

ГУМАНИТАРНЫЙ АЛЬМАНАХ

Вериги СМЫСЛА

1/18

Как указывает профессор Арнольд Д. Тойнби в своем исследовании законов подъема и гибели цивилизаций, раскол души, раскол общества не может быть разрешен никакой схемой возврата к добрым старым временам (архаизм) или программами, обещающими построение предполагаемого идеального будущего (футуризм), ни даже самой реалистичной, практической работой, направленной на то, чтобы снова сплотить воедино распадающиеся элементы.

Только рождение может победить смерть – рождение, но не возрождение старого, а именно рождение нового. В самой душе, в самом обществе – чтобы продлить наше существование – должно длиться «постоянное рождение» (палингенез), сводящее к нулю непрерывное повторение смерти.

Дж. Кэмпбелл

Сердце мудрых – в доме плача, а сердце
глупых – в доме веселья.

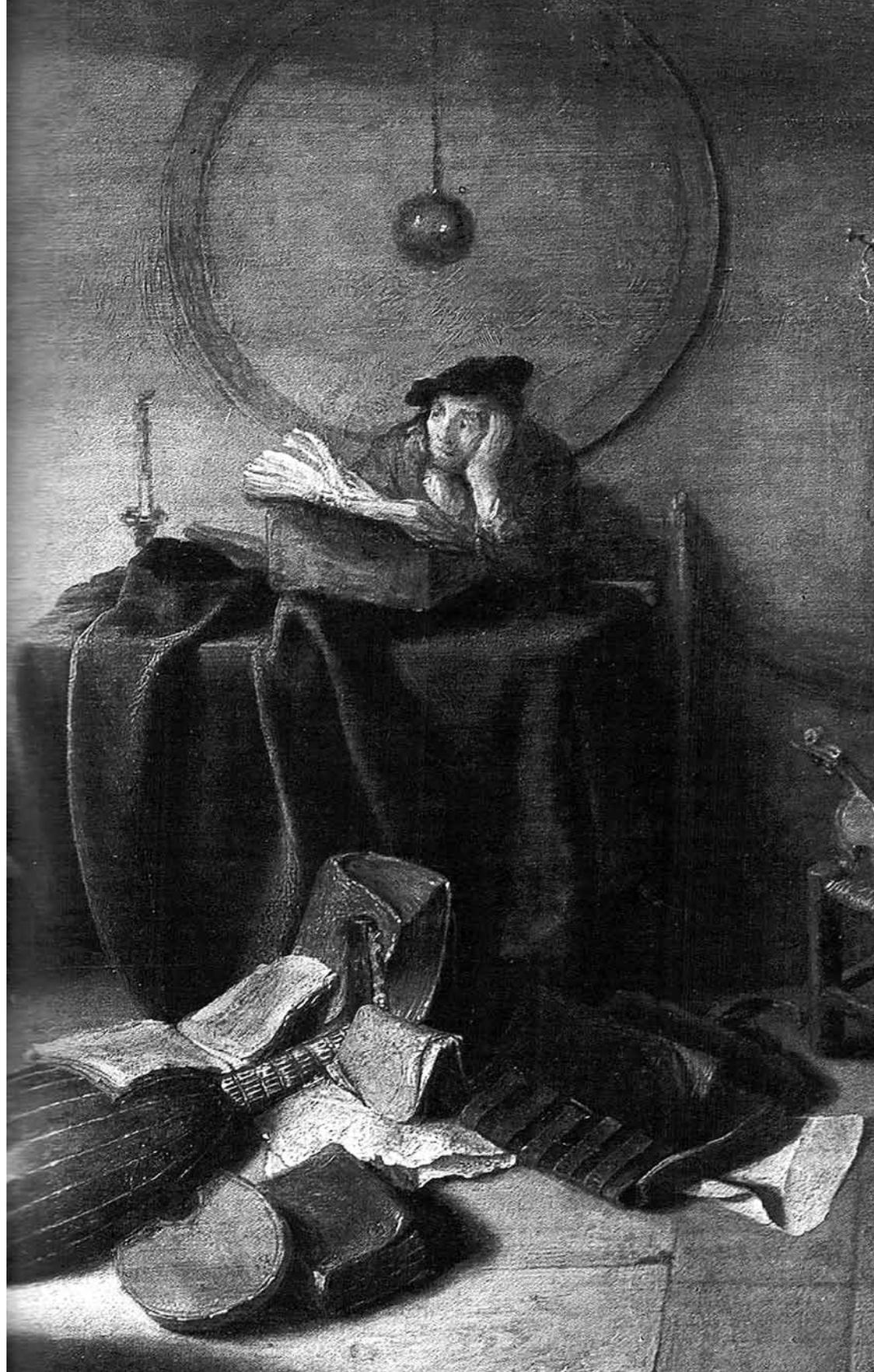
Лучше слушать обличения от мудрого,
нежели слушать песни глупых;...

(7: 4, 5).

Все, что может рука твоя делать, по силам
делай; потому что в могиле, куда ты пой-
дешь, нет ни работы, ни размышления,
ни знания, ни мудрости

(9: 10).

Экклезиаст



Вериги СМЫСЛА

ГУМАНИТАРНЫЙ АЛЬМАНАХ

№1, 2018



Прогресс-Традиция

Москва 2018

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Б.В. Орешин

Редакционный совет

Е. Д. Горжевская – *ответственный секретарь*

Л. А. Бажанов

Э. Я. Баталов

А. Л. Доброхотов

А. М. Копировский

В. В. Майков

М. В. Нащокина

Л. И. Сараскина

Н. А. Хренов

Художники

И. Орлова, А. Горшков

ISBN 978-5-89826-515-1

© Прогресс-Традиция

Москва 2018

Альманах «Вериги смысла» – составная часть тематической программы издательства «Прогресс-Традиция», которое вот уже 20 лет выпускает научные и научно-образовательные книги гуманитарной направленности.

К этой юбилейной дате приурочен первый выпуск альманаха.

Его авторы – известные философы, историки, искусствоведы, психологи, религиоведы – стремятся привлечь внимание читателя к актуальным, весьма непростым и болезненным проблемам взаимодействия гуманитарного знания с обществом и властью, к поискам путей преодоления инерционных, застойных состояний мышления, глубоко укоренившихся в сознании убеждений, представлений и верований которые огрубляют и упрощают реальность и ведут в конечном счете к атрофии самой способности к внутреннему росту, самоопределению и самопреобразованию

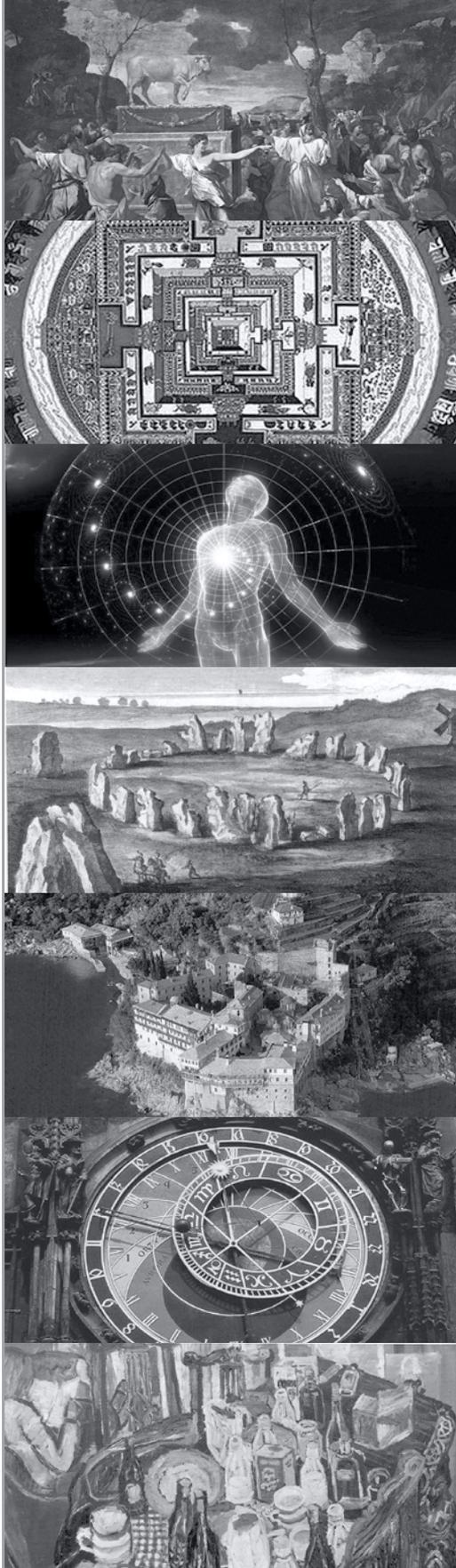
Ученые констатируют, что неуклонно расширяется брешь между новыми цивилизационными условиями, требующими фундаментальных изменений в сознаниях ценностях и смыслах и преобладающими в общественном сознании устаревшими, нередко архаическими понятиями и образами, стереотипами видения и оценки происходящего, неуклонно расширяется.

Возникающие на этой основе конфликты, сама их продолжительность и интенсивность ведут к постепенному размыванию и разрушению срединных оснований культуры, на которых строится общество, и таят угрозу выживанию человечества.

Поэтому-то столь важное место в альманахе занимает проблема существования так называемых закрытых систем смысла и ценностей и связанная с ними культура крайности, с присущей ей жесткой противопоставленностью священного и мирского, разума и веры, традиционного и модернистского, изменчивого и постоянного, единства и множественности и т. д.

Одна из ключевых тем альманаха – роль гуманитарного знания в изучении человека, природы его потребностей, ценностей, способов реализации, потенциальных возможностей сознания; при этом сознание понимается как знание «совместимости разного», как возможность «вместить в себя даже несовместимые измерения жизни» (В. Малявин). Представление о том, что великие проблемы общества могут быть решены лишь через изменение позиции индивида, его сознания и опыта всесторонне разрабатываются в современной науке, и наш альманах видит свою задачу в том, чтобы это знание шире и глубже укоренилось в обществе, в практике общественных движений, процессах образования и воспитания.

Обложка:
Пауль Клее «В начале». 1916



Содержание

Священное и мирское

13 *Е.Б. Рашковский.*

Современное и библейское
в наследии Вл. Соловьева,
или о духовных предпосылках
соловьевского «либерализма»

33 *И.В. Кондаков.*

Между сакральным
и секулярным.

Исторические метаморфозы русской
культуры

95 *Ю.В. Стракович.*

О нищете духа и духовной нищете.
Сакральное в культуре цифровой эпохи

133 *Свящ. Георгий Кочетков.*

Преодоление раскола между светским
и духовным в человеке и обществе

Гуманитарный запрос

163 *А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов.*

Наука и власть: взаимодействие и оценка
результативности

172 *Н.В. Мотрошилова.*

Недоброкачественные сегменты
наукометрии

200 *Л.И. Сараскина.*

Солженицын и медиа
в пространстве советской
и постсоветской культуры

Люди и идеи

225 *Л.Н. Толстой.*

Христианство и патриотизм

272 *Л. И. Сараскина*

Лев Толстой: Список человечества

290 *Е.Б. Рашковский*

Протоиерей Александр Мень:
жизнь, труды, наследие

В оптике истории культуры

323 *Г.В. Вдовин.*

От «личного» к «личному»: об эволюции
психологической проблематики русской
портретистики XVIII – начала XIX в.

Сознание и смыслы

387 *Д.А. Леонтьев.*

Экзистенциальный смысл диалога

419 *В.В. Майков.*

С. Гроф об истоках
и смысле искусства

455 *С. Гроф.*

Современные исследования сознания
и понимание искусства

Рецензии, полемические заметки

505 *А.Л. Петросян.*

Взгляд со стороны.

О книгах Виктора Суворова

541 Сведения об авторах

Священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Эти способы бытия в мире представляют интерес не только для истории и социологии, не только как объект исторических, социологических и этнографических исследований. Ведь священный и мирской способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе. Поэтому они интересуют и философов, и тех исследователей, которые стремятся познать возможные масштабы человеческого существования.

М. Элиаде

*Отфридский лабиринт
из рукописи XII века
Регенсбург (Германия)
Тесей сражается с Мино-
тавром (фрагмент)*

Священное и мирское



Е.Б. Рашковский.
СОВРЕМЕННОЕ И БИБЛЕЙСКОЕ
В НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА,
ИЛИ О ДУХОВНЫХ ПРЕПОСЫЛКАХ
СОЛОВЬЕВСКОГО «ЛИБЕРАЛИЗМА»

И.В. Кондаков.
МЕЖДУ САКРАЛЬНЫМ И СЕКУЛЯРНЫМ
Исторические метаморфозы
русской культуры

Ю.В. Стракович.
О НИЩЕТЕ ДУХА И ДУХОВНОЙ НИЩЕТЕ.
Сакральное в культуре цифровой эпохи

Свящ. Георгий Кочетков.
ПРЕОДОЛЕНИЕ РАСКОЛА МЕЖДУ СВЕТСКИМ
И ДУХОВНЫМ В ЧЕЛОВЕКЕ И ОБЩЕСТВЕ



**СОВРЕМЕННОЕ И БИБЛЕЙСКОЕ В НАСЛЕДИИ
ВЛ. СОЛОВЬЕВА,
ИЛИ О ДУХОВНЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ
СОЛОВЬЕВСКОГО «ЛИБЕРАЛИЗМА»**

Каждая развитая национальная культура тем и *развита*, тем и *национальна*, что несет в себе не только огромную культурно-историческую память, но и огромную прапамять и умеет абсорбировать (т.е. у-сваивать, о-сваивать – делать *своими*) достижения иных эпох, ареалов, народов, цивилизаций.

Это суждение может быть сполна отнесено к истории отечественной философской мысли и к изучению одной из ее едва ли не ключевых фигур – Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900).

В предреволюционные и революционные годы о Соловьеве говорили подчас даже слишком много и – по большей части – в связи с апокалиптическими страхами тогдашней русской интеллигенции, хотя проблематикой мировых катастроф соловьевское наследие далеко не исчерпывается. В советскую эпоху о нем вообще молчали: в лучшем случае – лишь удостаивая его дежурной антирелигиозной и антиидеалистической ругани или же помяная его в связи с генезисом поэзии русских символистов. В эпоху перестройки соловьевские цитаты стали частью тогдашней свободолобивой фразеологии. А в постсоветские годы, когда возобладали «державный» и отчасти постмодернистский дискурс, расхожий интерес к Соловьеву сошел почти что на нет, однако соловьевские исследования, соловьевские интересы ушли в глубину российской интеллектуальной и духовной культуры. И это – не случайно.

Марк Шагал.
Моисей получающий
скрижали завета
(фрагмент)
1950–1952

¹ Некоторые данные об этом вечере см.: Аксенов-Меерсон М. Соловьев и наши дни // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. IX–X. Имена участников этой встречи я раскрывать не стану: «иных уж нет, а те далекие», а кто-то здравствует и поныне. Но почти все известны...

² Соловьев В.С. Письма / Под ред. Эл. Радлова. СПб.: Обществ. Польза. 1908. Т. I. С. 60.

³ Вспомним ироническую характеристику афинских приверженцев античных философских традиций, уже изрядно порастративших к середине I в. н.э. свой творческий потенциал: «...ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить и слушать что-нибудь новое» (Деян 17:21). Здесь и далее библейские цитаты приводятся в Синодальном переводе.

Как сказал мне в сентябре далекого 1968 г. пригласивший меня к себе о. Александр Мень, работа над наследием Соловьева есть «работа на века». Работа, значение которой мы и сами едва ли в состоянии уяснить. Примерно два года спустя, 30 июля 1970 г., когда группа тогда еще молодых московских интеллектуалов собралась на квартире будущего протоиерея Михаила Аксенова-Меерсона на панихиду и на семинар по случаю семидесятилетия со дня кончины философа¹, о. Александр конкретизировал эту мысль так. По его словам, – насколько я их запомнил – начатая Соловьевым работа по осознанному взаимному соотношению традиционной церковно-религиозной культуры, с одной стороны, и достижений светского интеллектуализма – с другой – есть работа нелегкая, но всегда для каждого времени насущная и требующая усилий многих поколений.

Попытаемся же разобраться в этой неслучайной актуальности русского философа «на века».

1.

А кстати: как объяснить по теории Данилевского, что наша с Вами общая чисторусская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне – евреем?

Из письма Н.Н. Страхову от 23 августа 1890 г.²

Я хотел бы говорить о вещах общеизвестных, почти что базисных, однако в своем особом дискурсе, в своей особой тематизации. Но это меня едва ли страшит. Ибо основная задача религиозно-философской мысли – не столько во введении новых фактов, новых теоретических знаков и суждений³, сколько в обосновании тех новых *смыслов*, которые рождают-

⁴ См.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114–136.



Владимир Соловьев

⁵ На эту сторону творчества Соловьева обращено внимание в трудах М.А. Батунского, А.В. Журавского, А.И. Кобзева, В.Э. Молодякова, Л.Р. Полонской, а также и пишущего эти строки.

ся на пересечении глубоких, «соборных» традиций человеческого духа и уникального опыта каждого из нас.

Есть одна важная герменевтическая трудность в работе с текстами Соловьева: написанные отточенным и прозрачным языком, они читаются, что называется, «с листа», однако их внутренние мировоззренческие и философские смыслы улавливаются и понимаются с трудом. В философской историографии много пишется о том, сколь трудно разбираться исследователю во многообразии соловьевских «масок». Соловьев одно-

временно и церковно верующий человек – и продолжатель традиции философского критицизма⁴; политический легитимист – и либерал; эстет – и правозащитник; верный почитатель духовного и культурного наследия Европы и России и – одновременно – незаурядный теоретик-востоковед⁵; мыслитель, еще во времена господства на Руси славянофильских, народнических и толстовских воззрений обосновывавший

ценность городской культуры (не в ущерб крестьянскому большинству российского населения, но ради его сближения с условиями и императивами современной жизни), и – идеолог социального государства и осознанной экологической политики... И наконец – Соловьев-пародист и шутник, мастер иной раз беспощадного интеллектуального розыгрыша. Ибо что есть шутка, как не специфическая и незаменимая форма существования нашей мысли, которая испытывает самое себя, доводя свои же собственные диспозиции до абсурда?

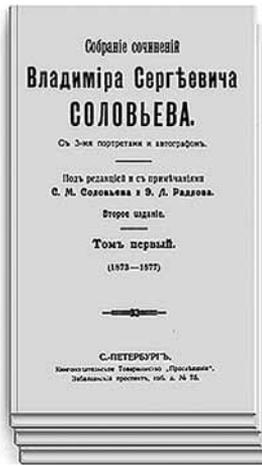
Но все это – один и тот же Соловьев во всем многообразии общероссийских (равно как и его собственных) исторических и житейских перипетий, во всем ситуационном многообразии его идеологических ролей: академический ученый,

просветитель, политический и церковный публицист, молитвенник, общественный деятель либеральной ориентации, литературный критик и – last, but not least – оригинальный и толком еще не оцененный поэт. Подлинная же поэзия открывает людям те горизонты и спонтанные возможности мысли и слова, которые не могут быть ни заменены, ни восполнены иными областями интеллектуального творчества.

Следовательно, должна быть какая-то особая сердцевина соловьевского мышления и делания, какой-то общий

контекст, воссоединяющий в себе все, казалось бы, распадающиеся в нашем сознании и в нашем стремлении к дисциплинарному дроблению мысли «лики» и «личины» русского философа...

Когда иные исследователи говорят о единстве «религиозной философии» (или «русской религиозной философии»), они частенько упускают из виду то обстоятельство, что глубокая би-



⁶ Соловьев В.С. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Обществ польза. 1911. Т. 3. С. 185.

блейская сердцевина христианского философского мышления и насыщенность философского (или квазифилософского) дискурса религиозными словесами и образами – вещи совершенно разные и несхожие. Что же касается Соловьева, – то налицо глубинная библейская основа его философского мышления: от юношеских трудов до трудов предсмертных. Напомню читателю: в письме в редакцию газеты «Новое время» от 23 ноября 1899 г. (т.е. за восемь месяцев до смерти) философ указывает в числе текущих своих работ «библейскую философию с переводом и толкованием Библии»⁶. Еврейские и греческие тексты Библии он читал без словаря и прекрасно знал рецепции библейских текстов и идей и в православном богослужении, и в европейской философской традиции.

⁷ См.: Даам Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева // Вопросы философии. М., 1992. № 8. С. 137.

⁸ Nota bene. Соловьевское понятие теократии означает не господство религиозных институций над обществом, но доминирование божественной правды в общественных отношениях. Если искать какое-то подобие соловьевскому концепту теократии в XX в., то таковым мне представляется понятие «дхармадж», разработанное Махатмой Ганди.

⁹ О специфике трактовки представления о Царстве Божием у Соловьева будет сказано ниже.

¹⁰ См.: Соловьев В.С. История и будущее теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) (1886–1887) // Собр. соч. 2-е изд. Т. 4. СПб.: Просвещение, б.г. С. 592.

¹¹ Там же. С. 593. Это – как раз то самое, что позднее Мартин Бубер обозначил понятием диалога.

¹² См. там же. С. 593–594.

¹³ См. там же. С. 594–596.

Хельмут Даам (Dahm), немецкий исследователь творчества Соловьева, справедливо выявил тот библейский нерв, которым определяется это нерасторжимое сращение моментов консерватизма и вольнолюбия, «библейского» и «современного» в творчестве русского философа: само человеческое существование, глубоко тяготеющее к трансцендентному миру, не в силах смириться с уродствами и аномалиями наличной жизни⁷. Добавлю от себя – не в силах смириться, из каких бы «консервативных» или «модернистских» источников эти аномалии не проистекали.

Что же касается этой странной диалектики внутреннего соотношения и упорядочения тенденций смирения и протеста в интеллектуально-духовном человеческом опыте, – то одно из важных рассуждений на сей счет содержится в посвоему гениальной, хотя и с современной точки зрения экстравагантной книге Соловьева – в первом томе (второй так и не увидел свет) «Истории и будущего теократии»⁸.

По словам философа, страх (точнее страх личной потери Царства Божия⁹) отчасти является необходимой стороной выстраивающегося в истории человеческого духа¹⁰; однако через восполняющую и преодолевающую страх веру приходит «упование на взаимность Божию»¹¹, а через эту «взаимность» – и настоящую *любовь*, помогающую человеку стать свободным и нравственным существом во Христе¹². А подлинным соприкосновением с Царством Божиим уже определяется и подлинное – непринужденное, благодатно-свободное – призвание человека¹³.

Так или иначе, мы нащупываем один из важнейших библейских нервов соловьевского мышления – проблему страха и непринужденности, иными словами – рабства и свободы в человеческом существовании. Однако, чтобы не быть голословными, предпримем краткий библеистический экскурс на сей предмет.

Собственно, библейских тем у Соловьева – великое множество. На сей раз ограничусь лишь одной из них.

¹⁴ Речь идет о традициях древней ближневосточной грамотности и педагогики (см.: Дандамаев М.А. Вавилонские писцы. М.: Наука-ГРВЛ, 1983), об опыте астрономических наблюдений и календарных выкладок (см.: Быт / Бе-решит 1:14; термин «моадим» может быть переведен одновременно и как «размеренные времена», и как «праздники»), об опыте управленческой техники и архивного дела, об опыте фортификационных и гидравлических работ, и – наконец – об основополагающих принципах и понятиях историографии.

2.

**Я раб греха. Но силой новой
Вчера весь дух во мне разыграл,
А предо мною куст терновый
Огнем горел и не сгорал.**

Вл. Соловьев. Неопалимая купина
(04 сентября 1891 г.)

Говоря чисто формально, Христианская Церковь существует на Земле без малого две тысячи лет. Однако наша христианская история непреложно включает в себя (именно как неотъемлемую предысторию) еще почти две тысячи лет предшествующей истории еврейского народа; из этих двух тысячелетий почти полтора центрированы и организованы древнееврейской – по-научному говоря – этноконфессией, а говоря на языке христианского богословия – Ветхозаветной Церковью.

С точки зрения нынешней, нашей, европейской, – Израиль – самый древний из народов Старого Света – самый древний не в смысле биоэтнолингвистической преемственности, но в том смысле, что его *непрерывная и осознанная в своей непрерывности история* (вкупе со множеством духовных и культурных традиций) длится со времен надлома династии Рамсесидов в Древнем Египте вплоть до нынешних дней. Причем длится вопреки всем усилиям древних завоевательных империй, крестоносцев, нацистов или, скажем, нынешних арабских или иранских или каких-нибудь иных национал-патриотов – пресечь эту историю. Длится вплоть до сегодняшнего дня и не поддается «пресечению».

Так выглядит эта история на весьма краткосрочный, европейский манер.

Но вот с точки зрения серьезной исторической науки, все это выглядит не совсем так. И даже отчасти – совсем не так. Палеонтологически древний или, по словам Тойнби, исторически «окаменевший» (became fossil) Израиль – один из относительно молодых народов Древнего Востока, утвердивший и начавший свой осознанный исторический путь весьма поздно – лишь где-

¹⁵ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 552 (примечание).

то во второй половине второго тысячелетия до РХ, а уж путь *отчетливо осознанный* – только в середине первого тысячелетия до РХ (вавилонское «спецпереселение», эдикт Кира о праве иудеев вернуться на родину и отстроить свою столицу от 538 г. до РХ и последовавший за этим эдиктом «первый сионизм»). На протяжении своей истории Древний Израиль вобрал в себя множество расовых, лингвистических и духовных компонентов истории древнего человечества – от берберов на Западе до персов на Востоке, от скифов на Севере до эфиопов на Юге.

Далее, на протяжении древней своей истории, Израиль (а через него и мы, христиане, как наследники древнеизраильского принципа *этического монотеизма*) вобрал в себя огромнейшие, религиозно-культурные, социальные и интеллектуальные – не побоюсь даже сказать научные¹⁴ – пласты достижений огромнейших и разнообразных человеческих массивов и географических пространств.

¹⁶ Попытку современной – и притом весьма смягченной – трактовки этого феномена, опирающуюся, в частности, и на круг мировых и отечественных, но также и собственных библейских исследований см.: Ращковский Е.Б. «Азиатский способ производства»: историографическая макропроблема // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. М.: РГГУ: Археографическая комиссия РАН, 2002. С. 403–405; Ращковский Е.Б. Шифрограмма истории: к востоковедному прочтению ветхозаветных текстов // Глерию Широкову: я хотел бы с тобой поговорить. М.: Академия гуманитарных исследований, 2006. С. 209–223.

3.

Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или, поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*.

Первый шаг к положительной эстетике (1894)¹⁵

Основу социоэкономической жизни развитых обществ Древнего Востока историки называют «восточной деспотией»¹⁶; этот же самый грандиозный социально-исторический феномен

можно было бы условно определить как *государственное рабство*, хотя, разумеется, в разных регионах система «государственного рабства» осуществлялась с разной степенью последовательности или непоследовательности, с разной степенью «крутости» или же – напротив – патерналистских послаблений.

Становление системы государственного рабства (причем с немалой остротой именно социоэкономического видения) отражено на страницах египетских, то бишь Иосифовых, разделов книги Бытия и в начальных главах книги Исхода (Шмот).



Александр Иванов
Из серии "Библейские
эскизы"

Что же касается чисто внешней, сугубо социальной канвы этой последней книги, то в основе ее лежит описание бунта разноплеменных государственных рабов, заметную часть которых составляли домоисеевы, т.е. не вполне оформившиеся в народ и не вполне сознавшие себя, израильтяне.

Я не случайно обмолвился выше словосочетанием, которым обязан современнику Соловьева, немецкому философу Герману Когену (H. Cohen, 1842–1918): «этический монотеизм» Ветхого Завета.

По сути дела, именно это словосочетание проливает особый свет на историческое новаторство древнеизраильской, библейской мысли по отношению к породившему ее древне-восточному человеческому контексту.

Исторически Ветхозаветная Церковь выросла из почти

¹⁷ Можно даже говорить и о характерной библейской числовой прогрессии (3+1), если вспомнить и условного четвертого Патриарха - Иосифа.

безнадежного, из почти обреченного и, скорее всего, весьма буйного бунта египетских государственных рабов. Но вот новый народ, безусловно, возведший свою генеалогию к Трем Патриархам¹⁷, сложившийся из разноплеменных отверженных, беглецов и бунтарей, был, строго говоря, создан и оформлен тем Откровением, в основу которого легли две столь трудно дающиеся обыденному сознанию, но столь насущные для всей последующей универсальной истории идеи. А современное определение этих идей, – казалось бы, столь понятных и привычных, но, по существу, гносеологически столь сложных – можно было бы представить в виде двух взаимодополняющих положений:

- 1) безусловное смысловое единство вселенской жизни в едином Божественном контексте;
- 2) уникальная и глубоко личная нравственная связь каждого человека с этим единством.

Эта связь – как раз то самое, что наш соотечественник и почти что современник – Вл. Соловьев – определил как «положительное» или «Божественное всеединство». Последнее же, на мой взгляд, как раз и есть современная философская идиома Царства Божия¹⁸.

¹⁸ См.: Рашковский Е.В. Владимир Соловьев: христианская ревизия «схоластики» позитивизма // Вестник Тверского гос. университета, 2007. № 3 (31).

4.

В незримой глубине сознания мирового

Источник истины живет. несокрушен...

Вл. Соловьев. Ночь на Рождество
(24 декабря 1894 г.)

Память об освобождении из рабства, памятование свободы – центральная «мистерия» древнего и последующего иудаизма. Не случайно словосочетание «*змай херутену*» (время нашей

свободы, празднование нашей свободы) принадлежит к числу ключевых понятий Пасхальной Аггады; по всей видимости, оно произносилось и на Тайной Вечере.

Отблеск этой ветхозаветной «мистерии» разрыва с социальным и этническим рабством лег и на центральную Мистирию христианства – на пришествие в мир Иисуса Мессии и на Его – через Крест и Воскресение – победу над всечеловеческим рабством смерти и греху. Во всяком случае, тема параллелизма ветхозаветного Исхода из фараонова рабства и Воскресного исхода из рабства греху и смерти – одна из настойчивых тем православного богослужения Страстной и Светлой седмиц.

Для человека, умеющего исторически мыслить, важно понять, что Ветхий Завет хотя и существенно смягчает, но не отменяет рабство *de jure*: тогдашняя человеческая история – как история социальности, производительных сил и правовых понятий – еще не была готова к такому повороту событий. Однако – именно умея мыслить исторически – важно понять, что Ветхий Завет подвел некую медленную, объективно рассчитанную на тысячелетия «бомбу» под исторически и социально неизбежный в те архаические времена институт рабства – как государственного, так и частновладельческого.

Действительно, само таинство Исхода израильтян из Египта, из «дома рабства» (*бейт авадим*)¹⁹ как бы обличает рабство – причем обличает из поколения в поколение²⁰ – как некий не вполне достойный человека как «образа и подобия» Божия²¹ институт.

Упомяну лишь некоторые из моментов регуляции статуса раба по Синайскому законодательству²².

Хозяин обязан гарантировать рабу Шаббат, т.е. Субботний покой²³. Причем последний – если исходить из всего комплекса ветхозаветных текстов – не просто биологически и психологически потребный человеку отдых, но и некий акт соучастия в полноте Божественной жизни и Божественного созерцания.

Раб-израильтянин не может томиться в рабстве у сопле-

¹⁹ См.: Лев / Ва-йикра 22:11–13.

²⁰ Исх / Шмот 13:3. 14.

²¹ «И чтобы ты рассказывал сыну твоему и сыну сына твоего, что Я сделал в Египте...» - Исх / Шмот 10:2.

²² Быт/Бз-решит 1:26.

²³ Систематизацию этой проблемы см. в издании: Ринекер Ф. и Майер Г. Библийская энциклопедия Брокгауза.

менника более 7 лет, а хозяин обязан предоставить ему некоторый минимум гарантий достойной жизни при выходе на свободу.

Раб-иноплеменник таковой привилегии лишен, но он в праве по вере присоединиться сам и присоединить своих детей к израильскому народу и тем самым приобрести статус израильтянина. Исторически этот институт рабов-прозелитов был одной из форм демографической подпитки еврейского народа.

Рабы священника-коэна, наряду с ним самим и его семьей (в отличие от всех прочих свободных израильтян, включая и живущую в некоэнской семье дочь священника), могли разделять с ним его священную трапезу²⁴. Так что священнический раб, вместе со своим хозяином, отнесен к сфере «святынь» (*кдошм*) и, следовательно, превознесен над реалиями обычной жизни и облечен более высоким ритуальным статусом, нежели большинство свободных израильтян.

Еще одно из Синайских предписаний по части института рабства, до сих пор выглядящее упреком и нынешнему миру, и множеству граждан нынешней России: похищение и насильственное порабощение людей запрещено под страхом смертной казни²⁵. Речь, разумеется, о похищении и порабощении соплеменников. Но разве тот, кто небрежет свободой соплеменника, – способен ли он помыслить о человеческой свободе вообще?

Nota bene. Ветхозаветный дискурс в конечном счете отрицает принцип рабствования израильтянина у земного хозяина. Сама этимология слова «Израиль», возможно, содержит в себе намек, что израильтянин может быть лишь рабом, или – точнее – служителем (корневая основа: *син-реш*) Божиим. Но это уже не земное, но сверхземное, священное. Мессиаанское служение²⁶. Мессия, от века избранный от Израиля, – Раб и Служитель Господень (*эвед Адонаи*)²⁷.

²⁴ Рабегборн: СНп\$(Нсбе Уег1а\$б\$ысбл1апс11ип\$, 1999. С. 813–815; прот. А. Мень. Библиологический словарь. М.: Фонд им. А. Меня. 2002. Т. 3 С. 13–14.

²⁵ Четвертая заповедь Моисеева Декалога. - Исх / Шмот 20:10.

²⁶ См.: Исх / Шмот 21:16; Втор / Дварим 24:7.

²⁷ См.: Лев / Ва-йикра 25:42. Парадоксальное отражение этой коллизии свободы и рабства в священной ветхозаветной юриспруденции нашло свое отражение в юриспруденции средневековой католической Европы: евреи, при всей приниженности их положения, не могли быть рабами, но могли быть «собственностью» пап и королей, т.е. – по тогдашним понятиям – прямых «полпредов» Божественной власти на Земле.

5.

**Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...**

Вл. Соловьев. Панмонголизм (01 октября 1894 г.)

²⁸ См., напр.: Ис 53:11.

²⁹ Этот аспект библейского политического мышления я пытался отразить в своем переводе Притчей и в предисловии и комментариях к нему. - См.: Книга Притчей Соломоновых (в помощь изучающему Священное Писание) / Пер. с древнеевр., предисл. и комм. Е.Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Св. Писания, 1499.

Особая и очень важная именно для современного человека ветхозаветная тема – прямо или косвенно содержащаяся во всем ветхозаветном комплексе тема осуждения государственного рабства (т.е. *рабства для всех*); ее можно обнаружить не только в исторических нарративах Ветхого Завета, но и в «хохмическом» комплексе, т.е. в комплексе книг Премудрости, прежде всего в книге Притчей Соломоновых. Прямые или косвенные обличения пагубности человеческой несдержанности и спеси, жадности и шальных богатств, разврата и сибаритства, интриг и дворцовых переворотов (этой «нормальной» черты деспотических обществ), взяточничества и служебных злоупотреблений, произвола и неправосудия – все это неотъемлемая часть той библейской и – шире – древней ближневосточной «политологии», которая призвана была сдерживать размах архаического *рабства для всех*²⁸. Действительно, одна из неявных, но самых настойчивых тем Книги Притчей такова: абсолютная, необузданная власть и связанные с нею кумовство, самодурство, разложение, циническое угнетение бедных и слабых – весь этот круговорот отношений казенного рабства – закономерная предпосылка гибели династий, царств, народов.

Но ведь это и есть одна из основных – и притом во многом созвучных реальностям современной жизни – тем соловьевской «апокалиптики»: от библейских поэтических реминисценций до «Трех разговоров», завершаемых «Краткой повестью об антихристе».

Как указывает польский библеист свящ. Л.Р. Стаховяк, комплекс ветхозаветных духовно-нравственных понятий в Новом Завете сохраняется, – однако по-новому контекстуализуется в единой идее *свершившегося Искупления*²⁹.

Как отразилась вся эта ветхозаветная проблематика в Новом Завете?

Господь Иисус Христос, принимая на себя добровольное страдание (по церковнославянски – *грядый на вольную страсть*)³⁰ ради вселенского спасения, отождествляет себя уже не с патриархальным ближневосточным, но с безусловным античным рабом – т.е. с категорией самых приниженных и обездоленных людей на Земле. Вспомним указание на принятый Им «образ раба» (ρορσρц бoпAхп)³¹. Но прежде всего

Александр Иванов
Из серии "Библейские
эскизы"



³⁰ См.: Бтсбoлзак Б.К., кф. В1ьП)пе илсче лe/ьлись /aлaбшеп тогапнусь // 8шйа (Neo1oф1ca! уапипeтeпa. 1968. Кок б. # 1. 8. 21–26.

³¹ Таковы слова из отпуста православных богослужений первых трех дней Страстной седмицы.

вспомним описание Страстей с рабским унижением декапитацией и смертью крестной.

Проблемы же декапитации мы должны коснуться особо.

Смысл этого римского института (истязание приговоренного к смертной казни гражданина уже *после* вынесения ему приговора!) заключался в следующем. Тело римского гражданина неприкосновенно, однако – коль скоро ему вынесен смертный приговор – он приравнивается к рабу. Глумление над телом приговоренного в канун казни удостоверяло его рабский статус.

Остается лишь догадываться, для чего эта садическая процедура предсмертного бичевания была применена Понтием Пилатом к Учителю и Пророку из Галилеи, ни сном ни духом не

³² Фил 2:7.

³³ Вновь отсылаю читателя к соответствующим страницам словаря Ф. Ринекера и Г. Майлера, а также прот. А. Меня.

связанного с системой римского гражданства. По всей видимости, Пилат хотел показать ненавистным ему иудеям, во что ставит римская власть статус Того, Кто почитался частью народа Мессией и, стало быть, Царем и посему – вольной или невольной угрозой самодержавным прерогативам кесаря Тиберия над народом Израиля. Отсюда и издевательская табличка на Кресте – «Царь Иудейский». То есть, по существу, еврейский самозванец, покусившийся на кесарево величество.

Наиболее развернутая в Новозаветном каноне детализация проблематики рабства (не отменяющая эту же проблематику в Ветхом Завете, но по-новому контекстуализующая ее) дается в корпусе Павловых посланий³². Действительно, рабство как таковое в Павловом корпусе не отменяется и даже не осуждается, но *предельно релятивизируется*. Эллин, иудей, варвар, скиф, свободный, раб – все это условные эмпирические определения (или, как говорят ныне – этикетки, 1аЬеП) человека: они почти что теряют значение в контексте подлинной мессианской социальности, подлинного священного гражданства, имя коему – Христова Церковь.

Беглый раб Онисим возвращается по доброй воле к своему господину Филимону³³ уже не просто как раб с повинной, но – как брат по вере, да к тому же и ободренный и благословенный самим первоверховным Апостолом.

8

И, с каждым годом прибавляя ходу.
Река времен несется все быстрее...
Вл. Соловьев. Панта рэй (12 ноября
1806 г.)

Античное рабство – в отличие от полупатриархального ближневосточного, безжалостный и юридически последовательный социальный институт – оказалось, повторяю, духовно релятивизированным проповедью христианства и, следовательно, нравственно подорванным.

³⁴ См. соответствующее Павлово послание.

³⁵ См.: Гуревич А.Я. Проблема генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высшая школа, 1970.

³⁶ Ыо(а Бепе. Восточная Европа и Кавказский регион не в меньшей мере, чем Африка, были полем массовой «коммерческой» охоты на людей. Реликты этого явления, к сожалению, существуют и поныне.

³⁷ Временное возрождение российского крепостничества в образе коллективизационной системы - особый вопрос. См.: В.Г \ Растянинов. Власть и крестьянин в России. 30-е – начало 50)-х годов XX столетия. (Очерк по политэкономии «раннего социализма») // Глерию Широкову... С. 224–249.

Последующие социально-исторические и этнодемографические процессы в Римской Ойкумене (прежде всего – в Западной ее части) довершили этот процесс³⁴.

Эпоха позднего Средневековья, первоначального капиталистического накопления и колониализма в Европе знала страшные и позорные рецидивы частновладельческого и казенного рабства на Ближнем Востоке и на перифериях Европейской цивилизации³⁵: связанные с системами византийской, ордынской и османской работорговли невольничьи рынки в гемузском Крыму; невольничьи рынки в африканских торговых анклавах и в Новом Свете; горное, плантационное и галерное рабство в Южной и Северной Америке, а также особая – наша, доморощенная – разновидность рабства, т.е. та форма государственного и частновладельческого крепостничества, которая сложилась в середине XVII столетия при слиянии институтов домашнего рабства, кабального холопства и крепостной зависимости земледельца. Нечто подобное можно было бы сказать и о фактически полурабском состоянии «пеонажа» в Латинской Америке.

Конец обеих – собственно-рабской и крепостнической – форм рабства, подведенный размахом капиталистической индустриализации и эмансипационных движений позапрошлого века, был позорен.

А в прошлом веке наблюдалась вспышка государственного, «лагерного» рабства, которое на относительно короткое время восторжествовало в двух «социалистических» режимах Европы – советском³⁶ и нацистском. Конец обеих неорабовладельческих и неоимперских систем был также темен.

Кто знает, что еще ждет христианскую, или, точнее, квазихристианскую, часть человечества в будущем: какие накаты деспотизма, насилия, внутреннего одичания, технологических и идеологических манипуляций?.. – Но, как мне думается, Библия, перерастающая историческую конкретику своего текстуального становления, была и остается в истории *основным кодовым текстом свободы*³⁷. Не просто негативной свободы от внешнего людского произвола, но – воистину –

³⁸ См.: Мень А., прот. От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету. М.: Жизнь с Богом. 2008: Чистяков Г., свящ. Пятикнижие: дорога к свободе. М.: ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2011.

³⁹ Римл 8:21.

⁴⁰ См.: Р. Те Шларе! с!е СНарсИп. бе МШеи Отп. Еч.ча! с!е 1а У1с тгепеиге. Р.: 5еиП, 1957.

⁴¹ См.: Быт / Бе-решит 3:9.

⁴² Философ имеет в виду написанную им в оригинале по-французски, одобренную хорватским епископом Юраем Шгроссмайером и первоначально изданную в Париже книгу «Россия и Вселенская Церковь».

нашей небесной свободы, «свободы славы детей Божиих»³⁸. Нашей свободы от порабощения не только другими людьми или безличными институтами, но и от порабощения самими собой.

Так что библейская динамика свободы есть движение от «свободы от» – т.е. от негативной свободы от глумления и рабства – к свободе положительной, к «свободе ради», к *свободе быть* – к свободе нашего интеллектуального и духовного возрастания в Божественной среде, т.е. в среде глубинной внутренней жизни, неразрывно связанной со всем подлинным богатством духовных, культурных и общественных форм человеческой коммуникаций. Иными словами – в среде внутреннего достоинства человека перед Богом, Вселенной, другими людьми и самим собой³⁹.

Ибо в конечном счете обращенный к каждому из нас вопрос – где ты, Адам?⁴⁰ – есть непреложный вопрос о достоинстве и свободе человека.

8

Книгу мою французскую⁴¹ не одобряют с двух сторон: либералы за клерикализм, а клерикалы за либерализм.

Из письма кононику Франё Рачкому (СПб., 09–21 декабря 1889 г.)⁴².

А что же Соловьев?

Говорить о библейских основаниях его мировоззрения и творчества можно до бесконечности и притом – в самых разнообразных тематизациях.

Лично для меня – вслед за рассмотренной выше проблемой библейской трактовки свободы и рабства как неотъемлемой части соловьевского религиозно-философского background – наиболее актуальной представляется влияние на русского мыслителя и на его представления о рабстве

43 Соловьев В.С. Письма... Т. 1. С. 179.

44 «Если буду жив» - постоянная формула в письмах Л.Н. Толстого.

45 Предисловие к первому изданию «Оправдания добра» (Соч.: В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 92).

46 Если вспомнить библейский оригинал - м1р сотворенный - «прекрасен» (вз-хин)-товмэод) - Быт /Бэ-решит 1:31.

47 См.: Левин Ю.И. Инвариантные структуры в философском тексте: Вл. Соловьев // Серебряный век в России. Избранные страницы. - М.: Радикс, 1993. С. 41.

48 Анализ специфики соловьевской категории «оправдания» см. в моей книге «Осознанная свобода...».

и свободе человека библейского дискурса Премудрости (*Хохма*). Но это – дело уже будущих разысканий и трудов (е.б.ж.!)⁴³.

Мне думается, что изложенное выше помогает уяснить библейские предпосылки одной из важнейших интенций философского творчества Соловьева. Суть же этой интенции – в обосновании права человека на свою неповторимую индивидуальность, коль скоро в последней заложен некоторый вектор добра, в обосновании содержательной неповторимости истории (при всей боли ее монотонных повторов) и – шире – в обосновании внутреннего богатства Вселенной и самого Бытия. Вселенная и Бытие имеют некий «добрый смысл»⁴⁴, высказанный еще на первых страницах книги Бытия⁴⁵, но требующий быть заново понятым и пережитым в каждом поколении, в каждом новом сочетании исторических обстоятельств, когда ставится под вопрос все многообразие «живых связей» вселенской и индивидуальной жизни⁴⁶. Или – по уникальной терминологии Соловьева – заново «оправданным»⁴⁷. И это – едва ли не основная, хотя и по-разному акцентируемая, тема соловьевского философствования: от «Кризиса западной философии» до «Трех разговоров».

В этих самых общих, но столь насущных религиозно-философских позициях – предпосылка отталкивания Соловьева от тех «идолов и идеалов», которые пытались свести судьбы России к абстрактным постулатам позитивистского или марксистского дискурсов, или к не менее абстрактным постулатам «народных устоев», или же к поверхностному комбинированию и тех и других версий «народности» и «прогресса». Истинный прогресс возможен лишь тогда, когда люди и общество осознанно принимают на себя всю сложность и своеобразие своих проблем и предпосылок: об этом повествует одно из кратких и проникновенных соловьевских эссе – «Тайна прогресса»⁴⁸.

Обобщая весь комплекс соловьевских трудов, прежде всего трудов середины 80-х – конца 90-х годов, можно было бы сказать, что истинный прогресс любого из обществ определяется, по мысли философа, действием трех несводимых и взаимосвязанных (причем взаимосвязанных не только

⁴⁹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 619–621.

⁵⁰ Подробнее об этом см.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев и гражданское общество // Соловьевский сборник. М.: Феноменология - Герменевтика. 2001. С. 398–408.

⁵¹ Этой стороне мысли и творчества Соловьева посвящены труды кн. Е.Н. Трубецкого. А.С. Яценко, Анджея Балицкого, М.Г. Галахтина, В.Г. Графского. Е.А. Прибытковой, Э.Ю. Соловьева. Ф.В. Цанн-кай-си и др.

⁵² На исходе жизни, на страницах «Оправдания добра» (ч. 3. гл. 19, глава V), Соловьев отстаивал тот же тезис: за характерным для официальной российской церковности культом предания стоит воистину недооценка Личности Того.

в общественной жизни, но и во внутреннем опыте личности) факторов:

- глубины и внутренней одухотворенности действия религиозных институтов;
- сильной, развитой и правоупорядоченной государственности;
- развитого гражданского общества, опирающегося на принципы свободы и самодеятельности граждан⁴⁹.

Последнее – не просто теоретический постулат и не только плод размышлений на библейские темы, но и часть жизненной практики философа: протесты против смертной казни, активное участие в помощи голодающим крестьянам, жертвам армянских погромов и «недостаточным» студентам, обоснование идей этнического и конфессионального равноправия, постоянная критика антисемитизма...

Временами этот трехфакторный комплекс мог приобретать у Соловьева сколь угодно экстравагантные формы, но его смысловая сердцевина (внутренняя нерасторжимая связь автономных сфер духовной культуры, правопорядка и общественной свободы) оставалась, по существу, неизменной⁵⁰. А вопиющая взаимная несоотнесенность в истории России или же тоталитарные передержки в трактовке этих принципов в идеологиях его времени вызывали у философа особые опасения за будущие судьбы родной страны.

Еще в 1884 г., на страницах консервативной аксаковской «Руси» философ высказал опасения по части этой несоотнесенности:

- в стране имеется богатая духовными традициями Церковь, но без глубокой внутренней связи с духовно-нравственным опытом большинства обыкновенных людей⁵¹;
- в стране имеется сильная и легитимная государственная власть, но без развитого гражданского общества;
- в стране имеется благочестивый народ, но без необходимого в современную эпоху развитого и дифференцированного городского общежития⁵².

⁵³ Кто был предан (см.: Соловьев В.С. Соч. в двух томах. М.: Мысль, 1988. Т. I. С. 496); иными словами - «традиционная правильность понятия о Христе сохраняется, но присутствия Самого Христа и Духа Его - не чувствуется» (там же)

⁵⁴ См.: Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос <1884> // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 249.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ О многозначности отношений философа с либеральными кругами его времени см. труды Е.Н. Трубецкого, С.М. Соловьева-младшего. Н.В. Когрелева. Б.М. Межуева. Френсес Низеркотт (BergbergoШ и др.

⁵⁷ Еще раз отошлю читателя к цитированному выше письму в редакцию «Нового времени» от 23.11.1899. См. сноску 6.

И как следствие таковой фундаментальной несоотнесенности – Россия оказывается в мире «одинокой» и «бессильной»⁵³. Что, в сущности, и подтвердилось последующим и не избытым поныне трагизмом отечественных судеб.

*

Сказанное выше, по всей видимости, проливает некоторый свет на глубокий либеральный этос великого философа. Но этос особый, отличный от расхожего мировоззренческого либерализма тех времен⁵⁴. Чтобы понять характер либеральных интенций мысли и деятельности Соловьева, стоит вспомнить не только (и, может быть, даже не столько) о позитивистском либеральном дискурсе позапрошлого века, сколько об английском слове *liberality*:

благорасположенность к людям и к миру, душевная щедрость. И уж если искать место библейски мыслящего Соловьева в общей либеральной традиции, то, пожалуй, его место – в кругу тех мыслителей, для которых принципы индивидуальной и общественной свободы коренились не только в не-тривиальности™ социальных и правовых решений и выборов текущего дня, но прежде всего в глубине мировых духовных традиций, в осмысленной глубине нашей духовно-исторической памяти: таковы были лорд Актон, Бенедетто Кроче, Карл Ясперс, свящ. Юзеф Тишнер, а среди наших соотечественников – поздний Николай Бердяев, Георгий Федотов, прот. Александр Мень, Сергей Аверинцев, иерей Георгий Чистяков...

Так что своеобразный соловьевский либерализм – производное его «библейской философии»⁵⁵, однако соотнесенной с интеллектуальным богатством европейской и отечественной культуры – от восточной и западной патристики до Гегеля и Достоевского. Ситуационно и экзистенциально одинокий Соловьев встраивается в мощный типологический ряд внутренне одиноких, но сродных ему мыслителей.

Экзистенциальное одиночество, столь четко акцентированное древней библейской словесностью, – одиночество, запечатленное на страницах Псалтири или книги Иова, оди-

ночество, отмеченное с предельной остротой в сценах Гефсиманского борения или Распятия, исторически оказывается залогом непрерывного интеллектуально-духовного собеседования с неисчислимым множеством людей в будущих поколениях...

А что же касается «либерализма», а точнее – проблемы свободы в условиях человеческого общежития эпохи модерна или постмодерна, то общественная свобода едва ли возможна как при слепоте к жизненным новациям, так и при слепоте к тысячелетним наработкам человеческого духа; внутренняя же свобода в конечном счете не дана нам в отрыве и от разума, и от веры.

Пожалуй, одна из коренных недоработок соловьевского либерализма – недооценка важности моментов самоорганизации именно в недрах гражданского общества. Самоорганизации, осознающей важность своего институционально оформленного и договорного (т.е. конституционного) закрепления.

Но эта недооценка представляется, прежде всего, данью тогдашней институциональной незрелости страны и доселе не избытому патерналистскому характеру нашего менталитета...

Разумеется, ни в одной из конкретных экзистенций идеальный баланс трех начал – чувства истории, разума и духовности – невозможен. Однако человеческие экзистенции не только и даже не столько «монадны», сколько коммуникативны, со-общительны. И в этом смысле – не теряя своей личной уникальности – «соборны».

И вот к этому-то кругу идей и подводят нас попытки интенсивного прочтения «библейской философии» Вл. Соловьева.

Май 2007 – январь 2008.

МЕЖДУ САКРАЛЬНЫМ И СЕКУЛЯРНЫМ Исторические метаморфозы русской культуры

**На заре своего бытия
Древняя Русь предпочла
путь святости пути культуры.
В последний свой век она
горделиво утверждала себя
как святую, как единственную
христианскую землю. Но живая
святость ее покинула.**

Георгий Федотов.
*Святые Древней Руси*¹

«Сакральное» как феномен русской художественной культуры

Когда мы размышляем о месте сакрального и секулярного в истории художественной культуры, нам приходится иметь в виду, что, во-первых, сакральное и секулярное в культуре генетически неотделимы от *религиозного опыта* и его различных трансформаций, но не тождественно религии и ее конкретно-историческим

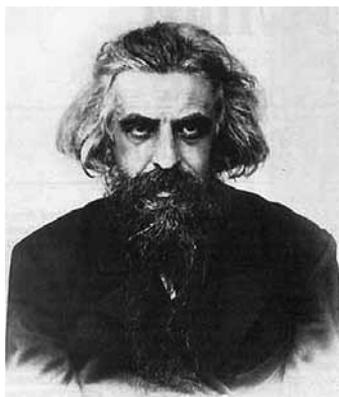
¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Моск. Рабочий, 1990. С. 197.

модификациям; во-вторых, что граница между *сакральным* и *секулярным* в культуре как целом и в ее художественно-эстетических составляющих исторически изменчива и семантически зыбка и, в-третьих, что *формы* воплощения сакрального и секулярного в *художественной культуре* и, в частности, в искусстве, весьма разнообразны и трудно предсказуемы, но всегда представляют собой, прежде всего, художественно-эстетические феномены, лишь косвенно репрезентируя в себе религиозно-мистический опыт.

Особенно интересно и теоретически важно наблюдать за метаморфозами сакрального и секулярного в истории русской художественной культуры, которая, с одной стороны, неотделима от истории религии и религиозности в России, а с другой – наполнена драматизмом мучительного высвобождения из-под ауры религиозного опыта. Стоит напомнить

ожесточенный спор между Гоголем и Белинским (в их знаменитой переписке), в котором Гоголь доказывал, что русский народ – «самый религиозный народ в мире», а Белинский ничуть не более убедительно, но гораздо более неистово отстаивал тезис о том, что русский народ – «самый атеистический» в мире. Последующие более чем полтора века русской и советской истории нисколько не распутали этого спора, но даже добавили в него привкус принципиальной его неразрешимости.

Вл. Соловьев в своей центральной эстетической работе «Общий смысл искусства» (1890), стремясь максимально раз-



Владимир Соловьев

² Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.А.. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 83.

вести религию и искусство, писал о совершающемся «переходе от их древней слитности к будущему свободному синтезу». Последний вывод, прогнозируемый Соловьевым, он мотивировал тем, что «та совершенная жизнь, предвращения которой мы находим в истинном искусстве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии»². Главная проблема, поставленная В. Соловьевым и оставшаяся без ответа, конечно, и заключалась в том, каким может быть этот «свободный синтез» религии и искусства в культуре и как может быть осуществлено их «свободное взаимодействие», исключаящее «поглощение человеческого элемента божественным», а то и прямое подавление последним первого (чаще всего наблюдаемое в истории). Речь здесь идет о таком соотношении сакрального и секулярного в искусстве, при котором наблюдается некий «*паритет*» сакрального и секулярного, их взаимная *уравновешенность* в целом художественной культуры.

С другой стороны, хорошо известна попытка другого религиозного мыслителя русского Серебряного века, свя-



СОДЕРЖАНИЕ:

Статьи: М. Флоренский, Е. Чернышев, А. Жуков, С. Роговский, И. Самарин, И. Шаповалов.

Иллюстрации: Н. Антоновский, С. Вайль, С. Давыдов, И. Иванов, Е. Исаев, В. Козловский, А. Шелестов, А. Фролов, И. Рязань, С. Соловьев, А. Крылатов, К. Шестаков.

Журналы: А. Вайль, И. Козловский, А. Фролов, В. Козловский, И. Рязань, А. Шелестов, И. Самарин, К. Шестаков, В. Козловский, А. Фролов, И. Рязань, С. Соловьев, А. Крылатов, К. Шестаков.

МОСКВА — 1993



Павел Флоренский

³ Флоренский П. Иконо-стас: Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил: Русская книга, 1993. С. 305.

ценника Павла Флоренского, по-своему представить такой *свободный синтез* искусства и религии, при котором все виды искусства будут исподволь пронизаны бессознательной религиозностью, а сама религия будет представлена как «храмовое действо», реализующее в себе наивысший «синтез искусств». Завершая свою рубажную статью «Храмовое действо как синтез искусств» (1922), о. Павел Флоренский замечал: «Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусства как первоединой деятельности, стремится наше время»³. Рассмотрение религии, современной ему, как синтеза всех мыслимых и немислимых искусств приводит П. Флоренского к осозна-

нию различных искусств как *творческих компонентов религии*, исподволь пронизанных сакральностью, а сама религия как целое видится как Искусство искусств, т.е. как *художественно-эстетический феномен* по преимуществу. Противоположность между религией и искусством у Флоренского «снимается» в плоскости «панэстетизма», в результате чего и различные искусства, и сама религия рассматриваются как составные части художественной культуры, своего рода теургического «всеединства».

Во всех случаях сравнения религии с искусством говорится об объединяющей их творческой фантазии, порождающей новые, не существовавшие до того образы, событийные

сюжеты, иносказания, картины мира; о сильном эмоциональном сопереживании реципиента воображаемым явлениям и представлениям и нравственно-эстетической их «заразительности», о взаимосвязи религиозной идеологии и литургического действия; о «синтезе искусств», различно осуществляемом средствами религии в рамках культа и средствами искусства в художественной культуре.

Различие между религией и искусством в этом отношении проводится по ряду оснований. Во-первых, обе области в отношении образности и эмоциональности переживаний самодостаточны; обе могут существовать автономно, друг без друга. Во-вторых, при взаимодействии между собой, несмотря на различные способы идеализации отношений между искусством и религией, эти области не являются равноправными. Попадая в религиозную среду, в сферу культа, художественные произведения выполняют вспомогательную, обслуживающую функцию для привлечения верующих. Попадая в среду искусства, религиозные представления и символы становятся материалом для построения художественно-символических, а не собственно религиозных образов. В-третьих, религия связывает внерациональный опыт человека с областью священного, тогда как в искусстве внутренний опыт переживания выражается в светской форме. Иными словами, в зависимости от культурно-исторического контекста, в отношении сакрального и секулярного акцент постоянно перемещается: то сакральное превалирует над секулярным, то, напротив, преобладает секулярное.

Соответственно, из сопоставления религии с наукой и искусством становится понятным, что границы между ними в культуре, постоянно перемещаясь в ту или иную сторону, тем не менее поддерживаются – со стороны религии и секуляризованной культуры, и самодовлеющая значимость религиозной культуры сохраняется и в условиях современной художественной культуры.

Весьма плодотворным в понимании причин этого оказывается противопоставление явлений светского, мирского и

священного порядков. С последним в культурологии связываются сама религия и явления, непосредственно относящиеся к культам и внутренней религиозной жизни человека. Когда исследователь определяет разграничительную черту между мирским и священным аспектами культуры и внутри конкретных культурных явлений (в том числе явлений искусства), – тем самым выявляется глубинное напряжение этих двух «модальностей» культуры. Он сталкивается с тем, что в каждой культуре существуют феномены, которые принято считать нерукотворными, боговдохновенными, сверхчеловеческими. В каждой из них принято говорить о неспособности человека преодолеть свою подчиненность неведомым силам, до конца познать мир и самого себя, предсказать случайное. Такого рода феномены обычно объединяются в область священного и трансцендентного, становясь предметами религиозного поклонения и культа.

В рамках такого подхода вся история мировой культуры представляется культурологу в виде непрекращающегося процесса сосуществования и борьбы двух «модальностей» культуры – священной и светской, а точнее – сакральной и секулярной, где первая как бы задает *предельные значения* существованию второй. Религия есть форма культуры, в которой зафиксированы и санкционированы как священные (сакральные переживания, тот опыт человека, которые в принципе не рационализуемы, невыразимы, но в то же время универсальны и имеют важные последствия для становления личности и культуры. Такой опыт называется духовным (в узком значении этого слова и выражается в представлениях людей о сверхъестественном и трансцендентном. Светская культура представляет собой рациональное стремление человека постоянно преодолевать ограниченность собственной жизненной среды, осваивать новые источники ресурсов, изобретать технологии, приспосабливать к себе окружение. При этом усилия людей выйти за рамки непосредственного восприятия обретают *несакральную, рациональную* форму упорядочения и организации коллективных знаний и практического опыта.

⁴ Тэнасе А. Культура и религия. М., 1975. С. 40.

В конечном счете все эти рассуждения, при всей их подчас терминологической изощренности (например: светская культура – это «опредмечивание субъекта и гуманизация объекта в процессе творческой деятельности», а религиозная культура – это «отчуждение субъекта и обожествление объекта»⁴), представляют собой указание на существующее разграничение познанного и непознанного (или непознаваемого), рефлекслируемого и бессознательного, освоенного и неосвоенного, непосредственного и освященного. В культуре, таким образом, выделяется область сакрального, а религия трактуется как специализированная деятельность, направленная на познание, духовные практики, переживания, отношения и институционализацию сакрализованной реальности.

При изучении этой области культуры, по сути дела, неважно, порождаются ли представления о сверхъестественном как иллюзорное преодоление людьми в собственном воображении бедственного положения, своей беспомощности, одиночества, страданий и т.д., либо как ощущение вне их объективно существующего трансцендентного мира, свободно от человеческих переживаний и коллизий. Речь идет о том, что феномены сакрального универсально антропологичны и составляют самодовлеющую область феноменальной социокультурной реальности, обладающую в культуре *предельными значениями и смыслами*. Тем более несущественно различие между разными интерпретациями сакрального в искусстве, где сакральное постепенно превращается в *метафору священного*, трактуемую в прямом и переносном смысле.

Соответственно секулярное предстает в художественной культуре не столько как *антипод* сакрального или *контекст восприятия* сакрального, сколько культура, *лишенная своих предельных значений, задаваемых сакральным*. В этом смысле секулярное, вслед за сакральным, постепенно становится также метафорой. Первоначально секулярное, по сравнению с сакральным, воспринималось как освобождение от религиозных догм, ритуалов, заданной системой образов и мотивов, и в этом качестве, оно было радостным и творческим, даже

когда казалось кощунственным и вызывающим (диалоги Лукиана из циклов «Разговоры богов», многие новеллы из «Декамерона» Дж. Боккаччо, «Гаргантюа и Пантагрюэль» Ф. Рабле, «Орлеанская девственница» Вольтера, «Война богов» Парни, «Монахиня» Д. Дидро, «Гавриилиада» Пушкина, «Легенда о Великом инквизиторе» Достоевского и т. п.). Смелость воображения и художественной фантазии, новизна ассоциаций, бесстрашие познающей мысли, не останавливающейся перед нравственными барьерами ради достижения поразительного эстетического эффекта, – таковы позитивные критерии секулярного в художественной культуре.



Однако постепенно идейно-образное наполнение секулярного начинает изменяться в более мрачную сторону. Секулярное немислимо вне оппозиции с сакральным, и только в паре с сакральным секулярное обретает свой смысл. До тех пор, пока сакральное воспринимается как слепая вера в религиозные догматы, как мрачное наследие Средневековья, как косная система

мировоззрения, базирующаяся на неизменных постулатах вечных истин, – секулярное мыслится как «царство духовной свободы», как воплощение антропоцентризма в культуре, как революционный сдвиг в сознании «восставших масс». Так понималось сакральное в эпохи эллинизма, Возрождения, Просвещения, Романтизма, в периоды революций... Однако периоды воодушевления секуляризацией культуры сменялись периодами уныния: секулярная культура повседневности казалась монотонной, бесконечно повторяющейся, эмоционально и интеллектуально не одухотворенной. Возникает своего рода «тоска по Сакральному» (как бы различно ни толковалось сакральное – религиозно, мистически, политически, нравственно, эстетически).

С появлением новых идеалов и смыслов сакрального меняется и метафорика секулярного. Если сакральное ассоциируется с экстраординарностью, эксклюзивностью, избранничеством, уникальностью; с извлеченностью сакральных ценностей из общего контекста (привычного, обыденного, банального); с одухотворенностью бытия, – то секулярное начинает воплощать в себе семантику ординарного, привычного, инерционного, рутинного; подчас – бездуховного, обесмысленного бытия. Сама «лишенность» человека предельных значений культуры и бытия воспринимается как ущербность, как человеческое несчастье, как глубокий и невосполнимый кризис культуры. В такие периоды истории культуры, освященные доминантой новых сакральных ценностей, секулярное обретает трагический смысл *опустошенного существования*.

Соотношение сакрального и секулярного, особенно в русской культуре, исторически изменчиво и релятивно. Далее представлено несколько культурных «срезов», демонстрирующих постепенное размывание антиномии «сакральное / секулярное» в истории русской культуры и изменение содержания каждого из этих концептов.

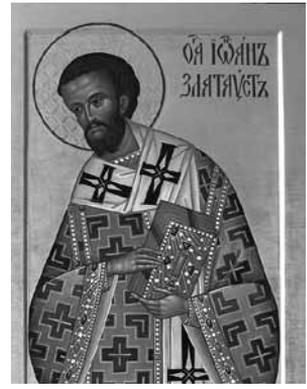
Расщепление «культуры-веры» (у истоков секулярного знания)

В Средние века, как и в более ранних архаических культурах, хотя и по-своему, вся культура была в той или иной мере сакрализована и синкретична. Необходимость отделения священного от мирского на практике возникала относительно редко, когда было необходимо со- или *противопоставить* жизнь клириков и мирян; власть – светскую и духовную, с одной стороны, и обывателей, живущих повседневностью, с другой.

Еще в большей степени подобный синкретизм был характерен для культурологической мысли своего времени (точнее,

5 См., например: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 67 и др.

мысли *предкультурологической*), поскольку сама культура была менее дифференцирована по сравнению с позднейшей, что проявлялось в слиянии социального и культурного, в тесной сопряженности священного и мирского, в неразличении понятийного и образного рядов, сливавшихся в едином символическом плане, в преобладании партиципации над каузальностью, ассоциативности над системностью и т.д. Кроме того, средневековая культура, особенно древнерусская, не знавшая ни специализированного богословия, ни философии и наук, не имевшая университетов, была по преимуществу синкретической «культурой-верой»⁵, в рамках которой



Фома Аквинский,
Василий Великий,
Иоанн Златоуст

действуют иные закономерности, нежели, скажем, в культуре Нового или Новейшего времени. Западноевропейская средневековая культура также была более дифференцированной и аналитичной сравнительно с древнерусской, и в своей основе не была «культурой-верой», т.е. не отличалась сплошной сакрализованностью.

Применительно к ранним, архаическим формам культурологической мысли, складывавшимся еще в эпоху античности или Средневековья, можно заметить, что одной из творчески продуктивных разновидностей предкультурологической мысли была религиозная схоластика, сравнивавшая и обсуждавшая богословские концепции и доктрины не столько ради прояснения высшей истины, во многом недоказуемой, сколько ради красоты систематизации, эстетической гармо-

нии религиозных представлений о мироздании. В западной традиции таким «культурологом Средневековья» был, несомненно, св. Фома Аквинский, который в своей «Сумме» разворачивает перед читателем всеохватную теологию культуры, а среди восточных отцов Церкви можно было бы назвать в этом ряду очень характерные фигуры Иоанна Златоуста и Василия Великого, осмысливших современную им культуру с богословской точки зрения. При этом структура представляемого средневековыми мыслителями знания, со всей своей рациональностью и систематикой, была скорее секулярной (научной или наукообразной), а смысл его был сакральным.

У истоков русской культурологической мысли мы видим несколько интересных фигур, однако во многих случаях для



Сергий
Радонежский

глубокого исследования культурологических концепций древнерусских религиозных мыслителей недостает необходимых источников. О митрополите Иларионе мы можем судить лишь на основании его «Слова о Законе и Благодати», хотя и этот текст красноречиво свидетельствует о культурных истоках русского мессианизма.

О концепции преп. Сергия Радонежского, его учении о Троице, имеющем, очевидно, культурологический характер, мы знаем еще меньше, поскольку он вообще не оставил после себя авторских текстов, и приходится иметь дело лишь с житийной литературой о св. Сергии, не выходящей за рамки принятого канона стиля. Поэтому большинство наших интерпретаций этих учений всегда будут носить лишь гипотетический (в той или иной мере) характер, а о становлении русской культурологической мысли в этих текстах можно говорить условно – как о гипотетической предыстории русской культурологической мысли, драпирующейся в сакральные одежды.

⁶ Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. 2-е изд. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 63.

Даже глубочайшее прозрение кн. Е.Н. Трубецкого о значении Троицы в представлениях св. Сергия («В Древней Руси не было более пламенного поборника идеи вселенского мира, чем св. Сергий, для которого храм Святой Троицы, им сооруженный, выражал собою мысль о преодолении ненавистного разделения мира»⁶) представляет собой скорее гениальную догадку, нежели строгое доказательство. Смысл этой догадки в том, что триады любого рода – лучшее средство против раскола, в то время как любые антиномии и оппозиции «работают» именно на раскол.

Иное дело – преподобные Нил и Иосиф, которые были не только учителями и наставниками нескольких последующих



Нил и Иосиф

поколений религиозных деятелей Древней Руси, но и вошли в историю русской культуры как авторы двух влиятельных и концептуально противоположных по смыслу учений, оказавших противоречивое влияние на формирование русской культуры. Известно, что напряженные, подчас острые споры между идейными наследниками и последователями Нила («нестяжателями») и Иосифа («иосифлянами») в конечном счете, привели к русскому религиозному Расколу XVII в. (а перед тем – способствовали возникновению Смуты, прежде всего – ее мировоззренческих оснований). Это идейное противостояние двух интерпретаций святости представляет собой именно антиномию, дилемму, сформировавшуюся в недрах русского Средневековья.

7 Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 48.

8 Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 197.

9 См.: Панченко А.М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. СПб.: Наука, 1991. Сб. 17. С. 3–16; Он же. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Звезда, 2002. № 9. С. 140–147.

«Иосиф Волоцкой и Нил Сорский являются символическими образами в истории русского христианства. Столкновение их связывают с монастырской собственностью. Иосиф Волоцкой был за собственность монастырей, Нил Сорский – за нестяжательство. Но различие их типов гораздо глубже»⁷, – отмечал Н. Бердяев, усматривая в этом различии драматический узел дальнейших исторических судеб России.

Русские религиозные философы XX в. (Н. Бердяев, Г. Федотов и др.) были убеждены, что учение Нила Сорского во многом подготовило духовные искания русской интеллигенции XIX в., в том числе богоискательство Гоголя, Достоевского, Л. Толстого, русских религиозных философов XX в. и религиозных диссидентов. В то же время Иосиф Волоцкий своим учением предвосхитил не только принципы, на которые опиралось старообрядчество, но и церковную реформу Петра, подчинившую Церковь Государству, а в советское время – и искус сергианства, приведший к альянсу Русской православной церкви (впоследствии – Московской патриархии) с советской властью и большевизмом.

Иными словами, религиозно-нравственный спор между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким обозначил собой «перекресток» в истории древнерусской культуры, за которым последовал начавшийся в XVI в. распад синкретической «культуры-веры» на две взаимоисключающие ее версии, в дальнейшем развивавшиеся параллельно друг другу. «На заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры»⁸, – писал Г. Федотов. В начале XVI в. эти пути уже разошлись и далее расходились все больше. Когда же Россия, в результате Петровских реформ, вступила-таки на «путь культуры», со святостью в древнерусском смысле было уже покончено, и на первый план выступила «светская святость», связанная с сакрализацией личности русского монарха, а затем и деятеля отечественной культуры (поэта, писателя, – ср., например, культ Пушкина)⁹.

Нельзя сказать, что в этом споре сторонников преп. Иосифа и преп. Нила синкретичное ядро «культуры-веры» пря-

мо расколосось на культуру и веру; для этого должно было пройти еще полтора века и должна была наступить эпоха барокко, представшая как «состязание идей». Однако в споре обозначились различные, а во многом и противоположные позиции в оценке и интерпретации «культуры-веры», в которых были по-разному расставлены акценты при сопоставлении обоих компонентов культурного целого: у Нила культура предстает как пронизанная верой; у Иосифа же вера опосредована культурой, выполняющей по отношению к вере вспомогательные функции. При этом и вера, и культура для обоих равно важны, но по-разному; кроме того, впервые ощущается у обоих возрастающее различие культуры и веры: первоначально – как мирского и священного, а затем – все более тонкое и в то же время универсальное (в рамках и повседневного, и сакрального опыта).

В результате столь отличных друг от друга установок – познавательных и аксиологических, почти каждое понятие эпохи – к каким бы предметам и практикам оно ни относилось – получает двоякую интерпретацию. Святость и греховность, моральность и порочность, духовность и опустошенность, терпимость и недопустимость, любовь и ненависть, красота и прелесть (т.е. дьявольский соблазн) – вся система категорий средневековой русской культуры начинает «плыть»; пары понятий утрачивают свою безусловную антиномичность, а смысл самих категорий, до этого бесспорный и однозначный, начинает размываться и дробиться. Содержание категорий лишается своей вечности, неизменности и богодухновенности и начинает зависеть от контекста, в котором они рассматриваются, от позиции интерпретатора, от тех интеллектуальных процедур, которые он использует при обращении к тем или иным понятиям и концептам. По существу, мироустройство перестает быть догматически заданным и становится зависимым от его исследования – с тех или иных мировоззренческих позиций, в том или другом смысловом контексте.

Взять, к примеру, отношение к еретикам. Как известно, для Иосифа Волоцкого в это время главный враг правосла-

вия – ересь жидовствующих, с которыми он полагает бороться всеми существующими способами (включая костер), причем в общегосударственном масштабе, централизованно (для чего святитель предлагал Ивану III учредить в Московском государстве институт инквизиции, уже давно функционировавший на Западе). По глубокому убеждению Иосифа, еретики неисправимы и неспособны к раскаянию; это – волки в овечьих шкурах, их присутствие в обществе опасно, потому что их учение заразительно, и единственный способ пресечения его распространения – полное уничтожение всех еретиков, которые «окаяннее бесов»¹⁰. По словам Бердяева, «он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы»¹¹. Праведный гнев преп. Иосифа, твердо знающего, где пролегает граница между греховностью и святостью, вполне исторически объясним. Однако и греховность, и святость, в понимании Иосифа Волоцкого, – несомненно сакральны: первая в негативном плане, вторая – в позитивном.

¹⁰ См.: Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

¹¹ Там же.

¹² Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. СПб.: Тропа Троянова, 2007. С. 75.

¹³ Там же.

Тем временем преп. Нил, разбирая в своем «Уставе» (скитской жизни) «гневный помысл», обильно цитируя Св. Писание и учения отцов Церкви, отмечает: «...Всякий, кто хочет получить отпущение своих согрешений, прежде должен брату своему от сердца отпустить, ибо оставления долгов повелено просить нам у Господа так, как “и мы оставляем” (Мф. 6, 12); и если мы не оставим сами – ясно, что и нам не останется. Подобаает знать и то, что если и думаем о себе, будто нечто доброе делаем, от гнева же не удерживаемся, – это Богом не принимается»¹². И далее: «Потому не подобает нам вовсе ни гневаться, ни причинять брату зло не только делом и словом, но и видом, ибо возможно и одним взором оскорбить брата своего, как сказано отцами. Но надо и помыслы гневные отметать от сердца – это-то и есть сердечное оставление»¹³.

Сказанное может быть отнесено и к тем, кого Иосиф Волоцкий трактует как еретиков, ожидающих неотвратимых суда и кары. Ссылаясь на пример самого Христа, отпустившего грехи иудеям, от которых много зла претерпел, Нил Сор-

ский продолжал: «И все святые, этим путем шествуя, обрели благодать, ибо не только не воздавали зла оскорбившим, но и добро им творили, и молились о них, и покрывали недостатки их, радуясь их исправлению, и, когда те к осознанию своих зол приходили, – с любовью и милостью их наставляли»¹⁴. Иосиф не верил в раскаяние и исправление еретиков – религиозных диссидентов того времени; Нил же верил и укрывал, считая, что никто из смертных не обладает всей полнотой Истины и святости, а потому, будучи не «без греха», не имеет права первым «бросить камень» в согрешившего.

¹⁴ Там же. С. 76.

Н. Бердяев трактовал Нила как духовного антипода Иосифа: «Нил Сорский – сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский – предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции»¹⁵. Свобода же, в понимании Нила, состоит в предоставлении каждому человеку права выбора своего пути и способов нравственного самосовершенствования и личного спасения, а в масштабах целого общества – поощрения плюрализма – не только личных судеб, но и воззрений; не только критериев святости и нравственности, но и разновидностей нормативного для христианина поведения.

¹⁵ Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 48–49.

Если Нил написал Устав для отшельнической жизни, предназначенный для руководства жизнью отдельных личностей, предающихся *индивидуальному спасению*, то Иосиф создал Устав монастырский, в котором речь идет о *коллективном спасении*, о нормативном поведении каждого члена монашеской общины без каких-либо исключений. Иосиф Волоцкий – несомненно, не только «главный обоснователь русского самодержавия»¹⁶, но и отечественного тоталитаризма. В Уставе же Нила предусмотрено множество отклонений от нормативных требований, учитывающих *индивидуальную специфику* спасающегося – его возраст, состояние здоровья, состояние духа, обстоятельства жизни и т.п. Наставление Нила – чрезвычайно вариативно, дифференцированно, индивидуально,

¹⁶ Там же. С. 49.

MIHOTHAURO. PUGNAT. THESE. LABRIS



*Отфридский лабиринт
который обнаружен
в рукописи XII века
из Регенсбурга (Германия)
Тесей сражается
с Минотавром*



Фрагмент мозаичного пола в Помпеях

О чем говорит нам история лабиринта? По-видимому, о том, что вообще может означать переживание прошлого. Ни ностальгические чувства о потерянном рае, ни умиление перед великими памятниками культуры.

Переживание прошлого является живым именно там, где оно бросает вызов всем нашим интуициям о мире.

Ф.Р. Анкерсмит

Раз вышел в путь, хочешь быть Тезеем и убить Минотавра, нужно перестать слишком дорожить безопасностью и быть готовым никогда не выйти из лабиринта.

Лабиринт грозит несчастьями и страданиями, и нужно быть готовым претерпеть их; не сглаживая ужас столкновения с бытием

Л.И. Шестов



Икона "Лабиринт духовный", XVIII век.

Мир – лабиринт. Ни выхода, ни входа,
Ни центра нет в чудовищном застенке.
Ты здесь бредешь сквозь узкие простенки
На ощупь, в темноте – и нет исхода.
Напрасно ждешь, что путь твой сам собою,
Когда он вновь заставит сделать выбор,
Который вновь заставит сделать выбор,
Закончился. Ты осужден судьбою.
Вдоль бесконечных каменных отростков
Двуногий бык, роняя клочья пены,
Чей вид приводит в ужас эти стены,
Как ты, блуждает в чаще перекрестков.
Бреду сквозь лабиринт, уже не веря,
Что повстречаю в нем хотя бы зверя.

Х.Л. Борхес

Эту нить Ариадна своей рукой вложила в руку Тезею... чтобы он шел в лабиринт, отыскал его центр, человека с головой быка или, как предпочел Данте, быка с головой человека, убил его и сумел потом, после подвига, распутать хитросплетения камня и возвратиться наружу, к ней, любимой.

Все так и случилось. Тезей ведь не мог знать, что этот лабиринт – лишь малая часть другого, лабиринта времени, где в назначенном месте его ожидает Медея.

Потом нить затерялась, затерялся и сам лабиринт. И теперь никому не известно, что́ вокруг нас – затаенный строй лабиринта или гибельный хаос. Наше чудесное предназначение – вообразить, будто лабиринт и нить существуют. Мы никогда не держали нити в руках; быть может, она мелькала (чтобы тут же исчезнуть) в миг откровенья, в музыкальной фразе, во сне, в совокупности слов, именуемых философией, или в простом, бесхитростном счастье.

Х.Л. Борхес

*Соловецкий
Лабиринт*



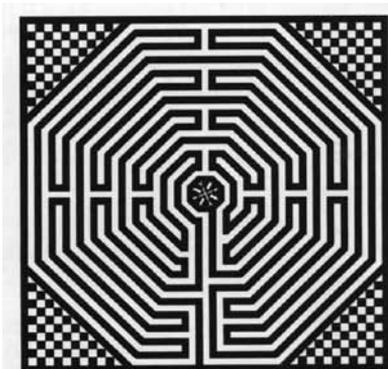
Лабиринт на Кольском полуострове





*Лабиринт в соборе Сен-Квентин.
Является меньшей по размеру копией амьенского лабиринта.
1495 г. Франция*

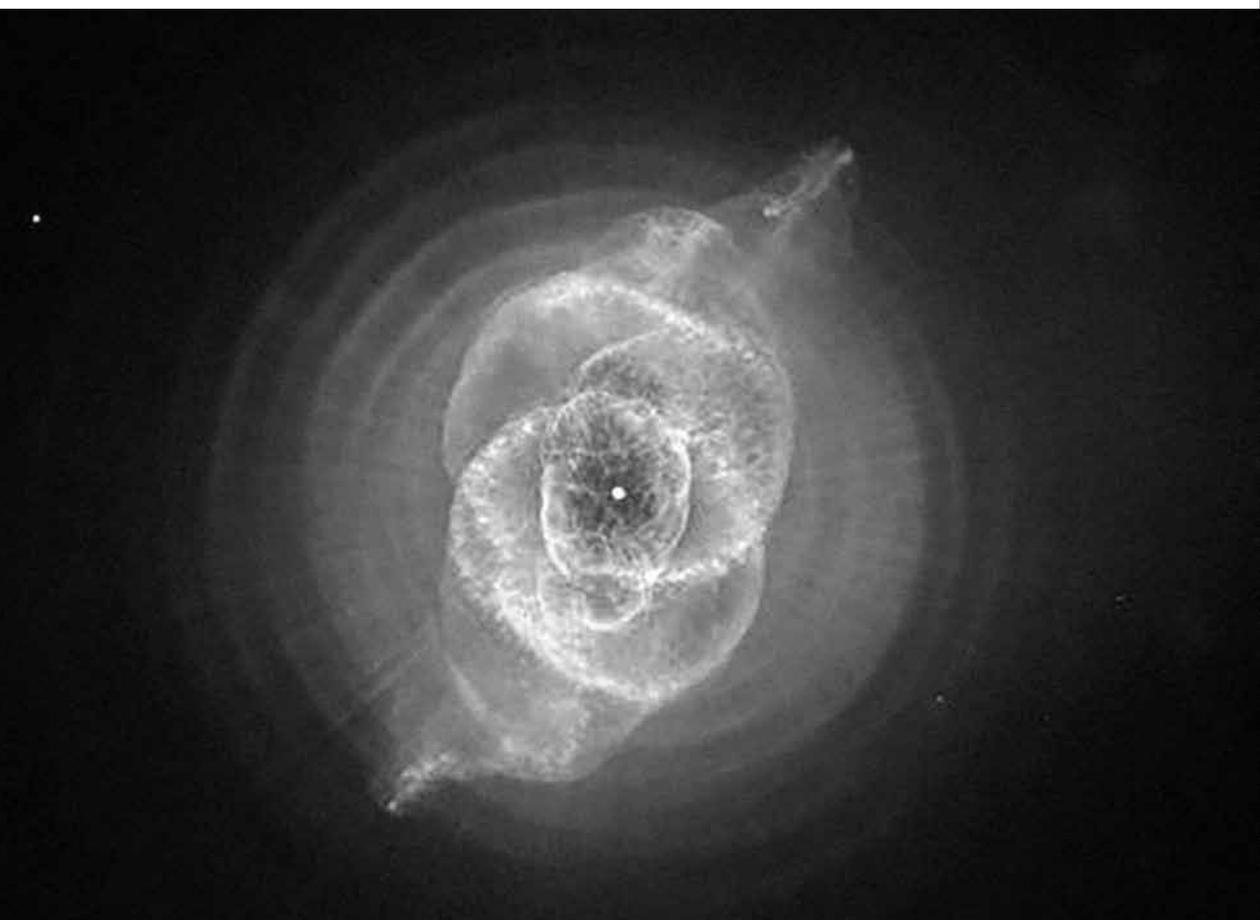
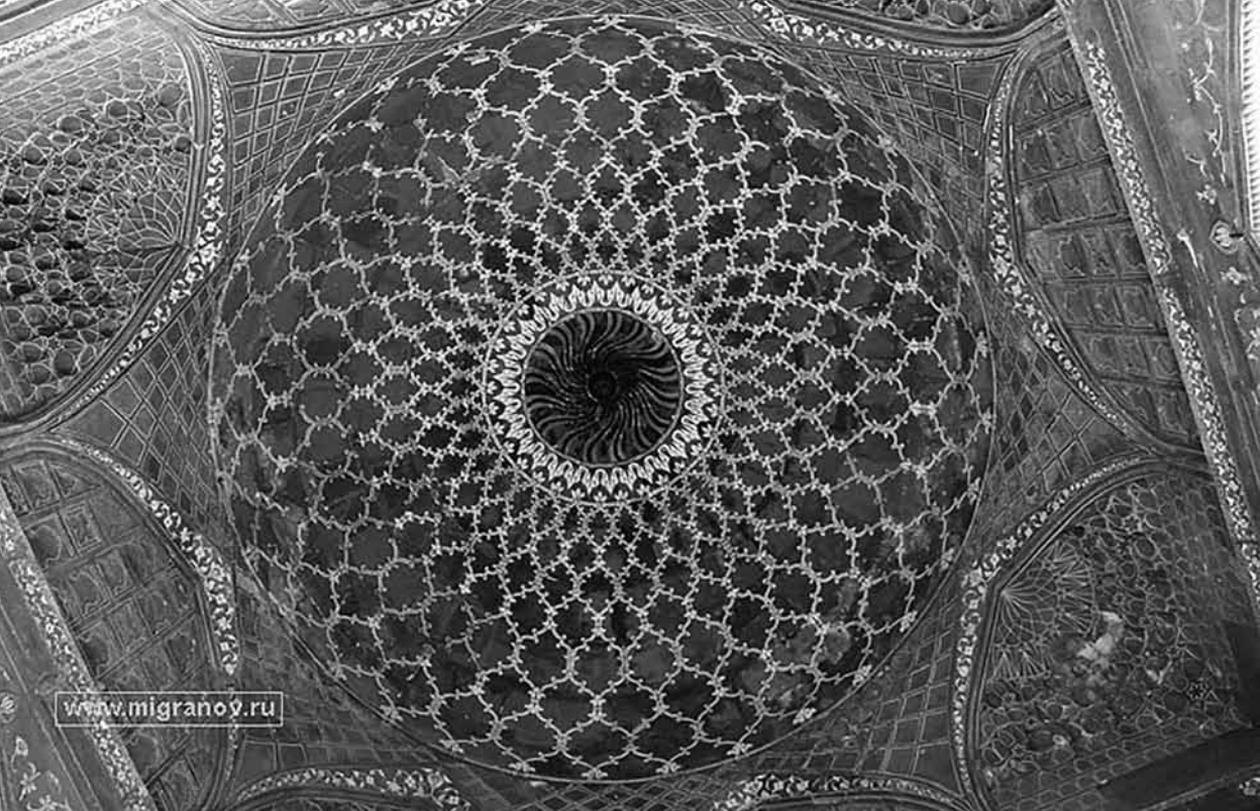
Точная копия
плана лабиринта,
выложенного в
соборе Амьена и
уничтоженного ударом
молнии в 1220-х гг.
Середина 1890-х гг.
Франция



Голографическая вселенная.
Человек хочет получить доступ к
голографическому лабиринту, соединившему
все аспекты бытия. Сюда входит биологическая,
психологическая, расовая и духовная история
человека, прошлое, настоящее и будущее мира,
все другие уровни реальности.

М. Талбот





Символизм во всех своих видах про-
израстает из опыта полноты человече-
ского присутствия в мире и взывает к
нему...

Сегодняшний человек нуждается в
воссоздании символического миро-
понимания, если угодно – в открытии
нового чародейства в мире.

В. Малявин.

Восхождение к Дао. 1992

Привести в действие, исполнить
Мандалу – это значит оставить
мир фрагментов и отчуждения и
проникнуть в состояние бытия, знания
и действия... Ритуал Мандалы может
дать человеку знание, необходимое
для того, чтобы сделать следующий
эволюционный шаг.

Х.М. Аргуэлес

Свод в Тадж Махал

*Космическая
галактика*



Мандала Калачакра

причем принятие основных решений отдано на откуп самих индивидов, ищущих спасения. Наставление же Иосифа – грозное, однозначное во всех своих интерпретациях и оценках, во всем безальтернативное.

Актуально до сих пор исторически значимое прение Нила и Иосифа, а также их последователей о взаимоотношениях Церкви и Государства, а также вытекающей отсюда проблемы «стяжания» или «нестяжания». Современная коммерциализация культуры то и дело возвращает нас к спорам «государственников» XVI в. и их оппонентов, сторонников духовной независимости Церкви и веры от официальной власти. Позиция Иосифа Волоцкого, ратующего за экономическую и финансовую поддержку Церкви Государством – в обмен на идеологическую и моральную поддержку политики властей со стороны Церкви, кажется сегодня главным оправданием коммерческой интерпретации культуры в XXI в., как, впрочем, и ее политизации (в пользу Государства). Однако не все так однозначно в этом вопросе.

Г. Федотов, имевший мало сочувствия к суровому учению преп. Иосифа, отмечал в его учении «чувство меры, приличия, своеобразной церковной эстетики», отличающие его так же, как и «твердость уставного быта». При этом, продолжал философ, «эстетика св. Иосифа имеет не созерцательный, а действительный характер. Он через внешнее идет к внутреннему, через тело и его дисциплину к дисциплине духа». «Идеал его – совершенное общежитие» и хоровое пение¹⁷. Развернутое изложение эстетических воззрений преп. Иосифа мы видим в его «Послании иконописцу»¹⁸. Здесь мы с удивлением встречаем предвосхищение некоторых семиотических идей (многие средства художественной выразительности трактуются Иосифом как символы, условные знаки святости и божественной благодати; так же трактуется использование в церковном обиходе золота и серебра, символизирующие нетленность церковных идеалов и ценностей). По существу, драгоценные металлы, как и церковные украшения, в интерпретации преп. Иосифа, десакрализованы, лишены строго религиозно-

¹⁷ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 315.

¹⁸ См. в кн.: Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. Сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993.

го, трансцендентного смысла, а в каком-то глубинном смысле и обмирщены. Напротив, преп. Нил воспринимает сребролюбие (даже в эстетическом смысле буквально, как корысть, как поклонение «золотому тельцу»), т.е. влечение, исключающее религиозную духовность и подразумевающее соблазн.

Делая акцент на формы телесности и положение тела во время молитвы, опосредуя внутреннее внешним, дисциплину духа дисциплиной тела, св. Иосиф неслучайно отдает предпочтение не слову, а делу. Как подчеркивал Г. Федотов, утверждаемая Волоцким молитва – «это молитва не окрыленная, а толкующая, побеждающая волей и упорством. Место умной молитвы у Иосифа занимает келейное правило и противоположность церковных служб»¹⁹. Утонченная духовность превращается у святого в разновидность уставного быта и тем самым предельно материализуется и секуляризуется. Г. Федотов подчеркивал, что «идеал общежития», реализовавшийся в знаменитом Уставе, – фактически «не руководство к духовной жизни, а строгий распорядок монастырского быта»²⁰. А за строгим распорядком монастыря как организованной общины у Волоцкого встает идеал социального и национального служения, еще один важный этап приобщения церкви к мирской жизни.

Однако секуляризация духовных ценностей и обрядов у Иосифа Волоцкого не окончательна и поверхностна. Г. Федотов заметил, что «за этим бытовым укладом и эстетикой благолепия нельзя забывать основной корень Иосифова благочестия. Корень этот горек и даже страшен. Он объясняет нам его суровость перед лицом мира. В глубине его души живет религиозный ужас эсхатологии»²¹. По Иосифу, никто, даже святые мученики и великие отцы церкви, по смерти не избежат адских мук и бесовских мытарств. Тем более это относится к грешникам и еретикам.

Иной пафос у «нестяжателя» – преп. Нила. В своем тяготении к абсолютной аскезе и духовному ригоризму он выступает как противник эстетики вообще, трактуя любой эстетизм, включая церковное благолепие, как избыточность, граничащую с греховной прелестностью, т.е. как сакральное с нега-

19 Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Он же. Судьба и грехи России. Т.1. С. 315.

20 Там же. С. 316.

21 Там же.

тивным значением, дьявольский соблазн. Борясь со сребролюбием как «душетленной страстью», Нил идет дальше и отвергает любое украшательство и вещелюбие: «Не только же золота, серебра и имущества подобает нам избегать, но и всех вещей сверх жизненной потребности: и в одежде, и в обуви, и в обустройстве келий, и в сосудах, и во всяких орудиях; и все это немногоценное и неукрашенное, легко приобретаемое и к суете не побуждающее подобает нам иметь, – да не впадем из-за того в мирские сети. Истинное же удаление от сребролюбия и вещелюбия – не только не иметь имущества, но и не желать их приобретать. Это нас к душевной чистоте направляет»²². При этом преп. Нил не допускает, что чаемая им «духовная чистота» может обернуться во многих случаях и «духовной пустотой», господством бессодержательных структур. Устраняя символические значения и смыслы вещей, фактически десакрализуя их, Нил Сорский отнюдь не склонялся к секуляризации окружающего мира, но проводил четкую границу между священным и мирским, отчуждая мирское как дьявольский соблазн для верующего.

²² Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. С. 74.

Бердяев видел в расхождении иосифлян и нестяжателей почти по всем вопросам духовной и материальной жизни кризисное проявление «двойственности русского мессианского сознания», приведшее «к его главному срыву»²³. Федотов усматривал в «раздвоении древнего феодосиевского благочестия» огромное несчастье, которое заключалось не в борьбе между двумя направлениями, а «в полноте победы одного из них (иосифлянства. – *И.К.*), в полном подавлении другого (нестяжательства. – *И.К.*)»²⁴. Все это важно для истории русской культуры. По существу, уже в начале XVI в. в русской культуре начались драматические дивергентные процессы, изнутри разлагавшие российскую действительность на неразрешимые антиномии.

²³ Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 49.

²⁴ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по филологии русской истории и культуры: В 2 т. Т. 1. СПб.: София, 1991. С. 318.

Но важно также видеть в произошедшем на рубеже XV–XVI вв. расщеплении «ядра» древнерусской культуры истоки культурологической рефлексии, не сводимой к провиденциализму; начало понимания сложности и неоднозначности

любых культурных явлений – по ту и по эту сторону культа, понимание и оценка которых зависят от множества исторических и человеческих факторов, требующих своего специального изучения и глубокого осмысления. Именно с этого времени мы начинаем отсчет истории русской культурологической (*предкультурологической*) мысли и отечественного секулярного знания вообще.

«Образы без лиц»: Древнерусские жития как художественная литература

²⁵ Как известно, на выбор темы магистерской диссертации В.О. Ключевского повлияли также Ф.И. Буслаев, А.П. Щапов, А.Ф. Бычков и С.В. Ешевский, проявившие интерес к житиям как уникальному историко-культурному материалу. Повышенный интерес к древнерусским житиям святых в 50–60-е годы XIX в. был связан с эвакуацией особо ценных рукописей Соловецкого монастыря в Казань в связи с возникшей угрозой Соловецким островам со стороны Англии во время Крымской войны. Среди эвакуированных рукописей значительное место занимали жития, привлекавшие интерес ученых-«древников».

Академика В.О. Ключевского, выходца из духовной среды, семинариста по первому своему образованию, с первого курса университета волновал вопрос о том, как соединить религию и науку, или шире – высокую духовность, не мыслимую им вне религиозных начал, и исторические знания, основанные на позитивных основаниях – конкретных эмпирических фактах, источниках, в той или иной мере проверяемых и верифицируемых с помощью научных процедур. Следует сразу добавить, что этот вопрос – в той или иной степени – продолжал занимать Ключевского почти до конца его дней, хотя звучал он уже не так остро, как во времена юности.

Поэтому интерес к теме магистерской диссертации, предложенной учителем Ключевского, профессором С.М. Соловьевым, – «Древнерусские жития святых как исторический источник» – у молодого кандидата университета был неслучаен²⁵. В этой теме закономерно встретились тема *богословская* (феномен святости; древнерусские святые, канонизированные Православной Церковью; их жития, относящиеся к церковному Преданию) и тема *собственно историческая* (рукописи XIII–XVII вв. как исторический источник в научном исследовании Древней Руси; проверка, аналитическое рассмотрение и оценка этих источников как мало известного исторической науке эмпирического материала; сравнительное сопоставление их данных).

Тем увлекательнее казалось молодому историку понять, в какой мере и как сакрализованные тексты русской агиографии могут быть использованы исторической наукой для своих, вполне секулярных целей. Не менее важной проблемой была и философско-историческая концепция, дискутировавшаяся в это время в академических кругах: как взаимодействуют между собой в истории силы трансцендентные (например, Божественный Промысел; святость избранников нации, эпохи; их пророчества и свершения; провиденциальность их поступков и деятельности в целом) и силы земные, социальные, психологические, житейские (продиктованные



В. О. Ключевский

свободной волей людей и их повседневной практикой, политическими соображениями и исторической конъюнктурой, экономическими интересами, идейными конфликтами, стечением различных исторических обстоятельств, наконец, чисто случайными факторами и т.п.). Формулируемая

таким образом дилемма носила уже теоретико-методологический и философский характер.

Выбранная тема, что называется, носилась в воздухе. На древнерусские жития как на исторический источник, потенциально содержащий в себе, казалось, очень редкую и ценную информацию о древнейшей истории Руси, возлагались большие надежды, подкрепленные, как правило, лишь поверхностным знакомством с рукописями, привезенными из Соловков. Стоит сразу же заметить, что большинству надежд ученых на содержащуюся в житиях научную информацию было не суждено оправдаться, и прийти к соответствующим выводам довелось именно Ключевскому – в ходе проведенного им шестилетнего исследования.

Характерно, что житийный материал и в дальнейшем продолжал волновать Ключевского – уже маститого профес-

сора. Несколько специальных лекций в курсе Ключевского «Источники русской истории» (1891) посвящено житиям как историческим источникам. К этой же проблематике относятся и известные речи Ключевского – «Добрые люди Древней Руси», произнесенная в пользу пострадавших от неурожая в Поволжье (впервые опубликована в «Богословском Вестнике», Сергиев Посад, 1892. № I) и «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства», произнесенная на торжественном собрании Московской духовной академии 26 сентября 1892 г. в связи с 500-летием кончины преподоб-



ного и опубликованная впервые в том же «Богословском Вестнике» (Сергиев Посад, 1892. № XI).

Работа Ключевского над древнерусскими житиями как историческим источником была важна не только в качестве исторического и источниковедческого исследования; она обозначила собой форми-

рование оригинальной философско-исторической концепции Ключевского. Именно осмысление житийного материала послужило для Ключевского «первотолчком» в становлении его оригинальной философии истории.

И в самом деле, за очевидными историографическими задачами исследования древнерусских житий стояли и собственно философские проблемы (в том числе – религиозно-философские), более всего имевшие отношение к философии истории – прямо или косвенно – и глубоко занимавшие молодого историка. Несомненно, здесь же находили свое научное разрешение мировоззренческие коллизии, связанные с ролью православия в истории и культуре России, также принципиальные для Ключевского. Наконец, жития святых представляли собой важнейший жанр древнерусской литературы, к высоким образцам которого относились широко известные

жития Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Александра Невского, Стефана Пермского, Сергия Радонежского, Петра и Февронии и др. произведения, принадлежавшие перу Нестора, Епифания Премудрого, Ермолая-Еразма и др. писателей Древней Руси и обладавшие весьма своеобразной художественно-эстетической ценностью.

Одной из таких проблем была проблема сочетания (или различения «святости» и «человечности» в личности и деятельности древнерусских святых. Святые были, с одной стороны, реальными людьми, представителями той или иной конкретно-исторической эпохи с присущими ей типовыми



Борис и Глеб

чертами – ментальными, культурными, характерологическими, бытовыми, психологическими, экономическими, социально-политическими и т.д. В этом отношении они были неотделимы от большинства своих современников, также являвшихся представителями той же исторической эпохи, со всеми присущими ей атрибутами жизни и культуры. С другой же стороны, эти же самые святые были исключением из общих правил, и исключительность эта проявлялась не только в чудесах, свершающихся при жизни или посмертно, не только в праведном и аскетическом образе жизни, «умном делании» и т.п., но и в особом мировоззрении, делавшем их «неотмирными» существами, изначально принадлежащими вечности, а не

современности. Святые, в глазах современников и потомков, представляли собой воплощенный идеал человека (для своего времени являлись эталонными феноменами сакрального в культуре Древней Руси).

Своей деятельностью, своим возвышением над историческими обстоятельствами, над бытом, над политикой и экономикой, над большинством своих современников святые являли собой нечто исторически экстраординарное, феноменологически исключительное. Официальная или неофициальная канонизация святых навечно устанавливала (в глазах верующих и в церковном Предании окончательную смысловую *грань* (или *связь* между избранниками Божиими, чудотворцами и пророками, с одной стороны, и обычными мирянами, погрязшими в грешной и суетной повседневности, с другой). *Смысловая граница* между святым и человеком в одном лице делало личность и деятельность святого расщепленными на мирское и «неотмирное», плотское и духовное, временное и вечное; соединить ученому эти грани рациональным образом было трудно. Напротив, *смысловая связь*, устанавливаемая между «святостью» и «человечностью» в одном и том же лице, делало его природу такой же двойственной, мерцающей, как, например, *богочеловеческая природа* Христа.

Принадлежа одновременно к двум мирам – обыденному, секулярному и сверхъестественному, трансцендентному, сакральному, – святые Древней Руси представляли собой во многом неразрешимо противоречивое явление, а значит, – сложную познавательную проблему для философского и научного познания. В одном плане – как феномен религиозной веры – явление *святости* было непознаваемым и необъяснимым, а потому лежало вне сферы компетенции науки и рационального познания вообще; в этом отношении оно относилось к компетенции веры и могло стать предметом богословия и церковной истории²⁶. В другом же плане святые как реальные люди и исторические деятели принадлежали секулярной истории как ее составные элементы и действующие лица, и в этом качестве они были неподвластны богословию

²⁶ Лишь после работ Г.П. Федотова, а на Западе – Марка Блока изучение святости стало предметом гуманитарной науки – истории, культурной и философской антропологии, религиоведения, культурологии. Особенно важен в этом отношении двухтомник акад. В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре». Т. I (М.: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995); Т. II (М.: Школа «Языки русской культуры», 1998).

и вере, поскольку относились к ведению светской науки, с ее методами, понятийным аппаратом и неизбежными критицизмом и скептицизмом.

Изучение житий как текстов церковной и секулярной истории также представляло собой трудно разрешимую проблему. Как канонические жизнеописания святых, их подвигов во имя веры и свершаемых чудес, жития являлись сакральными текстами и принадлежали Священному Преданию и церковной истории. Как жизнеописания реальных людей, живших и действовавших в определенную историческую эпоху, взаимодействовавших с другими историческими лицами, реально существовавшими и оставившими свой след в истории – политический или военный, религиозный или культурный, – жития святых представляли собой исторический источник в ряду иных источников – летописей, деловых документов, переписки и т.п. Невозможно было игнорировать ту или иную сторону двойственного содержания житий и при этом не модернизировать или не архаизировать целое, т.е., по существу, не исказить тем или иным образом его смысл.

В то же время изучение житий в том или ином ключе (богословском, историческом или филологическом) могло иметь непредсказуемые последствия. Если бы в результате источниковедческого анализа оказалось, что жизнеописание святого вымышлено, – это могло бы означать, что соответствующего реального человека никогда не существовало, и доказательство этого факта могло бы означать подрыв веры в Предание. Если бы жизнеописание подтвердилось с точки зрения соответствия историческим фактам, то оно могло лишиться сакральной значимости и, прекратив быть житием, перестало бы являться принадлежностью Предания и церковной истории, т.е. стало бы обычным секулярным текстом. Соответственно, чисто богословский взгляд на сакральные тексты в принципе исключал возможность рассматривать жития как исторический источник, а значит, верифицировать сведения, излагаемые в житиях, что могло бы дать шанс секулярной науке интерпретировать жития как художественный или конфес-

сиональный вымысел, не укорененный в исторической реальности. Филологический анализ мог бы лишь подтвердить характер литературного канона: тематику, систему образов и сюжетов, композицию и жанровые особенности текста, типологические и стилевые характеристики текста, соответствующие определенной культурной эпохе.

Взявшись за изучение текстов древнерусских житий, Ключевский вступал на взрывоопасное поле, полное непредсказуемости как в научно-историческом, так и в философско-историческом отношении. Но Ключевский был полон решимости и волевой целеустремленности – как исследователь эксклюзивного и инновативного материала, который до него практически не был предметом философско-исторической, да и просто конкретно-исторической рефлексии, – осмыслить с позиций ученого жития святых именно как исторический источник, а не как текст церковного Предания.

²⁷ Здесь и далее цитируется труд Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» по изданию (М., 2005) с указанием страниц этого издания в тексте.

Результаты анализа Ключевского превзошли все ожидания. Ученый пришел к неутешительному выводу, что древнерусские жития не могут быть использованы наукой как исторический источник. Прежде всего жития неразлучны с «искусственной формой». «Внешние черты этой искусственности вышли из взгляда на житие как на церковное поучение; они состояли в тех общих местах, которые в виде предисловия и похвалы начинали или заканчивали собой биографический рассказ или в виде ораторских отступлений переплетали этот рассказ нравственно-назидательными толкованиями излагаемых событий» (352)²⁷. К тому же «эти общие места древнерусская агиобиография усвояла по чужим образцам» (352).

Впрочем, «общие места житий не ограничиваются назидательными отступлениями: они открываются там, где при первом взгляде могут показаться биографические факты. Типический образ святого, как он рисуется в житиях, слишком известен, чтобы воспроизводить его здесь во всей полноте. В нем рядом с чертами индивидуальными, имеющими значение действительных фактов, легко заметить черты общие, однообразно повторяющиеся едва ли не в каждом житии.

Одни из них «настолько широки, что не характеризуют жизни одного лица и, разумеясь сами собою, не дают ничего нового для его биографии» (353). «Другие черты, не столь широкие по объему, имеют условное значение: это биографические гипотезы, необходимые для полноты картины». «Есть, наконец, третий элемент, входящий в характеристику искусственного стиля житий: это известный выбор биографического содержания. Как бы ни было житие богато живыми подробностями, оно не может удовлетворить историка. Биограф освещал описываемую жизнь только с некоторых и во всех житиях все с одних и тех же сторон, оставляя в тени другие, для исследователя самые важные. Отсюда происходит однообразие впечатления, выносимого из чтения житий, различных по литературной обработке и по качеству биографического материала» (354).

Шесть лет, проведенных Ключевским над чтением житий, прибывших в Казанскую духовную академию из Соловков, убедили молодого историка, работавшего над магистерской диссертацией, в том, что «житие и историческое повествование различно относятся к предмету, и второе не может брать явление в том виде, в каком дает их первое». «Все условия, влиявшие на литературу житий, клали в основу жития церковно-моралистический взгляд на людей и их деяния» (355). Далее, «мир, из которого он брал необходимые для такого обобщения образы, не был родной ему по происхождению: это было восточное пустынночество, идеальную догму которого он находил в творениях отцов церкви об иночестве, а практическое осуществление – в патериках и житиях древних христианских пустынников. Понятно равнодушие, с каким биограф относился к биографическому факту в его действительной простоте» (356).

«Такое отношение к факту сообщало биографическому содержанию житий отвлеченность, которая делает его неуловимым для простого повествования: дорожа лишь той стороной явлений, которая обращена к идеалу, биограф забывал о подробностях обстановки, места и времени, без

чего для историка не существует исторического факта» (357). Иными словами, житие, воспроизводившее идеал биографа и его времени, совершенно игнорировало историческую действительность, из которой сознательно и целеустремленно «вырывало» своих «героев». «Эта точка зрения определила и отношение биографа к русской исторической действительности. Он искал в последней отражение другого, хорошо знакомого ему мира и ценил ее настолько, насколько она отражала этот мир» (357). Во многих случаях подобная установка агиографа приводила к искусственной подмене реальности – идеалом, правды – вымыслом. По сути, историку, обратившемуся к изучению житий, приходилось иметь дело с «мифологизированной» действительностью и, в известном смысле, с художественным текстом. В конечном счете житиям «должное» в истории было дороже, чем «сущее».

Мир житий и историческое повествование смотрели на реальность как бы с разных сторон; по-разному ее интерпретировали и оценивали. «Легко понять, – писал Ключевский, завершая свой анализ, – что житие и историческая биография смотрят на лицо прямо с противоположных сторон. В судьбе лица нас занимает более всего борьба вечно борющихся исторических стихий, личности и среды, ее окружающей; взаимное отношение той и другой стороны служит лучшей характеристикой обеих. Степень нашего интереса к жизни лица определяется тем, в какой мере развивало оно среди этой борьбы свою внутреннюю силу и самобытность и насколько стало выше окружающих условий, общего уровня» (358). Фактически здесь Ключевский излагает некоторые контуры своей философско-исторической концепции, явно несовместимой со взглядом на святость агиографа.

«Совсем иная точка зрения в житии. Среда, из которой выходил святой, рассматривается в нем только как внешняя помеха, ничего не дающая лицу и настолько слабая, что святой прямо из колыбели становился выше ее и уже в детстве учил родителей правильному пониманию задачи жизни» (358). «Те многообразные сочетания личных и общественных усло-

вий, которые производят такое бесконечное разнообразие характеров и которые привязывают внимание наблюдателя к судьбам людей живущих и отживших, не имели никакой цены в глазах биографа; да едва ли и жизнь, из которой он брал явления, давала обильный материал для такого наблюдения. <...> Для жития дорога не живая цельность характера с его индивидуальными особенностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходит под известную норму, отражает на себе известный идеал. Собственно говоря, оно изображает не жизнь отдельного человека, а развивает на судьбах его этот отвлеченный идеал. Вот почему все лица, жизнь которых описана в житиях, сливаются перед читателем в один образ, и трудно подметить в них особенности каждого, как по иконописным изображениям воспроизвести портреты: те и другие изображения дают лишь «образы без лиц» (359).

В конце концов, выясняется, что «из всех частей жития описание посмертных чудес святого наиболее надежно по своим источникам» (360). Однако зачем историку были нужны эти описания и эти источники? Ведь они фиксировали подтверждение событий и фактов, не имевших значения и смысла для понимания исторического процесса, но лишь затемнявших понимание хода истории. Для формирования собственной философии истории Ключевского подобные выводы были особенно поучительны. Ведь в процессе анализа житий историк особенно наглядно представлял, чем отличается субъективный смысл истории от объективного, как происходит на практике исторического повествования стереотипизация исторических фактов, событий и лиц, какой отпечаток на изложение исторического процесса накладывает литературный стиль и жанровый канон; как действуют исторические «ножницы», отделяющие наблюдателя давно прошедших событий от их исследователя; в чем заключается различие между историей, увиденной и описанной богословом, и научной историей, рождающейся под пером историка-профессионала.

Более всего жития древнерусских святых подходили под определение *литературно-художественного текста*, – *сакрального* – с религиозной точки зрения и *секулярного* – с научной точки зрения, т.е. семантически многозначного, стилистически пестрого, подлежащего различным интерпретациям и оценкам современниками и потомками.

²⁸ Ключевский В.О. [Что такое слово Божие?] // Ключевский В.О. О нравственности и русской культуре. 2-е изд. М., 2006. С. 224.

Подводя некоторый итог своим многолетним занятиям сакральными текстами с секулярной точки зрения, В. Ключевский размышлял на рубеже XIX–XX вв. (текст датируется условно как написанный до 13 марта 1899 г.): «Религиозная жизнь идет своим путем, богословская наука – своим, и если они разойдутся, худо будет науке, а не жизни. У богословской науки могут быть два исхода: или она своими ухищрениями поддержит существующий церковный порядок – тогда верующие, недовольные этим порядком, уйдут из Церкви. Или наука, подготавливая реформу существующего церковного порядка по своим школьным идеалам, не угадает потребностей религиозной жизни: тогда мы все равно уйдем из Церкви. Ученый не заменит нам апостола. Возможен и третий исход: богослов угадает потребности верующего и скажет ему то, чего он желает. Это – худший исход для богослова: он покажет тогда свою ненужность»²⁸.

Написано это для самого себя, без расчета на публикацию, но свидетельство это тем более ценно. Фактически Ключевский, бывший семинарист, профессор духовной академии, верующий христианин подписывает приговор богословской науке, как и всем церковным наукам. У науки нет ни малейшего шанса помочь верующим – поверить, а церкви – удержать в своем лоне верующих. И если наука не угадает потребности верующих, и если – угадает, и если поддержит существующий церковный порядок. В любом случае – либо верующие уйдут из церкви, либо – отринут богословов. Наука и жизнь окончательно разошлись, и между ними нет точек соприкосновения. Даже в церковно-религиозной практике.

Зато литературный текст может (и даже должен) стать предметом как сакрального, так и секулярного осмысления.

Именно так воспринимались жития святых В. Ключевским и всеми учеными и философами, которые шли за ним, развивая его идеи.

Так, новый этап обращения к житиям святых как источнику научного знания открыл Г.П. Федотов целым рядом своих культурфилософских работ, центральное место среди которых занимает книга «Святые Древней Руси» и примыкающее к ней исследование жизни и деятельности св. Филиппа (Колычева), митрополита Московского. Однако исследования Г. Фе-



дотова не были чисто историческими; они носили отчасти историософский характер, а отчасти – культурологический (культурфилософский). Предметом обеих книг Г. Федотова был феномен святости, понимаемый как одна из важнейших культурных ценностей в русской и мировой истории культуры, а на одном из важ-

ных этапов – в эпоху Средневековья – и главная, единственная в своем роде.

В процессе перехода к Новому времени, когда наступает секуляризация культуры, категория святости переживает кризис («ноль святости» в последнюю четверть XVII в., как подчеркивает Г. Федотов, подготавливает Петровские реформы, со всеми вытекающими культурно-историческими последствиями). Исследуя историю древнерусской святости как культурно-исторический процесс, русский философ открывает новые возможности научного использования и интерпретации житийной литературы – как источников отечественной культурной истории. В этом качестве они не нуждаются в какой-либо верификации. Сакральные ценности, будучи включены в секулярный контекст, не утрачивают своих «предельных» качеств, но даже выигрывают от смыслового контраста.

Русская революция: секулярное как сакральное

Мысль о том, что любая *революция* (в том числе и русская, причем русская – в особенности), что любая *революционность* как таковая с необходимостью является феноменом сакральным, неоднократно высказывалась русскими мыслителями Серебряного века. Сегодня, в конце XX в., мы многократно убеждаемся в справедливости этих суждений – не только в



том отношении, что вполне секулярные революционные процессы питались религиозной энергией или их участники использовали формально «религиозный язык»²⁹, но и в том, что сама революция, рассматриваемая как феномен культуры, по своему генезису и сущности подобна религии и апеллирует к сакральным

²⁹ См., например: Пэрри М. К вопросу о «религиозности» русской интеллигенции: религиозный язык у эсеров-террористов начала XX века // Россия / Russia. 1999. № 2 (10).

ценностям и трансцендентности. Тем более актуальным оказывается сегодня обращение к первым попыткам серьезного обоснования и решения этой – не столько религиозоведческой, сколько культурологической – проблемы.

Одним из первых к этой проблеме подошел С.Н. Булгаков (после 1918 г. – о. Сергей), во многом по-настоящему не оцененный до сих пор русский религиозный философ, значение которого для культурологии в современном ее понимании не меньше, чем для религиозной философии. И дело здесь обстоит не только в том, что, прочитывая работы С. Булгакова культурологически, мы трактуем содержащуюся в них проблематику секулярно и секуляризованно (что само по себе правомерно, ибо свидетельствует об универсальном и всеобщем значении названных проблем, с какой бы точки зрения на них ни взглянуть), но еще и в том, что сама культура, в своем ценностно-смысловом содержании этимологически

восходящая к слову «культ», обнаруживает в себе сакральные и духовные первоосновы и далее свое трансцендентальное смысловое ядро.

30 Ср. буквальные формулировки К. Маркса в его работе «К критике гегелевской философии права. Введение»: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. М., 1955. С. 415.

Будучи сам причастен к увлечениям марксизмом, как и многие иные представители русской интеллигенции конца XIX в., С. Булгаков, обращаясь к осмыслению основоположника новомодного радикального учения – К. Маркса, впервые поставил вопрос о религиозности Маркса (а вместе с ним и его учения). Постановка проблемы, несомненно, казалась парадоксальной даже для бывших легальных русских марксистов, довольно быстро отвернувшихся от аксиом ортодоксального социалистического учения ради богоискательства и развития религиозной философии в русле национальных традиций русской культуры и общественной мысли. Ведь все они хорошо помнили об отношении к религии не только зрелого, но и гораздо более либерального молодого Маркса, младогегельянца и фейербахянца, который в своем религиозном радикализме сформулировал атеистические положения, ставшие затем главными лозунгами советского воинствующего безбожия 20-х годов: «Религия – опиум народа»; это – «фальшивые цветы», украшающие цепи угнетения и рабства; это – «иллюзорное солнце», движущееся вокруг человека, пока он не начал двигаться вокруг самого себя³⁰.

³¹ Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 51. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц.

В статье «Карл Маркс как религиозный тип» С. Булгаков оправдывал такую постановку вопроса тем, что в этом случае религия должна пониматься более широко, нежели ее трактует обыденное сознание, позитивные науки или даже богословие. «По моему убеждению, определяющей силой в духовной жизни человека является его религия – не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности, которые признает человек *над* собою и *выше* себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. <...> В указанном смысле, – продолжал мыслитель, – можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности»³¹.

С. Булгаков в этой связи вспоминает об увлечении К. Маркса Л. Фейербахом и его фейербахианстве, выразившемся в «отрицании религии богочеловечества во имя религии человекобожия» (61). Впрочем, и в этом случае социализм мог бы предстать как соединение сил «для созидания Царства Божия» (69); социалистическое движение «может быть воодушевляемо высоким, чисто религиозным энтузиазмом, поскольку социализм ищет осуществления правды, справедливости и любви в общественных отношениях»; сама борьба против эксплуатации человека человеком, против угнетения и бесправия религиозна по своей природе, поскольку «негодование против зла есть, конечно, высокое и даже святое чувство, без которого не может обойтись живой человек и общественный деятель» (68). Однако в марксовом учении не происходит ничего подобного: в нем преобладают чувства «иного, не столь высокого порядка: классовой ненависти, эгоизма, той же самой буржуазности – только навыворот», и «святое чувство превращается в совсем не святое» (68–69).

Дальнейший анализ, проведенный С. Булгаковым, показал, что и личность К. Маркса, и характер его учения, и сущность социалистического движения имели самое непосредственное отношение к религии и несли в себе дух антирелигиозной, богоборческой стихии. «Вся доктрина Маркса, как она вытекала из основного его религиозного мотива – из его воинствующего атеизма: и экономический материализм, и проповедь классовой вражды <...>, и отрицание общечеловеческих ценностей и общеобязательных норм за пределами классового интереса, наконец, учение о непроходимой пропасти, разделяющей два мира – облеченный высшей миссией пролетариат и “общую реакционную массу” его угнетателей, – все эти учения могли действовать, конечно, только в том направлении, чтоб <...> сделать <...> слышнее ноты классовой ненависти, чем ноты всечеловеческой любви» (69). Таким образом, С. Булгаков различает в Марксе «наряду с Господней работой энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную» (69–70), причем именно эта *другая* религия оказывается

преобладающей, господствующей в марксизме, – «как раз эта темная, теневая сторона Марксова духа» (70).

Самый «тонкий и опасный соблазн» марксизма как новой религии, по мнению С. Булгакова, заключался в том, что Маркс «хотел сделать это движение (социалистическое. – *И. К.*) средством для разрушения святыни в человеке и поставления на место ее самого себя (т.е. не человека вообще и не каждого конкретного человека, а самого Маркса! – *И. К.*) и этой целью руководствовался в своей деятельности» (70). Эта последняя тенденция социалистической религии, заключающаяся в подмене человекобожия – *самообожением* вождей социализма, возникновением «культа личности» того или иного всеобщего или «местночтимого» вождя, впоследствии нашла яркое развитие и подтверждение в практике социалистического строительства XX в. – как в России, так и в других странах Востока и Запада. Ленинизм и сталинизм, гитлеризм и итальянский фашизм, маоизм и чучхэ, режимы личной власти Э. Ходжи и Н. Чаушеску, Пол Пота и Ф. Кастро – все эти образования тоталитарного строя и варианты социалистической (или национал-социалистической идеологии) были запрограммированы – прямо или косвенно – социалистической доктриной К. Маркса. А впервые религиоподобные тенденции марксизма и идущих под его лозунгами революционеров усмотрел в нем русский религиозный философ С. Булгаков.

Впрочем, представления о религиозном характере вне-религиозных и даже антирелигиозных явлений (например, атеизма) складывались в русской философской и общественной мысли гораздо раньше, чем у С. Булгакова. Так, следует отметить целый ряд аналогичных идей, высказывавшихся русским неокантианцем проф. А.И. Введенским³². Излюбленная тема А. Введенского – сопоставление веры и знания, религии и атеизма, уверенности и сомнения. Отталкиваясь от субъекта познания и переживания, Введенский вслед за Кантом готов признать Бога «вещью в себе»; его существование и деятельность равно невозможно ни доказать, ни опровергнуть, хотя любые системы аргументации имеют право на существо-

32 См., например, сборник его избранных работ: Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. В дальнейшем ссылки даются на это издание в тексте статьи.

вание и могут быть сравнимы с точки зрения убедительности, логичности, степени сложности и изощренности, с точки зрения психологии личности, нравственности, эстетики. Практически во всех отношениях вера в Бога как мировоззренческая система оказывается совершеннее, психологически достовернее, философски, нравственно и эстетически богаче. После знакомства с трудом американского психолога и философа У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» (1902, рус. пер. 1910) А. Введенский ссылается на непосредственное,



А. И. Введенский

интуитивное ощущение Бога многими людьми как на чисто антропологическую предпосылку любой веры, особенно религиозной.

И религия, и атеизм, как это доказывает Введенский в статье «О видах веры в ее отношениях к знанию» (1893), строятся на системе догматов, доказательство или опровер-

жение которых может быть осуществлено лишь при помощи априорных идей. Какое из противоположных положений в системе доказательств мы бы ни предпочли (утверждение или отрицание), «и в том, и в другом случае мы будем верить, а не знать. Атеист тоже всего лишь *верует*, а не знает. Но только его вера имеет отрицательный характер сравнительно с верой тех, кто верует в Бога; он верует в небытие Бога» (168). Как и любая другая вера, атеизм может принадлежать трем возможным разновидностям веры: «1) наивная, 2) слепая и 3) допущенная критическим рассудком (которая обнимает и суетную, и сознательную)» (186).

Давая дефиницию веры как таковой, Введенский писал: «Что такое вера? *Уверенность*, исключая состояние сомнения. Состояние, психологически (а не логически) противоположное вере, есть не неверие (оно тоже составляет уверенность в ошибочности какой-либо веры), а сомнение; вера

есть состояние, исключающее сомнение. Но эта уверенность не совпадает со знанием, так что мы можем охарактеризовать веру, как *состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании*» (186). Многое здесь определяется фактическими отношениями интуитивного мышления к дискурсивному и способом их метафизического истолкования.

По наблюдениям Введенского, результаты извечного (2,5-тысячелетнего) противоборства религии и атеизма (как двух противоположных форм веры) асимметричны: активизация религиозной веры при пассивности атеизма приводит к нарастанию «религиозного равнодушия»; когда же «атеизм начинает усиленно бороться против веры в Бога, так он сам же своим шумом привлекает всеобщее внимание и интерес к вопросу о существовании Бога» (207). Выводы эти у Введенского аргументировались всей историей мировой культуры, начиная с софистов, но более всего апеллировали, естественно, к недавней истории русской культуры XIX в. Установление после Октября советской власти в России дало философу новые поучительные примеры взаимодействия религиозной веры и атеизма в русской культуре как своего рода межконфессионального диалога.

Более того, Введенский пришел к заключению, что мощная, целенаправленная атеистическая пропаганда в масштабах всего государства, прежде всего в ее воинственных формах, способствует не просто «повышению интереса среди широких слоев населения к вопросам религии и морали» (как об этом свидетельствовал тогдашний ректор Коммунистического университета в Петрограде с 1921 г. С. Канатчиков), но и ведет к самоуглублению человеческих переживаний и мировоззрения, способствует переходу людей из «религиозного равнодушия» к состоянию «интуитивно-верующих» (208). Это означало, по убеждению А. Введенского, что в конечном счете в культурно-исторической борьбе побеждает всегда религия, в то время как атеизм способен лишь ослабить или нейтрализовать ее влияние. Иными словами, религия как позитивная вера (вера в существование Бога оказывается фе-

номенологически сильнее атеизма как веры отрицательной (веры в небытие Бога), что обусловлено, прежде всего, тем, что в религиозном мировоззрении заключена сильная и глубокая саморефлексия культуры, в то время как атеистическая «вера» поверхностна, подчас проста до примитивности («...этот арсенал, – пишет А. Введенский, – как мы видели, совсем убогий, годный только для того, чтобы временно оглушить и ошеломить своих противников, но отнюдь не для того, чтобы разбить их наголову» – 207).

В духе идей А. Введенского рассуждал об атеизме и С. Булгаков в сборнике «Вехи». «...Известно, что нет интеллигенции



более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа. <...> И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрица-

³³ Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. Репринтное издание 1909 г. М., 1990. С. 34–35. В дальнейшем ссылки даются на это издание в тексте статьи.

нием. Не есть плод сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли, итог личной жизни. Нет, он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, наукообразные формы. Эта вера берет в основу ряд некритических, непроверенных и в своей догматической форме, конечно, неправильных утверждений, именно, что наука компетентна окончательно разрешить и вопросы религии и притом разрешает их в отрицательном смысле; к этому присоединяется еще подозрительное отношение к философии, особенно метафизике, тоже заранее отвергнутой и осужденной»³³.

Обратим внимание на объяснительные моменты булгаковской концепции атеизма: причиной религиозного характера русского атеизма было *догматическое, некритическое*

восприятие и понимание *готовых данных* науки, взятых по преимуществу в их *отрицательном смысле* (а не позитивном, как можно было бы предположить, имея в виду увлечение русской интеллигенции, начиная с 1860-х годов, позитивизмом – естественнонаучным и философским). Акцент на отрицательный характер как знания, так и веры у русской интеллигенции диктовался, во-первых, ее резким *социальным критицизмом*, впервые оформившемся как жесткая идеология уже у В. Белинского, а в дальнейшем лишь усугублялся (от Чернышевского с Добролюбовым до Ткачева и Нечаева); во-вторых, *расцветом «нигилизма»* как последовательно контркультурного идейного течения, отвергающего любые официально признанные нормы, ценности, принципы, авторитеты, традиции – уже потому, что это идеология, поддерживающая в российском обществе социокультурный *status quo*, а не подрывающая его (как следовало бы, в духе бескомпромиссного отрицания); в-третьих, *апологией борьбы* – социально-политической, идейной, литературной и т.п. – против всего проправительственного, устоявшегося, «старого», рутинного, одиозного и т.п.

В целом же все перечисленные атрибуты составляют характерные признаки русского *радикализма*, стремящегося к быстрому, безоглядно-решительному и коренному разрешению всех назревших проблем, так сказать, «одним ударом». Отсюда и воинствующий характер русского атеизма, и его неосознанность, невыстраданность, а значит, поверхностность суждений и его сущностная внеучность (догматизм, непроверенность, предубежденность, наивность и т.п.), которую заменяет внешнее наукообразие и вероподобие, и стремление вывернуть «наизнанку» общепринятую идеологию, религию, философию, искусство, т.е. представить сакрально-«положительное» (с точки зрения власти и ее идеологов) – как отрицательное, а сакрально-«отрицательное» (с точки зрения официоза) – как положительное. С. Булгаков далее говорит о таких свойствах русского интеллигентского атеизма, как «религиозное легкомыслие» и соответствующее

религиозное «невежество», отсутствие «сознательного религиозного самоопределения», нетворческий характер заимствования атеистических идей с Запада и их абсолютизация, апологетика, догматизация (36).

По существу, речь идет об инверсии сакрального и секулярного, подхлестнутой революционным радикализмом: сакральное секуляризуется, а секулярное сакрализуется; «сакрально-позитивное» вытесняется «сакрально-негативным» и наоборот. Светская обезбоженная религия подменяет собой религиозный культ и дискредитирует церковь, возвеличивая секулярное государство и сакрализуется личности политических вождей, наделяя их «мирской святостью».

Особо подчеркивает С. Булгаков селективный характер идеологических заимствований у русской радикально настроенной интеллигенции. Атеизм становится «первым символом веры нашего “западничества”», начиная с Белинского, при этом он принимается как «последнее слово западной цивилизации» (с. 36). Каждый раз русскими мыслителями радикального толка выбирается самое крайнее учение или идейное течение среди ряда других явлений западноевропейской мысли: сначала вольтерьянство и материализм французских энциклопедистов, затем атеистический социализм, фурьеризм и сенсимонизм, фейербаховский гуманизм, материализм 60-х годов, позитивизм, наконец, экономический материализм Маркса и критицизм неопозитивистского уклона. С. Булгаков подмечает, что вместо реального плюрализма западных идей русская интеллигенция выбирала лишь одну, крайнюю ветвь (как «самую подлинную европейскую цивилизацию»), а все остальные огульно отвергала или игнорировала.

Возражая этой исторической тенденции, укоренившейся в сознании русской интеллигенции и в самой истории отечественной культуры XIX в., С. Булгаков писал: «Но европейская цивилизация имеет не только разнообразные плоды и многочисленные ветви, но и корни. Питающее дерево и, до известной степени, обезвреживающие своими здоровыми соками многие ядовитые плоды. Поэтому даже и отрицатель-

ные учения на своей родине, в ряду других могучих духовных течений, им противоборствующих, имеют совершенно другое психологическое и историческое значение, нежели когда они появляются в культурной пустыне и притязают быть единственными, становятся фундаментом русского просвещения и цивилизации. <...> На таком фундаменте не была построена еще ни одна культура» (37). Речь, таким образом, шла не только о «трансплантации» избранных идей и концептов на почве русской культуры, но и о тенденциозном «вырывании» из принципиально плюралистического идейного контекста и монополизации, гиперболизации только этих крайних идей – в качестве основополагающих, фундаментальных и даже единственно возможных и правомерных. Радикальное препарирование западноевропейской культуры «левыми» западниками фактически приводило, по убеждению С. Булгакова, к порождению принципиально иных идей, концептов, традиций, нежели западные; более того, во многом противоположных по своему смыслу и направленности, нежели рожденные в лоне Западной Европы.

Так, по мнению Булгакова, «западноевропейская культура, по крайней мере, наполовину имеет религиозные корни, построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековьем и реформацией» (37). Особенно велика, по убеждению С. Булгакова, роль Реформации в формировании западноевропейской цивилизации: и новоевропейская личность, и политическая свобода, и свобода совести, и права человека и гражданина, и принципы ведения народного хозяйства, и достижения современной науки, философии – все это явилось результатом, смысловым итогом «культурной истории западноевропейского мира», которая «представляет собою одно связанное целое» – благодаря именно эпохе Реформации, соединившей Средние века с Новым временем в культурно-цивилизационную систему.

Правда, отмечает русский мыслитель, в этих позитивных успехах западной цивилизации заключалась и своеобразная опасность (для культуры, для цивилизации, для обще-

ства). Это – «культурное самодовольство разбогатевшего буржуа», в результате которого человек предстает как «свое собственное провидение» (40). Культ человека и его развернувшихся сил, воплощенных в науке и технике, философии и просвещении, сложившийся в ходе западноевропейской истории, – это несомненное *человекобожие*, или *самообожение* человека.

Однако подобное человекобожие на Западе оказывается, по Булгакову, не очень опасным. «Хотя для религиозной оценки это самообожествление европейского мещанства – одинаково как в социализме, так и в индивидуализме – представляется отвратительным самодовольством и духовным хищничеством (у религии, полагает Булгаков. – *И.К.*), временным притуплением сознания, но на Западе это человекобожество, имевшее свой *Sturm und Drang*, давно уже стало <...> ручным и спокойным, как и европейский социализм. Во всяком случае, оно бессильно пока расшатать (хотя с медленной неуклонностью и делает это) трудовые устои европейской культуры, духовное здоровье европейских народов. Вековая традиция и историческая дисциплина труда практически еще побеждают разлагающее влияние самообожения» (40–41). Многомерная и плюралистическая система западноевропейской культуры, глубоко укорененная в исторических традициях и устоявшихся нормах, эффективно блокирует любые экстремистские и радикалистские тенденции, нейтрализует их в ценностно-смысловом отношении, не позволяя им выйти на передний ряд общественной жизни.

Иная ситуация складывается в России XIX – начала XX в. Здесь, начиная с середины XIX в., «религия человекобожества и ее сущность самообожение» были приняты русской интеллигенцией патетически, восторженно; самосознание русской интеллигенции виделось ей как «героизм самообожения», ее миссия в стране понималась как роль Провидения. «Состояние героического экстаза, с явно истерическим оттенком» – так выглядело типичное мировоззрение русского интеллигента-радикала (как его характеризует С. Булгаков). Оно было

обусловлено культурно и исторически: «изолированное положение интеллигента в стране, его оторванность от почвы, суровая историческая среда, отсутствие серьезных знаний и исторического опыта взвинчивали психологию этого героизма». Чисто религиозная идея спасения России и само чудесное пришествие ее Спасителя, мессии воплощались именно в интеллигенции и в конкретном интеллигенте. «Преследования, гонения, борьба с ее перипетиями, опасность и даже гибель» представителей русской интеллигенции – все работало («в атмосфере непрерывного мученичества», преклонения «перед святыней страданий») на создание культа интеллигенции, готовой на крайние средства, включая самопожертвование, ради Идеи (41–42).

Следствиями этого культа, по Булгакову, были и максимализм целей интеллигентского героизма («революционный романтизм»), и мечта об «историческом прыжке» в царство свободы, и максимализм средств (чреватый прямолинейностью суждений, аморализмом, нравственным разрешением террора и других «социально опасных опытов», будущей революционной диктатурой как формой «героического самоутверждения» и острой борьбой между соперничающими революционными лидерами за степень радикализма политических требований и первенство в будущей диктатуре), и личный аскетизм героев-интеллигентов, и их «народопоклонство» (еще один тип религии человекобожия). Чем фанатичнее и радикальнее делался культ интеллигентского героизма и жертвенного служения народу, тем более крайние силы торжествовали в революции, тем более решительных действий они требовали, тем более твердой силой они казались обществу, тем неизбежнее были их историческая победа над умеренными и фатальный приход к власти.

Стоит упомянуть здесь о двух книгах, посвященных почти целиком религиозной природе русской революции. Обе рукописи совсем недавно были извлечены из архива русской эмиграции и опубликованы впервые только в современной, посттоталитарной России. Одна из них – книга Н. Бердяева

«Духовные основы русской революции: Опыт 1917–1918 гг.» – была написана в период с апреля 1917 по октябрь 1918, по следам свежих впечатлений от совершившейся на глазах автора русской революции.

В книге Бердяева заслуживают специального рассмотрения главы: «Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа)» и «О характере русской революции». Отвергая поверхностный взгляд на большевизм как на «явление совершенно внерелигиозное и антирелигиозное»³⁴, Бердяев, напротив,



утверждал, что «русский большевизм – явление религиозного порядка, в нем действуют некие последние энергии, если под религиозной энергией понимать не только то, что обращено к Богу. Религиозная подмена, обратная религия, лжерелигия – тоже ведь явление религиозного порядка, в

³⁴ Бердяев Н. Духовные основы русской революции: Опыт 1917–1918 гг. СПб., 1999. С. 42. Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи. Впоследствии многие из высказанных здесь идей Бердяев развил в своих классических работах – «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея», «Самопознание».

этом есть своя абсолютность, своя всецелость, своя ложная, призрачная полнота» (43).

Бердяев особо подчеркивает тоталитарный характер большевизма как религии: «Как вероучение фанатическое, он не терпит ничего рядом с собой, ни с чем ничего не хочет разделить, хочет быть всем и во всем. Большевизм и есть социализм, доведенный до религиозного напряжения и до религиозной исключительности» (43). «...В сознании русских большевиков революционный социализм остается религией, которую они огнем и мечом хотят навязать миру. Это – что-то вроде нового Ислама, в котором хотят заслужить себе рай избиением неверных» (44). Отмечая сектантский и мистический характер большевизма, Бердяев видит глубокую историческую укорененность подобной религиозности в русской культуре: «Одержимость большевизмом есть новая форма исконного русского хлыстовства» (49).

Важным для Бердяева оказывается объяснение метафизического генезиса русской революции: «Русская революция есть кризис русской культуры. Кризис этот является результатом длительного отрицания первооснов культуры справа и слева, религиозно-апокалиптического и революционно-нигилистического отрицания. В нем обнажается основное противоречие русской культуры» (377). «Русская революция обнаружила недостаточность религиозного воспитания русского народа» (383).

³⁵ Мережковский Д. Тайна русской революции: Опыт социальной демонологии. М., 1998. С. 20–21.

Другая книга – Д. Мережковского «Тайна русской революции: Опыт социальной демонологии» – написана им накануне Второй мировой войны и незадолго до смерти писателя; она представляет собой горький итог почти полувековых размышлений писателя о революции вообще и прежде всего – о русской революции. «Русская революция есть не только политика, но и *религия* (точнее, *антирелигия*), – вот что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже политика»³⁵. Сказанное еще в 1914 г., до мировой войны и русской революции 1917 г., к началу Второй Мировой войны стало еще более актуальным и трагически значимым. Мережковский напоминает, как Достоевский, этот, по его словам, «пророк русской революции», в романе «Бесы» показал, как могло получиться, что «народ “Богоносец” <...> сделался безбожнейшим из всех народов» (46): ибо, как выразился персонаж этого романа Петруша Верховенский: «Новая религия идет» (52). Приняв «на социальной поверхности» бытия (87) новую религию, русский народ не утратил своей религиозности, но незаметно для себя подменил ее другой, более простой и соблазнительной – верой в Богочеловека в лице Ленина и Сталина (70), «одержимостью человека дьяволом», революционным беснованием (49). «Тайна русской революции», по Мережковскому, заключается в «неземной природе совершающегося в русской революции изначального и бесконечного Зла» (49), образом которого является «плющильный молот для вдавливания, вплющивания всех духовных глубин и высот в “тоталитарную” плоскость» (65).

Так, на примере явлений, обративших на себя внимание лишь очень немногих мыслителей своего времени, мы видим, как на рубеже XIX – XX вв. во всем мире, но особенно в России, на основе религиозного сознания и мировоззрения, под действием революции в секуляризованном обществе складываются особые, *религиоподобные* феномены культуры, вторгающиеся в область политики и морали, науки и искусства, философии и обыденной жизни. Именно эти квазисакральные явления *превращенной религии* легли вскоре



Д. Мережковский.
Рисунок И. Репина

в основание невиданного до того типа цивилизации – тоталитаризма – и свойственных ему культурных форм – норм, ценностей, концептов, принципов, моделей и т.п.

Из представленных пунктирно рубежных книг русских религиозных мыслителей следует по преимуществу политический и социальный характер

сакрализации секулярного, развившейся в русской культуре второй половины XIX – XX вв. Однако это был не единственный социокультурный процесс, значимый для России за последние полтора века и заявивший о себе в проблемном поле сакрального / секулярного. Не менее важной тенденцией стала сакрализация секулярного в сфере художественной культуры. Здесь наметились две взаимодополнительные тенденции: сакрализация повседневности и секуляризация священного, приобретающие, в контексте искусства, одинаковое сакрально-эстетизированное значение.

Эстетизация сакрального / секулярного

Для удобства сначала сошлюсь на примеры из русской литературной классики: из творчества Достоевского и Толстого.

Князь Мышкин из романа «Идиот» – «князь-Христос», сниженный вариант второго пришествия Христа, – это сакрализация повседневности, художественное воплощение идеала Христового в человеке, возвышающегося до личности «не от мира сего». А Христос из «Легенды о Великом Инквизиторе» – яркий пример секуляризации священного, когда Христос утрачивает почти все признаки божественности и предстает в художественном облике слабого и страдающего человека, бессильного что-то изменить в мире своим присутствием, своим участием, т.е. низведенного до простого очевидца катастрофических событий. Тем временем миссия суда над происходящим, даже, может быть, Страшного Суда, отдана писателем своим заглавным героям – Ивану и Алеше Карамазовым, которые и выносят приговор – герою ли Легенды, оконфузившемуся ли святому – старцу Зосиме, грешнику-страдальцу Мите или старому цинику – своему отцу Федору Павловичу... Однако при вынесении приговора миру остается место и для Черта – то ли плода большого воображения брата Ивана, то ли реального представителя inferнального мира, тщетно изгоняемого отцом Ферапонтом из обители, т.е. негативно-сакрального, противостоящего Христу (позитивно-сакральному).

Другой характерный пример – толстовская «Жизнь Христа», изложенная для детей, представляющая собой сводный пересказ евангелий, полностью секуляризованный, лишенный какого бы то ни было присутствия сакрального. В изложении Л. Толстого Иисус Христос – это смертный человек, некогда живший в Иудее, не совершавший никаких чудес и являющийся лишь учителем нравственности, моральным проповедником и бродячим философом Древней Палестины и никем больше. Сам же Толстой в своих религиозно-философских и морализаторских сочинениях позднего периода творчества («Исповедь», «В чем моя вера?», «Мое Евангелие» и др. предстает как мыслитель и нравственный философ, гениальный Христу, как никто понимающий его и продолжающий его благородное дело. Лев Толстой и Иисус Христос

как бы уравниены в своих правах и возможностях как учителя жизни, как создатели могучих этических учений, как духовные вожди своего времени и как писатели.

Третий пример – из Блока. В стихотворении «Когда в листве, сырой и ржавой...» образы лирического героя, распятого на холме, «пред ликом родины суровой», и Иисуса Христа, плывущего навстречу в ладье, нарочито уравниены, подобны друг другу и даже похожи между собой. Единственное сомне-

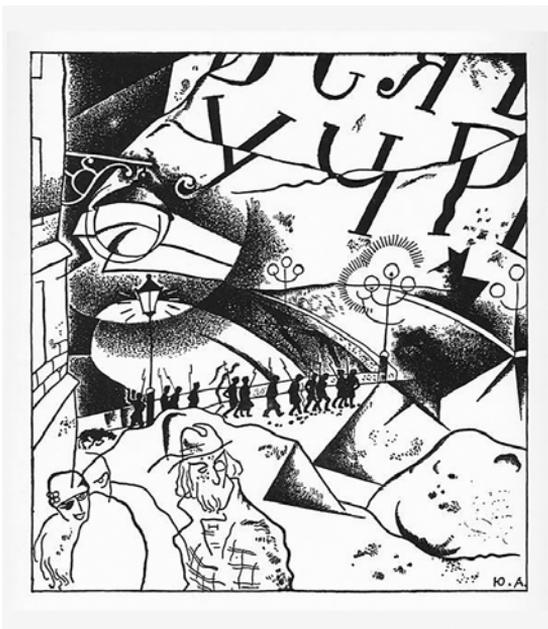


Иллюстрация
Ю. Анненкова
к поэме А. Блока
"Двенадцать"

ние, терзающее автора и его героя, – произойдет ли встреча двух Христов – земного (поэт) и небесного (Спаситель). Есть предчувствие, что они пройдут мимо друг друга, не узнав, не заметив. Спасение героя исключено. Как и сам Христос, он обречен на одиночество, непонятость, страдание, гибель. В этом трагическом тождестве человека-поэта и Богочеловека сакральное и секулярное, поменявшись местами, уравнились между собой и стали эстетически неразличимыми.

В финале поэмы Блока «Двенадцать» явление Иисуса Христа в сентиментальном «белом венчике из роз» особенно парадоксально: «невредимый» от всего и «невидимый» для

всех, – Он то ли в самом деле является Христом, то ли Антихристом, то ли просто кому-то показалось, что похож, и непонятно, существует Он или нет на самом деле. А если это действительно Христос, то куда ведет Он своих «12 апостолов Революции», из числа новоявленных красногвардейцев, – к спасению, к гибели, к победе Мировой революции, на Гражданскую войну, на Страшный Суд? А если Антихрист, то куда и зачем ведет? В бездну? В царство Зверя? Размывается граница не только между сакральным и секулярным, но и между позитивно-сакральным (Христом и негативно-сакральным (Антихристом)), – так что даже создается впечатление, что для автора (А. Блока) совершенно безразлично, кто же именно почудился лирическому герою во главе inferнально-апокалиптического шествия посреди революционного Петрограда – в черно-снежную мглу, окутывающую призрачный город и его разбойничий караул.

Сакральными остаются: сам призрак Христа или его симулякра; страшная и величественная тайна Его Пришествия – возможного, вероятного, ожидаемого, избегаемого, закономерного, неизбежного, невероятного, невозможного; само ожидание этого Пришествия – независимо от того, реально оно или фантастично, своевременно или неожиданно...

Интересно взглянуть на метаморфозы сакрального в русской художественной культуре с другого смыслового полюса – негативно-сакрального. Как мы знаем, Христос в русской литературе XIX–XX вв. появляется очень редко, а чаще в неожиданном контексте (например, у Достоевского – «Мальчик у Христа на елке»). Зато демонические образы, с подачи Байрона и Гофмана, но в национальном переосмыслении, буквально переполняют русскую классику. Так, кроме пушкинских и лермонтовских «демонов», мы встречаем – у Гоголя – тривиального черта. А колоритнейшая линия: от пушкинских «Бесов» – к «Бесам» Достоевского, а от них уже к «Мелкому бесу» Ф. Сологуба, в которой образы бесов последовательно секуляризуются, обретая все новые политические, бытовые, психологические черты. Кульминацией этого процесса худо-

жественно-философского исследования «бесовщины» является статья Н. Бердяева в сборнике «Из глубины», названной автором «Духи русской революции».

Радикализм этой бердяевской статьи заключается в том, что «духами русской революции» он называет образы Гоголя, Достоевского и Л. Толстого, составляющих гордость и славу русской литературы и философии; причем Бердяев не ограничивается одним лишь творчеством русских классиков, подробно его разбирая, но высказывает рискованную мысль, что «духами русской революции» являются сами эти писатели и мыслители, вольно или невольно схватившие самую суть революционных процессов в России и типажей русской революции, отобразившие их в своих произведениях и воодушевившие своими идеями и образами русских революционеров, осуществивших Октябрь. А если начинать обобщения с эпиграфа к статье из пушкинских «Бесов» («Сбились мы. Что делать нам?»), то, выходит, вся история русской литературы, начиная с Пушкина, *готовила русскую революцию*. В смысле радикального переосмысления значения русской литературы XIX – начала XX в. Бердяев, пожалуй, «даст фору» своему извечному оппоненту – Ленину, который в своей политизации русской литературы все же не так был последователен: ведь не назвал же он «зеркалом русской революции», наряду с Львом Толстым, не только Пушкина и Гоголя, но даже и Достоевского, даже Герцена.

³⁶ Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. –М.: Правда, 1991 (Приложение к журналу «Вопросы философии»). С. 251.

«Наши старые национальные болезни и грехи привели к революции и определили ее характер. Духи революции – русские духи, хотя и использованы врагом нашим на погибель нашу. Призрачность ее – характерно русская одержимость. Революции, происходящие на поверхности жизни, ничего существенного никогда не меняют и не открывают, они лишь обнаруживают болезни, таившиеся внутри народного организма, по-новому представляют все те же элементы и являют старые образы в новых одеяниях. Революция всегда есть в значительной степени маскарад, и если сорвать маски, то можно встретить старые, знакомые лица»³⁶.

³⁷ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 276–277.

Среди «старых, знакомых лиц» старой России Бердяев перечисляет Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова, в первую голову. Потом у него появляются «революционный Хлестаков», такой же Ноздрев, «революционный Чичиков»; затем является «русский атеист» и нигилист Иван Карамазов, вместе с Великим Инквизитором, Петр Верховенский с Шигалевым – идеологи русской революции и русского социализма – и «практик» Смердяков. Наконец, появляется и Черт Ивана. Тем самым Достоевскому раскрылась «встреча и смешение Христа и антихриста в душе русского человека, русского народа. Апокалиптичность русского народа и делает эту встречу и это смешение особенно острым и трагическим»³⁷. А толстовская мораль, по Бердяеву, обезоружила Россию непротивлением злу.

Более того. Создавая образы мирового и русского Зла – с тем, чтобы бороться с ним, изобличать его в окружающем мире, русские классики – вольно или невольно – эстетизировали его, обращали в многозначные емкие символы и тем самым его – в рамках художественной культуры – своеобразно сакрализовали. Приведу несколько парадоксальных примеров из Гоголя. Цикл повестей Гоголя «Миргород» («Міргородъ» = «город міра», «мірской город») композиционно состоит из двух пар взаимополемичных и контрастных повестей: сентиментальные «Старосветские помещики» противостоят героической повести «Тарас Бульба»; фантастический и мистический «Вий» антиномичен гротескно-комической и сатирической «Повести о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем».

Однако четырехчастную композицию можно представить и как смысловой «ромб», в котором сентиментальное и героическое начала перекрещиваются с фантазмагорическим и гротескно-сатирическим. Образуемый этим «скрещеньем» антиномий Крест – это тайный гоголевский знак страдания, общечеловеческого «несения креста», христианского жертвоприношения. Миргород, «град земной», средоточие человеческих страстей и пороков, мелочной суеты и тщеты

личных амбиций, осенен свыше авторским крестом и как бы благословлен Гоголем на дальнейшее свое существование, во всех четырех ипостасях. Таков весь «мир», такова грешная человеческая природа, – говорит нам Гоголь, но и этот мир, при всем его несовершенстве, – это мир Господень, и населяющие его миряне несут на себе крестное знамение.

Нет нужды здесь добавлять, что Миргород, как и Сорочинцы, и Диканька – это малая родина писателя, и описание ее наполнено теплотой детства Гоголя, очарованием его па-



Натан Альтман
"Тройка". Фронтиспис
к Петербургским
повестям Н.В.Гоголя

мяти. Тем самым захолустный малороссийский городок вознесен на небывалую высоту – на уровень воплощения Города Мира, средоточия всех соблазнов и надежд человечества. Однако зыбок вознесенный над этим мировым Градом невидимый миру крест – символ наполняющей его муки!

Понятно, что это Гоголь, увиденный глазами человека по крайней мере, XX, а то и, пожалуй, XXI в.; за каждой деталью *секулярного мира* (бытописанием, психологизмом, социально-критическим пафосом, поначалу принимавшимися наивным читателем и критиком за черты «реализма») просвечивает таинственное *сакральное*, куда более важное по смыслу. Так, *Ревизор* из одноименной комедии – это не только дурашливый Хлестаков, с трудом догадывающийся о своей

истинной роли (а она не случайна, а закономерна, и эта закономерность гораздо важнее случайности), но и одновременно *Вестник* из «того мира», материализовавшееся предупреждение о том, что грядет иной, неподкупный Ревизор – то ли из Его Императорского Величества Тайной Канцелярии чиновник по особым поручениям, с секретным предписанием – «вывести на чистую воду» всех взяточников и коррупционеров, занимающих соответствующие посты в «вертикали власти»; то ли из самой Небесной Канцелярии с указанием о предстоящем Страшном Суде, на котором надлежит предстать каждому Держиморде, Сквозник-Дмухановскому, Ляпкину-Тяпкину, Землянике, доктору Гибнеру, Марье Антоновне, вдове-слесарше, которая «сама себя высекла», и всем, всем, всем, в душах которых теснятся гоголевские типы, оспаривая друг у друга первенство – в очереди смертных грехов.

Еще того страшнее «Мертвые души». Это только с точки зрения «неистового» Виссариона Белинского, идеолога «натуральной школы», и его радикальных последователей гоголевская поэма разворачивает перед читателями «реалистическую» панораму русской жизни, с резкими «абличениями» бюрократизма, крепостничества, раннебуржуазного авантюризма и т.п. Все это секулярная «поверхность» реальности, ее «видимость» и даже «кажимость». А за этой поверхностной «пленкой» секулярного проступает невидимая сакральная сущность. Причем негативно-сакральная сущность бытия, растворенная в мире, чреватая Концом света.

Гоголевская поэма апокалиптика; населяющие Россию люди: мужики – от Степана Пробкид о Елизаветы Воробей, помещики – от Манилова до Плюшкина, чиновники – от Ивана Кувшинного Рыла до покойного прокурора города N, – все это «мертвые души» – как в прямом, так и в переносном смысле, т.е. души, неспособные к воскресению, «души малые и бессмертные», как у щедринской лягушки на препарации. Страна «мертвых душ!» Страна, в которой не действует христианский закон бессмертия души и воскресения из мертвых. Наконец, страна, где торжествует новоявленный капиталист

Чичиков (но не просто «подлец-человек», или «капитан Копейкин», или воскресший из небытия «новый Наполеон», но, как догадался Д. Мережковский, всамделишный Черт), по дешевке скупающий погибшие души, да еще и одетый во фрак «брусничного цвета с искрой», т.е. в «красную свитку» (из «Вечеров»), света «пекла», но по столичной официальной моде (Дьявол во фраке). «Смертию смерть поправ», Чичиков, как это понял тот же Мережковский, – это торжествующий Антихрист, Грядущий Хам.

³⁸ Беседы с Альфредом Шнитке / Сост., предисл. А.В. Ивашкин. М.: Классика – XXI, 2003. С. 146.

И этот-то Черт, этот *Вестник* иного мира, оценщик и скупщик бывших человеческих душ, этот Князь Тьмы несется по миру на лихой необгонимой Тройке, оставляя позади другие государства и страны. Куда несется апокалиптическая Тройка, управляемая русским Мефистофелем? Вырвется ли она из бесконечных кругов гоголевского Ада? – Мы понимаем, что нет! (судя по судьбе «Второго тома» гоголевской поэмы, уничтоженного автором, не говоря уже о замысленном «Третьем»). Гоголь уже провидел (устрашаясь собственного визионерства), что «Дьявол существует везде, и от него не отгородишься введением себя только во что-то чистое, он и там есть. Суть не в том, чтобы избежать этого в каком-то очищенном пространстве, а чтобы жить с этим и постоянно вступать в борьбу» (А. Шнитке)³⁸.

Размывание сакрального в его эстетизированном виде – между «негативизмом» и «позитивизмом», между секулярным и религиозным, между общественно-политическим и индивидуально-психологическим и составило магистраль метаморфоз, произошедших с сакральным в культуре XX и XXI вв., особенно в русской художественной и философской культуре последнего времени – как советского, так и эмигрантского, как дореволюционного, так и постсоветского.

Как причудливые метаморфозы сакрального и секулярного в русской культуре могут и должны быть прочитаны ключевые произведения русской литературы XX в. И не только романы А. Белого «Петербург» и «Москва», М. Горького

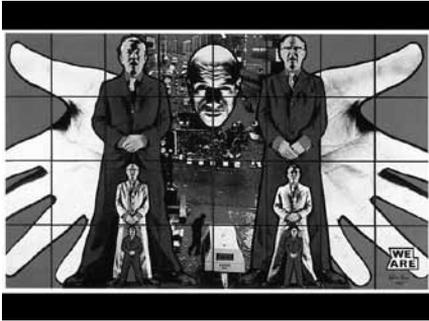
«Жизнь Климa Самгина», М. Булгакова «Белая гвардия» и «Мастер и Маргарита», И. Бабеля «Конармия», Е. Замятина «Мы», Б. Пильняка «Голый год» и «Красное дерево», А. Платонова «Чевенгур» и «Котлован», повести М. Зощенко «Возвращенная молодость» и «Перед восходом солнца», роман Б. Пастернака «Доктор Живаго»; поэмы А. Ахматовой «Реквием» и «Поэма без героя» и др., но и совсем одиозные советские сочинения... Очерк М. Горького и поэма В. Маяковского «Владимир Ильич Ленин», романы Н. Островского «Как закалялась сталь», А. Фадеева «Разгром» и «Молодая гвардия», М. Шолохова (или кем бы ни был этот автор) «Тихий Дон» и «Поднятая целина», А. Толстого «Хождение по мукам» и «Гиперболоид инженера Гарина», поэмы А. Твардовского «Страна Муравия» и «Василий Теркин» (включая «Теркина на том свете»)... То же с романами В. Набокова, Г. Газданова, В. Гроссмана, А. Солженицына, В. Аксенова, А. Битова, А. и Б. Стругацких и вплоть до В. Сорокина, В. Пелевина, Т. Толстой... То же с русской поэзией – от Вл. Соловьева до И. Бродского...

Но довольно и самого перечисления...

О НИЩЕТЕ ДУХА И ДУХОВНОЙ НИЩЕТЕ:

Метаморфозы сакрального в культуре цифровой эпохи

Сакральное – область, давно вышедшая за пределы лишь религиозных, культовых, мистических рамок, а, в сущности, никогда этими рамками по-настоящему и не ограничивавшаяся. «Дух дышит, где хочет» – эта формула как нельзя лучше описывает ареал обитания сакральных смыслов, уловить которые в той или иной степени можно фактически повсюду, в любой сфере, где протекает жизнь человека. Между тем, есть у сакрального и излюбленные, «насиженные» места – в том числе и за пределами святилищ и храмов. Одним из таких мест уже не первый век является мир искусства. Идея боговдохновенности, творчества как теургии, осознание не только создания, но и восприятия художественных произведений как особого над-бытового, возвышающего, *духовного* опыта – овеяло искусство ярчайшей сакральной аурой, культурно приравняв величайших из творцов к святым, если не богам. Обоснованность такого приравнивания может казаться спорной, но от этого она не начинает быть менее естественной и привычной. Да Винчи и Гойя, Бах и Вагнер, Достоевский и Гете – все это сегодня фигуры, несомненно, сакрализованные и скорее мифологические, нежели принадлежащие реальному историческому процессу. Исторический процесс, однако, продолжает развиваться и вот – к началу XXI в. – оказывается в довольно неожиданной точке. В ней естественное и привычное становится все реже и реже встречающимся. Культурный контекст изменяется,



и в нем для пьедестала нового Баха вдруг не оказывается места. В новой реальности мы наблюдаем стремительную десакрализацию и фигуры художника, и искусства вообще.

От сакрального к секулярному

Среди причин, которые принято связывать с нынешним поворотом к секуляризации искусства, чаще всего упоминается, как правило, одна – диктат шоу-бизнеса, засилье развлекательного формата, превращающего художественное творчество в своего рода сферу обслуживания, в которой критерии моды и статусного потребления гораздо важнее, чем любые духовные категории. В подобном взгляде, несомненно, содержится немалая доля истины, однако в качестве полноценного объяснения происходящего его едва ли можно принять целиком. В действительности корни процесса, лишаящего сегодня искусство его сакрального статуса, уходят гораздо глубже и питаются из самых разнообразных источников, существенная часть которых проистекает из тех глобальных трансформаций, с которыми вообще столкнулась культура на пороге XXI столетия.

Вступление в XXI в. ознаменовалось глобальным технологическим скачком – так называемой *«цифровой революцией»*, – привнесшим в мир искусства целый ряд довольно серьезных перемен. Так, с ним оказалось связано широкое

распространение технических средств и инструментов для творчества – общедоступных и легких в освоении. Цифровые фотоприборы, компьютерные музыкальные программы, графические и видеоредакторы – все это позволило оказаться в статусе творца фактически любому желающему. При этом многие направления современного искусства настолько далеки от идеи академизма, идеальной техники исполнения, что отличить большого художника от человека, занявшегося освоением творческой компьютерной программы пару дней назад, по формальным признакам зачастую уже невозможно. Все это порождает логичное следствие: ореол своего рода мага – волшебника, обладающего недоступным большинству чудесным умением, обретенным в силу врожденного таланта и долгих лет учения, не одно столетие окружавший любого художника, музыканта, вообще автора и творца, оказывается разрушен. Художником может стать каждый, его роль лишается уникальности, а там, где нет уникальности, сакральной ауры возникнуть нелегко.

При этом характерно, что цифровая революция сделала общедоступными не только инструменты, облегчающие творческий процесс, но и средства для беспрепятственного обнародования результатов творчества. Главный источник информации XXI в. – Интернет – стал местом свободной самопубликации для всех желающих, заполнившись в результате массой фотографий, картин, видеороликов, музыкальных композиций и литературных текстов – как любительских, так и профессиональных. Культурное пространство оказалось во власти *перепроизводства*. Количество объектов, претендующих на статус произведений искусства с большей или меньшей степенью настойчивости, стало сегодня критическим. В то же время уход существенной части публики в Сеть обернулся утратой влияния на нее едва ли не всех традиционных институциональных фильтров – телевидения и радио, специализированной прессы, критики, крупных игроков культурной индустрии. Такая ситуация заставила аудиторию в целом и каждого ее члена в частности совер-

¹ Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум. 1996. С. 61.

шать фильтрацию самостоятельно, оказаться в позиции невольного эксперта – и тем самым неизбежно поставила ее *над* художником. Именно публика в цифровую эпоху становится наиболее уважаемой кастой в мире искусства, в полной мере воплощая в себе ту роль, на которую назначил ее в свое время В. Беньямин – она является «экзаменатором, но рассеянным»¹. При этом именно рассеянность аудитории оказывается одним из решающих факторов в современной десакрализации искусства – фактором настолько значимым, что он, несомненно, заслуживает особого рассмотрения.

Беньямин считал рассеянность неотъемлемой чертой сознания человека эпохи технической воспроизводимости художественных произведений и, по-видимому, во многом был прав, хотя дело здесь, как это сегодня становится очевидным, отнюдь не в одной лишь воспроизводимости. Не менее важна, к примеру, волна информационного и досугового изобилия, которая захлестнула общество в конце XX и особенно в XXI столетии – в связи с все тем же развитием Интернета. Глобальная сеть создала ситуацию, в которой потенциальные способы времяпрепровождения для человека стали поистине бесчисленны. На объем доступных ему впечатлений не накладывается уже почти никаких ограничений: сотни тысяч фильмов, музыкальных произведений, книг лежат на открытых интернет-ресурсах и не требуют ни платы торговцу, ни денег за билет; новостные сообщения на информационных сайтах бесконечны, а не втиснуты в пространство полос ежедневной газеты; миллионы людей со всего света готовы общаться в социальных сетях, не замыкая свой круг на паре десятков лиц ближайшего окружения. Плюс к этому – множество компьютерных игр, онлайн развлечений – и отсутствие четкой структуры Сети, осложняющее выбор, заставляющее хвататься то за одно, то за другое, пробуждающее жажду все попробовать, все успеть. Количество заманчивых путей, открывающихся перед человеком, сегодня выросло в разы – а между тем часов в сутках, предоставленных в его распоряжение, ровно столько же,

сколько было у его предшественников пятьдесят, сто, тысячу лет назад. Естественно, что в этой ситуации его поведение и реакции меняются весьма характерным образом: единственное, что может помочь ему вместить новый объем в прежние рамки – это увеличение скорости. Скорости восприятия.

² Цит. по: Нейсбит Д. Высокая технология, глобальная гуманность: Технологии и наши поиски смысла. М.: АСТ: Транзит-книга, 2005. С. 51.

Фактически сегодня каждую единицу времени человек пытается заполнить все возрастающим количеством информации, все больше внимания уделяя ее объему и скорости передачи и все меньше – как следствие – ее осмыслению. Чем длиннее становится список интересного и привлекательного, тем короче встреча с каждым его отдельным пунктом, на что и содержимое пункта – будь то информационное сообщение, произведение искусства или человеческий контакт – отвечает взаимностью, «схлопываясь», прячась от своего «потребителя», не раскрывая перед ним свое подлинное содержание и глубину. Все это порождает ситуацию, точно описанную американским кинодокументалистом К. Бернсом: «Вместо того чтобы духовно обогащаться, как многие себе воображают, от изобилия впечатлений, мы, напротив, впадаем в *духовную нищету*. И эту нищету – прежде всего и главным образом – можно измерить степенью дефицита внимания»².

Дефицит внимания – обратная сторона изобилия и проблема, приобретающая в цифровую эпоху совершенно новый масштаб. Покинув стены кабинетов детских психологов, бывшие ее главным прибежищем в XX в., она вышла на гораздо более широкий простор, получив общесоциальное звучание и все чаще признаваясь одним из главных бичей наступившего столетия.

Впрочем, историю существенных изменений в способности людей к концентрации принято отсчитывать еще с доцифровых времен – от момента создания пульта дистанционного управления, давшего начало феномену телевизионного «заппинга» – постоянного переключения каналов зрителем, нигде не останавливающимся дольше чем на пару минут, а то и секунд. Не менее самого заппинга судьбоносной ока-

залась реакция на него телевидения – подача информации стала все более концентрированной, пытаюсь уместиться во все более сжатые временные рамки для того, чтобы успеть захватить зрителя или, по крайней мере, сообщить ему нечто за короткое время до очередного переключения. По сути, телевидение в ответ на непостоянство аудитории избрало стратегию, которую Э. Тоффлер называл «бомбардировкой блицами», атакуя зрителя нескончаемым потоком из трехминутных музыкальных клипов, полутораминутных сводок новостей, двадцатисекундных рекламных роликов, трехсекундных графических заставок и т.д. Именно таким образом сформировался феномен, получивший название «клиповости», характеризующий как соответствующую медийную культуру, так и сознание существующего в ней медиа-потребителя.

Связь клип-культуры и серьезных проблем с концентрацией, негативно отражающихся на всех сферах жизни человека, доказана на данный момент множеством исследований, и неслучайно то, что когда-то Тоффлер называл клиповым сознанием человека будущего, сегодня все чаще именуют с куда как меньшим энтузиазмом – *клиповой болезнью*. Особенно охотно об этом недуге говорят практики современного телевидения, опираясь на столь любимые ими фокус-группы и утверждая, что на данный момент средний молодой зритель едва ли не физически не способен удерживать внимание на чем бы то ни было дольше 3–5 минут. При этом телевизионщики, как правило, лишь подстраиваются под существующее положение, предлагая еще более «рваный» и динамичный контент и тем самым лишь ухудшая ситуацию. Впрочем, сегодня ТВ все очевидней утрачивает свои позиции, а потому гораздо важнее становится то, что ситуация с концентрацией усугубляется и под воздействием свойств интернет-пространства.

Сеть, похоже, действительно является чрезвычайно благоприятной средой для дальнейшего распространения эпидемии дефицита внимания. Связано это уже хотя бы с тем, что одним из базовых для Интернета является *принцип непре-*

рывного обновления. Для того чтобы считаться «живым», действующим интернет-сайту, если, конечно, он не является совсем уж узконаправленным проектом или, скажем, архивом, желательно обновляться не реже раза за пару дней; крупные популярные ресурсы обновляются в течение суток многократно; новостные сайты публикуют свежую информацию раз в несколько минут или чаще; там же, где контент создается самими пользователями – в востребованных социальных сетях, блогах, форумах и т.д. – лавина новых сообщений и во все появляется ежесекундно, и только круг интересов конкретного человека определяет объем информации, который



будет ему предоставлен. Постоянное обновление означает для пользователя Сети в первую очередь то, что любые его впечатления становятся мимолетными, замещаются новыми через самое короткое время. Информация изливается на него потоком – несущимся, непрерывным и состоящим из все более и более мелких фрагментов.

Результат регулярного и длительного пребывания в этом потоке не заставляет себя ждать. Нагляднее всего описать его можно простым свидетельством очевидца: «Когда-то мне было нетрудно погрузиться в книгу или длинную статью. Повествование или рассуждения захватывали мой ум, и я проводил долгие часы, поглощая длинные куски прозы. <...> Теперь после двух-трех прочитанных страниц мое внимание

³ Carr N. Is Google Making Us Stupid? // ATLANTIC MAGAZINE, HYPERLINK "http://www.theatlantic.com/magazine/toc/2008/07/July/August 2008. URL: http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/6868/

⁴ Там же.

⁵ Carr N. The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains. W.W. Norton & Company, 2011.

⁶ Carr N. Is Google Making Us Stupid?

⁷ Там же.

⁸ Известной не в последнюю очередь своей книгой «Пруст и кальмар: История и наука читающего мозга».

начинает рассеиваться. Я отвлекаюсь, теряю нить повествования, начинаю искать себе другое занятие. <...> Вдумчивое чтение, которое когда-то было совершенно естественным, теперь превратилось в борьбу с самим собой...»³

Это печальное признание принадлежит американскому журналисту и писателю Николасу Карру, который вслед за констатацией сложившегося положения указывает и на вероятную причину: «Мой мозг теперь ожидает поступления информации в том виде, в каком ее распространяет Сеть – в виде стремительного потока частиц»⁴. Карр – автор книги «The Shallows (примерно – Обмелевшие, Пустышки): что Интернет делает с нашим мозгом»⁵, – работы, к созданию которой его подтолкнуло наблюдение за тем, как всего за несколько лет серьезно трансформировалось восприятие – его и людей, его окружающих. «Когда я рассказываю о своих проблемах с чтением друзьям и знакомым, – пишет он, – многие говорят, что испытывают нечто-то подобное. Чем чаще они используют Интернет, тем больше усилий им приходится прилагать, чтобы не потерять концентрацию, читая длинные тексты»⁶. Карр собрал целую коллекцию признаний, подобных его собственному, – таких как, например, сделанное Б. Фридманом – патологом, сотрудником медицинского факультета Мичиганского университета: «Я уже не могу читать “Войну и мир”. Я утратил эту способность. Мне даже стало трудно дочитать до конца пост, в котором больше трех-четырёх абзацев. Такие я бегло просматриваю»⁷.

По сути все собранные Карром истории повествуют об одном – о стремительном формировании ярко выраженного дефицита внимания вследствие взаимодействия с Интернетом. При этом сам он склонен искать предпосылки столь мощной власти Сети над сознанием на глубинном уровне – в физиологии человека. По его мнению, процессам, происходящим в восприятии под влиянием Сети, чрезвычайно сложно противостоять, так как они обусловлены базовыми принципами работы мозга. Ссылаясь в частности, на исследования М. Вульф⁸, профессора Университета Тафтс, Карр утверж-

⁹ Эриксен Т.Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. М.: Издательство «Весь мир», 2003. С. 5.

дает, что навыки восприятия информации (главным образом чтения), которые нарабатываются у пользователя в Интернете, самым непосредственным образом влияют на формирование нейронных связей мозга – в том числе тех, которые отвечают за важные когнитивные функции, такие как память, интерпретация визуальных и слуховых раздражителей и пр. В конечном итоге свойства сознания современного человека, похоже, довольно точно отражены в словах норвежского антрополога Т.Х. Эриксона: «Налицо все признаки того, что в эпоху информации практически невозможно додумать до конца ни одной мысли, <...> мысль дробится, прерывается и вытесняется все <...>, что может показаться слишком объемным и тяжеловесным»⁹. Если же верить Н. Карру, то такое положение не просто верно, но и прочно закреплено – не только культурно, но и физиологически.

Действительно ли трансформация восприятия современного человека основана на изменении в нейронных связях – вопрос, впрочем, дискутируемый. Бесспорно другое: существенную роль в ней играет не столько сама скорость потока в Сети, сколько ее *наркотическая природа* – потребность даже не в сохранении темпа и интенсивности поступления информации, а в регулярном их увеличении. Во многом эта потребность стимулируется непрерывным ростом быстродействия современных компьютеров и скорости передачи данных в Интернете. Именно технические реалии цифрового пространства провоцируют ситуацию, в которой временной разрыв между запросом и реакцией стремится к нулю, а 5 секунд ожидания кажутся столь же неприемлемыми в этом году, как 10 в прошлом. Вслед за технологиями становится динамичней и деятельность институтов – во все большем числе профессиональных областей начинают быть востребованы главным образом так называемые «fast-thinkers», само общество заставляет своих членов все больше и больше спешить. Приспособление же к быстрому течению времени хотя бы в одной из сфер жизни неизбежно влечет за собой стремление к ускорению и во всех остальных. В результате

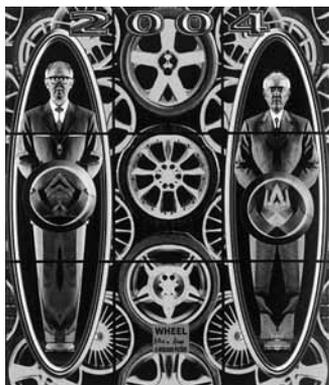
сегодня тысячи людей фиксируют – и миллионы претерпевают – удивительные метаморфозы, которые изменяют их восприятие прямо на глазах: лишь вчера разучившись вникать в длинные статьи, сегодня они читают по диагонали любой текст больше нескольких абзацев, назавтра просматривают в ускоренном режиме видеоролик длиннее пары минут, а послезавтра, выйдя за пределы Сети и оказавшись, к примеру, в традиционном кинотеатре, не могут смириться с отсутствием функции «перемотки» любых недостаточно динамичных фрагментов, которые теперь им невыносимо скучны. Интенсивное переключение внимания, поток впечатлений, череда событий, быстро сменяющих друг друга, становятся наркотиком, требующим не только регулярных вливаний, но и постоянного увеличения дозы.

Именно потребность в увеличении информационной «дозы» является источником происхождения характерного феномена цифровой эпохи – так называемой *многозадачности*. В его основе лежит обычная математическая логика: когда скорость информационного потока уже нельзя увеличить, вместить еще большее количество впечатлений и сведений в единицу времени, можно начать впитывать их в несколько потоков одновременно.

Само понятие многозадачности пришло в общественное поле из технологической реальности, и в начале 2000-х шествие его казалось триумфальным. Фактически многозадачность стала пониматься как синоним эффективности – не только в мире компьютеров, но и в мире людей. Разнообразные статьи и книги пестрили практическими советами о том, «как сделать свой мозг многозадачным», способность к одновременности и многопоточности во всем стала позиционироваться как обязательное свойство не только любого успешного устройства, но и любого успешного человека. При этом известно, что уже к 2005 г. не менее 26 % времени, потраченного людьми в пространстве медиа, характеризовалось одновременным использованием нескольких различных медиаканалов и параллельным участием в самых

¹⁰ Данные Kaiser Family Foundation 2006 report.

разнообразных делах¹⁰. Чем масштабней становилось явление, тем чаще, однако, хор энтузиастов многозадачности стали разбавлять тревожные голоса. Нейрофизиологи заговорили о гормонах стресса и депрессии, становящейся привычным спутником «многозадачного» человека. В лексиконе психологов появился термин «инфомания», обозначающий навязчивое желание ничего не пропустить, все время быть в



¹¹ Приводится по: Rosen C. The Myth of Multitasking // The New Atlantis, Spring 2008. № 20. Pp. 105–110.

курсе событий, выражающееся в постоянной проверке телефона и электронной почты, непрерывной фоновой переписке с максимальным числом людей, бесконечном отслеживании интернет-новостей, которое неотступно сопровождает любую деятельность человека. Именно исследования инфомании поставили под вопрос формулу «многозадачность = эффективность». Так, в том же 2005 г. Институт психиатрии при Лондонском университете опубликовал данные, согласно которым люди, постоянно делящие свое внимание между телефоном, интернет-перепиской и основной выполняемой работой, испытывают снижение IQ, более чем в два раза превосходящее то, что наблюдается у курильщиков марихуаны¹¹.

Многозадачный тип информационного потребления в действительности создает массу проблем – в частности, тех, что обсуждаются в статье «Миф многозадачности» К. Роузен. Так, привычка к фоновости, частичному вниманию ведет к фатальному усугублению разразившегося в XXI в. кризиса

концентрации, лишает человека самой способности сосредоточиваться на чем-то одном, формирует быстрое, но поверхностное мышление. При этом зачастую у людей, привыкших к многозадачности в частности и интенсивному потреблению информации вообще, развиваются реакции, которые прежде могли бы считаться невротическими, но в цифровую эпоху все в большей степени стремятся к статусу нормы: нетерпеливость, тревога, возникающая, когда что-то происходит слишком медленно, невозможность комфортно чувствовать себя в тишине...

Фактически утрата тишины – не столько внешней, сколько внутренней – и является определяющим последствием жизни в современном медиа-мире для человека. А между тем тишина и потерянное в погоне за цифровыми скоростями неспешно текущее время – необходимые условия любого серьезного осмысления, и не случайно большинство духовных практик – от молитвы до медитации – отталкивается в своей основе именно от тишины, трактуемой ими как опорная точка всякого духовного делания. Там, где подрывается способность к остановке, к молчанию и покою, размывается почва под сакральным; сама возможность его восприятия, вступления в контакт с ним становится все более затруднена.

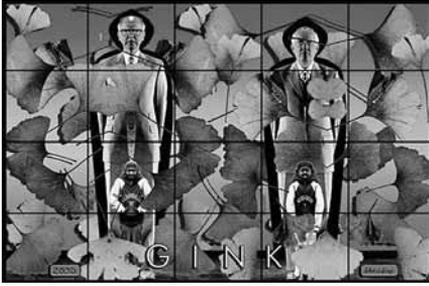
Несомненно, непосредственным образом отражается это и на возможности восприятия сакрального в искусстве. К тому же современный цифровой медиа-стандарт ставит любое художественное произведение в положение несамостоятельного, служебного, функционального. Очень наглядно это можно проследить на примере музыки, слушание которой сегодня под влиянием широчайшего распространения, во-первых, портативных цифровых аудиоустройств, а во-вторых – многозадачного типа информационного потребления, повсеместно переходит в фоновый режим. Фактически в XXI в. в полной мере реализуется то, на что еще в 1950-х указывал Артюр Онеггер: «В 1919 году Сати провозгласил необходимость иметь “обстановочную музыку”, которая звучала бы совсем не для того, чтобы ее слушали, а слу-

12 Онеггер А.Я – композитор // Онеггер А. О музыкальном искусстве. Л.: Музыка, 1979. С. 185–186.

жила бы чем-то вроде обоев. Сегодня мы умудрились свести к подобному уровню наше отношение к баховской Мессе h-moll или, например, к бетховенскому Квартету op.132»¹². На данный момент выступать в статусе мессы ни одно музыкальное произведение уже не может. Рассеянность, дефицит внимания аудитории, «попутность» взаимодействия с ним, его молниеносное мелькание в хаотичном несущемся потоке впечатлений – все это условия, в которых сам момент встречи с искусством лишается шанса стать формой духовного опыта – а потому и представление об искусстве как о чем-то сакральном сходит на нет.

Помимо этого внутреннего, содержательного измерения процесса десакрализации существует, впрочем, еще одно – и связано оно с рядом факторов, которые серьезно затрудняют создание *сакрального ореола* вокруг авторов, произведений, стилей, школ с чисто «технической» точки зрения, разрушая необходимые для этого создания культурные основания и механизмы. Фактически любой ореол всегда возникает не только как результат личного взаимодействия людей с явлением, но и под влиянием внешних, общественных процессов вокруг этого явления, в ходе которых складываются определенные расхожие мнения, представления, его *мифология*. Именно подобного рода мифология столетиями питала представления общества о высочайшей ценности тех или иных произведений, о содержащейся в них особой тайне, формировала романтическую ауру вокруг творцов самого разного рода и в конечном итоге поддерживала веру в то, что искусство вообще-то имеет значение.

В сущности, именно судьба этой веры – одна из основных болевых точек современной культуры, ведь сегодня, в условиях, казалось бы, беспрецедентных информационных возможностей, в наилучшей ситуации для мифотворчества, формирование ореолов становится проблематичным как никогда. Впрочем, данный факт не так уж удивителен – ведь что бы там ни было с информационными технологиями, в действительности едва ли не все черты цифрового культур-



ного пространства размывают почву, необходимую для взрастания мифа искусства.

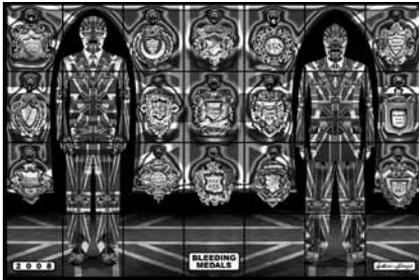
Эту почву размывает доступность – не только уже обсуждавшаяся – средств творчества, но и самих произведений. Когда Интернет предоставляет доступ к любым сколь угодно редким кинофильмам, музыкальным записям, книгам и т.д. без всякого труда, не требуя взамен никаких жертв – ни времени, ни сил, ни средств, – возникает масса преимуществ, но актуализируется и извечный принцип: *что дешево дается – то дешево ценится*. Отсутствие усилий, необходимых для того, чтобы заполучить нечто, с легкостью уничтожает трепет перед полученным.

Эту почву размывает и изобилие: когда количество художественных произведений невероятно увеличивается, их среднее качество неизбежно падает, что в условиях необходимости самостоятельной фильтрации означает только одно – абсолютное большинство просмотренного, прочитанного, прослушанного не оправдывает надежд, и все чаще от очередной «встречи с прекрасным» человек цифровой эпохи ждет уже не открытия, а разочарования. В конечном итоге – он уже и не очарован. Пространство искусства как целое начинает представляться ему горой хлама, в которой разве что чудом можно отыскать настоящую жемчужину.

Помимо этого, в условиях художественного перепроизводства заметно меняется сам статус творца. Ощущение исключительности его роли разрушается там, где за внимание публики борются сотни тысяч авторов. К тому же современ-

ные информационные условия порождают ситуацию невиданную прежде: даже самые почитаемые художники сегодня все чаще спускаются с пьедестала, чтобы вступить в прямое общение со своей аудиторией в Сети, развенчивая тем самым миф о недоступности, переставая быть небожителями, существами высшего порядка и превращаясь, по сути, в равных публике, обычных «ребят из соседнего двора». Равный, конечно, может быть более или менее талантлив, но ему уже не припишешь величия, от него сложнее ждать откровений.

Впрочем, в цифровом мире откровений становится сложно ждать от кого бы то ни было, и ключ здесь, по-видимому, содержится в слове *ждать*. Само это понятие обесценено скоростью – еще одним фактором, подмывающим почву под сакральными ореолами в цифровом мире. В череде молниеносно сменяющихся впечатлений не остается шанса для формирования устойчивого, пожизненного – как в прежние



¹³ См.: Кундера М. Неспешность. Подлинность. М.: Азбука-классика, 2010.

времена – преклонения перед тем или иным автором, для терпеливого и трепетного предвкушения его будущих работ. В несущемся информационном потоке никого не ждут, в нем в полной мере реализуется воспетая М. Кундерой формула из учебника по экзистенциальной математике: *«степень скорости прямо пропорциональна интенсивности забвения»*¹³.

Наконец, еще одной – и, возможно, главной – причиной современного разрушения сакральных ореолов становится нишевизация культуры. Любой ореол, любой миф возможен лишь там, где существует конвенция. Количество присоеди-

¹⁴ См. об этом, например: Андерсон К. Длинный хвост. М.: Вершина, 2008; Сибрук Д. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М.: Ад Маргинем, 2005. Та же тенденция рассматривается в работах классиков постмодернизма (например, Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus. The Athlone Press, 2000) и ряда теоретиков информационного общества (Нейсбит Д. Мегатренды. М.: АСТ: Ермак, 2003; Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2004; Фукуяма Ф. Великий разрыв. М.: АСТ, 2008; Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999; Он же. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000).

нившихся к ней не играет существенной роли – большие группы порождают «общезначимое», маленькие – еще более притягательное «культовое», но и за теми, и за другими так или иначе стоит *культурная общность*, среда, находящаяся в единой системе координат. В современном мире, где, как зафиксировано сегодня уже множеством исследований¹⁴, разрушаются не только «общечеловеческие ценности», но и сплоченность субкультур, а единственным конвенциональным принципом становится «каждому – свое», мифу того или иного творца или произведения становится все труднее сложиться. Там, где каждый делает свои художественные открытия перед монитором в одиночку, без оглядки на чужое мнение – будь то общественное, экспертное или даже круга единомышленников, – возникновение сакральных фигур в творческом мире, похоже, становится невозможным. Как невозможным становится и поддержание сакрального статуса искусства вообще.

* * *

Между тем взгляд на цифровую эпоху как исключительно на время десакрализации был бы неверен. В действительности в ее рамках зарождается и процесс, вектор которого направлен в прямо противоположную сторону. В сегодняшней культуре происходит удивительная, парадоксальная метаморфоза: на фоне схождения искусства из горнего мира в пространство секулярного, обыденного, бытового, область его социального функционирования, составленная из механизмов, практик и институтов, всегда игравших абсолютно побочную, техническую, обслуживающую художественную жизнь роль, напротив, начинает наполняться поистине сакральными смыслами.

От секулярного к сакральному

Цифровая революция создала условия, в которых социальное бытование искусства претерпевает серьезные трансформации. Возникновение Интернета и ряда связанных с ним технологий привело, с одной стороны, к ослаблению, а порой и разрушению многих традиционных оснований этого бытования, касающихся путей распространения, экономики искусства, прав собственности на него и т.д. С другой же – оно создало беспрецедентные возможности для социального эксперимента, возвращая на место прежних основ новационных, еще не опробованных способов встраивания художественной жизни в общественное пространство. Процесс постепенного освоения этих способов, вытеснения привычного старого пугающим новым, безусловно, требует комментариев, серьезного обоснования, – и именно поэтому сегодняшние эксперименты в социальной жизни искусства начинают обрастать облаком идеологических и философских контекстов, от которых до вступления в сферу сакрального остается уже один шаг.

¹⁵ Речь здесь идет практически обо всех видах искусства, за исключением живописи, для которой по-прежнему особо важен оригинал, и тех, что существуют лишь в сценическом воплощении.

Впрочем, кое-где этот шаг на данный момент даже сделан, черта преодолена, и обсуждение сугубо прагматических материй ведется в отнюдь не секулярном ключе. Наиболее характерным примером здесь, пожалуй, может служить трансформация в современной экономике искусства – области, отстоящей от сакрального, казалось бы, максимально далеко. В сущности, схемы финансирования во многих сферах художественной жизни за последние годы начали меняться кардинально, причем по довольно простым, технически обусловленным причинам. Цифровая революция сделала возможным претворение множества видов произведений (фото, видео, аудио, текстов) в файлы – неосязаемые, невесомые, легко копируемые и свободно передающиеся на любые расстояния с помощью Интернета и существующих в нем файлообменных технологий. В результате распространение искусства¹⁵ стало преимущественно бесплатным

и совершенно неконтролируемым, что заметно ослабило традиционные практики его купли-продажи и поставило под большой вопрос дальнейшее существование целых сегментов самой культурной индустрии. В то же время Сеть создала широкие возможности для беспрепятственного прямого общения между автором и публикой и, в частности, для хождения прямых денежных потоков от последней к первому в обход любых традиционных институтов. Подобное изменение условий привело к логичным последствиям: при все большем утверждении бесплатного распространения произведений в статусе нормы повсеместно стали рождаться различные практики добровольного непосредственного финансирования авторов и артистов, принимающие форму микропатронажа, благодарственных платежей, подписных компаний на ту или иную работу и т.д.

¹⁶ См.: Anderson C. Free: The Future of a Radical Price. Random House, 2010.

Фактически происходящая в экономике искусства метаморфоза – есть лишь часть процесса, затрагивающего гораздо более широкие сферы. Тот факт, что цифровая революция сделала производство и распространение многих, далеко не только художественных, товаров и услуг практически незатратным, а зачастую и слабоконтролируемым, спровоцировал формирование в современном мире так называемой «*freesonomics*» – экономики, основанной на бесплатном предоставлении благ потребителям и получении прибыли новыми, нетрадиционными способами. Способов этих достаточно много – в общих чертах описаны они, например, в работе К. Андерсона «Бесплатно»¹⁶. Один же из них – это так называемый обмен дарами – и именно на нем базируются практики, постепенно утверждающиеся в сегодняшнем пространстве искусства. Общий принцип здесь прост: автор не продает свои работы, а *дарит* их публике, формально никого ни к чему не обязывая, но рассчитывая в свою очередь на *ответный дар*.

Оправдать новую модель, за которой укрепилось название *экономики дара*, обосновать ее преимущества перед куплей-продажей, в общем-то, можно одним простым тези-

сом: в новых технических и культурных условиях она со всей очевидностью более эффективна. Однако при столь серьезном потрясении основ художественной жизни, долгое время казавшихся незабываемыми, такое объяснение, по-видимому, оказывается недостаточным, не исчерпывает всех возникающих вопросов, сомнений и страхов. Существует к тому же целая каста влиятельных участников культурного рынка – в основном крупных игроков индустрии, – отвергающая это объяснение на корню, считающая сегодняшнюю экономическую метаморфозу катастрофичной и разрушительной, борющаяся с новыми практиками самыми решительными методами – объявляя их циничным воровством, преследуя за них в судебном порядке вплоть до приговоров к тюремным срокам и т.д. В таких обстоятельствах возникает потребность в более глубоких и весомых трактовках происходящего – и они не заставляют себя ждать: прагматика вытесняется сначала идеологическими конструктами, выраженными, к примеру, в лозунгах «искусство должно быть свободным» и антииндустриальной патетике, а затем дискуссия о новой экономике и вовсе уходит на территорию сакральных смыслов.

¹⁷ См.: Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, РАН, 1996. С. 134–155.

Строго говоря, ничего удивительного в этом нет – само понятие экономики дара тесно связано с сакральным уже по своему рождению. Впервые введенное французским антропологом М. Моссом еще в 1925 г., оно изначально относилось к принятым в архаических обществах практикам дарения, обладающим особым ритуальным, культовым значением¹⁷. В своем знаменитом «Очерке о даре» Мосс принципиально делает акцент не только на социальных или экономических аспектах описываемой им системы дарообмена, но и на ее мистических основаниях.

Применительно к искусству концепция экономики дара, поднятая на щит цифровой революцией, была, впрочем, разработана поздней – хотя и тоже в доцифровые времена. Ее главным выразителем можно считать американского поэта и исследователя Льюиса Хайда, изложившего свою теорию дарооборота в художественной жизни в работе 1983 г. «Дар.

¹⁸ См.: Хайд Л. Дар. Как творческий дух преобразует мир. М.: Поколение, 2007.

¹⁹ Там же. С. 414.

Как творческий дух преобразует мир»¹⁸. Эта вдохновенная посвященная экономике искусства книга, метко и дальновидно названная самим автором «пророческим эссе», в основе своей отталкивается от довольно расхожей мысли о том, что «художник в современном мире необходимо должен страдать от постоянного напряжения между сферой дара, к которой принадлежит его труд, и рыночным обществом, в контексте коего этот труд реализуется»¹⁹. Пытаясь разрешить эту социальную в основе своей проблему, Хайд тем не менее не только идет по стопам Мосса, но и усиливает характерный для него «сакральный накал».

В фундаменте концепции Хайда лежит – с одной стороны – обоснование необходимости для всякого настоящего художника свойства, обсуждаемого скорее религиозной, нежели экономической традицией – «*нищеты духа*», а с другой – попытка смоделировать такую социальную и культурную ситуацию, в которой эта нищета не становилась бы нищетой материальной. Обращение к подобным категориям неизбежно подталкивает к тому, чтобы изложить теорию Хайда, прибегнув к сопоставлению опыта искусства с опытом Церкви. Так, церковная жизнь и существующие в ней практики немислимы без памяти об *изначальном Дарителе*, подлинном источнике всех предоставляемых Церковью благ. Эти блага ни в коей мере не могут быть предметом купли-продажи, не могут рассматриваться как собственность той конкретной организации или священнослужителя, который формально «производит» их. В любом Таинстве, в любой передаче человеку Святых Даров, Церковь – лишь проводник, *призванный и обязанный* нести эти Дары людям. Однако Дар Церкви подразумевает и ответный дар – пожертвование, приносимое человеком в *конкретный* храм, но по внутреннему содержанию являющееся жертвой тому самому изначальному Дарителю. Эта модель обмена дарами в случае с Церковью кажется по сути единственно возможной – любой прецедент торговли таинствами в обществе ничего, кроме недоумения и возмущения, не вызывает. В то же время сфера

искусства уже давно существует на основаниях купли-продажи – и это никого не удивляет, настолько искажилась в сознании людей ее внутренняя суть.

Искусство, утверждает Хайд, имеет не меньшие основания оперировать понятием Дара, чем религия. Художник получает свой дар из того же источника и зачастую также играет роль посредника, лишь передающего людям то, что ему вовсе не принадлежит. Потому, как не имеет права священнослужитель отказать в причастии Святых Даров человеку на основании того, что он не платит за них, точно так же не имеет права художник, или любой его представитель, отказывать в доступе к произведению на основании отсутствия оплаты, и уж тем более называть такой доступ воровством, преследовать за него и наказывать. Дар дается любому творцу вместе с *обязанностью* нести его людям, об оплате здесь не может быть речи, речь может идти лишь об *ответном даре* публики.

Излагаемая Хайдом теория не сводится, однако, лишь к церковным понятиям, охватывая гораздо более широкие взаимодействующие с сакральным пласты человеческой культуры, в которых так или иначе присутствует понятие Дара и присущий ему особый мистический смысл. Обычаи архаичных племен, фольклорные сказки, религиозное предание, исторический опыт – везде Хайд прослеживает одну и ту же линию: Дар непременно должен быть включен в *дарооборот* – быть передан другому, тогда источник его не иссякнет и он непременно будет возмещен ответным даром, в противном же случае – если круг дарооборота разрывается, если дарованное присваивается как собственность и становится источником получения прибыли, разрушаются изначальные сакральные основания дарения, последствия чего всегда плачевны.

Строго говоря, апологеты «цифровой» экономики дара в искусстве вспоминают о Хайде отнюдь не так уж часто, но воспетая им логика фактически стала сегодня их главным аргументом. По сути, ее объяснительный потенциал действи-

тельно велик. Так, она проливает свет на то, почему публика при первой же технической возможности отказалась от лояльности безличным корпорациям, и почему столь резкое неприятие в обществе вызвала судебная компания этих корпораций против свободного распространения произведений: слишком очевидным здесь оказалось претворение Дара в собственность, обрыв дарооборота, неизбежно разрушающий внутренние, сакральные основания искусства. Она объясняет и то, почему современная экономика дара работает более успешно для «серьезных» некоммерческих авторов: в их случае гораздо яснее прослеживается связь с Даром и Дарителем и потому гораздо выше готовность аудитории к ответному дару, чем в откровенном «попе», созданном рынком и для рынка. По сути дела сама сегодняшняя реальность подтверждает правоту Л. Хайда: в цифровую эпоху со всей очевидностью перестает быть надежной рыночная модель, свободное неконтролируемое распространение произведений становится неизбежным, хочет ли этого конкретный автор или нет, но на данный момент во многих видах искусства плата создателю уже исключительно добровольна. В таких условиях выигрывает вовсе не тот, кто более «раскручен» или продается дороже, а тот, кто не разрушил внутренних оснований своего Дара и чья аудитория готова к дарению в ответ. Остается только гадать: причины тому технические, психологические или све-таки мистические, восходящие к универсальным духовным законам мироздания, но факт остается фактом: чем больше конкретный художник или стоящая за ним компания пытаются сегодня отстаивать свои права собственности – в суде ли, в публичном ли пространстве, тем в худшем, в частности и экономическом, положении они оказываются; и наоборот – чем меньше они озабочены этим вопросом, чем больше демонстрируют ту самую «нищету духа» и верность обязанности нести дар людям – тем больше они обретают, зачастую даже и финансово.

Безусловно, утверждать, что это правило непреложно и срабатывает в новых цифровых условиях в ста случаях из ста,

было бы несколько опрометчиво. Скорее оно лишь указывает вектор перемен: современная экономика искусства действительно все в меньшей степени строится на купле-продаже и все в большей основывается на *возвращенном даре*, благодарности, добровольном платеже публики, по внутреннему смыслу восходящем к церковному пожертвованию, сделанному в благодарность за Святые Дары. В конечном итоге этот внутренний смысл – не просто оправдательный механизм для аудитории, не желающей платить, и не уловка, призванная обосновать новый способ все же получать с нее деньги – для многих и многих творцов и их поклонников он сегодня чрезвычайно весом и абсолютно реален. Потому в их глазах нынешняя трансформация финансовых отношений в мире искусства – есть движение в сторону оздоровления, возвращения художественной жизни ее сакральных, а значит – *подлинных* – оснований. В современных практиках благодарственных платежей и микропатронажа им видится не новая ловкая экономическая модель и не унижительное попрошайничество, как определяют это некоторые артисты, оскорблено отворачивающиеся от подобных способов вести дела. Скорее в дарообмене между художником и публикой они угадывают то внутреннее содержание, которое Л. Хайд описывал словами Томаса Мертона о буддийском монахе: «Нищенская сума Будды представляет собой предельно теологический источник веры <...> – это открытость дарам всех существ, как выражение взаимозависимости всех, без исключения... Поэтому когда монах просит у мирянина и получает от того дар, это не то же самое, что когда жадный и корыстный человек получает что-то у другого человека. Монах просто открывает себя этой взаимной и универсальной зависимости»²⁰.

²⁰ Хайд Л. Дар. Как творческий дух преображает мир. С. 53–54.

Характерно, что подобная сакрализация социально-экономической сферы, разворачивающаяся параллельно с десакрализацией самого искусства, ведет сегодня к тому, что ранжирование творцов все в большей степени начинает происходить уже не по собственно эстетическим критериям.

²¹ Хайд Л. Указ. соч. С. 207. Сколь бы состоятельны с художественной точки зрения ни были работы того или иного автора, если он будет отстаивать свое право собственности на них, выступая за силовые методы сдерживания распространения и последовательно преследуя «несанкционированную» публику в судах, он чрезвычайно рискует потерять в глазах общества всякое уважение. Теперь для художника это своего рода форма бесчестия, ведь самым фактом подобного поведения он будто добровольно отказывается от своей сакральной роли, от связи с Дарителем, с мистическими основаниями искусства. Вместо этого он демонстрирует приверженность тому, что называл *дурной верой* Л. Хайд, утверждая: «Исходом дурной веры является стремление к контролю, к закону и полиции. Человек, охваченный дурной верой, подозревает, что дар не вернется к нему, что ничто не будет работать как следует, что скудость мира так велика, что он с жадностью пожрет любой ниспосланный в него дар. В условиях дурной веры цикл обращения дара разрывается»²¹.

Работает и обратный принцип: творцы, ставшие социальными новаторами, первопроходцами на пути активного использования экономики дара в цифровых условиях, оказываются окружены яркой сакральной аурой, даже если на данном этапе в собственно художественном новаторстве их заподозрить трудно. Характерным примером в этом смысле может служить британский музыкальный коллектив Radiohead или (в российских условиях) Борис Гребенщиков – авторы, хоть и со значимыми творческими достижениями в прошлом, находящиеся отнюдь не на пике формы, но благодаря политике распространения своих работ, ставшие сегодня своего рода «цифровыми гуру» от музыки. Похоже, что все чаще теперь на пьедестал художника способны вознести не столько его текущие творения, сколько простые, не поэтические, не имеющие отношения к художественному высказыванию заявления. Подобные, например, вот этому Гребенщикова: «Я не понимаю понятия “авторского права”. Если я написал что-то, люди должны иметь возможность это услышать, для того

²² О смысле всего сущего. Пресс-конференция «Ленты.Ру» с Борисом Гребенщиковым // URL: <http://lenta.ru/conf/bg>

²³ «Авторское право? У автора есть лишь обязанности». Интервью [HYPERLINK](http://www.lesinrocks.com/) ("http://www.lesinrocks.com/" "Les Inrockuptibles с [HYPERLINK](http://kinote.info/articles/2646-fil'm-sotsializm-v-detalyakh) "http://kinote.info/articles/2646-fil'm-sotsializm-v-detalyakh") с Жан-Люком Годаром. URL: [HYPERLINK](http://kinote.info/articles/3028-avtorskoe-pravo-u-avtora-est-lish-obyazannosti) "http://kinote.info/articles/3028-avtorskoe-pravo-u-avtora-est-lish-obyazannosti"

я и пишу. Называть написанное моей “собственностью” – нелепость. Песня принадлежит всем. А смешивать песни и деньги – значит перекрыть себе источник творчества. Бог с меня за вдохновение денег не берет»²². Или вот такому – принадлежащему Жан-Люку Годару: «Авторское право? Это, в самом деле, невозможно. У автора нет никаких прав. У меня нет никаких прав. Только обязанности»²³. Значимость подобных высказываний – особенно если они подтверждены реальными действиями, реальной политикой – в современных культурных условиях вполне понятна, ведь именно в них художник позиционирует себя относительно того, что претерпевает сакрализацию сегодня, демонстрирует свою причастность актуальным сакральным смыслом, своего рода новому монашеству – *нищете духа с сумой Будды*.

Между тем, сколь бы почитаемы за свои социо-экономические воззрения ни становились в цифровой реальности те или иные авторы, очевидно, что в ситуации, когда сакральным становится вспомогательное и техническое, а само искусство, якобы обслуживаемое этим вспомогательным, отходит на задний план, художник уже не может оставаться центральной фигурой культурного пространства. Своими заявлениями, решениями, выбранными стратегиями он лишь указывает на свое место *относительно* центра, в то время как самим центром становится технология и создаваемые ею новые социальные связи. Этот центр сам по себе уже не нуждается в фигуре художника – у него есть свои выдвиженцы на роль современных богов.

Характерно в этом плане, что личность, ставшая предметом самого яркого, а, пожалуй, и просто первого настоящего культа XXI в. – это, безусловно, творец, но вовсе не в привычном смысле, создатель не *произведений* искусства, а лишь технических средств для репрезентации, *вос-произведения* чего угодно – и искусства в том числе – Стив Джобс. Именно он, быть может, как никто другой, на заре нового столетия стал ответственным за массовое распространение не только определенных устройств, но и определенных идеалов, при-

24 Видео доступно, например, по: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=D1R-jKKp3NA>

чем вовсе не обязательно имеющих отношение к технологиям. В последние годы он выступал скорее в статусе универсального «учителя», утверждающего системы ценностей, задающего ориентиры. Его знаменитая стэнфордская лекция²⁴, собравшая миллионы просмотров в Интернете, не общая вроде бы ничего революционного, повествуя лишь об извечных вопросах – пути, смысле, смерти, повсюду сопровождается массой комментариев от разнородных пользователей Сети – комментариев, выдержанных в духе «Спасибо, Стив, ты навсегда изменил мою жизнь».

Подобное влияние еще недавно могло принадлежать художнику, философу, быть может, выдающемуся ученому, но не человеку, которому приписывают роль в лучшем случае – изобретателя, а в худшем и вовсе «всего лишь талантливый маркетолога». Между тем именно образ этого человека окружается сакральной аурой у нас на глазах – и особенно интенсивно после его относительно ранней смерти, всегда бывшей хорошим помощником в этом процессе. В чем-то происходящее с Джобсом сегодня даже напоминает прославление в религиозном смысле. Неслучайно в Интернете последнего времени так распространено хождение своеобразных «икон», изображающих Стива с нимбом – решенных, как правило, в ироничном ключе, но ясно указывающих тем самым на предмет иронии – общий характер связанных с его фигурой настроений. Строго говоря, схожие феномены не раз возникали прежде – особенно часто в связи с ранней кончиной поэтов, музыкантов, вообще артистов самого разного рода, однако сегодня найти кандидатов на «канонизацию» в мире искусства не так уж просто, ведь одной смерти здесь недостаточно, нужен широко признаваемый авторитет.

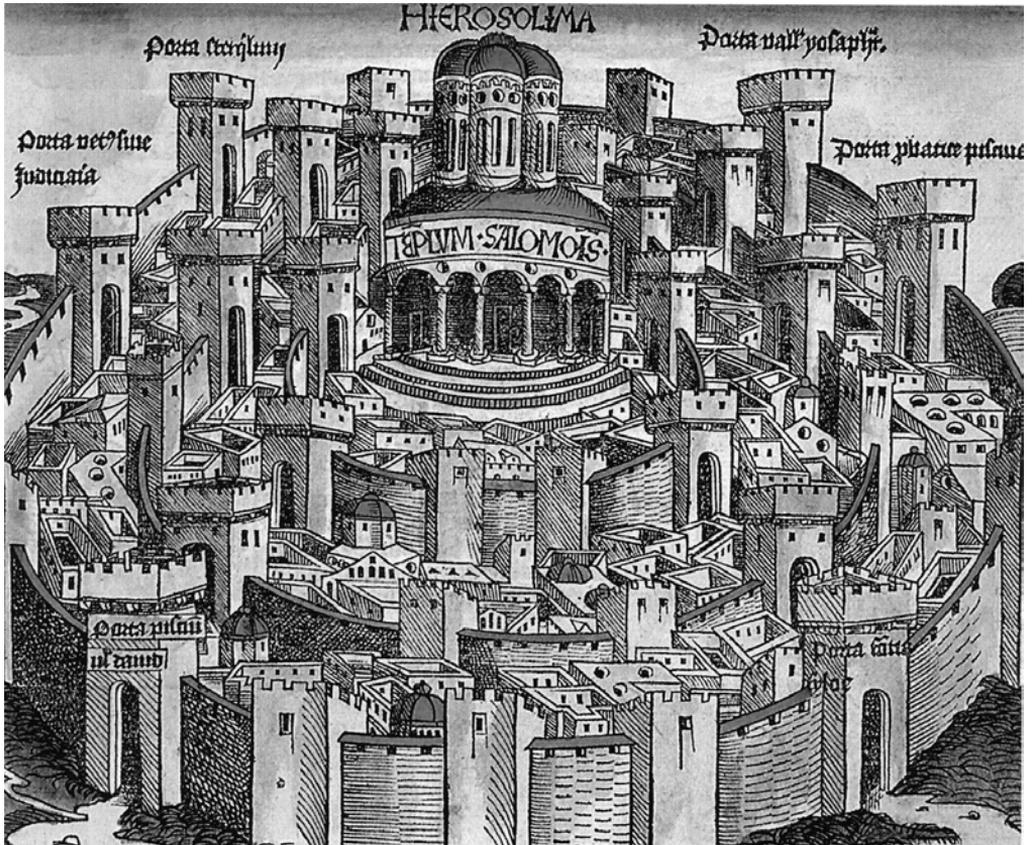
С последним искусство как раз и испытывает очевидные проблемы: так, например, для владельца (особенно юного) цифрового плеера компании Джобса – iPod'a – само это устройство почти наверняка будет иметь большее значение, чем любая музыка, содержащаяся на нем. Секрет же здесь, по крайней мере отчасти, по-видимому, в чувстве единения:

в эпоху культурной фрагментации, «нишефикации» искусства содержимое плееров разных людей мало соотносится между собой, в то время как сам iPod не только распространен чрезвычайно широко, но и овеян массово-понятной мифологией, являясь внятным «культурным кодом», атрибутом некоей общности, с которой можно себя соотносить. К тому же, в отличие от большинства произведений искусства, требующих определенных параметров восприятия, многие из которых становятся невозможны сегодня, базовая составляющая успеха продукции Джобса состоит как раз в том, что она идеально адаптирована к особенностям сознания, трансформировавшегося под влиянием современных медиа.

О причинах – и «канонизации» Джобса как частности, и в целом смещения центра сакрального в сторону технологий и новых стратегий их использования – вообще можно рассуждать довольно долго. Здесь, по-видимому, действительно замешано множество самых различных факторов. Между тем, самый важный, основной из них, как кажется, лежит на поверхности. Сакральное всегда появляется там, где происходит движение энергий, где сдвигаются тектонические плиты, где концентрируется сложное и неясное – в общем там, где в культуре возникает точка максимального напряжения. Сегодня эта точка находится как раз в сфере новых технологий и порожденных ими новых социальных механизмов. Мы становимся свидетелями того, как не только вокруг искусства, но и во множестве областей современной общественной жизни под влиянием цифровых достижений рушатся привычные модели, институты и устои, а на их место начинает приходить нечто неизвестное, неопробованное, пугающее, но при этом со всей очевидностью обладающее ошеломляющей силой. Сотни тысяч долларов собираются за считанные дни в ответ на одиночный призыв в Интернете, десятки тысяч людей выходят на площади, вдохновленные протестной волной в социальных сетях, самоорганизующиеся нет-сообщества тут и там оказываются эффективней неповоротливых государственных структур. Никто не знает,

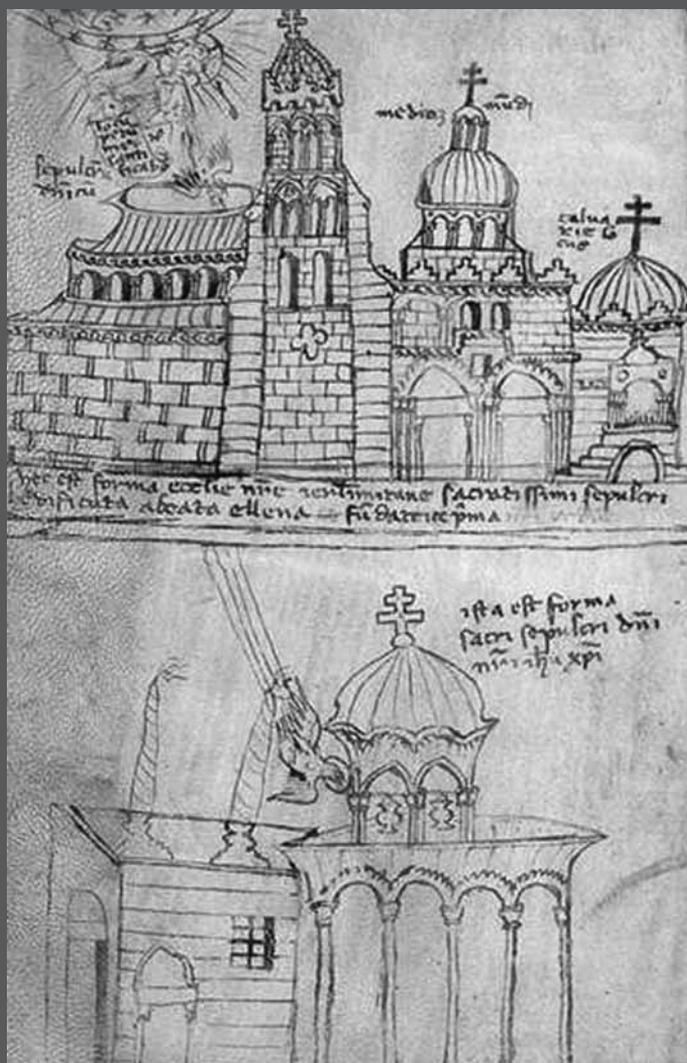
к чему это может вести в конечном итоге, но практически все ощущают – здесь происходит нечто большое и важное, какой-то пока что не постижимый слом. И именно к этому большому, важному, но еще совсем непонятому и притягивается аура сакрального словно магнитом. Потому что Дух Времени обитает сегодня, похоже, именно здесь.

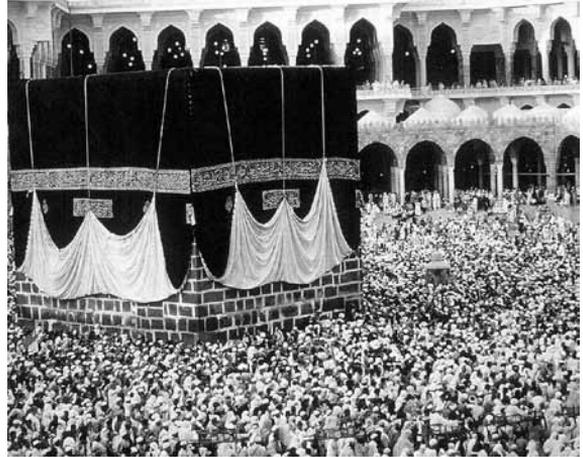
Ну а искусство... Искусство этот Дух, по-видимому, временно покинул. В нем не происходит ничего столь напряженного и значительного сейчас – и причин тому не счесть: и уже оговоренных выше, и оставленных за кадром, и тех, что, вероятно, вообще не могут быть просто осознаны и объяснены. Искусство уходит из поля сакрального. Но, кто знает, возможно, тогда, когда новая цифровая реальность будет достроена, когда в ней будет совершенно достаточно прорывов и наломано достаточно дров, перед нами встанут новые, непредвиденные вопросы – и ответить на них снова сможет только Художник.



Иерусали Храм Соломона. XV век. Ксилография

Храм Гроба Господня и кувуклий – изображение хранящееся в Ватиканской библиотеке и приблизительно датируемое XIV веком





Кааба

Религиоведы в большинстве своем давно уже обращаются к проблемам догматического и эзотерического единства (экуменизма) трех религиозных систем – иудаизма, христианства, ислама, у истоков которых стоят фигуры их общих прародителей и основателя духовной целостности ближневосточного монотеизма – Авраама. Но то же самое большинство упорно не желает увидеть проявление того же единства на уровне конкретных реалий. Наверное, этому не следует удивляться, ибо каждая из трех религиозных систем создала свой культурный мир, и каждая отстаивает свою автономность, чистоту и избранность. А реалии этих культурных миров, будь то памятники теологии, философии, словесности, ремесла, высокого искусства или архитектуры, чаще обращены внутрь традиции и лишь в редких случаях позволяют ощутить в себе присутствие некоей сплавивающей тайны – тайны, обнаруживающей общие истоки. Но как и где ее обнаружить? Там, где находится, согласно иудаизму, христианству и исламу, тайна Бытия. В Храме, ибо Храм – во всех трех религиях – Дом Бога.

Ш. Шукуров

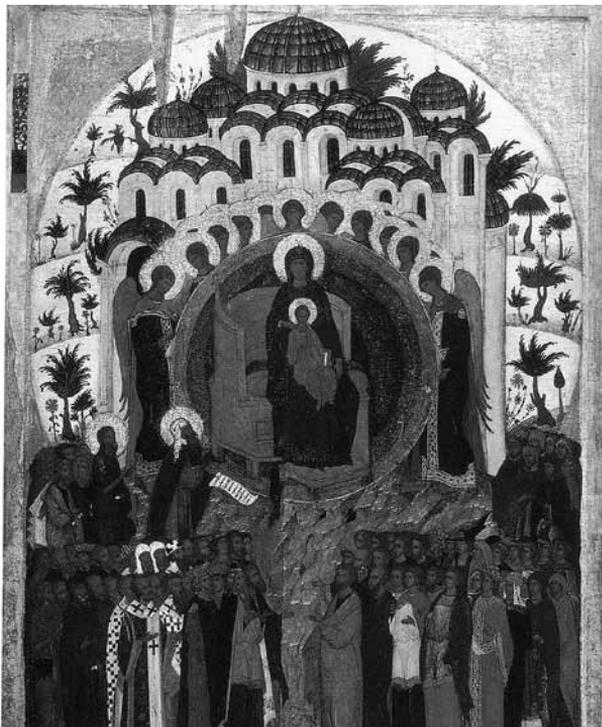
Люблю высокие соборы,
Душой смиряясь, посещать,
Входить на сумрачные хоры,
В толпе поющих исчезать.
Боюсь души моей двуликой
И осторожно хороню
Свой образ дьявольский и дикий
В сию священную броню.
В своей молитве суеверной
Ищу защиты у Христа,
Но из-под маски лицемерной
Смеются лживые уста.

И тихо, с неизменным ликом,
В мерцаньи мертвенном свечей,
Бужу я память о Двуликом
В сердцах молящихся людей.
Вот – содрогнулись, смолкли хоры,
В смятеньи бросились бежать...
Люблю высокие соборы,
Душой смиряясь, посещать.

А. Блок



Софийский собор
в Великом Новгороде



Икона "О Тебе радуется"
Дионисий. XV век

Любил я в детстве сумрак в храме,
Любил вечернею порой
Его, сияющий огнями
Перед молящейся толпой;
Любил я всеобщее бденье,
Когда в напевах и словах
Звучит покорное смирение
И покаяние в грехах...
И в час, когда хор тихо пел
О «Свете Тихом», – в умиление
Я забывал свои волнения
И сердцем радостно светлел...

И. Бунин



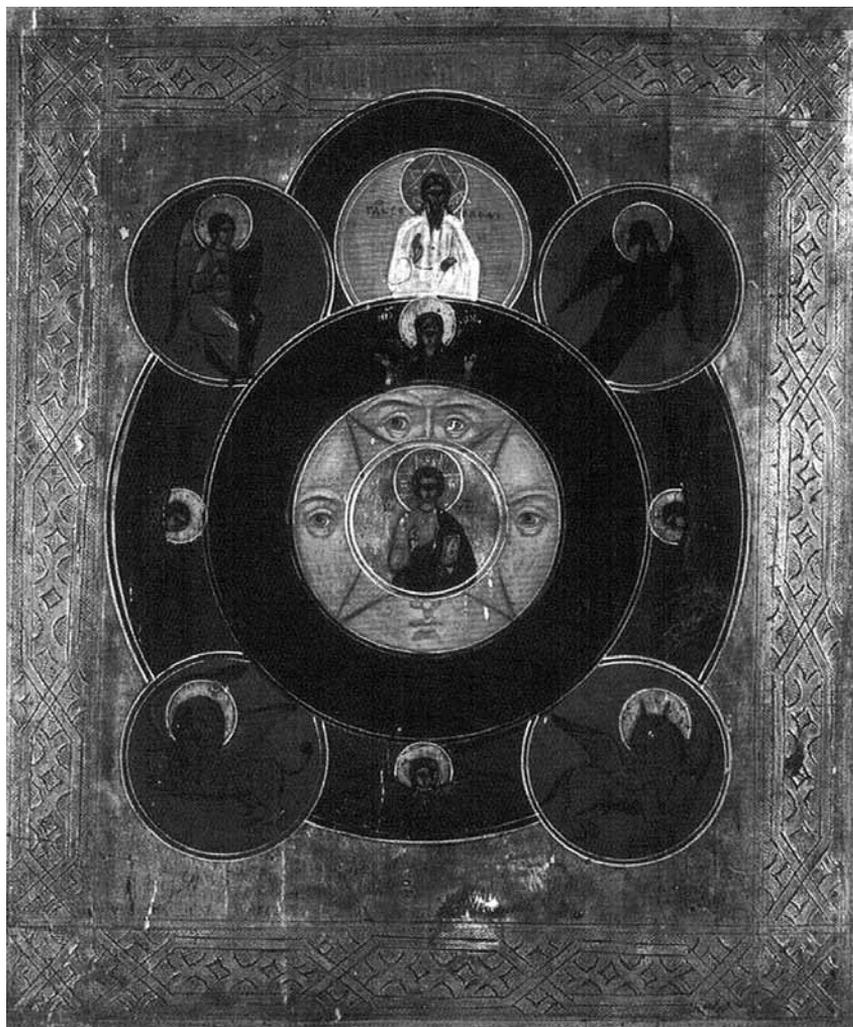


В потемневших лучах горизонта
Я смотрел на окрестности те,
Где узрела душа Ферапонта
Что-то Божье в земной красоте.
И однажды возникло из грезы,
Из молящейся этой души,
Как трава, как вода, как березы,
Диво дивное в русской глуши...

Н. Рубцов. Ферапонтово

*Ферапонтов
монастырь*

Символический образ мира
Икона, XVIII век



«Человек делается в молитве как бы воспламененным, по Иоанну Лествичнику; на лице молящегося проступает образ наслаждения, по Исааку Сирину. Даже все тело просветляется, становится красивым» (Триады I 3, 2). Но состояние такое остается и называется – бесстрастием, исихией. В каком смысле? В смысле окончания метаний, надрыва и внутреннего несогласия, смуты, конца терзаниям, тревоги, нерешенности; и больше того – в смысле вообще прекращения всех *частичных* действий, когда уши слышат одно, глаза видят другое, а мысль думает третье, и собирания всех чувств и способностей в такой простоте, которая вбирает движения всех – и остается спокойной.

В. Бибихин

...Если мы толкуем совершенствование как взросление души, мы должны говорить о преодолении человеком инфантильных состояний слитности с миром, его зависимости от окружающей среды, открытия в себе своего внутреннего, безусловно, подлинного «я» и, наконец, обретения чистого равновесия между внешним и внутренним бытием. Критерий мудрости и есть зрелость: способность вместить в себя разные и даже несовместимые измерения жизни, превыше всего – умение видеть ограниченность всех представлений.

Владимир Малявин



ПРЕОДОЛЕНИЕ РАСКОЛА МЕЖДУ СВЕТСКИМ И ДУХОВНЫМ В ЧЕЛОВЕКЕ И ОБЩЕСТВЕ¹

¹ Выступление на конференции «Православие и государственная власть в России в XIX–XX вв.» (Санкт-Петербург, 14–16 июня 1994 г.)

Я хотел бы здесь поделиться некоторыми мыслями, некоторыми вопрошаниями, которые иногда возникают в духовной практике, в частности, в священнической практике, в практике катехизационной и практике обучения, как и вообще в христианской жизни в наше время. Эти соображения, мне кажется, имели бы значение для осознания некоторых специфических проблем как прошлого, XIX, так и нашего, XX, уже уходящего века.

Не раз говорилось о том, что с Петром I началась новая эпоха в нашей истории, новая эпоха государственно-церковных отношений. Высказывались и радикальные мнения о том, что это была эпоха скрытых гонений на церковь. Может быть, так, одним словом, ее характеризовать нельзя. Это может получиться односторонне, тенденциозно, но тем не менее основания для таких суждений, безусловно, существуют.

XVIII в. создал предпосылки для новых, очень серьезных разрывов, разрывов традиции, разрывов между жизнью общества и церкви, разрывов в жизни личности, которые имели и имеют большое значение. В XIX в. церковь постепенно устремляется к освобождению от них. И в XX в. начинается совершенно особая история, когда продолжают одновременно все линии, намеченные прежде, не сводясь одна к другой.

Среди таких внутренних разрывов, или вернее, разрывов, с которыми мы постоянно сталкиваемся внутри, в душе и духе человека, есть, например, разрыв между внешним и

*Святая гора Афон
Вид на монастырь*

внутренним. Еще не так давно мы постоянно слышали разговоры о том, что, мол, верить надо в душе, и вообще вера – глубоко интимное дело, и поэтому даже говорить о вере несколько неудобно, не то что спорить и как-то выносить вопросы веры на всенародное обсуждение. Это считалось просто нетактичным, для многих даже невыносимым. И до сих пор это нередко так.

Противопоставление внешнего и внутреннего – одна из характернейших черт современной жизни, внутренней жизни человека. И я хотел бы на этом сконцентрировать внимание, потому что этот разрыв мне представляется очень серьезным. Он имеет, так сказать, многие выходы и в область мысли, и в область духа, и в область «тел и дел» человеческих.

Вообще говоря, это тот разрыв, который невольно или вольно ведет к языческому развоплощению. Евангелие же нам говорит против этого. Евангелие утверждает: «Кто сотворил внешнее, Тот сотворил и внутреннее». Увы, об этой евангельской строчке вспоминают не часто.

Конечно, я не хочу сказать, что нельзя различать эти вещи. Их надо различать. Причем очень часто их необходимо не только различать, но и иерархически устанавливать. И тем не менее я не случайно сейчас обращаю внимание именно на этот «еретический» разрыв между внешним и внутренним, постоянно присутствующий в жизни современного человека и общества.

С другой стороны, есть более конкретные аспекты этой проблемы. Иногда спрашивают, почему духовный человек не должен быть обходительным, вежливым, предупредительным, умеющим лишней раз не отягощать собой, своими переживаниями и чувствами близких и собеседников? То есть, почему ныне духовное (иначе говоря, церковное) очень часто просто отрицает культурное, или то, что мы называем светским в культуре, в частности, то, что мы называем в полном смысле слова светскими манерами? Почему очень часто в духовной, церковной среде считается чуть ли не хорошим тоном поступать прямо наоборот? Иногда это пытаются оправ-

дать псевдоаскетическими соображениями, а иногда это и вообще ничем не оправдывается. Но здесь можно задать и другой вопрос: почему светский человек не должен или не может иметь христианских нравственных принципов и жить строго по ним? Этот совершенно конкретный аспект соотношения внешнего и внутреннего мне представляется тоже очень важным.

Хотелось бы теперь немного точнее определиться в понятиях. Что я подразумеваю здесь под светским и духовным, коли мы начали говорить о разрыве, существующем между ними, и о необходимости его преодоления?

Я хотел бы утверждать, что светское – это, прежде всего, не всегда и не во всем мирское, т.е. надо различать светское и мирское. Очень часто эти вещи путают, чего делать нельзя, ведь мирское (например, торгашество) в тех или иных отношениях может быть низменным в глазах, так сказать, высшего света, устанавливающего соответствующие нормы светскости. Таким образом, светское может не быть мирским, как и лишь, скажем так, мирянским. Конечно, когда мы говорим «мирское» или «мирянское», мы вспоминаем, что мир может быть соответственно миром сим, лежащим во зле, и миром Божиим. И это различие для нас тоже принципиально важно. Но мирское всегда более адресуется к первому.

Важно отличать не только светское от мирского, но, в частности, и светское от государственного. При этом государство может быть различным, оно может быть демократическим, аристократическим, бюрократическим, монархическим и теократическим. Не однажды в истории были попытки создать именно как светское, так и духовное христианское государство, но это делало его лишь более идеологическим, похожим, допустим, на пролетарское, партократическое и т.д. В любом случае светское может распространяться на ту или иную часть государственной, как и вообще мирской, жизни, но не может отождествляться с ней.

Не может также отождествляться светское с вообще секулярным. Секулярное, как и стремящиеся к отождествлению с

ним его части – мирское и государственное, всегда принадлежит только веку сему и миру сему, а светское может иметь и иные, более духовные и высшие основания.

Светское также не тождественно культурному, ибо культура может быть не только аристократической, но и народной, лубочной и еще чем-то подобным. Однако мы знаем собственно духовную и светскую культуру, и это неотъемлемо от нее.

Впрочем, и духовное может быть различным. И это понятие требует, как известно, внимания, потому что необходимо «различать духи». Духовное не всегда означает христианско-духовное, православно-духовное.

Также и светское, которое может быть отражением и мира «света» и света «мира», не обязательно означает, что эти «свет» и «мир» христианские. Все начинается с человеческой индивидуальности и кончается личностью человека, в котором должно быть единство в Духе Святом, некая особая духовно-душевно-телесная благодатная, светлая и мировая целостность, которая может распространяться через такую человеческую личность и на общество в целом или в той или иной его части

На мой взгляд, светское всегда говорит нам именно об элитности, или иерархичности и качестве, форм человеческой, родовой и общественной жизни. Да, это разговор более о формах, но в их качественном и (или) иерархическом измерении. Светское часто путают или с мирским, или государственным, или секулярным, или культурным, не учитывая не только точки их пересечения, но и расхождения между этими понятиями, именно поэтому, может быть, и возникает большая путаница. Но, повторяю, это разговор о формах, и не только о внешних формах, но и о внутренних формах жизни мира, человека и общества, т.е. о ее смыслах. Еще раз хотел бы напомнить евангельские слова: «Кто сотворил внешнее, Тот сотворил и внутреннее». Здесь это можно применить и к формам жизни, и к жизни форм. Все смыслы обретаются на пересечении, перекрестке светского и духовного. И одно без другого в тварном мире не существует.

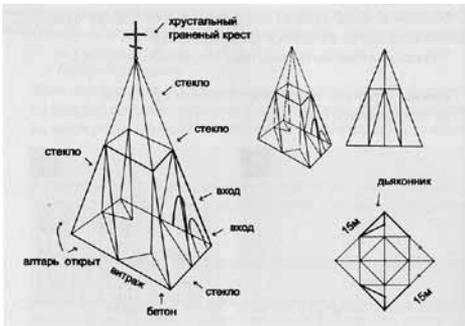
Теперь интересно было бы посмотреть, как в России исторически проявлялись в XIX–XX вв. противоречия, сближения и разрывы между светским и духовным в человеке и обществе. Так, мы можем сразу вспомнить целый ряд великих примеров в XIX в. В середине века вдруг появились западники и славянофилы. Алексей Степанович Хомяков, блестящий офицер, человек дворянской культуры, был в то же время молитвенником, христианским мыслителем, церковным человеком, проникнутым единством духовной жизни. В конце XIX – начале XX в. в России вслед за Европой, особенно Францией,



наблюдалась тенденция к еще большему сближению двух миров, светского и духовного, сближению то механическому, то органическому. Не случайно в конце XIX – начале XX в. стал писателем-моралистом граф Лев Николаевич Толстой, и именно как церковные православные богословы и светские философы работали князья братья Сергей и Евгений Николаевичи Трубецкие. Тогда же пишет благочестивые стихи и пьесы великий князь Константин Романов, возрождает институт диаконис в церкви великая княгиня Елизавета Федоровна

и т.д. Что уж тут говорить о XX в., когда представители светского общества часто были поставлены в такие обстоятельства, что для них самым естественным делом было принятие сана, работа в области богословия, церковной истории и т.п.!

Думаю, что совсем не случайно, а в связи с этим стиль, распространенный в конце XIX – начале XX в., назывался современным, легко оборачиваемым как вперед, так и назад. Этот стиль был и традиционным, и совершенно новым, оригинальным. Он очень ярко прослеживается в церковной культуре и в то же время, конечно, в культуре светской. Мне вспоминается



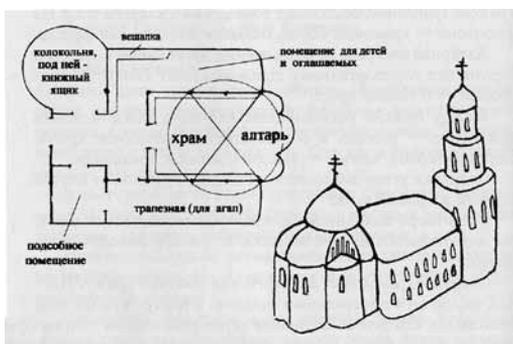
фотография епископа Федора (Поздеевского), ректора Московской духовной академии, со своими иподиаконами. На ней просто бросается в глаза целый ряд таких моментов, как, например, высокие белые стоячие воротнички, стрижка и т.п., которые ясно говорят о том, что эти люди, при всей традиционности их облачения

и поз, внутренне сильно сориентированы на какие-то светские формы жизни и проявляют явное стремление к утончению вкуса и манер. Это мне представляется очень характерным для того времени, более характерным, чем это было прежде в нашей стране и церкви.

Без светской культуры даже ученый монашеско-аскетический духовный мир как бы страдает и может редуцироваться, так же как без духовной культуры страдает и редуцируется светский мир. Думаю, что именно потеря иерархичности и качества форм жизни, в том числе потеря светской культуры в нашем обществе и нашей церкви, ныне приводит к тому, что многие духовные, церковные течения и сейчас делают ставку на контркультуру и при этом иногда впадают в сектантство.

Впрочем, возвращаясь к XIX в., можно было бы наряду с Хомяковым вспомнить и многих других людей, для которых

существовал трагический раскол светского и духовного, когда приходилось жестко выбирать или одно, или другое, например, или светскую жизнь, или духовную жизнь, жизнь аскета. Думаю, что тут важно было бы вспомнить святителя Игнатия (Брянчанинова). Для него светское, от которого ему нужно было отойти из церковно-аскетических соображений, ассоциировалось и с мирским, и государственным, и секулярным, и культурным, а духовным для него было, следовательно, не мирское, не государственное, не секулярное, не культурное, а монастырское, церковное, аскетическое и культовое.

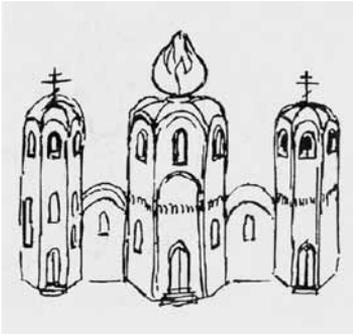


И в этих искусственно параллельных мирах устанавливались свои параллельные духи и смыслы, качества и иерархии, свои параллельные представления о дисциплине, об определенных внешних формах жизни, о требованиях, наказаниях и т.д.

Боялся еще, как это ни покажется странным, «духовной светскости» и «светской духовности» даже вполне «модерновый» о. Павел Флоренский. Его страшный испуг перед картиной как светским искусством всем хорошо известен (вспомним его «Иконостас»).

Итак, почти 200 лет назад, в начале XIX в., настоящий разрыв между светским и духовным проявлялся очень явно и ярко. Взять хотя бы традиционный пример – Александр Сергеевич Пушкин и преп. Серафим Саровский, которые были современниками и вряд ли друг о друге знали (не говоря

уже о всей истории того времени, связанной с переводом Библии на современный русский язык). Но уже в конце XIX – начале XX в. люди светские, хотя, может быть, малоцерковные, такие как, например, Антон Павлович Чехов, могли буквально хвалиться церковными книгами и восторгаться церковными людьми, которых они высоко ценили. Вспомним, что Чехов к концу жизни носил с собою фотографию епископа Михаила (Грибановского) и постоянно читал его книгу «Над Евангелием». Тогда уже пробудилось стремление «воцерковить жизнь». Отчасти именно это повлекло за собой декларации «нового религиозного сознания», воодушевляло Мережковского, Бердяева и др. Впрочем, развитие шло не



только в этом направлении, но и в области общецерковной и общественной жизни. Наконец-то была почти осознана трагедия разрыва духовных традиций и иных сторон жизни человека. Как раз в конце XIX – начале XX в., как мне представляется, наблюдается стремление к воцерковлению даже «внецерковной

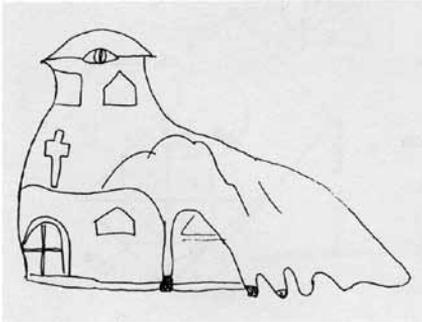
традиции истинной веры» (см. мою статью «Вера вне церкви и проблема воцерковления», опубликованную в журнале «Православная община», 1994. № 1). Так что не случайно начало XX в. обозначилось и религиозно-философскими собраниями, объединяющей деятельностью архиепископа Сергия (Страгородского) и высшей светской интеллигенции.

Неудачное, на мой взгляд, продолжение этой линии мы видим в обновленчестве. Ведь тоже совсем не случайно, а как аргумент «за» свою деятельность в церкви митрополит Александр Введенский на протяжении многих лет постоянно как бы особо подчеркивал свою светскую культуру, знание литературы, музыкальную культуру и т.д. К тому же именно в это время обновленчеством вводится и женатый епископат. Весьма своевременны именно эти явления. Они не возника-

ют на пустом месте, они подчеркиваются, ибо имеют большое значение.

Хотелось бы отметить еще раз, что различать светское и духовное совершенно необходимо, как и дух и смысл в самих светском и духовном. При этом надо всегда помнить, что человеческий свет в светском отличается от Света божественного в духовном. Поэтому и необходимо не сливать и не разделять их, но лишь поскольку духовное – от Бога, а светское – не от мира сего, т.е. не просто мирское или секулярное.

Может быть, стоит вспомнить и еще некоторые чаяния начала XX в., когда заходила речь о «новом средневековье»: мир сей, падший, который так существенно грозит каждому



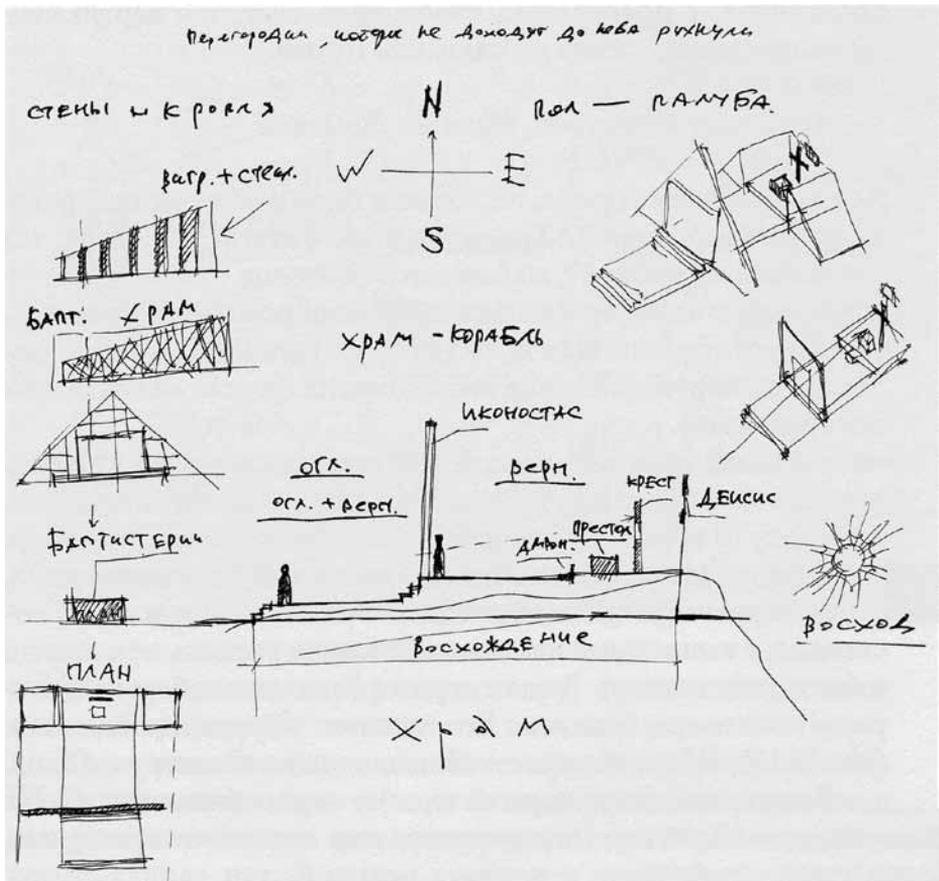
верующему, духовному, церковному человеку, не должен сливаться в представлениях людей с жизнью мира Божьего, и отрицание мира сего как мира, лежащего во зле, не должно переходить в отрицание Божьего мира.

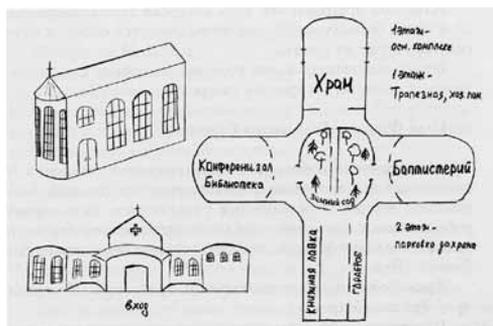
Государственная жизнь, конечно, тоже не может не отражать в себе этих же процессов и тех же проблем. И сейчас можно говорить и, наверное, даже нужно настаивать на том, чтобы государство было заинтересовано не только в колбасе и пушках, но и в развитии духовных начал в обществе, в каждом человеке и гражданине. Тогда только этот человек и это общество в своем государстве сами, хотя бы отчасти, защитят себя и других от преступлений, коррупции и т.п. И при этом государство совсем не обязательно должно становиться профессиональным, ведь оно защищает всех граждан и как бы гостей организуемого им общества, которое вряд ли когда-либо может стать моногенным.

Создание подлинно светского (духовно-аристократического) государства и поддержка такой же светской культуры – одна из задач, в решении которой должны быть заинтере-

сованы в первую очередь церковные и национальные силы. Светское государство может и должно быть достижением именно христианской культуры и христианского духа, христианского общества. Борьба за права личности, начатая еще в Библии, в Ветхом Завете, также может и должна составлять заботу церкви. К сожалению, сейчас светское пока еще слишком слабо, оно оторвано от церковного, и поэтому стало для многих лишь мирским или секулярным, а в лучшем случае – государственным или культурным.

Таким образом, необходимо признать, что в церкви есть место не только Духу Божьему и духу человеческому, но и



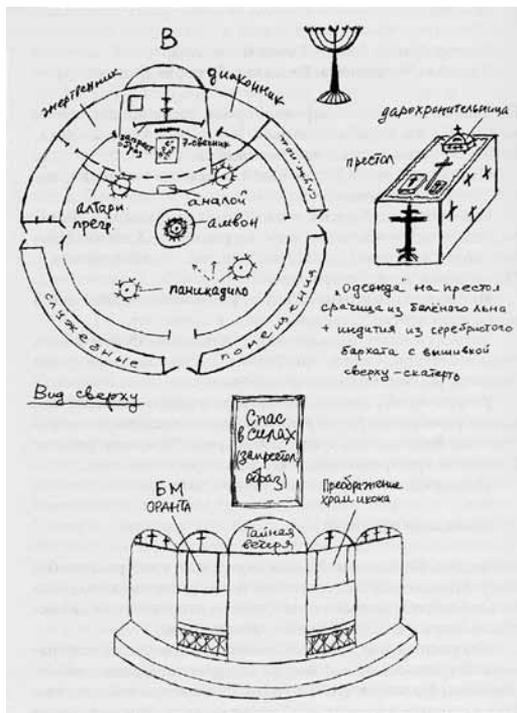


подлинно светскому, также воплощенному во множестве смысловых форм, форм жизни. Противоречия между ними разрешаются, как в антиномии, не формально и в Духе Божьем.

Раскол между светским и духовным (церковным), этими двумя сторонами жизни че-

ловека и общества, конечно, греховен. Спасение от всякого разделения и раскола внутри человеческой жизни, как и внутри общественной жизни, – это спасение во Христе и в Его Церкви, если только не забывать, что христианство – не религия, оно охватывает пусть высшую, но только часть жизни человека.

Конечно, когда мы имеем дело с расколом между духовным и светским, мы видим и издержки этого. Часто церковь, желая преодолеть этот раскол, но недоучитывая разницу, например, между светским и государственным, кидается в объятия государству именно потому, что не ощущает в себе силы и власти регулировать в полноте ту и другую важную часть реально существующих отношений людей. Все подобные, как и обратные, тенденции опасны.

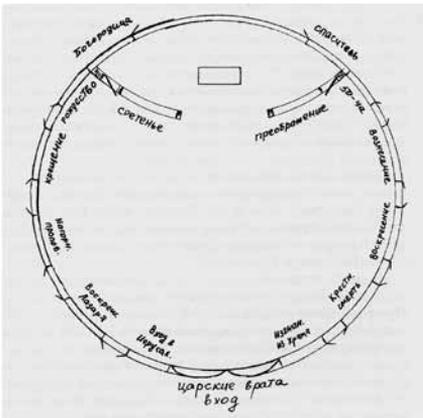


Тот же разрыв приводит к опасностям раскола сознания, к страху, фобиям в человеке, к расколу в обществе. Авторитарное подавление той или другой части жизни человека приводит к тому, что загоняются внутрь многие проблемы, которые волнуют человека, которыми он живет.

Не случайно в наше время популярны, допустим, работы о. Серафима (Роуза), несмотря на всю яркость его сектантского сознания. Они распространились по всей стране и свидетельствуют как раз о том, что у многих есть вот такая же, как у него, сектантская подозрительность к полноте общественной, человеческой и церковной жизни, содержащей в себе и светский элемент. Отсюда же проистекает и характерное для многих наших верующих современников недоверие к светским книгам, к философии, к свободной творческой деятельности человека. Это приводит к тому, что в церкви и обществе легко соединяются красно-коричневые силы, наносящие им столь большой вред.

Действительно, главная наша проблема – это полное воцерковление. Об этом писал еще в конце XIX в., в 1886 г., еп. Михаил (Грибановский) в статье «В чем состоит церковность?» (Православная община, 1991. № 1). Об этом же много писали и позже. Только искомое «воцерковление» нужно отличать от «прицерковления», когда человек облекается лишь во внешние одежды церковности, когда человек не может адекватно соединить в себе форму и содержание, дух и плоть нашей жизни и веры.

И в заключение я хотел бы привести еще одно соображение. Часто возникает вопрос: почему верующие, церковные люди так легко идут на компромиссы в своей жизни, иногда даже на тяжелые грехи? Почему они имеют так мало сил для сопротивления грехам личным и общественным, которые могут проявляться, например, в клевете или каком-то ином подобном серьезном действии, несмотря на то, что они очень серьезно осуждаются церковью, начиная, может быть, еще с ветхозаветных времен? Мне представляется, что если нет

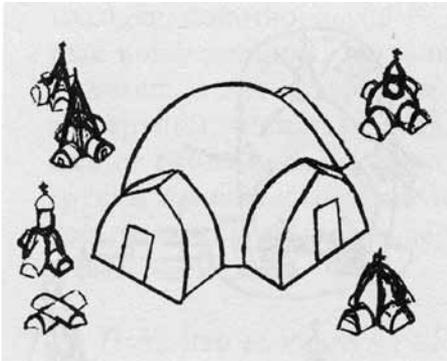


именно светского, а потом и народного презрения к духовному падению, т.е. ко греху, кем бы и как бы он ни совершался и чем бы ни оправдывался, то мы всегда будем иметь такой результат, мы никогда не сможем действительно бороться с грехом, находить более узкие пути, чем путь компромисса, как не сможем брать на себя и ответственность за суд че-

сти, за суд, к которому призывает нас Евангелие (вспомним из Евангелия от Иоанна: «Не на лица судите, сыны человеческие, но праведен суд судите»).

Это одна из очень больших внутренних проблем, которая, конечно, проявилась во многих сторонах нашей истории. В конце концов, когда мы обсуждаем компромисс митропо-

лита Сергия (а никто не сомневается, что это был именно компромисс, он лишь по-разному оценивается), то мне представляется более уместным задаться вопросом, а почему он должен был идти на этот компромисс, почему он был поставлен в такие условия, что другой путь для него был как бы невозможен? По моему убеждению, митрополит Сергей действительно был поставлен в такую неблагоприятную ситуацию, но не сам он ее придумал, не сам ее создал. Если он хотел сохранить церковь такой, какой она сама и то время себя осознавала, он должен был поступать так, как он поступал, ибо у него не было иного выбора. Но все же почему?



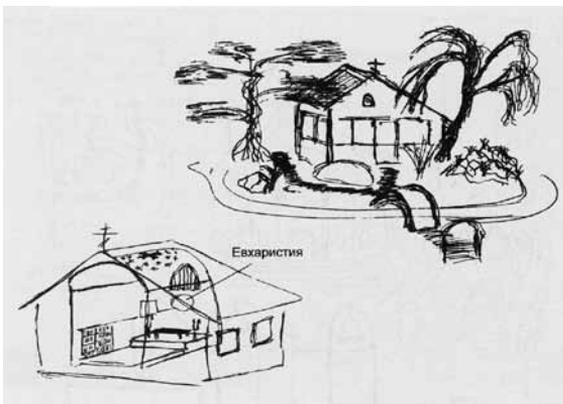
Не раз уже говорилось о том, что Русская церковь после 1917 г. вступила в историческую полосу, подобной которой никогда прежде не было. На мой взгляд, это верно. Но только все же в общехристианской истории мы находим периоды, когда церковь

была приспособлена всем своим устройством и всем своим направлением жизни и духа к существованию, независимому от идеологического давления извне, особенно со стороны государства. А к XX в. церковь, увы, подошла совершенно иной, отчасти именно потому, что она, сохраняя и углубляя разрыв светского и духовного внутри себя, привыкла жить под покровительством государства, с определенными финансовыми дотациями от него и т.д. и т.п. Но в такой церкви не хватило, да и априори не могло хватить мобильности и сил, чтобы перестроиться в новых тяжелейших условиях, она стала слишком как бы исторически плотной, слишком массивной, тяжелой, кондовой, инерционной. И такую церковь провести через узкие врата гонений без потерь было уже невозможно. Вот и приходилось чем-то важным жертвовать, т.е. идти на компромисс, ведь ей нужно было сохранять большие

и богатые храмы и в них дорогостоящее богослужение, нужно было сохранять оторванную от общины иерархию и т.п.

Тот опыт, который в результате все-таки был нам дан действительно по промыслу Божьему, во всей нашей истории XX в., в истории Русской церкви, русского человека, русского общества уникален, но он еще до конца не собран и не осознан.

Церкви очень важно скорее возродить те подчас пророческие, не инерционные и не кондовые потенциалы, которые



она имела на протяжении своей истории и которые так ярко выражала в первые века своего существования, когда могла действительно быть совестью всего общества, когда могла действительно обличать, не боясь самое себя и других. Только тогда мы сможем не повторять старых ошибок и не идти на тяжкие компромиссы с совестью.

Вот и в этом контексте мне представляется важным говорить о преодолении раскола между светским и духовным в человеке и обществе.

Ниже с небольшими сокращениями мы публикуем ответы о. Георгия на вопросы, заданные в процессе дискуссии, развернувшейся после выступления на конференции в Санкт-Петербурге.

А.В. Щелкачев

(Свято-Тихоновский богословский институт, Москва). Я, наверное, недостаточно знаю произведения о. Серафима (Роуза) и хотел бы спросить: не могли бы Вы конкретнее сказать, в чем Вы видите его сектантскую ограниченность по отношению к светской культуре?

о. Георгий

Это ярко видно вообще во всех его книгах, но особенно ярко – в книге «Православие и религия будущего». Он выступает с позиций узкоконфессиональных традиций, очень буквально понятых. Я сейчас не могу привести никаких фрагментов, у меня с собой нет этой книги, но его отношение, допустим, к православным мыслителям явно сектантское. Характерна его закрытость, и поэтому полное отрицание, например, экуменического движения. Он же не говорит там о тех или иных экуменических организациях, которым можно предъявлять какие-то счета и претензии. Он говорит о самом принципе отношения христианина к нехристианину, православного к неправосланному. Для него это все – явления сатанизма, больше ничего. Причем существует только свет и тьма, больше ничего, т.е. не существует промежуточных этапов, промежуточных красок. И хотя он собирает иногда очень интересный материал, его выводы являются не только нецерковными, но, может быть, даже антицерковными, потому что они закрывают церковь, закрывают духовную жизнь человека. Они прикрывают коллапом априори известных суждений всякую такую деятельность. Мне кажется, что для него и ему подобных характерно именно это неумение разобраться в том, что не все, что называет себя православным, может быть православным, и не все, что называет себя неправославным, может быть неправославным. Вообще нежелание даже ставить такие вопросы очень характерно для этого направления духовной жизни. Мы видим это и сейчас. Очень широко распространены разного рода брошюры, написанные с точки зрения подозрительности ко всякой культуре. И к культуре, и к цивилизации. Ведь эти вещи требуют оценки и требуют различения внутри них самих. Это, конечно, труднее всего сделать. Но это надо

делать, иначе мы отказываемся от своего христианского призвания.

Вот поэтому я привел пример именно о. Серафима, как просто всем известного автора и наиболее однозначного в этом.

В.К. Котт

Будьте добры, о. Георгий, скажите, что для Вас сектантство? Что Вы под этим подразумеваете?

о. Георгий

Сектантство по самому значению слова есть стремление выдать часть за целое. Берется часть, иногда совершенно правильная, с которой можно согласиться, но эта часть выдается за целое. Говорится: вот это все, вот это вся истина, это вся церковь, и искать больше нечего. Это очень жесткое установление границ, настолько жесткое, что проникнуть Духу разума туда уже невозможно. Поэтому сектантство – это всегда умаление Духа, свободы Духа прежде всего и свободы человека, той свободы, которую дал нам Христос.

А.В. Антонов

(редактор старообрядческого журнала «Церковь»). О. Георгий, тогда христианская церковь первых веков тоже была сектантской, когда она беспощадно рушила языческие памятники, прекрасные памятники? Она не обладала музейным измерением сознания, ведь музей примиряет все традиции. Первая церковь не обладала таким сознанием, она спокойно рушила эти памятники, ничего не жалела... Потом она стала окультуриваться, скажем, именно такое светское получила измерение... И вот вопрос: онтологический статус светского – это как бы не Божие?

о. Георгий

Да, то дух человеческий. Это уже из области антропологии, того оправдания человека, о котором Вы прежде говорили, что очень важно, потому что этот вопрос всегда был, и был он спорным. Представление о первоначальной церкви, которая спокойно рушила статуи, уничтожала античную культуру, потому что для нее это была не культура, а просто идольское создание, это, думается, ренессансное представление. Тогда стали утверждать ценность музеев, и статуй, и архитектуры, и каж-

дого камня, тогда все, что повреждалось хоть немного, причем часто просто исходя из какого-то жизненного императива (мы сейчас все это оправдали бы нормальным течением жизни), – все это бралось под подозрение, будто церковь изначально была такая мракобесная. Мы еще недавно все это слышали на экскурсиях от советских экскурсоводов, будто сбивались или варварски реставрировались фрески в Киеве или во Владимире, будто переписывались иконы, и все перестраивалось, будто это было плодом варварства церкви и т.д. и т.п.

Желание подогнать историю церкви и образ церкви под заранее подготовленный ответ, представить ее как мракобесное учреждение – вот это порождено в большой степени Ренессансом. А история свидетельствует как раз о другом. Я не говорю про величайших святых отцов, которые все были прекрасно «эллински» образованы. Я не говорю про специальные трактаты типа трактата Василия Великого «Как юноше читать античных философов». Конечно, Вы можете мне сказать, что таких трактатов немного, и это правда. Но, во-первых, они есть, и, во-вторых, они всегда признавались церковью, они никогда не были в тени, они, это важно, читались! Хотя были и разные тенденции. Сознание, чем оно было более апокалиптическим, тем меньше оно принимало в расчет какую бы то ни было культуру. Но это характеристика самого этого сознания. Оно всегда будет. Но церковь никогда не была здесь совершенно одномерной. Были люди, выдающиеся люди, и святые, которые имели вот такое ярко выраженное апокалиптическое сознание. А другие, которые могли быть более эсхатологичны, чем апокалиптичны, уже все это многообразие красок учитывали и не забывали о нем. Они думали и о судьбах нации, государства и культуры. Всем это известно. Иначе не была бы создана такая великая христианская культура. Это мне кажется важным.

А.В. Антонов

Вы затронули уникальный, ну, просто болезненный вопрос. И второй момент. Есть понятие воцерковления. Это Флоровский немножко, и святые отцы... Об этом Вы сказали и в своем докладе. Я понимаю, что это проблемы. Я сам мучаюсь

этими проблемами, но решение их очень тяжело дается. Вы представьте, античность создала театр. Театр – это вообще квинтэссенция античного. Но христианство порубило театр на корню. Почему? Аверинцев, наш авторитетный культуролог, пишет, что не то что театр что-то непристойное ставил, например, а сам вид зрелища, сама форма лицедейства осуждалась христианством в принципе. Но тот же Флоренский пишет: «Храмовое действие как синтез искусств»... Христианство фактически воцерковляет театр. Ну, это надо понимать правильно, что театр перемещается в храм, т.е. храм существует сам уже как некое литургическое действие, священнодействие...

о. Георгий

На Западе это часто так.

А.В. Антонов

Но Вы представьте теперь другое – что это достаточно уже воцерковлено... Храм как полнота, как плерома, она все в мире включает, но теперь с этой полнотой, в которой потом человеческая пассионарность выдыхается, христианство хирет, вдруг возрождается отдельный театр в том античном смысле, снова как лицедейство. Ну, можно его, например, старообрядчески отрицать. Но о. Георгий дает мне антитезис: Александр Васильевич, а театр-то уже не такой. Тут, скажем, христианская проблематика, а там, скажем, «Вишневым сад», Чехов со своими проблемами души. Я согласен, это уже другой театр, но он же живет опять рядом с церковью. Тогда возникает новая проблематика. Мне кажется, что это богословски как-то не проработано. Я не видел ни у кого. Найдете, – дайте, я буду счастлив.

о. Георгий

Вы совершенно правы, это богословски не проработано, к сожалению. Я, например, сегодня ни в коем случае не хотел представить что-то такое окончательное. Для меня это тоже было именно вопрошанием, тем, что меня постоянно тревожит, с чем я сталкиваюсь в жизни постоянно. И мне хотелось поделиться именно этими мыслями.

С одной стороны, сам храм – синтез искусств, и можно себе это представить, как он прекрасен. С другой стороны, в этом есть опасность, когда к храмовому действию начинают относиться не как к действию благодати, преображающей изнутри, а главным образом как к синтезу искусств. Здесь возникает опасность эстетизма, что было у того же Флоренского и что вообще характерно для той эпохи. Эстетизм – это превалирование внешней формы над внутренней, это как раз тогда, когда иерархия ценностей начинает извращаться, искажаться, когда формальное становится выше духовного, в то время как все понимают, что Дух творит Себе формы. А когда, наоборот, мы держимся формы и думаем, что этим мы удерживаем Дух, не даем ни Ему уйти, ни чуждому духу прийти, тогда мы ошибаемся.

Конечно, есть и обратная связь. Именно потому, что «Кто сотворил внешнее, Тот сотворил и внутреннее», именно поэтому мы не можем быть безразличными к форме жизни. Скажем, мы не можем быть безразличными к литургическим формам, и, допустим, что чрезвычайно важно, к формам языковым. Вот сейчас была дискуссия по языку богослужения, правда, немного идеологизированная. Но это же действительно для нас очень важно. Можно здесь очень понять тех же деятелей старообрядческого движения, которые смотрели на форму. Может быть, с нашей точки зрения, иногда они слишком перегибали в этом, но серьезное отношение к традиции, включающей в себя и традицию формы, – очень важно. Когда об этом забывают, то или происходит какой-то хаос, анархия, или начинается вообще произвол. Но только здесь нужно опять же помнить об иерархии, ибо в первую очередь Дух творит Себе форму. И Он может творить разные формы. Это как бы свойство Духа.

Если мы обращаемся к творчеству во Святом Духе, то конечно, Бог творит Себе разнообразие форм. Мы знаем, что древняя Церковь была совершенно свободна и сохраняла единство, при том, что каждая епископская кафедра имела свою, скажем, анафору, свою литургию и т.д. Сейчас все даже помыслить об

этом бояться. Может быть, это была даже характеристика качества и духовного уровня жизни церкви. А стремление к унификации, к жесткой унификации форм, когда была бы возможна только одна форма, которая содержит единый истинный Дух, это стремление – свидетельство упадка, свидетельство нашего упадка, когда мы боимся отойти от этой формы, потому что не верим действию Духа через нас, через всех. Мол, когда-то святые отцы творили, у них получалось, а вот у нас не получится, априори не получится, мы даже и пробовать не должны. Вот это упадок, и это мне кажется очень важным.

Почему я назвал свои тезисы «Преодоление разрыва между светским и духовным (церковным)»? Во-первых, чтобы показать, что это стоит как проблема христианского сознания, что внутри церкви эта проблема существует и что внутри приходских общин эта проблема существует. Далее, очень важно, чтобы здесь не путали светское, скажем, с государственным. Потому что многим очень хочется преодолеть разрыв между светским и духовным, а получается, что вносят преодоление разрыва между духовным и государственным, или духовным и мирским, духовным и секулярным, или культурным. Да, нужно преодолеть разрыв между светским и духовным, но надо очень остерегаться того, когда мы имеем в виду то или иное отношение с государством или, когда мы имеем с ним те или иные секулярные, мирские отношения. Надо понимать, что это совсем не одно и то же. Мы не можем преодолеть разрыв между христианским духом и мирским духом, более того, и с секулярным духом, более того, и с государством. Мы не можем и не должны даже ставить перед собой такой задачи. Другое дело, что нести ответственность за тех, кто живет в мире сем (тем более, что Церковь живет в мире сем), и за тех, кто осуществляет государственную функцию, и, в конце концов, за результаты, плоды государственной деятельности, церковь должна. Только она должна уметь держать здесь дистанцию. Вот это мне представляется очень-очень важным. Именно эти смешения, эта непроработанность внутренней задачи, это невидение внутреннего раскола, более того, от-

рицание самой этой задачи мне кажется очень характерным и требующим преодоления.

о. Амвросий (Сиверс) *Вы упомянули о сектантском сознании, которое постоянно (Катакомбная православная церковь) мешает христианину. В чем Вы видите сектантское сознание почившего о. Серафима (Роуза)т – в его отношении, может быть, к ереси экуменизма, которая осуждена уже в некоторых церквах? И можно ли считать сектантом святого Максима Исповедника, который был один в церкви, но отказывался принять требования еретиков?*

о. Георгий Это разные вещи. Конечно, когда мы говорим, что та или иная часть выдает себя за целое, а это главная характерная черта сектантства, то важно, какая часть и какое целое. В конце концов, св. Василий Великий (если я не ошибаюсь) именно он тоже говорил: «Кто не со мной, тот не с истиной».

о. Амвросий *Да, но он говорил это об арианах...*

о. Георгий Да, и мне представляется очень важным действительно знать, где часть, а где целое, ощущать это, потому что, в конце концов, православие если и может себя в чем-то утверждать как нечто лучшее, чем все остальное (а большинство здесь православных, и потому-то мы и православные, что все-таки здесь видим нечто такое, чего больше нигде нет), то только потому, что это дает возможность приобщения именно к полноте истины, не вообще к истине, а к ее полноте, ибо вообще истина, в той или иной части, существует даже вне пределов иноконфессионального христианства. Ведь мы не можем не признать в других религиях хотя бы доли правды и доли истины, это совершенно невозможная вещь. Далее, об о. Серафиме (Роузе). Зацикливаться нам на одном человеке нельзя, о нем я высказал лишь свое мнение. Я вижу его сектантство и в отношении к экуменизму. Экуменизм ведь был осужден тоже лишь одной полусектантской церковной группировкой карловчан, а не Православной цер-

ковью в полноте своей. В полноте, подчеркиваю. Я очень почитательно отношусь к многим деятелям Карловацкой церкви и некоторых из них лично знаю, и ничего плохого о них сказать не могу, но в данном случае проявляются как раз сектантские черты этой церкви.

о. Амвросий

Они считают себя не частью, а целым. Они же знают исторические прецеденты...

о. Георгий

Вот это уже вопрос другой. Это вполне закономерный вопрос: где часть, где целое, что правое, что левое, что сверху, что снизу. Тут можно сказать, что все относительно, но где-то нужно говорить об абсолютных вещах. В конце концов, ни один сектант не признает себя сектантом, а признает носителем целого. Всякий человек, пусть с нашей точки зрения, он не православный, но если он христианин, он себя осознает приобщенным ко всему христианству, а не к какому-то его кусочку. Иначе бы он ушел из такой церкви. Они же не уходят! Не уходят, значит, им вполне достаточно того, что они получают в своей церкви, – в большинстве случаев. Так что это вопрос уже различения правого и левого пред Богом, это вопрос Богопознания, познания Истины, но это уже немного другая тема. Я ее здесь, естественно, не мог затрагивать.

*И.И. Осипова
(Москва, общество
«Мемориал»)*

Вопрос, который здесь уже затрагивался, – о компромиссах... Почему так легко люди идут на компромиссы? Ведь священники – это прежде всего пастыри, и в церквях во время своей проповеди, обращаясь к верующим, на мой взгляд, они должны быть более твердыми, более сильными и нести верующим силу примера. Работая в архивах, в одной из проповедей я нашла, как мне кажется, для себя ответ. Эта проповедь была написана в 1917 г. священником Восторговым...

о. Георгий

Действительно, расслабленное христианство есть соль, теряющая силу. Действительно, оно было таковым тогда, когда большинство крещеных нельзя было назвать даже оглашае-

мыми. От оглашаемого мы требуем больше, чем требовали от себя вот такие крещеные «члены церкви». Это правда. Мы не можем указывать пальцами, потому что это будет уже суд, нам не принадлежащий, но в целом оценить такую ситуацию мы имеем право и должны это делать.

Первое, это ложно понятая церковность. Обстановка, форма оказались важнее. И нам нужно встать выше этого! Но в начале века это было сделать очень трудно, это был бы колоссальный шаг вперед, потому что церковь в то время для большинства людей была формой, бытом. Ежедневным бытом. На каждом углу был храм, везде иконы, на Пасху, пожалуйста, крашеное яичко. И на этом – все, христианство закрывалось для большинства. Не только для интеллигенции. Как показали потом революционные события, простые люди шли громить церковь с не меньшим успехом, чем идеологи новых течений.

Далее, было ложно понятое смирение и ложно понятое послушание как светской, так и церковной власти. Предполагалось, что рассуждать христианину нельзя. Таким образом, все возводилось – скажем так, немного грубовато – к начальству, а не к Богу, в то время как и послушание, и смирение должно возводиться в первую очередь к Богу, и уже постольку, поскольку начальство выражает именно Божью волю, даже если она трудна для исполнения, человеку нужно слушать свое начальство.

Когда в древнем монашестве, допустим, был важен тот принцип, что послушание относится к духовнику, к старцу, но его нужно проверять Божьей заповедью, тогда было ясно, что если данное благословение духовника или старца противоречит Божьей заповеди, то его исполнять нельзя. Потом же это было отменено. Все постепенно накапливалось: не рассуждай, исполняй только потому, что тебе было сказано. Таково было отношение и к светской власти, и к церковной власти: «не рассуждай», «не различай», «кто ты? никто!» Это человек может сказать о себе «я никто», но он не должен другому говорить «ты никто». Писание нам говорит: «Каждого почитай выше себя». А во что это превратилось? «Почитай себя ниже всех». Это совсем не одно и то же!

Да, такие тенденции накапливались веками. Они, конечно, не возникли в XX в. с нуля. Действительно, за этим стоят века – и византийские, и не византийские, и русские, и не русские, и западные, и восточные, и какие хотите, – когда проблемы в церкви переставали решаться, иногда по объективным обстоятельствам, иногда по каким-то другим, когда была умалена сама основа церковной жизни – местная церковная соборность, т.е. когда произошло умаление евхаристической общины и голос Церкви перестал слышаться. Прошла эпоха Вселенских соборов, – и потом как бы затишье. Где голос Церкви? Мы до сих пор не можем ясно и до конца четко ответить на этот вопрос – где голос Церкви? И богословие, и наша еkkлезиология в отношении нашей современной жизни не дает ответа на этот вопрос. И отсюда все разногласия, ведь у каждого свое мнение. Или ты согласен со мною, или не согласен, но я другого слушать не обязан. Или я обязан только внешним послушанием.

Еще я хотел бы добавить один маленький момент о воцерковлении. Я имел в виду больше то, что, может быть, хорошо было выражено еще в конце XIX в. еп. Михаилом (Грибановским) в его докладе «В чем состоит церковность?». Мы его перепечатали совершенно не случайно, потому что эти проблемы стоят до сих пор перед нашим сознанием. К слову говоря, в нашем журнале есть и статья о Роузе, о его книге «Православие и религия будущего». В ней более подробно говорится о тех вещах, которые мы сейчас затронули именно в связи с ним.

Вообще, конечно, проблема светского и церковного, духовного, проблема отношений человека и общества с церковью и миром сим, с государством, с культурой – это большая проблема. Во всяком случае, я себя не однажды ловил на том, что светское, может быть, даже с детства, настолько ассоциируется всегда с чем-то еще, что когда начинаешь говорить о светском, то продолжаешь уже о государственном или культурном, или еще о чем-то. Значит, это надо прорабатывать и далее, говорить об этом еще и в будущем.

А.В. Антонов

В наше время очевидны интересные aberrации сознания... Католическая церковь, с нашей точки зрения, – ересь. Не надо здесь обижаться, дело не в личных оскорблениях. Меня, например, раскольников называют. Это лучше, чем какая-то аморфная масса. Но среди католиков ведь есть люди потрясающей личной святости – мать Тереза, например, которая ходит в лепрозорий, оmyвает прокаженных. Она это делает, она исполняет заповеди Христа. А может, она и не разбирается в филиловке вообще. Человек это делает. Бог ей судья. Я не хочу отправлять ее в ад или в рай, святость ее устанавливать, канонизировать – это не мое дело. Но этот человек ведет себя как истинный христианин. Или, например, Максим Исповедник. Да, Церковь может быть не по количеству выражена. В ней может быть несколько человек, но по всему видно, что они с Господом, в Церкви.

Христианское сознание хранит церковную чистоту. Если я открыто и с любовью подхожу к любому человеку, пусть он не понимает чего-то, пусть не понимает, я уважаю его с его непониманием... Бог тебе судья, я для тебя стараюсь сделать все доброе по долгу христианина. А то ведь получается так: я спасаюсь, я доволен, что спасаюсь, а вы – горите синим пламенем. Сектантство – это вот такая психология.

И еще. Вот говорят, что человеческие перегородки до Бога не доходят. Как будто кто-то поднялся на крылешках и посмотрел, доходят или не доходят...

О. Георгий абсолютно прав, я готов двумя руками подписаться: надо преодолевать раскол между светским и духовным. Вообще, нужно Православие с человеческим лицом...

о. Георгий

Всякое сектантство – прежде всего духовное явление, которое, конечно, имеет выходы в ритуальное и душевное. Оно четко отображается на лице, в поведении, четко прослеживается психологически. Это безусловно. Всегда видно, что тот-то грешит сектантством, но он может при этом во всем догматически разбираться, принимать все православные догматы, а может, наоборот, что-то недопонимать, в чем-то не разбираться, но быть духовно открытым. Открытость – это мера

веры человека. Если человек открыт Богу, то вполне уместно сказать вместе с апостолом Павлом: «Кто до чего достиг, тот пусть по тому закону и живет». Вот, это его мера, та мера, которую Бог ему дал.

Человек никогда не вмешает всей истины. Ни один человек. Поэтому существует Церковь как единство, как соборность, как кафоличность. Единство Церкви – это кафоличность. Умалая кафоличность, Церковь умалает саму себя. Если она будет строиться по национальному, историческому, нравственному, вообще какому-то частному принципу, то тогда это уже не кафолическая Церковь...

Да, нужно видеть психологические стороны сектантства, но на них не нужно замыкаться, потому что сектантское сознание – это еще не все...

И здесь нужно сказать, что очень важен вопрос, кто как был научен. Иногда встречаются люди, которые говорят что-то не то, а потом подумаешь – ведь он в этом не виноват, его так учили, он так воспринял веру, он так поверил.

Вспоминаю случай, когда я, еще будучи диаконом, последний раз встречался с грузинским патриархом. Удивительная была атмосфера. Мы по всем вопросам нашли с ним взаимопонимание, даже по вопросу отношения к Армянской церкви. Это с грузинским-то патриархом! Потом я, кстати, в Грузии уже не нашел ни одного такого человека, а вот с патриархом мы с первого раза нашли взаимопонимание. Но по одному, причем простейшему, вопросу мы не могли найти взаимопонимания совсем: перекрещивать крещеных у баптистов или нет. Он считал – да, я – нет. Но он же просто хорошо учился в Московской духовной академии, его там так и научили, увы... Нужно давать Богу действовать вне наших идеологем. Бог творит больше, чем мы можем понять и вместить. Так время Господу действовать!

Православная община, 1994. N 9–21.

Также «Церковь и мир»: сборник статей. М.: Братство «Сретение», 2004. С. 11–33.

Умеренная надежда на будущее в этом мире
вырастает из чрезвычайной чувствительности
общества к любой слабой флуктуации и каждой
новой идее, образу мысли и поведения, а это оз-
начает, что индивидуальная активность вовсе не
обречена и бессмысленна.

И. Пригожин

Пока есть люди с нравственным мужеством Сол-
женицына, мы можем быть спокойны, что грозя-
щий нам триумф «человека-робота» наступит не
скоро.

Р. Мэй

*Казимир Малевич
"Корова и скрипка"
(фрагмент)
1913*



Гуманитарный запрос

А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов.
НАУКА И ВЛАСТЬ:
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ОЦЕНКА
РЕЗУЛЬТАТИВНОСТИ

Н.В. Мотрошилова.
НЕДОБРОКАЧЕСТВЕННЫЕ СЕГМЕНТЫ
НАУКОМЕТРИИ

Л.И. Сараскина.
СОЛЖЕНИЦЫН И МЕДИА
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОЙ
И ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Le Qu
DU A
L'ÉPIQUE DE DANEMARK
17 25



А.А. Гусейнов,
А.В. Рубцов

НАУКА И ВЛАСТЬ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ОЦЕНКА РЕЗУЛЬТАТИВНОСТИ

В последнее время инстанции управления все более активно вмешиваются в жизнь науки. Если учесть все опосредованные звенья и цепочки связей, иногда это просто на грани вторжения в исследовательский процесс. В полной мере это проявляется в науках социогуманитарного цикла. Естественно, никто пока еще не указывает ученым напрямую, как и что изучать и какие результаты при этом должны быть. Однако если внимательно проанализировать весь массив регулирования и контроля, а в особенности имеющиеся здесь тенденции, то окажется, что одни только формуляры отчетности реально влияют не только на жизнь, но и на профессиональную работу научного сообщества.

В данной главе мы попытались в сжатом виде изложить позиции и выводы исследования, имеющие, на наш взгляд, практическое и даже оперативное значение.

1. Регулирование науки: дисциплинарные техники

Это влияние осуществляется, хотя и косвенно (в основном), через самоконтроль исследователей, через саморегулирование, часто даже вовсе безотчетное, однако его эффективность от этого ничуть не снижается, если не наоборот. В связи с этим повышенную актуальность приобретают вопросы:

*Джодж Брак
"Скринка и трубка"
(фрагмент)
1913*

– насколько такое вмешательство необходимо и где его пределы?

– каковы его реальные эффекты, локальные, суммарные и сверхсуммативные?

– те ли это эффекты, которые реально нужны науке, обществу, стране и, в частности, власти, самим инстанциям управления?

Прежде всего надо объективно оценить масштаб формального контроля и имеющиеся здесь тенденции.

При этом речь идет именно о формальном контроле: наращивание количества и объема заполняемых формуляров не приводит автоматически к повышению уровня контролируемости и управляемости. Часто даже наоборот. Пока отношения строятся на взаимном доверии и без избыточной бюрократии, оценка результата остается интегрально-интуитивной – и в этом смысле достаточно точной и объективной. Когда же интенсивно наращивается формальная составляющая, прежде всего, планирование, отчетность и процедуры оценки результативности (в том числе количественные), сплошь и рядом оказывается, что обе стороны процесса вступают в «игру по правилам», а потому начинают пытаться обыграть друг друга, часто во вред общему делу.

Как это ни грустно, такие выводы – не моральное суждение, а установленный факт. Причем установленный не только в системе взаимоотношений науки и власти, но и в рамках самого научного сообщества, в сфере его самоконтроля и саморегулирования (а этот формат куда более объективен и практически защищен от подозрений в желании науки сыграть на собственный цеховой интерес). Когда ученые пытаются более жестко формализовать оценку результативности своей работы и работы коллег, почти неизбежно происходит то, что в психологии называется «сдвигом мотива на цель» (А. Леонтьев). Люди начинают не только или даже не столько отчитываться по результату, сколько заранее подгонять результат под правильную, ожидаемую, поощряемую отчетность. Если кто-то думает, что это локальное отклонение,

в особенности характерное для гуманитарных наук, а тем более для российского сегмента, это заблуждение. Такого рода закономерности зафиксированы в том числе: а) в мировой науке, в том числе западной, б) в точных и естественных науках, где, казалось бы, имитировать результативность практически невозможно.

Тем не менее тенденция к максимальной формализации регулирования и саморегулирования в науке у нас совершенно очевидна и в управленческой среде, судя по всему, рассматривается как единственно перспективная, стратегически безальтернативная, а также как методологически и методически безупречная. Что вовсе не очевидно.

С одной стороны, необходимо признать, что за такого рода формализацией стоят весьма серьезные тренды, прежде всего связанные с понятием постнеклассической науки. Одно из существенных отличий заключается здесь в следующем. Наука перестает быть священной коровой, на которую молятся, которой позволено все и даже больше: начиная с траты ресурсов и заканчивая рискованными экспериментами, в том числе на живых людях. Теперь науке приходится выстраивать свои отношения с обществом на практически паритетной основе: объяснять, что она делает и зачем нужна, доказывать свою полезность или, как минимум, безвредность. В некоторых отраслях знания, например в науках биомедицинского цикла, это во многом получается почти автоматически, едва ли не само собой: человечество пока еще более или менее легко верит, что скоро его разом накормят и вылечат (хотя и здесь уже осознаны серьезнейшие проблемы экспериментального риска и биоэтики). Однако другим наукам, уже успевшим напугать человечество масштабом расходов и угроз, например ядерной физике, приходится решать куда более сложные проблемы самооправдания и обоснования необходимости финансирования хотя бы в прежних объемах (проблема ЦЕРНа). В этой ситуации попытки как-то формализовать и объективизировать оценку результативности вполне понятны.

Вместе с тем эти общие тренды надо отделять от местных, туземных инициатив, которые вполне могут быть связаны с гораздо более прозаическими целями и интересами. В частности, нельзя не видеть наметившейся в последнее время общей тенденции к бюрократизации многих отраслей жизни и деятельности в России. Избыточное регулирование, распухание нормативной базы, дотошное, мелочное слежение за мельчайшими стадиями процесса – все это давно и не без оснований критикуется на политическом уровне как административный балласт, мешающий развитию экономики, технологий и, конечно же, науки. Чтобы в первом приближении оценить изменение ситуации, достаточно провести обычный статистический анализ формального документооборота, сравнив то, что есть сейчас, с тем, что было совсем недавно, а заодно и с объемом разного рода формальной отчетности в советский период, обычно критикуемый за чрезмерное, иногда просто абсурдное вмешательство государства в тонкие, не поддающиеся прямому администрированию процессы. Более того, можно увидеть здесь и общую тенденцию к наращиванию разнообразных форм регулирования и контроля, выступающих в качестве своего рода дисциплинарных техник, вырабатывающих привычные отношения в системе власти, господства – подчинения. Однако до обращения к этим высоким материям придется столкнуться с куда более прозаическими вещами, в частности, с вопиющей проблемой качества этого контроля. В некоторых моментах вопрос даже не доходит до животрепещущего «много или мало» – все уже на дальних подходах к проблеме сводится к тому, что ТАК контролировать вообще нельзя, ни в больших дозах, ни в малых.

2. Антинаучная точность

Ярким примером такой ситуации является стремление уже сейчас, что называется с колес, использовать для оценки результативности отечественной науки разного рода библио-

метрические показатели: статистику публикаций, индексы цитирования, импактфакторы и т.п.

Начнем с того, что избыточный, безоговорочный энтузиазм в отношении такого рода методик выглядит на данный момент проявлением не столько современности, сколько отсталости. В мировой науке уже поняли, что здесь и свои плюсы, но и подводные камни, начиная с искусственного раздувания числа публикаций, ссылок и т.п. и заканчивая циничным бизнесом на призраивании заказных статей в ведущих научных журналах мира. Если эта проблема уже осознана как достаточно острая в мировой науке, с ее достаточно строгими традициями профессиональной научной этики, а также цехового и правового регулирования подобных ситуаций, можно представить себе, что может появиться в нынешней российской науке, когда ресурсное благополучие отраслей знания, институтов и отдельных исследований будет напрямую зависеть от такого рода формализованных показателей. Можно легко оказаться в положении, когда в самом профессиональном сообществе будет одна более или менее достоверная система признания авторитетов, а в зоне формальной отчетности – существенно другая. Это породит совершенно ненужный, лишний конфликт между научным сообществом и властью, дискредитирует институты управления, а с ними косвенно и политические инстанции, а главное, станет серьезным тормозом дальнейшего развития отечественной науки.

Особенно остро встанет эта проблема применительно к наукам социогуманитарного цикла, в том числе и к отечественной философии. Российская институциональная библиометрия, в частности Российский индекс научного цитирования, находится в зачаточном состоянии и принимать его данные за полную информацию, достаточную для принятия управленческих, а тем более политических решений, мягко говоря, было бы некорректно. Что же касается наиболее известных зарубежных баз данных, таких как, например, Web of Science, Scopus и т.п., то отечественная гуманитаристика по

целому ряду объективных и субъективных обстоятельств представлена там не то чтобы не полно, а убогими несколькими процентами от того, что на самом деле имеет место в нашем корпусе публикаций и ссылок. Эти базы практически не реферируют наши журналы (единицы), избирательность в составлении такого рода списков более чем очевидна и имеет место не только в отношении России, существует практически непреодолимый языковой барьер. Совет, который иногда приходится слышать от администраторов – пишите по-английски, – выглядит либо некомпетентно, либо просто издевательски. Сплошь и рядом дело вовсе не в языке, а в том, что переводить практически нет смысла: эти публикации за рубежом не читают не потому, что они слабые, а просто потому что и не должны. Социология, этнография, история, литературоведение, лингвистика, целый спектр разделов философии – многое в этих и целом ряде других отраслей знания представляет огромный интерес для отечественной науки, для нашего общества, но совершенно не касается сферы интересов тех стран, которые занимаются переводом и изданием зарубежной научной литературы и одновременно контролируют наиболее известные базы данных. Это вполне естественное состояние для гуманитарных научных комплексов многих, если не большинства, неанглоязычных стран мира, но, кажется, только в России есть такое слепое доверие к зарубежным методикам, которые на Россию вовсе не ориентированы.

Более того, гуманитарное знание основным модулем публикаций очень часто имеет вовсе не статью, а именно книгу. Однако стандартные базы данных книги практически игнорируют, останавливаясь на статьях в реферируемых журналах. Это с некоторыми оговорками может быть оправданно для точных и естественных наук, но дает фатально искаженную картину применительно к гуманитарному знанию.

Кроме того, в гуманитарном знании в ряде случаев вовсе не так строги требования к ссылочному аппарату, как в точных и естественных науках. Что же касается философии, то

есть общепризнанные авторитеты и даже целые жанры, в которых ссылки в общепринятом смысле вообще отсутствуют. Если это не учитывать, мы получим картину не просто заведомо искаженную – из поля зрения выпадет едва ли не половина авторов и работ, считающихся безусловно классическими.

Есть еще целый ряд обстоятельств, в силу которых механически скопированные статистические данные дают эффект не столько информации, сколько дезинформации. Мы можем оказаться в положении, когда для оценки науки будут использоваться данные, которые по всем показателям являются ненаучными, а при злонамеренном использовании и антинаучными. Библиометрия, конечно же, наука, но применять ее необходимо корректно и с таким же научным пониманием предмета. В противном случае некоторая польза, получаемая в усреднении усредненного, окажется ничтожной в сравнении с гигантским вредом, который может быть нанесен отечественной гуманитарной науке.

3. Социальный заказ и инерция контроля

Российские власти периодически проявляют оформленный интерес к повышению активности участия науки в жизни общества, в выработке стратегий, в принятии политических и управленческих решений, а также в мониторинге их реализации. Если проанализировать в данном контексте термин «наука», то окажется, что сюда попадает прежде всего знание социально-экономическое и общественно-политическое, а также гуманитарные науки в самых разных своих отраслях: этика, лингвистика, социальная психология, этнология, разного рода исторические исследования и пр. Есть направления гибридного характера, на грани знания точного и гуманитарного, например та же библиометрия, все более активно используемая при оценке результативности исследований, а в итоге и в принятии управленческих, политических, а возможно, и стратегических решений.

Особый интерес в этом контексте представляет пресловутая «проблема внедрения». Технологическая утилизация достижений естественнонаучного знания более или менее понятно устроена и также общеизвестны имеющиеся здесь острейшие системные проблемы. Но что в этом плане представляет собой проблема «внедрения» для гуманитарной науки, для философии, для отраслей социальноэкономического и общественно-политического знания?

Проще всего все свести к обычным для науки академическим и (или) к популярным публикациям, к лекционно-просветительской деятельности и т.п.

Однако совершенно очевидно, что социальный заказ – и от общества, и от структур власти – выглядит существенно иначе и гораздо шире. Как раньше было принято выражаться, «партия и правительство» призывают философов, гуманитариев и пр. представителей «не естественных наук» активно участвовать в жизни общества, в выработке, оценке и реализации политических и управленческих решений. Оставим пока в стороне вопрос, насколько часто такой заказ бывает искренним и нацеленным на подлинное эффективное взаимодействие. Допустим даже, что система власти и управления в этом призыве всегда адекватна и готова всерьез прислушиваться к рекомендациям науки. Впрочем, и в этом случае мы окажемся в нелепом и контрпродуктивном положении: система формализованной отчетности, по крайней мере в ее библиометрической составляющей, ориентированной на так называемые рецензируемые журналы, т.е. на академические списки, не только не ориентирует «общественников» и гуманитариев на неакадемическую активность, но и фактически отвращает от нее, поскольку ресурс времени и сил у каждого ученого понятным образом ограничен. Вместе с тем, если бы библиометрическая статистика сподобилась учитывать не только публикации в Интернете, но и общественную активность вокруг них, в частности, ретрансляцию и сетевое тиражирование, ссылки и рекомендации, профессиональные комментарии и т.п., мы уже сейчас получили бы совершенно

другую и куда более оптимистичную картину развития нашей гуманитарной науки и ее участия в жизни страны.

Это же относится и к участию науки в подготовке и экспертизе законопроектов, нормативных правовых актов, управленческих решений. Часто в этих разработках присутствует и собственно научный результат, который как таковой не эксплицируется, а потому не учитывается, хотя и получает известное распространение в соответствующих сегментах научного сообщества.

* * *

Все это не отрицает известной полезности применения формализованных и количественных методов при оценке результативности отечественной науки. Однако необходимо в полной мере учитывать системные ограничения, накладываемые на применение этих методов спецификой гуманитарной науки вообще и отечественной гуманитаристики в особенности. В противном случае мы можем сами невольно сработать на принижение статуса и имиджа российской науки в мире. И тогда зачем затратные проекты, нацеленные на улучшение образа России?

Возможно, было бы больше пользы, если бы хотя бы малая часть этих средств была направлена на распространение и продвижение результатов нашей гуманитарной науки за рубежом. Тогда, у нас могло бы быть меньше проблем и с мировыми базами данных.

НЕДОБРОКАЧЕСТВЕННЫЕ СЕГМЕНТЫ НАУКОМЕТРИИ

Наукометрия и библиометрический анализ как ее часть в принципе не нуждаются в представлении и защите. Начиная с 60–70-х годов XX в. эта дисциплинарно оформившаяся область знания, выраставшая из недр социологии науки, науковедения, постепенно заняла свое место в количественном (в основном) исследовании науки, а также получила то или иное практическое применение при разработке и осуществлении science policy, политики государств в отношении науки (не путать с научной политикой), при оценке результатов и динамики научно-исследовательской деятельности. Нет сомнения в том, что на этапах, когда особо затребована со стороны общества инновационная активность, как это происходит в России наших дней, значение науковедческой, в том числе наукометрической, информации существенно возрастает. (Затребованность со стороны общественного развития, что вполне понятно, не тождественна конкретной востребованности, которая зависит от определенных лиц и инстанций.) Затребованная информация тем более должна быть объективной, достоверной, доброкачественной, что, в свою очередь, предполагает строгую оценку состояния дел в данной области. Особенно это касается России, где положение более сложное, противоречивое, чем в других странах.

С одной стороны, Россия оказалась в числе стран, которые достаточно интенсивно осваивали зарубежный опыт теоретической и прикладной социологии науки, науковед-

¹ Хайтун С.Д. Наукометрия: состояние и перспективы // Современная западная социология науки. Критический анализ. М.: Наука, 1988; Он же. Количественные методы в западной социологии науки // Современная западная социология науки. Критический анализ. М.: Наука, 1988; Маршкова И.В. Библиометрические исследования и социология науки // Современная западная социология науки. Критический анализ. М.: Наука, 1988; Игнатьев А.А. Полевые наблюдения исследовательского труда: эволюция проблем и методов // Современная западная социология науки. Критический анализ. М.: Наука, 1988.

² В таких специализированных периодических изданиях, как «Науковедческие исследования» и альманах «Наука. Инновации. Образование» регулярно публикуются науко- и библиометрические работы.

ния. Что касается науко- и библиометрии, то еще в советское время данная сфера стала вполне профессионально развиваться у нас в стране¹. Сейчас в ней работают авторитетные отечественные специалисты; имеются специальные периодические издания². С другой стороны, сколько-нибудь самостоятельной и единой *национальной* системы регулярного обсчета науки у нас долгое время не было – прежде всего из-за отсутствия заказа и финансовой поддержки со стороны государства, без чего эта довольно дорогостоящая и институционально разветвленная деятельность не могла системно оформиться, тем более плодотворно развиваться. Предпринимаемые сейчас попытки изменить ситуацию пока не привели к существенным сдвигам. В подобном положении, правда, оказалась не только Россия, но и многие страны, если не их большинство.

К настоящему времени оперативно и масштабно организованные базы данных – по преимуществу, если не исключительно, американские – фактически сделались для всего мира основными источниками и «законодателями» количественно-эмпирических обследований науки. Их повсеместному использованию в немалой степени способствовало то, что некоторые сегменты статистических обсчетов (в их числе сравнительные схемы и графики) были более или менее добротными, имели именно фактический характер и могли подвергаться проверкам и уточнениям. Так, обобщенная и сравнительная статистика науки по «валу» и по динамике (число исследователей и научных учреждений, финансовые вложения государства и бизнеса в развитие науки и т.п.), расчеты по отдельным странам, группам научных дисциплин, конкретным наукам в целом воспринимаются с доверием. Такая информация используется на разных уровнях как внутри науки, так и вне ее, например в конкретных сферах политики в отношении науки, тем более что все сравнения строятся на той статистике, которую предоставляют отдельные страны. В специальной наукометрической литературе, в том числе отечественной, степень доверия к целостной системе библи-

³ Маршакова-Шайкевич И.В. Россия в мировой науке. Библиографический анализ. М.: ИФРАН, 2008. С. 17.

ометрической информации и к ее отдельным составляющим (например к базе данных ISI Thomson Scientific, т.е. к указателю цитирования Science Citation Index, а также к базам данных по социальным наукам – Social Science Citation Index или к ISI National Science Indicators, где делаются попытки оценить сравнительный вклад стран в развитие науки)³ достаточно высокая. Насколько обоснованно это доверие, остается вопросом, разрешение которого в значительной степени зависит от области научных знаний.

Говоря о *критической ситуации*, сложившейся к настоящему времени, я далека от того, чтобы возлагать главную вину на Thomson Reuters Corp. и другие, в основном американские, фирмы, занимающие господствующее положение на рынке информационной наукометрии. Они, как правило, выполняют свою работу профессионально, открыто объявляя и соблюдая как правила игры, так и ее неизбежные рамки и ограничения (например, то, что обсчитываются в основном журнальные публикации). Вместе с тем, как будет показано далее, воедино сплетается множество исторических данностей, предпосылок и следствий, которые «на выходе» способствуют, скорее, не отражению, а искажению количественных и тем более качественных параметров исследовательской деятельности ученых разных стран и различных специальностей. Понятно, что всю лавину информации, обрушивающейся на специалистов и потребителей, вряд ли возможно подвергнуть тщательной проверке. Вот почему за целые десятилетия основательная критическая работа, например, применительно к российской науке, здесь почти не проводилась.

И все же сначала скажу о «хороших новостях» в отечественной наукометрии. В последнее десятилетие некоторые российские специалисты в данной области не просто обратили внимание на недостаточность исключительного и даже преимущественного использования – как основы для *качественных оценок* – базы данных корпорации Thomson Reuters Web of Science (WoS). Они все чаще проводят в отношении российской науки собственные расчеты и существенно кор-

⁴ Маршакова-Шайкевич И. Анализ вклада России в развитие социальных и гуманитарных наук // Вопросы философии. 2000. № 8; Она же. Система цитирования научной литературы как средство слежения за развитием науки. М.: Наука, 1988.

⁵ Павлова Л.П., Курбангалеева И.В., Дубровенко В.А. Научный потенциал Новосибирска: состояние и тенденции развития за последние 10 лет // Научно-исследовательские исследования. 2009.

⁶ Там же. С. 127–128.

ректируют зарубежные данные. Показательными – наряду с публикациями И.В. Маршаковой-Шайкевич⁴ – являются, скажем, исследования новосибирских специалистов⁵. Они отмечают, в частности, что вопрос цитирования для ученых Сибирского отделения РАН (добавим: и не только для них) стоит очень остро. «Публикация в рейтинговых журналах существенно влияет на финансовые аспекты научной деятельности. Следует отметить, что применение зарубежных информационных ресурсов, таких как БД Web of Science (WoS), Scopus и др. для оценки российской науки имеет свою специфику. Количество российских изданий, учитываемых в БД, довольно ограничено. Эти базы страдают неполнотой некоторых полей и содержат ошибки постатейных списков литературы. Поэтому использовать индекс цитирования в качестве критерия оценки эффективности научного труда следует с осторожностью, подвергая количественные результаты смысловому анализу»⁶. Названные авторы опираются на данные WoS только тогда, когда они не содержат существенных (на целые порядки) отклонений от действительной картины развития той или иной области знания. В то же время сибирские специалисты по наукометрии делают свои подсчеты и выносят собственные оценки. (Кстати, они подтверждают внушительное преобладание научного вклада институтов Академии наук перед другими учреждениями того же или сходного профиля, что немаловажно в свете необоснованных нападок на РАН.)

Впечатляет также серия прекрасных исследований тамбовского специалиста по наукометрии В.М. Тютюнника, касающихся нобелевских премий и их лауреатов. Полнота, тщательный отбор и анализ фактов, оригинальность подхода в работах этого автора удивительны. Хочется специально отметить то внимание, которое он проявляет к проблеме международного признания российских нобелевских лауреатов и академиков (на примере химии). Хотя В.М. Тютюнник и опирался на данные, полученные в различных центрах мира, но уточнял и корректировал их в свете исследований, про-

⁷ Тютюнник В.М. Лауреаты Нобелевских премий: наукометрические исследования // Науковедческие исследования. 2009. С. 152.

веденных в руководимом им Международном информационном нобелевском центре (МИНЦ) в Тамбове. В этом центре на основе учета и обобщения «более 20 соответствующих проблемно ориентированных баз данных»⁷ накоплен колоссальный объем сведений по нобелистике.

А вот теперь о «плохой новости»: в современной России (да и в других странах) мера бесконтрольного использования баз данных названных фирм, главным образом американских, остается огромной. Наблюдается к тому же тенденция, которая для оценки развития новой российской науки может стать поистине губительной. Отдельные авторы и институции, опираясь на базы данных частных фирм и организаций, которые завоевали господствующее положение на рынке наукометрических обчислений, в последнее десятилетие возымели отнюдь не только количественные, а качественно-содержательные претензии. Например, в некоторых сегментах наукометрии эти авторы дают сравнительные или «абсолютные» оценки вклада, продуктивности, участия или неучастия ученых целых стран в международном дискурсе – как применительно к комплексам научных дисциплин, так и к отдельным наукам. Беда в том, что именно наиболее категоричные, а не взвешенные и доказательные оценки были услышаны в России теми ретивыми чиновниками, которые все настойчивее предлагают сделать наукометрические подсчеты и «меритократические» оценки (относительно «вклада», «продуктивности» и т.д.) чуть ли не главными критериями в суждениях о результатах деятельности ученых и научных учреждений.

Сейчас вал подобного чиновного «новаторского» рвения буквально накатывает на отечественную науку. Это тем более опасно, что претендующие на универсальность количественные расчеты научной продуктивности становятся основанием для распределения финансовых средств, для сравнительной оценки деятельности научных учреждений и даже негативных выводов о самой целесообразности их существования (например, РАН и ее институтов). А поскольку собственной единой и высокопрофессиональной национальной

наукометрической *системы и службы* в России нет и в ближайшее время не предвидится, мы рискуем стать всего лишь покорными потребителями зарубежных построений. (О вновь созданной, находящейся в процессе становления структуре РИНЦ нужен специальный разговор.) Вот почему, как я думаю, настоятельно необходимо, чтобы работающие ученые, представляющие разные дисциплины и страны, предметно осмыслили, сколь релевантны их областям и качественным, содержательным аспектам тех или иных наук «данные», «результаты» и «оценки», получившие в настоящее время достаточно широкое хождение и вроде бы подкрепленные авторитетом наукометрии, выводы которой основываются на якобы «точных» базах данных. Кому же, как не самим ученым, оценить эти выводы с точки зрения соответствия или несоответствия реальному положению дел в их исследовательских областях.

Далее попытаюсь конкретно вникнуть в выкладки и оценки, относимые к той научной сфере, в которой сама работаю, то есть к философским наукам. Заранее скажу, что целый ряд известных мне «расчетов» и «выводов» вызывает у меня сильные сомнения в их достоверности, соотнесенности с действительным положением дел. Изберу здесь в качестве примера конкретный аспект и акцент – международную публикационную активность отечественных философов первого десятилетия XXI в., а также отдельные наукометрические оценки их присутствия или отсутствия в международном философском дискурсе⁸.

Вполне понятно, что не только для философии, но и для всей российской науки, особенно социогуманитарной, признание коллегами за рубежом – очень болезненная проблема. Истоки неблагоприятной для нас ситуации ясны. Она сложилась прежде всего как следствие многих объективных исторических обстоятельств: это языковые предпосылки – кириллица, повышающая трудность освоения русского языка; изоляционизм прежних десятилетий, марксистско-ленинская идеологизация социогуманитарных наук в советское время; сложившаяся среди зарубежных авторов практика не ссы-

⁸ Будут использоваться данные Web of Science, а также новейшее отечественное исследование по этой теме: Савельева И.М., Полетаев А.А. Публикации российских авторов в зарубежных журналах по общественным дисциплинам в 1993–2008 гг.: количественные показатели и качественные характеристики. Препринт WP6 / 2009 / 02.

⁹ К слову, даже применительно к советскому времени, не говоря уже о постсоветском периоде, это была и есть досадная асимметрия. Ибо наши философы, подобно другим специалистам в области социогуманитарных наук, несравненно лучше, чем их иностранные коллеги, знают и учитывают зарубежный исследовательский опыт.

латься даже на заинтересовавшие их публикации российских ученых, переведенные на иностранные языки⁹. (Особенно сложное и по многим причинам далеко не объективное дело – цитирование. Но это касается не только российских ученых и не только философов. А потому «критерий цитирования» если и принимается, то с серьезными сомнениями и оговорками. Проблему именно цитирования и соответствующих индексов, проблему сугубо специальную, я здесь разбирать не буду.)

Совокупность указанных обстоятельств привела к тому, что отечественным ученым даже в новую историческую эпоху мало что помогает – при прочих равных достоинствах их работ – получить известность и признание в зарубежных странах. Поэтому существенные для россиян потери на этом пути почти неизбежны: если иностранные коллеги «замечают», цитируют публикации наших физиков, математиков, биологов и т.д. (тоже, как я догадываюсь, не в той мере, в какой они этого объективно заслуживают), то пока остается лишь надеяться на адекватную, справедливую оценку за рубежом вклада наших ученых социогуманитарного профиля. Эту долговременную тенденцию по-своему фиксирует зарубежная, а за ней и отечественная наукометрия. Однако нынешний наш разговор будет о другом – о произошедших в последние десятилетия изменениях, об общей ситуации, когда нас все же стали замечать, когда мы уже достаточно солидно представлены в международном дискурсе, и это по идее должно быть зафиксировано и по достоинству оценено, но в действительности замалчивается или даже существенно искажается из-за целой системы кривых зеркал и бездоказательных выводов.

Например, применительно к отечественной философии весьма ценным было то, что даже в исключительно сложных внутренних и внешних условиях второй половины 80-х и в 90-х годах XX в. отечественная философия, освободившаяся от идеологической ограниченности и прочих социальных препятствий, вопреки всем неблагоприятным предпосылкам начала завоевывать международное признание. Доброизвестные отечественные специалисты по наукометрии на

¹⁰ Маршакова-Шайкевич И.В. Анализ вклада России... С. 149.

основе тщательного анализа уже тогда отметили этот факт: «В философии Россия, – писала И. Маршакова-Шайкевич, – занимает достойное место, ее исследовательская активность на мировом уровне превышает аналогичные показатели таких развитых западных стран, как Франция и Италия»¹⁰.

В последнее же десятилетие отечественная философия развивалась так, что с точки зрения ее международного «присутствия» и признания совершила довольно быстрое и качественное продвижение вперед (подробные доказательства будут приведены ниже). А вот в зарубежных, отчасти и в российских, науко- и библиометрических показателях и оценках это продвижение не только не получило адекватного отражения, но было количественно и качественно искажено. Количественно документируемый прорыв, с такими трудностями, но объективно осуществленный сообществом отечественных философов, подтверждаемый и признанный непредвзятыми авторитетными зарубежными коллегами, тем самым оказывается скрытым за очередным «железным занавесом», на этот раз созданным не в политике, идеологии, а внутри самой «науки о науке»! (Кстати, становится ясно, что пресловутый «железный занавес» творился не только в СССР: к его созданию сильно причастны и те, кто находился и сейчас находится с другой его стороны. Одно хорошо: этот занавес отнюдь не был монолитным; в нем имелось немало дыр и брешей.)

Думаю, сказанное относится и к другим социогуманитарным дисциплинам. Постараюсь далее показать, с помощью каких средств такое искажение регулярно осуществляется в отношении современной отечественной философии.

1. Система кривых зеркал

Понятно, что вся система подсчетов в наукометрии, как и в других дисциплинах, зависит от источников, на которые опираются в данной области. Авторы, пишущие об этом, согласно констатируют: «Анализ числа журнальных публикаций

¹¹ Савельева И.М., По-
летаев А.А. Указ. соч. С. 3.
Сообщается также, что
эта информационная
система является ста-
рейшей в мире, ее осно-
вал и в течение многих
лет возглавлял Юджин
Гарфильд, авторитетный
специалист в данной
области. О Ю. Гарфильде
и истории его деятель-
ности рассказывается
в работах М. Петрова,
С. Хайтуна, Е. Мирской,
Э. Мирского, а также в
моем большом исследо-
вании, посвященном со-
циологии науки, в част-
ности школе Р. Мертона.

и уровня их цитируемости чаще всего проводится на матери-
алах базы данных Web of Science (WoS), принадлежащей ныне
компании Thomson Reuters Corporation»¹¹.

В самом деле, отсылки именно к базам данных WoS повсе-
местны не только в наукометрии, но и вообще в литературе о
науке. Следует, однако, учитывать, что WoS работает *преиму-
щественно с журнальными публикациями*, а это применитель-
но к социогуманитарным дисциплинам изначально определя-
ет ограниченную значимость получаемых данных и выводов.
Правда, охват используемых базами WoS журналов солидный
(в настоящее время). Но поскольку эти базы включают очень
большое количество научных дисциплин, то даже на каждую
группу наук приходится ограниченное число «референтных»
зарубежных, как правило, интернациональных журналов, из
которых именно Thomson Corporation осуществляет свой от-
бор. Итак, главный исходный для наукометрии факт состоит в
том, что пирамида заключений и выводов покоится главным
образом на деятельности Thomson Corporation с ее системой
Web of Science.

Здесь мы получаем *зеркало № 1*. Я попытаюсь последова-
тельно доказать, что применительно к философии (не только
отечественной), а также, видимо, и к другим социогуманитар-
ным дисциплинам это зеркало все-таки искажает реальную
картину публикационной активности специалистов тех наук
и тех стран, относительно которых осуществляются якобы
точные, количественные подсчеты. Какие есть основания для
подобного утверждения? Перечислю главные.

Специалисты объективно фиксируют тот факт, что
Thomson Reuters Corporation (далее – Th.R.) долгие годы была
и остается *монополистом* в науко и библиометрии. Конку-
рирующие системы (например, база данных группы Scopus)
чаще всего только упоминаются, ибо всегда находятся до-
воды, чтобы взять за основу базы данных WoS. Что вроде бы
неудивительно (другой такой же мощной, профессиональ-
но добротной системы пока не возникло), но в конечном
счете связано с существенными издержками – если не для

¹² Савельева И.М.,
Полетаев А.А. Указ. соч.

всех наук, то для каких-то их групп, для отдельных дисциплин и особенно для ряда стран, даже целых континентов.

Некоторые авторы¹², говоря о монопольном господстве Th.R. и WoS, отмечают, что это означает *упрочение господствующего, если не монопольного положения американских исследований* в различных областях научной деятельности. Возможно, для физико-математических, естественных наук это в целом соответствует реальной картине, но для социогуманитарных дисциплин здесь изначально заключена исходная предпосылка серьезных искажений. Многие методические ограничения, способы отбора публикаций, определяемые Th.R. и закладываемые в WoS, объективно «американизируются».

Далее будут приведены более конкретные примеры, относящиеся к философии. Речь пойдет о том, что я называю *искажающим зеркалом № 2* и что характеризует изначальный отбор – прежде всего стран, журналы которых становятся, так сказать, точками отсчета. Для всех дисциплин социогуманитарного комплекса таковыми (например, согласно данным И. Савельевой и А. Полетаева) *de facto* оказываются журналы «большой тройки» – США, Великобритании и... Нидерландов. (Проведенная мною проверка применительно к философии подтвердила этот факт.) Какая-то форма «американизации» действительно имеет место. Таким изначальным и заведомым отбором американское доминирование как бы институционально закрепляется и преподносится другим странам в качестве некой данности, с которой уже ничего не поделаешь. Этот факт якобы отражает «доминирующие позиции США как в экономике, так и в науке, в том числе в социально-гуманитарных дисциплинах»¹³.

¹³ Савельева И.М.,
Полетаев А.А. Указ. соч.
С. 7.

В дальнейшем я приведу доводы в пользу того, что в мировой философии *содержательного доминирования* чисто англоамериканских философских тенденций, методов, подходов в действительности нет, да и быть не может. Что на самом деле отражается в искажающем зеркале № 2, так это кривое зеркало № 1. То есть, во-первых, отражается упомянутый дол-

временный монополизм мощных американских наукометрических корпораций; во-вторых, тот исторически обусловленный факт, что большинство авторитетных, престижных журналов, национальных и интернациональных, к настоящему времени издается в трех перечисленных странах, прежде всего в США. А значит, в зеркале отражается и заведомое неравенство возможностей для ученых других стран, носителей других языков публиковаться в этих журналах.

Представляется оправданным утверждать: наукометрическая система и сфера – частный случай более масштабных процессов, у которых общим знаменателем объективно (вне зависимости от намерений самих специалистов) является утверждение *и в духовной сфере* модели однополярного, а не многополярного мира. В особой области, которой является наукометрия (не забудем, что это тоже сфера частного, в основном американского бизнеса), зеркала не таковы, чтобы отразить реальное положение дел в мировой науке: их задача – утвердить и закрепить интересы США (вместе с Великобританией) в важнейшей для современного мира сфере – научных исследованиях. Неслучайно «результаты» дискриминационные в отношении других языков и науки целого ряда стран.

Кривое зеркало № 3 – это отбор конкретных журналов (национальных и международных) в качестве исходных, учитываемых и обсчитываемых информационных единиц. Вполне понятно, что выбор из моря журналов надо осуществлять, поскольку учесть даже основную их массу нереально. Но сама по себе необходимость не должна заслонять от нас то, насколько «избирательно» в систему включаются или не включаются прежде всего социогуманитарные журналы тех или иных стран. Что касается России, то учитываемое базой WoS их количество «стремится к нулю» (к 2009 г.: по экономическим наукам – 0, по социологии – 1, по истории – 2, по философии – 1, а именно «Вопросы философии»). На этом фоне господство «выбора» в пользу американских, вообще англоязычных, журналов как бы молчаливо принимается в качестве некоей «объективной» и нерушимой предпосылки.

¹⁴ Мы провели анализ списка журналов (The Master Journal List) по электронному источнику: <http://scientific.thomson-reuters.com/cgi-bin/jrnlist/jrnresults.cgi>

Теперь я обращусь к вопросу о том, какие именно философские журналы были отобраны для обработки в базе данных WoS¹⁴. Результаты неоднозначны, но нередко они производят негативное впечатление.

С одной стороны, список WoS (Journal List), охватывающий 156 философских журналов, в целом можно признать достаточно представительным и добротным. В него включено немало журналов, широко известных в мировом философском сообществе, в ряде отношений неплохо документирующих и реальное состояние современной философии как разветвленной совокупности различных дисциплин (теории познания, логики, истории философии, этики, философии религии и т.п.), и их сложившуюся «локализацию» в тех или иных странах, регионах, в рамках специфических культурно-цивилизационных образований. Правда, в перечень включены также и некоторые национальные журналы, которые вряд ли когда-либо держат в руках специалисты из других стран. (Скажем, я сомневаюсь, что четыре включенных в список хорватских журналов могут служить «референтными» изданиями для иностранных философов.) Но само присутствие стран в мировом перечне – дело в целом информационно нужное и справедливое. С другой стороны, анализируемый список подтверждает сугубо неравномерную представленность в базах данных WoS различных стран и континентов. Более того, он закрепляет факт упомянутого ранее количественного доминирования «большой тройки» – США, Англия, Нидерланды. В него попали: 55 журналов, издаваемых в США, 19 – в Англии и 17 – в Нидерландах¹⁵. Иными словами, на долю этих стран приходится 91 учитываемая единица, или почти две трети всех отобранных и обрабатываемых Th.R. философских журналов. Приведу данные по другим странам: Германия – 9 журналов, Испания – 7, Франция – 6, Италия – 6, Бельгия – 6, Канада – 5, Хорватия – 4, Бразилия – 2, Словакия – 2, Литва – 2, Румыния – 2. Одним журналом в списке Th.R. представлены Мексика, Словения, Колумбия, Филиппины, Чехия, Южная Африка, Тайвань и Россия.

¹⁵ Включение в эту тройку Нидерландов (страны, участие которой в философских исследованиях более чем скромное) объясняется просто: здесь издаются в основном международные журналы, что обусловлено концентрацией в этой стране мощных издательских корпораций.

Для правильной оценки такого, прежде всего количественного, американского и английского доминирования в журнальной сфере надо принимать в расчет, что немало периодических изданий, выходящих в США, Англии, Нидерландах – как, кстати, и в Германии, Франции, Испании, Бельгии, – являются международными (их названия нередко начинаются со слов «International Journal...»). Получается, что американцы и англичане больше других работают в интересах всего мира и что выборки Th.R. лишь фиксируют это обстоятельство. Одно, во всяком случае, верно: по ряду исторических причин США, Англия и Нидерланды куда раньше и масштабнее, чем другие страны, вложились в перспективное, как оказалось, дело создания целой сети добротных, хорошо финансируемых национальных и интернациональных журналов, в том числе философских. На деле же в данном случае сплелось влияние немалого числа предпосылок и факторов, делающих это, казалось бы, лишь количественное и как будто объективное лидерование *противоречивым явлением*, не только заведомо неблагоприятным для ряда стран, но и в итоге дискриминационным для целых регионов и цивилизаций.

Я попытаюсь конкретно показать, почему рассмотренная, на первый взгляд добротная, выборка журналов, осуществленная Th.R., если она становится главным, а тем более единственным информационным источником, способна превратиться в кривое во многих отношениях зеркало.

Скажу сначала о простых практических причинах возможных и, увы, часто превращающихся в действительность информационных искажений, в результате которых мировой философии «ненавязчиво» навязываются американизированные образцы. Философы североамериканского континента, как и Англии, естественно, используют все преимущества от локализации философских журналов (в том числе интернациональных по замыслу, но американизированных по проблематике, методам, содержанию) на родной американской или английской почве. Кроме того, ученые, для которых английский – родной язык, обладают и языковыми преимуществами

ми (несмотря на интернационализацию английского языка). В результате философам неанглоязычных стран Европы, тем более Азии и Африки, получить доступ в американские или английские журналы чрезвычайно трудно, а для подавляющего большинства и вовсе невозможно.

Есть и внутринаучные обстоятельства, объясняющие нерелевантность использования только или главным образом базы данных Th.R. для оценки результативности исследовательской активности ученых. Речь пойдет об объективном факте дробной, весьма разветвленной специализации современных философских исследований, которая предполагает наличие для каждого из таких специализированных ответвлений своих профессиональных журналов, альманахов, ежегодников. Поэтому отсутствие публикаций в журналах ограниченной выборки WoS может ничего не говорить о количестве и тем более качестве зарубежных публикаций ученых, как и вообще об их представленности в интернациональном дискурсе. Как ни парадоксально, зависимость здесь может быть как раз обратной.

В подтверждение сказанного приведу конкретный пример. Для очень сильной, международно признанной (а в мировом сообществе, возможно, уникальной) группы отечественных философов-востоковедов перечень WoS исключительно неблагоприятен. Правда, в этом перечне фигурирует ряд востоковедческих философских журналов («Asian Philosophy», «Arabic Science and Philosophy», «Journal of Chinese Philosophy», «Philosophy East and West» и др.), но это, как правило, журналы, издаваемые в США. Между тем российские философы-востоковеды, блестяще владеющие восточными языками, имеют обыкновение публиковать свои работы в книгах и журналах (и на языках) арабских стран, Китая, Индии, Японии, Кореи и других азиатских культур. Это нельзя не признать их огромным профессиональным преимуществом и основой для их широкой признанности в тех странах, философией которых они, собственно, занимаются. Но это преимущество вдруг оборачивается слабостью! Ибо

журналы и альманахи этих восточных стран отсутствуют в перечне WoS.

Можно назвать много других национальных и интернациональных журналов, имеющих достаточно высокую профессиональную репутацию, но не вошедших в выборки Th.R. Упрекать эту корпорацию не приходится: выборку так или иначе делать надо. Но следует понимать (особенно в случае претензий на качественные выводы), что для ряда стран и специализаций база данных WoS создает своего рода «слепые зоны», ибо исключает из рассмотрения как раз те журналы, в которых философы этих стран и специализаций традиционно публикуются. В дополнение к тому, что сказано о поистине грустной ситуации с публикациями российских философов-востоковедов, назову некоторые авторитетные зарубежные журналы и альманахи, в которых регулярно появляются статьи философов России, но которые не учитываются системой WoS. Это, например, «Cahier critiques de philosophie» (Франция), «Hume Studies» (Англия), «Studi Slavistici» (Италия), «Studia Spinozana», «Social Epistemology», «Символ» (Париж – Лион – Москва), «Foundations of Society» (США), «International Journal of Technology» (Германия), «Zagadnienia Filozoficzne w Nauce» (Польша) и немало других. Итак, несмотря на все усилия и, хотелось бы верить, лучшие намерения, зеркало WoS оказывается кривым: оно неравномерно, порой несправедливо, отражает зарубежную публикационную активность ученых немалого числа стран.

Кривое зеркало № 4 тоже связано с принципиально неудовлетворительной системой подсчета, принятой Th.R. и базами данных WoS. Речь идет преимущественно об учете журнальных публикаций (ибо из книг выборочно учитываются только Proceedings, – т.е. материалы конференций). Возможно, это несущественно для математиков, естественников, специалистов в области технических наук, но исключительно неблагоприятно для представителей социогуманитарных дисциплин, особенно из таких стран, как, скажем, Франция, Германия, Россия, в которых исследователи, публикуя статьи, все

¹⁶ См.: Маршакова-Шайкевич И.В. Анализ вклада России...; Она же. Система цитирования...; Павлова Л.П., Курбангалеева И.В., Дубровенко В.А. Указ. соч.; Тютюнник В.М. Указ. соч.; Савельева И.М., Полетаев А.А. Указ. соч.; Научные организации в условиях реформирования государственного сектора исследований и разработок: результаты социологического исследования. М., 2007. www.csrs.ru / INET PUBLIC / 03 r.; Арапов П.Г. Наука и информация // Отечественные записки. 2002. № 7. С. 167–180; Маркусова В.А. Цитируемость российских публикаций в мировой научной литературе // Вестник РАН. 2003. № 4. С. 291–298; Маркусова В.А. Индустриально развитые страны и Китай в борьбе за лидерство в развитии нанотехнологии: обзор научной литературы по библиографическому анализу публикаций в сети Web of Science и Scopus, 1993–2007 гг. // Наукоевческие исследования. М.: Языки славянской культуры, 2009.

же традиционно отдают предпочтение солидным, фундаментальным книгам. Скажем, каким абсурдом было бы при оценке вклада в мировую философию таких гениев, как Кант или Гегель, принимать в расчет не три кантовские «Критики» или гегелевскую «Науку логики», а только статьи, *Kleinschriften*, как говорят немцы.

Заведомое отбрасывание базами данных WoS именно книг приводит к аберрации, особенно серьезной в случае чьих бы то ни было попыток делать далекоидущие качественно-содержательные выводы. Ибо в реальной, не искаженной кривыми зеркалами международной научной практике публикация индивидуальных или коллективных монографий наших авторов за рубежом по праву ценится очень высоко, особенно если речь идет о престижных издательствах и сериях. Например, выдающийся современный питерский философ А.Г. Черняков (к несчастью, безвременно ушедший из жизни летом 2010 г.) издал в весьма престижной книжной серии «*Phaenomenologica*» прекрасную монографию, которую сам написал по-английски. Каждому понятно, что такая монография стоит десятка статей (причем ее главы, по существу, могут засчитываться как статьи). Но в том-то и дело, что в системах WoS и в опирающихся на них выкладках подобные факты заведомо, «по определению» приравнены к нулю!

Поскольку явочным порядком утвердилась описанная выше система кривых зеркал, постольку отечественные авторы, пишущие о наукометрии или работающие в ней, должны бы сами остерегаться и остерегать других от того, чтобы делать на ее основе обобщающие качественно-содержательные выводы и оценки. Отечественные науковеды могли бы сыграть свою роль также и в том, чтобы обоснованно, документированно корректировать – применительно к отечественной науке – данные и выводы зарубежных фирм, которые по тем или иным причинам способствуют грубому искажению реальной картины. Некоторые из наших специалистов так и поступают¹⁶. Но есть и совсем иные «образцы». В таких случаях делаются не количественные, а качественные выводы о

мере «присутствия», «представленности» ученых тех или иных стран и дисциплин в соответствующем международном дискурсе. Вот почему приходится говорить еще и об *искажающем зеркале № 5*, имея в виду вторичные выводы и оценки именно отечественных авторов. Для меня одним из таких примеров, к немалому удивлению и огорчению, стал... препринт И. Савельевой и А. Полетаева, на который я раньше неоднократно ссылалась. Несмотря на все отмеченные ранее резонные оговорки и предостережения этих авторов относительно монополизма и объективно возникших изъянов системы WoS, они положили именно ее и только ее данные в основу ряда своих выводов качественно меритократического характера, в том числе касающихся отечественной философии. Эти авторы в разделе с красноречиво хлестким названием «Нищета философии» делают общий вывод: «Даже со всеми этими оговорками представительство российских авторов в мировом философском дискурсе выглядит мизерабельно»¹⁷.

¹⁷ Савельева И.М., Полетаев А.А. Указ. соч. С. 27–28.

На каких основаниях сделан этот вывод? Прежде всего, как уже сказано, с опорой исключительно на расчеты WoS, по которым участие российских философов в зарубежных журнальных публикациях за обширный и непосредственно интересующий нас период 1993–2008 гг. ограничивается 3–4 статьями ежегодно (кстати, социологам «повезло» еще меньше: они якобы публикуют в год за рубежом 2–3 статьи!). Проведенная мною проверка показала: в базе данных WoS действительно приводится список из 62 публикаций российских философов в иностранных журналах в 1993–2008 гг. Поскольку трудно сомневаться в том, что перечень, составленный Th.R., точен с точки зрения ее систем подсчета, нам следует самокритично признать: через воздвигнутый историческими обстоятельствами «железный занавес», до сих пор препятствующий публикации работ российских философов в учитываемых WoS американских и английских журналах, мы пока не пробились. Если учесть, что список WoS включает в себя также и журналы некоторых других стран, а также международные периодические издания, то действительно

слабую представленность в них нельзя не считать *существенным недостатком деятельности российского философского сообщества*.

Так, может быть, замечание А. Полетаева и И. Савельевой в адрес наших философов справедливо? Нет, считаю, что они неправы. (Мне приходится оспаривать их выводы, даже и зная о прискорбном факте – безвременной смерти А. Полетаева в сентябре 2010 г.). Исключительная (и некритическая, как оказывается) опора на данные и выкладки Th.R. – это, по сути, использование подсчетов, которые на целые порядки цифр расходятся с реальными количественными данными, но особенно – с совокупностью качественных показателей, характеризующих участие современных российских философов в международном дискурсе. И. Савельева и А. Полетаев, к сожалению, забыли о собственных предостережениях относительно системы WoS, не проявили желания хоть как-то скорректировать данные этой базы, учитывая реальное положение дел в отечественной философии. А ведь необходимость такого корректирующего подхода давно отстаивают ведущие специалисты наукометрии, также и отечественные. Например, И.В. Маршакова-Шайкевич справедливо отмечала уже в своей работе 1988 г.: «...для некоторых областей знания... необходимо разрабатывать систему поправочных коэффициентов на те публикации и тех авторов, которые по ряду причин, и прежде всего из-за языковых барьеров, недостаточно цитируются за рубежом»¹⁸. Нам без сопоставления с действительным положением вещей никак не обойтись.

¹⁸ МаршаковаШайкевич И.В. Система цитирования...

2. Представленность современных отечественных философов в международном философском дискурсе

Строго говоря, сводки WoS не обязаны давать сколько-нибудь полные сведения о количестве зарубежных публикаций ученых тех или иных стран. Данные, конечно же, приводятся выборочные. Однако отклонения на целые порядки цифр,

которые приходится фиксировать применительно к целостной реальной картине, ставят под сомнение если не саму ценность расчетов WoS, то, во всяком случае, правомерность основанных на них содержательных обобщающих выводов.

Некоторые известные мне документированные подсчеты, наблюдения, факты не позволяют взять данные WoS, относящиеся к отечественной философии, даже за основу. Так, в Институте философии РАН в последние годы регулярно издаются научные отчеты за истекший год. (Любая объективная проверка может подтвердить их достоверность.) Из них следует, что сотрудниками института ежегодно публикуется 130–150 книг и более 1–1,5 тыс. статей, за рубежом – от 40 до 80 статей, причем в престижных журналах, альманахах, книгах, издаваемых в США, Великобритании, ФРГ, Франции, Италии, Китае, Индии и других странах. И это только цифры по ИФРАН. Никак нельзя не учитывать продуктивное участие в международном дискурсе философов крупнейших университетов России – МГУ, СПб ГУ, РГГУ, Высшей школы экономики, университетов Новосибирска, Томска, Перми, Ростова-на-Дону. Учесть и их публикации за рубежом при желании совсем нетрудно: университеты сообщают о таких публикациях на своих сайтах.

Если произвести даже не полные, пусть выборочные, но добросовестные подсчеты, полагаю, станет ясно: речь идет о сотнях ежегодных зарубежных публикаций отечественных философов в весьма авторитетных зарубежных изданиях, что и отдаленно не сходится с зафиксированным WoS показателем – 3–4 статьи. Это – количественная сторона вопроса. Говоря о качественной стороне, необходимо учитывать совокупность объективных факторов разного рода. Скажу о некоторых из них (применительно к отечественной философии, хотя рассматриваемые далее факторы, уверена, имеют значение не только для нее).

При оценке присутствия в международном дискурсе обязательно надо принимать в расчет представительство отечественных философов в редколлегиях престижных меж-

дународных журналов и книжных серий. Во всем мире это считается важным показателем признания ученых той или иной страны. Естественно, он не может быть очень высоким, особенно среди философов России. Тем более важно, что десятки наших ученых, представляющих эту область, включены в международные редколлегии влиятельных журналов и книжных серий. Но немало числа этих авторитетных журналов, не говоря уже о книжных сериях, как бы вообще не существует, если судить по выборкам WoS.

Сосредоточенность баз данных WoS на ограниченном количестве заранее отобранных журналов, как уже отмечалось, вообще-то понятна, ибо и в этом случае работа проводится огромная. Но если основываться только на этом, остаются вне всякого учета и рассмотрения такие весомые для интернационального дискурса факторы, как *участие российских ученых в международных проектах*, из которых долговременные и крупные особенно престижны и показательны. То же можно сказать и об участии в международных философских съездах, конференциях, коллоквиумах, об организации подобных мероприятий в России, о солидных российских или международных публикациях по их итогам, а также о стипендиях и премиях, которых отечественные философы были удостоены всемирно известными зарубежными научными фондами, о присуждении им зарубежными университетами докторских степеней *honoris causa*. Кроме того, наши философы удостоивались государственных наград зарубежных государств (кстати, при полном пренебрежении со стороны собственного государства, щедро раздающего ордена, скажем, звездам шоу-бизнеса).

Правда, система WoS (и другие сходные системы) по определению не учитывают подобных качественных факторов. Но если те или иные авторы переходят к качественным оценкам международного представительства, не принимать во внимание совокупность упомянутых составляющих научной деятельности более чем недобросовестно с профессиональной точки зрения.

Качественный показатель представленности в международном дискурсе – то, в какой мере философы, признанные в своей стране, получили *известность и признание за рубежом* (в том числе в странах, философской мысли которых они посвятили свои исследования). Российских философов, полностью удовлетворяющих этим критериям, сегодня не только достаточно много – их число, думаю, сопоставимо со средней численностью ныне живущих интернационально значимых их коллег из других стран с богатой философской традицией. Это исследователи, представляющие разные философские дисциплины и разные поколения: *Н. Автономова, М. Степаняни, В. Степин, А. Круглов, П. Гайденок, Т. Ойзерман, Д. Разеев, В. Молчанов, П. Резвых, Е. Борисов, Е. Князева, В. Лысенко, С. Хоружий, А. Огурцов, В. Горохов, В. Садовский, Б. Юдин, Э. Соловьев, А. Смирнов, А. Карпенко, А. Козырев, В. Миронов, В. Васильев, А. Гусейнов, А. Доброхотов, Д. Дубровский, В. Лекторский, И. Блауберг, А. Руткевич, А. Лебедев, Т. Артемьева, Н. Лапин, В. Бычков, Ю. Синеокая, И. Болдырев, А. Назарчук, Г. Майоров, Р. Апресян, В. Федотова, Н. Юлина, В. Подорога, М. Рыклин, Е. Афонасин, Е. Петровская, В. Порус, В. Малахов, В. Брюшинкин, В. Визгин, И. Вдовина, П. Тищенко, М. Громов, Б. Капустин, А. Кара-Мурза, В. Кантор, Л. Карелова, В. Шохин, И. Касавин, М. Киселева, В. Толстых, Н. Ефремова, А. Кобзев, И. Лисеев, Л. Маркова, С. Неретина, А. Фокин, В. Петров* и многие другие. Их работы, что легко проверить, регулярно публикуются (нередко и цитируются) за рубежом.

В приведенном списке курсивом выделены те фамилии, которые включены в упомянутый ранее список WoS (62 публикации). В данном списке публикаций есть и другие имена: *О. Седакова, Л. Науменко, С. Мареев, А. Майданский, Б. Вазюлин, С. Серебряный, С. Анисимов, А. Титаренко, В. Кувакин, Е. Дубко, В. Соколов, В. Губман* (учтены журнальные публикации начиная с 1992 г. по списку WoS). Это, в частности, позволяет на конкретном материале доказать, что в «зеркале» WoS отражается картина, существенно отклоняющаяся от действительного положения дел. Во-первых, приведенный

мною далеко не полный перечень публикующихся за границей философов *более чем наполовину* превышает их число, попавшее в сети WoS. Вовторых, применительно чуть ли не ко всем, кто был этими сетями уловлен, имеются значительные отклонения от совокупного количества их зарубежных публикаций.

Для философии (и не только) устоявшаяся практика исключения из подсчетов зарубежных публикаций именно книг, тем более таких, где коллеги из разных стран уполномочивают наших ученых быть редакторами, соредакторами и авторами, тоже ведет к существенному искажению целостной картины, характеризующей международный авторитет российских специалистов.

Приведу красноречивый и достаточно типичный пример. Видный отечественный философ-востоковед, создатель целого направления и уникального Центра российских исследований восточных философий М. Степанянц только с 2003 по 2007 г. подготовила (в качестве ответственного редактора, соредактора и одного из авторов) четыре солидных международных труда, опубликованных в США, Индии, Италии, Франции. Две ее индивидуальные монографии опубликованы в США и Вьетнаме, а статьи М. Степанянц в зарубежных журналах исчисляются десятками. Ее работы постоянно цитируются, включаются в библиографии многими зарубежными авторами, она первый вице-президент Международной федерации философских обществ, заведует одной из философских кафедр ЮНЕСКО. Но поскольку база WoS не учитывает не только книги, но и некоторые из тех журналов, в которых регулярно появляются публикации М. Степанянц, то ее – на деле масштабное – участие в международном философском дискурсе вопреки фактам существенно приуменьшается. Подобные примеры показывают, какую скрупулезную корректирующую работу еще предстоит провести нашим ученым, если они претендуют на убедительные качественные оценки и воссоздание реальной сравнительной картины развития социогуманитарных наук.

Упомяну еще об одной области работы отечественных авторов, которая одновременно является ареной международного сотрудничества: это наши завоевавшие признание в мире специальные периодические издания – ежегодники, альманахи (такие как «Логические исследования», «Историко-философский ежегодник», «Системные исследования» и др.). Например, недавно вышло в свет новое издание – «Ишрак. Ежегодник исламской философии» (2010. № 1). Судя по всему, это уникальное издание. Достаточно обратить внимание на внушительную редакционную коллегию, объединяющую виднейших востоковедов (прежде всего философов) современного мира. Кто-то может сказать, что редколлегии по большей части носят декоративный характер. Но тогда взгляните на публикации первого номера: в нем представлены известные специалисты из США, Японии, Канады, Ирака, Турции, Египта, Испании, Латвии, не говоря уже о России. Не уверена, что подобным документированным признанием и именно международным сотрудничеством могут похвастаться многие страны.

¹⁹ Савельева И.М., Полетаев А.А. Указ. соч. С. 40.

Вот почему вызывают удивление претендующие на универсальность выводы и о зарубежных публикациях, и о цитируемости наших авторов, основанные лишь на данных WoS. Приведу слова И. Савельевой и А. Полетаева о цитируемости: «Строго говоря (?!), за 15 лет лишь одна публикация российского автора привлекла хоть какое-то внимание западных философов – речь идет об опубликованной в 1994 г. статье Алексея Нестерука, в настоящее время работающего в Великобритании. Очевидно (?!), что у философов даже “региональный фактор” не работает. Если в предшествующих случаях мы наблюдали повышенное внимание к российской экономике, социологии и истории, то к “русскому духу” интереса явно нет. Больше нам сказать, увы, нечего»¹⁹.

Необходимо упомянуть еще об одном факте. Иногда в наукометрических публикациях с пренебрежением относятся к таким событиям, как предоставление российским авторам целых номеров в международных журналах, в частности, в тех, которые изначально посвящены российской философии.

фии и культуре. Получается, что философы ИФРАН должны чуть ли не стыдиться того, что солидный, издаваемый на нескольких языках международный журнал «Диоген» в 2009 г. – в честь 80-летия института – целый номер отвел российским авторам, или что этой дате посвящен ряд номеров обновленного (учитываемого в списке WoS) журнала «Russian Studies in Philosophy», ответственным редактором которого недавно стала в прошлом российский философ, а ныне профессор Университета Северной Каролины (США) Марина Быкова. Этот журнал (несмотря на солидную стоимость ежегодной подписки) хорошо расходуется в США и других странах.

Приведенные примеры свидетельствуют, что отчасти в силу монопольного положения фирм, подобных Th.R., но еще больше вследствие «качественных» искажений картины рядом авторов, работающих в области наукометрии, сложилось парадоксальное, абсурдное положение: именно наиболее известные российские ученые, имеющие международное признание, и как раз в периоды их наиболее активного «присутствия» на международной арене не попадают в наукометрические сетки, которые вроде бы должны давать адекватное отображение ситуации.

Кто-то может заметить, что базы Th.R. искажают международное значение публикационной деятельности даже немцев, итальянцев, французов, не говоря уже о представителях признанных философских держав азиатского или латиноамериканского континентов. Что, конечно, верно, но не может быть каким бы то ни было оправданием. Задержимся на этом моменте, касающемся не только России. Защитники практикуемых Th.R. методов, т.е. преимущественного, если не исключительного, использования базы данных WoS, подчас делают вид, что «объекты» их обследований (ученые, дисциплины, страны) находятся в равном положении. На деле их «равенство» перед американоцентристской наукометрией мнимое, причем и в формальном, и в содержательном отношениях, поскольку мерилом и критерием становятся американские подходы и тенденции. Мы дожили до того, что европоцен-

тризм, некогда господствовавший в философии, все больше уступает место американоцентризму, объективно дискриминирующему, например, интересную и уже интернационально замеченную философскую мысль стран Южной Америки. Очевидная несправедливость проявляется и относительно некоторых стран Европы. При том что в перечень WoS включены, как отмечалось, четыре хорватских журнала, два журнала из Словакии, там почему-то не оказалось журналов из Польши, философское сообщество которой всегда было достаточно сильным. Нет в (проанализированном мною) списке и журналов Норвегии, Дании, Швеции, Финляндии. Что же касается философии азиатских стран, то ситуация выглядит поистине удручающей: в перечне нет ни одного (!) философского журнала (издаваемого на родном языке) из Китая, Японии, Индии, т.е. стран с богатой философской традицией, игнорирование которых – величайший абсурд и явная дискриминация.

* * *

Итак, система кривых зеркал приводит к следующему общему искажению: англо-американская философия, являясь вполне определенной, специфической, весьма интересной и значимой формой развития современной философии, вовсе не стала и по принципиальным основаниям вряд ли когда-либо станет непререкаемым (как получилось в базе WoS) образцом для исследователей всех стран и народов. Хотя философия, будучи наукой, в целом и главным является единой, интернациональной, ее специфические формы, тенденции, традиции, тематические и проблемные акценты в разных странах и на разных континентах не единообразны, плюралистичны. Так, есть исторические и содержательные особенности развития того, что называют «континентальной философией» или «восточными философиями». Никто прямо не говорит об утрате значимости этими цивилизационно, культурно более устойчивыми разновидностями философии по сравнению с фило-

софией США. Неравноправие и искажение складываются как бы сами собой.

На деле именно имена виднейших философов Европы конца XX – начала XXI в. – это одновременно и первые имена мировой философской мысли: Ю. Хабермас, П. Рикёр, Ж. Деррида и др. Конечно, нельзя забывать и видных американских философов, скажем, Р. Рорти или Х. Патнema. Крупные европейские мыслители изучили, освоили, использовали лучшее из современной англо-американской философии, но не пожертвовали традициями, преимуществами «континентальной», в частности, немецкой и французской философии.

Обобщая, можно сказать, что англо-американская философия в современном мире и качественно, и даже количественно отнюдь не лидирует. (Исторически обусловленный факт доминирования американских и английских журналов и их преимущественный учет в системе данных Th.R., конечно же, не тождествен мировому лидерству в философской науке.) В мировом дискурсе философов, скорее, имеет место вполне здоровая конкуренция и конвергенция идей, подходов, методов. Но в подсчетах, основанных только или преимущественно на базах данных WoS, все выглядит иначе. Эти данные через обрисованную систему кривых зеркал снова и снова ставят на пьедестал философию США и Англии, а на задворках – вопреки фактам – оказываются такие признанные «философские» страны, как Германия, Франция, Италия, Китай, Индия и уж тем более Россия. (В последнее время, правда, фиксируются некоторые сдвиги в пользу «новых игроков», стран с повывисившейся философской активностью.)

Что касается сказанного выше в защиту философии России, то хочу быть правильно понятой. Близкую к реальности картину присутствия современной отечественной философии в мировом философском дискурсе я стремилась восстановить совсем не потому, что считаю ее радужной. Картина эта по-прежнему обрисовывает объективные трудности и противоречия, наши собственные упущения на пути вхождения в интернациональное сообщество. В этой статье, скорее,

²⁰ На них, напомним, наши чиновные «реформаторы» абсурдно призывают опираться сегодня, для учета актуальных заслуг, показателей эффективности и признанности, для получения учеными грантов, а то и зарплаты на будущий год, для составления отчетов за текущий год и т.д.: [http://library.hse.ru/GlobalResearchReport – Russia: Research and Collaboration in the New Geography of Science](http://library.hse.ru/GlobalResearchReport-Russia:ResearchandCollaborationintheNewGeographyofScience). Jan. 2010. [http://researchanalytics.ThomsonReuters.Com/pdf/grr – russia – jan 10](http://researchanalytics.ThomsonReuters.Com/pdf/grr-russia-jan10); Волхонка 14. М.: ИФРАН, 2010.

²¹ См.: Global Research Report – Russia: Research and Collaboration in the New Geography of Science. January 2010: [http://researchanalytics.ThomsonReuters.com/m/pdf/grr – russia – jan 10.pdf](http://researchanalytics.ThomsonReuters.com/m/pdf/grr-russia-jan10.pdf).

²² Подробнее см.: Ibid.

представлялось необходимым продемонстрировать, сколь неразумно и несправедливо, если не сказать резче, ничтоже сумняшеся перечеркивать результаты, достигнутые в последние десятилетия благодаря огромным усилиям.

Итак, тут речь идет об *учете динамики*, особенно достаточно быстрых, именно актуальных изменений, о которых – применительно к философии – говорится в данной статье. Но дело не только в философии. Ибо к сказанному ранее следует присоединить существенный момент: в базах данных WoS²⁰ имеет место как бы узаконенное рутинной сложного, многопланового дела *отставание от динамики развития самой науки* на пару-другую лет, а от новейших тенденций, возможно, и на целое десятилетие. Thomson Reuters Corp. и сама признает, а отчасти и корректирует сложившееся положение. Убедительный пример – представленный Корпорацией относительно свежий, от 2010 г., документ – аналитический отчет о динамике развития российской науки в самое последнее время²¹.

В отчете отмечается, что трудный для российской (естественной) науки период 1994–2006 гг. уступает место подъему и что сотрудничество ученых разных стран с российской наукой выгодно и для них²².

Правда, для контекста и формата нашей статьи отчет не показателен: новейшая динамика развития и философии, и большинства социогуманитарных наук (за исключением, возможно, психологии) в нем не отражена. Но вот тем чиновникам и громко вещающим по TV ретивым геростратам, которые горазды клеймить отечественную науку (прежде всего академическую) как неэффективную, даже «в бозе почившую», Report по существу дает ответ: слухи о ее смерти сильно преувеличены...

Надеемся, когда-то Thomas R. Corp. «обнаружит», пусть запоздало, и признает следующий факт: философия к настоящему времени, по крайней мере в некоторых исследовательских областях и звеньях (философия и методология науки, логика, гносеология, история философии, этика), уже достигла или

почти достигла уровня, сопоставимого с мировым, а отчасти и стала конкурентоспособной. И это в определенной, совсем немалой мере признано за рубежом.

Приведу несколько оценок и суждений зарубежных коллег (в данном случае только касательно международной роли ИФРАНа). Вот слова Р. Аре (Harré), заслуженного профессора Джорджтаунского университета, директора Центра философии естественных и социальных наук Лондонской школы экономики: «Я знаю по личному опыту, что Институт философии всегда играл важную роль в налаживании контактов между российскими учеными и учеными Великобритании. Кроме того, институт является значительным центром интенсивной интеллектуальной деятельности, которая включает в себя ряд важных и знаменитых на весь мир издательских проектов». По мнению К.Э. Аппиа (Appiah), профессора философии Рокфеллеровского университета и Центра гуманитарных ценностей Принстонского университета, председателя Исполкома американской философской ассоциации, «этот центр философских исследований (ИФРАН. – Н.М.) играет важнейшую роль не только в интеллектуальной жизни России, но и в философском диалоге всего человечества». Польский философ Я. Рыбак: «Деятельность ИФРАНа охватывает весь спектр областей философских исследований, он получил как национальное, так и международное признание»²³. Учет целостного контекста деятельности философского сообщества России подкрепляет и усиливает значимость этих оценок уважаемых зарубежных коллег.

Кроме того, хотелось подать знак тем отечественным специалистам, представляющим другие научные дисциплины, которым небезразлично, что их работу отражают и оценивают через кривые зеркала якобы точных, а на деле тенденциозных наукометрических данных.

²³ Волхонка 14. М.: ИФРАН, 2010. С. 100–101, 104.

СОЛЖЕНИЦЫН И МЕДИА В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

«Четвертая власть» как метафора

Начну с двух знаковых политических признаний.

«Если бы мне пришлось как гражданину выбирать жизнь с правительством без прессы или жизнь со свободной прессой, но без правительства, я бы выбрал последнее».

Это высказывание не без оснований приписывают Томасу Джефферсону, автору Декларации независимости, третьему президенту США (1801–1809), дипломату и философу эпохи Просвещения.

Но вот фраза, которая числится за Наполеоном Бонапартом, императором Франции (1804–1815): «Я больше боюсь трех газет, чем ста тысяч штыков; вы видите меня хозяином Франции, но я не взялся бы править ею и три месяца при свободной прессе».

Два великих государственных деятеля, заложивших основы своих государств, США и Франции, которыми они правили почти в одно и то же время, – и какое разное отношение к свободной прессе или, как ее назовет британский историк Т. Карлейль, «четвертой власти»! Но Джефферсон – теоретик и символ демократии, Наполеон – теоретик и символ автократии. Разница фундаментальная, и все же силу свободного слова признавали оба.

Одно из старейших конституционных прав человека на свободу информации впервые было провозглашено незадолго до прихода к власти Наполеона – в Декларации прав

человека и гражданина 1789 г., когда представители французского народа, образовавшие Национальное собрание, решили, что невежество, забвение прав человека или пренебрежение ими являются единственной причиной общественных бедствий и испорченности правительств. «Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека; каждый гражданин поэтому может свободно высказываться, писать, печатать, отвечая лишь за злоупотребление этой свободой в случаях, предусмотренных законом».

Так записано в статье 11 Декларации.

Политическое право граждан свободно учреждать средства массовой информации и распространять любую печатную продукцию – азы демократии. В демократических странах пресса должна действовать независимо от государственной власти. Демократические правительства не должны иметь министерств информации, регулирующих содержание газет или деятельность журналистов; не должны подвергать журналистов проверке со стороны государства; не должны заставлять журналистов вступать в контролируемые властью организации.

Однако отношения между законодательной (первой), исполнительной (второй) и судебной (третьей) ветвями власти и «властью четвертой» часто весьма далеки от этих идеальных представлений. Безграничная свобода печати, если и стартует в каком-нибудь отчаянном месте, быстро заканчивает свой путь, столкнувшись с многочисленными преградами. Так, отмена цензуры в Датско-Норвежком королевстве в XVIII в. спровоцировала бурный поток анонимных критических памфлетов – все писали против всех и на всех, так что первые три власти смогли терпеть общественные скандалы только один год.

Термин «четвертая власть», который часто пропагандируется ревнителями свободной прессы, имеет скорее лирический, чем прагматический смысл: ибо пресса может лишь оказывать влияние на ту из трех властей, которая способна действовать.

¹ Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература // Новая Жизнь. 1905. № 12. 13 ноября.

В Советском Союзе этот термин вообще был лишен какого бы то ни было смысла: во-первых, не существовало разделения властей; во-вторых, пресса была всего лишь инструментом, орудием единой и неделимой власти. Существовала партийная организация (РСДРП, ВКП(б), КПСС) и партийная литература: понятие «литература» на языке В.И. Ленина, написавшего манифест партийной печати еще в 1905 г., подразумевало как раз прессу, легальную и нелегальную. «Проклятая пора эзоповских речей, литературного холопства, рабьего языка, идейного крепостничества! Пролетариат положил конец этой гнусности, от которой задыхалось все живое и свежее на Руси. Но пролетариат завоевал пока лишь половину свободы для России»¹, – писал В.И. Ленин.

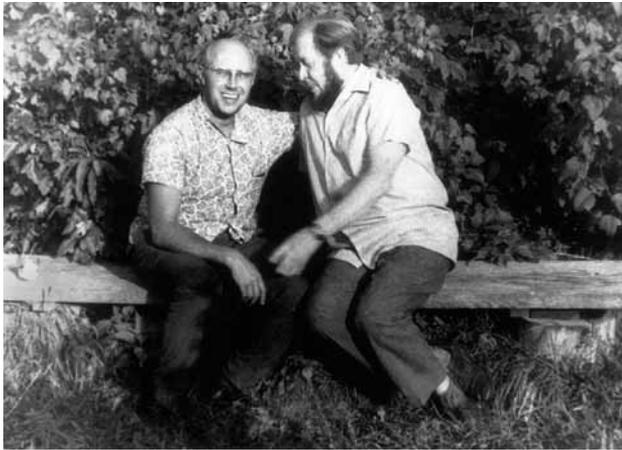
Однако партийная печать в СССР не оставляла лазейки даже и для эзоповских речей – согласно официальной советской доктрине пресса не обладала самостоятельным влиянием и считалась инструментом правящей партии. «Литература должна стать партийной. В противовес буржуазным нравам, в противовес буржуазной предпринимательской, торгашеской печати, в противовес буржуазному литературному карьеризму и индивидуализму, “барскому анархизму” и погоне за живой, – социалистический пролетариат должен выдвинуть принцип партийной литературы, развить этот принцип и провести его в жизнь в возможно более полной и цельной форме»². Именно этот ленинский принцип был положен в основу советской печати. И потому – «Долой литераторов беспартийных!.. Литературное дело должно стать частью общепролетарского дела, “колесиком и винтиком” одного-единого, великого социал-демократического механизма, приводимого в движение всем сознательным авангардом всего рабочего класса. Литературное дело должно стать составной частью организованной, планомерной, объединенной социал-демократической партийной работы»³.

«Масс-медиа» в понимании советских журналистов-ленинцев должна была не столько информировать читающую публику, создавая достоверные картины реальности, сколько

² Там же.

³ Там же.

работать пропагандистом и агитатором тех ценностей, которые власть считала таковыми. С предельной ясностью об этом было сказано Лениным: «Газеты должны стать органами разных партийных организаций. Литераторы должны войти непременно в партийные организации. (В 1905 г. партий еще было много, но ковался принцип партийной литературы для режима с одной партией. – Л.С.) Издательства и склады, магазины и читальни, библиотеки и разные торговли книгами – все это должно стать партийно-подотчетным. За всей этой



*Александр Солженицын
и Мстислав Растропович*

работой должен следить организованный социалистический пролетариат, всю ее контролировать, во всю эту работу, без единого исключения, вносить живую струю живого пролетарского дела, отнимая, таким образом, всякую почву у старинного, полублоковского, полуторгашеского российского принципа: писатель пописывает, читатель почитывает»⁴.

⁴ Там же.

Характерен сюжет старого советского анекдота о Наполеоне, который читает свежий номер газеты «Правда» и говорит: «Если бы у меня были такие газеты, никто бы не узнал, что я потерпел поражение при Ватерлоо».

В постсоветскую эпоху манипуляция прессой, особенно телевидением, сохранила прежнюю силу – не случайно возникли и утвердились пренебрежительно-уничужительные

синонимы «зомбоящик», «фуфломет» и т.п. В современном Словаре русских синонимов перечислены 54 синонима к глаголу «лгать», и на первом месте по частоте употребления стоит слово «телевизор». Большинство СМИ тенденциозны в какую-нибудь одну сторону, ибо обычно обслуживают интересы тех или иных партий, групп, направлений, кошельков, так что опытные читатели газет без труда увидят разницу между такими, например, газетами, как «Завтра» и «Новая», «Независимая» и «Литературная». Постсоветский читатель и телезритель уже успел освоить такое понятие, как «сменился хозяин» газеты или



Александр Солженицын
и Корней Чуковский

канала. Такую журналистику трудно назвать «четвертой властью»: термин, являясь метафорой, выдает желаемое за действительное, сама же журналистика остается орудием, разве что, быть может, его научились использовать не так грубо, как прежде.

Социологи СМИ решительно заявляют: «Журналистика является “четвертой властью” в той мере, в какой хлопок является “белым золотом”, нефть – “черным золотом”, Москва – “третьим Римом”, а Петербург – “северной Венецией”. Журналистика как “четвертая власть” есть метафора, стоящая в ряду других таких же “числовых” метафор, как то: “вторая мама”, “третий глаз”, “пятое колесо”, “шестое чувство”, “седьмое небо”, “восьмое чудо света”. Наделение журналистики властными функциями происходит из-за смешения понятий “власть” и “влияние”»⁵.

Никто, однако, не станет отрицать, что влияние СМИ/СМКЗ* на сознание, а часто и на убеждения людей может быть весьма серьезным, чрезвычайно эффективным и держаться долго. При этом методы, которыми оно воздействует на читательскую аудиторию, чаще всего называют *манипуляцией*,

⁵ Науменко Т.В. «Четвертая власть» как социологическая категория // ИНТЕЛПРОС — Интеллектуальная Россия. 2007. 6 июля: http://www.intelros.ru/2007/07/06/tv_naumenko_chetvertaja_vlast_kak_sociologicheskaja_kategorija.html

* Средства массовой информации / средства массовой коммуникации.

идеологической обработкой, «промывкой мозгов» (термин, возникший в русском языке в последние полвека). Стремление контролировать массовое сознание и влиять на подсознательные убеждения граждан так или иначе входит в задачи государственной пропаганды, какими бы демократическими вывесками оно ни прикрывалось.

Иногда «промывание мозгов» осуществляется мягко, без особого принуждения или ощутимого нажима: нужное власти мировоззрение складывается под влиянием рекламы, слухов, словесных штампов. «Современный словарь социологии» (Нью-Йорк, 1969) определяет манипуляцию как вид применения власти, при котором обладающий ею влияет на поведение других, не раскрывая характер поведения, которое он от них ожидает. Сознательная манипуляция начинается с того момента, когда манипулятор ставит для себя цель манипуляции. Внедрение в массовое сознание идей, мыслей и представлений, а также образов и репутаций должно быть обеспечено для достижения своих



целей массированным распространением специально подготовленной информации.

Специалисты в области СМИ полагают, что успех манипуляции гарантирован, если она происходит незаметно, так что все происходящее кажется естественным, неизбежным, само собой разумеющимся. То есть для манипуляции требуется создание фальшивой действительности — ее и должны формировать СМИ, транслируя якобы авторитетные мнения, которые усваиваются людьми как свои собственные. При этом обязательно должна скрываться главная цель манипуляции, чтобы возможные разоблачения не подвигли читателей к выяснению ее истинных намерений.

Манипуляция общественным (массовым) сознанием — достаточно изощренная технология, ибо основана на взаимодействии посылы и восприятия. Условие успеха манипуляций в СМИ зависит от того, верят ли граждане безоглядно и безоговорочно тому, что читают, слышат, видят. Если человек поглощает информацию бездумно, не сопротивляясь, без попытки сомнения, то он не только жертва обмана, он соучастник процесса. Социологи СМИ считают манипуляцию не насилием, а соблазном, которым можно прельститься, но которого можно и избежать. Противостоять и противодействовать манипуляции по отношению к конкретной личности (если она высмеивает, клеветает, излагает факты биографии в негативном свете, допускает грубые намеки на неясные обстоятельства, сообщает недостоверные данные) можно только критической проверкой фактов и обязательным выяснением целей манипуляции, когда в ход идут клевета, оговор, домыслы, мистификации, сконструированные лжесобытия. Способы противостояния подобным технологиям просты: личная психологическая оборона и публичное разоблачение.

Каноны пропаганды, взятые на вооружение тоталитарными режимами, могут рассчитывать на наибольший эффект при выполнении нескольких необходимых условий: минимум понятий, ограниченное число стереотипных формулировок, простая, ничем не усложненная речь, скромнейший научный багаж, многократное повторение одного и того же. Принцип «бесконечного повторения» был сформулирован А. Гитлером в его книге «Майн кампф» как одна из основ пропаганды. Вдалбливать массам одну и ту же примитивную, основанную на инстинктах идею («образ врага», «кто не с нами – тот против нас» и т.п.), меняя раз от разу ее форму; действовать внушением, подчиняя волю и чувства людей властной риторике; пользоваться обвинительными и разоблачительными оборотами речи (публика охотнее верит недосказанным разоблачениям, чем доказанным опровержениям), запускать в ход слухи (под девизом «нет дыма без огня»), использовать любую ложь при условии ее правдоподобия и основанный на ней компромат.

* * *

Тема «А.И. Солженицын и отечественные медиа советского и постсоветского периода» обширна и поучительна, поскольку отражает, помимо реалий жизни и творчества писателя, значимые и знаковые вехи советской истории, советской и постсоветской прессы. Имея большую предысторию, она включает официальные материалы советского времени (1962–1974), секретные документы ЦК КПСС и КГБ СССР (с 1965 по 1989), Самиздат советского времени, Тамиздат (зарубежные материалы советского времени о Солженицыне и их взаимодействие с советской пропагандой). Освещая советский период деятельности Солженицына, мы ставим вопрос не только о том, как «бодался теленок с дубом», но и как «дуб бодался с теленком» — только в этом случае тема художника и власти будет показана объемно и содержательно.

После возвращения Солженицына из изгнания (1994) начинается новая веха в работе СМИ по освещению личности, творчества, общественной и политической деятельности писателя. Материал о реакции отечественных СМИ на Солженицына времени его первых лет пребывания на родине после возвращения в гораздо большей степени характеризует саму прессу, чем писателя и его творческий, политический, гражданский облик. По реакциям прессы можно изучать профили, менталитет, специфику отечественных СМИ и СМК, настолько поучительны и показательны совокупные материалы, их направленность и тенденциозность.

Творчество Солженицына, его взгляды, мировоззрение, моральный и религиозный подтекст сочинений оскорбляют *чувства западных либералов*, которым приходится его изучать и рецензировать. Чувства российских либералов, с одной стороны, российских коммунистов и сталинистов – с другой, бывают оскорблены творчеством Солженицына в не меньшей степени. Солженицын – *одна из самых оклеветанных фигур своей эпохи*. Принято считать, что по силе воздействия на политическую жизнь XX в. Солженицыну нет равных. А как

обстоит дело в XXI в.? Сохраняется ли это влияние? Растет ли ему сопротивление? Где и как? Почему? Как сосуществуют в России идеи и образы Солженицына с растущей ностальгией по Сталину и сталинизму? Как следует работать с аргументами и призывами противников десталинизации: надо перестать проклинать прошлое, ибо это мешает развитию; идеи Солженицына, его обличительный пафос – деконструктивны для страны; выступление Н.С. Хрущева на XX и XXII съездах КПСС – преступление против своего народа; *десталинизация – проект развала страны?*

Полемика вокруг личности, мировоззрения и творчества Солженицына не остывает и после его кончины в 2008 г. По характеру отношения к автору «Архипелага ГУЛАГ» можно судить об идейной направленности каждого СМИ и к истории, и к современности. Российское общество ныне неоднородно и не солидарно в своих политических пристрастиях и литературных привязанностях. Интернет-сообщество, которое в последние годы активно подключилось к обсуждению истории и современности, часто демонстрирует острую неприязнь к Солженицыну. По мере роста антигосударственных настроений и критики в адрес властей, часто совершенно справедливой, растет и негативное отношение к Солженицыну, которого стали называть «государственным» писателем – незадолго перед своей кончиной он принял государственную награду, общался у себя дома с тогдашним президентом, который позже – уже в статусе премьер-министра – порекомендовал Министерству образования РФ ввести в среднюю школу изучение «Архипелага ГУЛАГ».

Это обстоятельство особенно возмущает тех, кто считает, что Солженицын в своем «опыте художественного исследования» все сильно преувеличил, что цифры репрессированных и погибших в ГУЛАГе были взяты с потолка, что писатель не стал изучать в перестроечное время соответствующие архивы и не захотел пересмотреть выводы своей знаменитой книги, которая прославила его на весь мир – само название ее стало нарицательным понятием. Конечно, ему не могут

простить его всемирную славу, феерическое возвращение из изгнания (в СМИ порой называли путешествие писателя из Америки в Россию через Магадан и Владивосток «голливудским»), и особенно книгу «Двести лет вместе». Кажется, в числе претензий – примитивная зависть к человеку, победившему время и обстоятельства.

В яростных спорах сталинистов и антисталинистов, сторонников «десталинизации» и активистов «ресталинизации» Солженицын оказывается меж двух огней, и память о нем стараются поджечь с двух сторон. Снова в ходу старая кагебешная клевета, будто он в 1970-х, после своей высылки, мечтал о насильственном разрушении советского государства, призывал правительство США сбросить атомную бомбу на СССР: радикальные газеты повторяют этот поклеп, не стесняясь использовать одиозный клеветнический первоисточник.

Солженицыну приписывают чувства «эмигранта на все времена» В.С. Печерина, которому принадлежат строки: «Как сладостно отчизну ненавидеть / И жадно ждать ее уничтоженья. / И в разрушении отчизны видеть / Всемирного денницу возрожденья». Однако Солженицын был не эмигрант, а изгнанник, насильно выдворенный из страны. Солженицын предвидел, что возвращение на Родину для него – это палка о двух концах. Как в воду глядел.

Писатель и пресса меж двух огней

Крылатое выражение о ядовитых следах клеветы известно еще с античных времен. Один из придворных Александра Македонского, некий Медий, утверждал: можно смело клеветать и кусать, ибо шрам во всяком случае останется. А.С. Пушкин в прозаическом отрывке «Гости съезжались на дачу...» признавал: «Злословие даже без доказательств оставляет почти вечные следы». Следы злого умысла и ядовитой клеветы, кажется, неистребимы.

¹ Солженицын А. Угодило зернышко промеж двух жерновов. Часть 1. Глава 1 // Новый мир. 1998. № 9. С. 123.

«Мой жизненный опыт, – горько констатировал Солженицын, – достаточно мне прояснил, что все “гангстеры” моей жизни, и прошлые, и будущие, – из одного и того же учреждения¹».

Усилия советской пропаганды, которая в течение двух десятилетий его дискредитировала и порочила, не остались тщетными. Ложь и клевета успели внедриться во многие головы, овладеть многими умами. Между писателем и читателями успела вырасти стена, которую ему приходилось преодолевать снова и снова, после каждого нового повода, нового нападения. «Почти никто и сегодня не представляет меня в подлинности, а уж тем более – в объеме написанного мной. Если “за” и больше, то не намного. И нельзя поверить, что все это пишется об одном и том же человеке. Разделяющий меня с читателями порог так высок, что его нельзя преодолеть одним усилием – одной большой публикацией или фактом приезда. Сколько же усилий – и, опять-таки, лет – надо, чтоб эту ложь отмыть?»² – такие вопросы стояли перед ним в конце 1980-х.

² Солженицын А. Угодило зернышко промеж двух жерновов. Часть 4. Глава 14 // Новый мир. 2003. № 11. С. 44.

Но и в конце 1990-х, и в начале нового тысячелетия многие читатели в России продолжали пугаться его имени – длительное промывание мозгов дало результат. Люди, привыкнув, согласно прописям советской партийной печати, видеть в нем «отщепенца», пусть даже и наделенного литературным талантом, должны были заново знакомиться с ним и доверяться теперь уже российской официальной печати, которая сняла с него все прежние обвинения, назвала «творцом

подлинного искусства», «писателем-классиком». А в письмах соотечественников он обнаруживал такие извороты агитпропа, с которыми ранее не сталкивался: якобы советское правительство выслало его за границу, стремясь не допустить, чтобы народ учинил ему самосуд.

Эпоха возврата, то есть те 14 лет, что писатель прожил в России после изгнания, и почти уже 10 лет, что прошли после его кончины, принесли новые жгучие сюжеты и новые информационные поводы для гнева и пристрастия. Сильнейший всплеск недовольства, как уже говорилось, вызвало в леворадикальной и националистической печати включение в школьную программу «Архипелага ГУЛАГ». «Я не являюсь поклонником произведений Солженицына. Местами его книги вызывают не только непонимание, а даже неприятие. Потому что в ряде произведений он выставил русских перед Западом в крайне неприглядном виде. Мы знаем, что, уехав на Запад, автор стал там активно печататься, его воспринимали как “рупор правды” о России, но, к сожалению, о людях и о России хорошего он не сказал ни слова. Он описывает зверства, несчастные случаи, предательства, ложь, обман, которые, конечно, имели место в нашей истории, но в его произведениях нет ничего позитивного, как будто русские люди состоят только из воров, убийц, обманщиков, трусов и подлецов. Никаких положительных примеров мы в его работах не видим вообще. И когда западный читатель воспринимал такую информацию как правду о России в последней инстанции, то у него создавался соответствующий образ русского человека. Но это же абсолютная неправда!»³ – заявил в интервью информационно-аналитическому portalу «Русская народная линия» (выходящему под девизом «Православие – Самодержавие – Народность») известный священник, член Союза писателей России, кандидат педагогических наук, заместитель председателя Собора православной интеллигенции Санкт-Петербурга отец Алексей Мороз (ноябрь 2010).

Председатель Новосибирского облсовета, руководитель фракции КПРФ В. Карпов, также считает недопустимым вне-

³ Иерей Алексей Мороз. Произведения Солженицына нанесли огромный ущерб репутации русского народа // URL: http://ruskline.ru/news_rl/2010/11/01/ierej_aleksij_moroz_proizvedeniya_solzhenicyna_nanesli_ogromnyj_uverb_reputacii_russkogo_naroda/

дрение в школьную программу «Архипелага ГУЛАГ». «Официальный указ о преподавании “Архипелага ГУЛАГа” в школе – больше, чем преступление. Это ошибка. Это уже вызвало резонанс среди людей не политизированных. Реакция у них однозначная – нельзя это нести в юношескую среду. Не все, что известно взрослым, нужно доносить до детского сознания. Для человека, который не сталкивался “с грязью”, это шок. Почему бы нам не начать преподавать на уроках историю царских тюрем? Это чревато последствиями. Это не политика. Необходимо оберегать несформировавшиеся души от того, что происходило когда-то... Первое впечатление от прочтения этой книги у меня было ужасное. Я взялся прочесть еще раз, и у меня опять возникло то же самое впечатление. Да, она написана Нобелевским лауреатом – творчество Солженицына известно, он сам прошел через все лагеря. Однако это не литературное произведение, а специфический труд, который был бы интересен специалистам. А как будет себя чувствовать учитель литературы, которому навязали это? Я думаю, что это насилие над учителями. Пусть я не литератор, но я тоже четверть века посвятил образованию, хорошо знаю эту систему. И у меня волосы дыбом встают, в предчувствии того, что придется пережить педагогам»⁴.

⁴ Карпов В. Указ Минобразования о преподавании в школах «Архипелага ГУЛАГа» – это насилие над учителями // URL: <http://sibkrai.ru/news/54/25261/>

Историк и публицист А. Дюков сообщает «Русскому обозревателю»: «“Архипелаг ГУЛАГ” Солженицына стал одним из самых мощных пропагандистских орудий в борьбе против Советского Союза. Сотканная из полуправды, лжи и преувеличений книга сформировала образ советской империи зла. Империи, держащейся лишь на насилии и рабском труде десятков миллионов заключенных, империи, несущей своим гражданам лишь страдания и муки. Конечно, архивные документы и добросовестные исследования современных историков свидетельствуют совсем о другом – но дело уже сделано. Истинная численность заключенных ГУЛАГа и условия их содержания не имеют значения для человека, в голову которого вбиты созданные Солженицыным антисоветские мифы. Именно к этим мифам апеллируют желающие пересмотреть

⁵ Дюков А. «Архипелаг ГУЛАГ» как учебное пособие по фальсифицированной истории // URL: <http://www.rus-obr.ru/ru-club/8339>

историю прибалтийские политики, именно эти мифы из раза в раз повторяют западные СМИ и российские “либералы”. И любая попытка России защищать свои национальные интересы сопровождается паническими воплями о “возрождении тоталитаризма” и “новом 37-м годе”. Российские политики громко протестуют против пересмотра итогов Второй мировой войны. Как же можно забыть о вкладе в этот процесс Солженицына? Именно он восхвалял перешедших на сторону врага коллаборационистов, именно он писал о том, что побывавшие под немецкой оккупацией советские граждане направлялись в Сибирь. Всей лжи не перечислишь...»⁵.

В том же «Русском обозревателе» публицист комментирует факт сокращения книги для использования в школьном изучении: «Трудно судить, насколько нужно сократить “Архипелаг ГУЛАГ” для того, чтобы там осталась одна правда и ничего, кроме правды. Мне кажется, для этого потребовались бы примечания – об источниках, которыми пользовался Солженицын (в частности, нацистские фронтовые листовки); об исторически подтвержденных масштабах советских репрессий; наконец, о фактических основаниях репрессий и мнения о степени их оправданности. Вообще же сокращение “Архипелага” – шаг, по меньшей мере, интересный. История знает примеры, когда урезание художественного произведения в угоду исторической действительности шло ему только на пользу: например, “расширенное” западное издание “Бабьего Яра”, дополненное утверждениями о том, что “немцы никого не хотели убивать, их просто заставили» – явно уступает в смысле правдивости “урезанному” советскому изданию, где пассажи про добрых нацистов отсутствовали»⁶.

⁶ Дюков А. Чем меньше «Архипелага ГУЛАГ», тем лучше // URL: <http://www.rus-obr.ru/opinions/8319>

Яростная критика полного «Архипелага ГУЛАГ» вообще и сокращенного в частности дала его критикам повод вернуться к старым – образца середины 1960-х – обвинениям и «Одного дня Ивана Денисовича». Иерей Алексей Мороз: «Вспомнить хотя бы его (Солженицына. – Л.С.) произведение “Один день Ивана Денисовича”. Главный герой ненавидит конвоиров, проклинает их, поливает пол в бараке водой, чтобы,

⁷ Иерей Алексей Мороз. «Произведения Солженицына нанесли огромный ущерб репутации русского народа» // URL: http://ruskline.ru/news_rl/2010/11/01/ierej_aleksij_moroz_proizvedeniya_solzhenicyna_nanesli_ogromnyj_uwerb_reputacii_russkogo_naroda/

когда те ступали по полу, их валенки намокали — это такая мелкая месть у него. Он думает только о том, чтобы выжить. Показан мелкий, ничтожный и злобный человечек, не имеющий идеалов. В нем нет ни одной положительной черты. Вообще у Солженицына нет героев духа. А сколько их было на тех же Соловках! Сколько было у нас новомучеников и исповедников, людей, которые шли на смерть, сохраняя свое достоинство, веру в Бога, верность своим идеалам! Какая была красота духовного подвига! Тот же митрополит Вениамин Петроградский и тысячи других людей. Где они? Где мощь и нравственная красота русского народа? В произведениях Солженицына этот образ начисто отсутствует. Его творчество носит однобокий характер, рисует в гипертрофированном виде злобу и ненависть, агрессию и ничтожество, но совсем не показывает противоположные качества людей, которые, безусловно, были. На них Русь держалась и будет держаться. Поэтому мне кажется, что произведения Солженицына нанесли огромный ущерб репутации русского народа на Западе⁷.

Как полагает авторитетный петербургский батюшка, книги Солженицына сильно повлияли на западное восприятие русского народа. «Как мы видим по западным фильмам, если русский, то обязательно убийца, кровожадный и тупой преступник. Во многом на формирование такого облика повлияли и работы Солженицына. А поскольку у него нет положительного героя, сильного и умного, то его книги и дальше будут унижать самосознание русского человека, принижать его самооценку, внушать молодежи соответственное отношение к истории и неприятие русского народа. Поэтому я считаю совершенно бесполезным изучение этого произведения («Архипелаг ГУЛАГ») в школе. Кроме всего прочего, это произведение очень низкого художественного уровня. Многие специалисты справедливо считают, что это не художественная, а публицистическая книга. Читается она очень тяжело, в ней нет интересного сюжета, даже эпизодов, захватывающих читателя, там нет. На мой взгляд, «Архипелаг ГУЛАГ» совершенно не нужен в школьной программе, поскольку это произведе-

⁸ Там же.

ние не отличается высотой ни литературного, ни документального уровня и не несет здорового духовно-нравственного заряда»⁸.

Точка зрения на русскую литературу критического реализма, что она-де позорит Россию и русских, хорошо известна: в «пагубной склонности к обличениям» обвиняли и Гоголя за «Ревизора» и «Мертвых душ», и Салтыкова-Щедрина за «Историю города Глупова», и Достоевского за его пять романов. Бдительная «патриотическая» критика подозревала, что на Западе этих и других классических авторов XIX в. как раз и любят за то, что они представили русского человека в самом худшем виде – как жулика, глупца, проходимца, пьяницу, взяточника, распутника. Нынешние собратья по перу не отстают и даже пытаются обойти предшественников, открывая власти глаза на «обличителей». Так, 28 сентября 2011 г. в бытность свою Председателем Правительства РФ В.В. Путин принял участие в работе съезда Российского книжного союза. После съезда премьер встретился с российскими литераторами. «По-моему, – заявил писатель М. Веллер, – никто не представлял себе, что в советские времена главным агентом американского влияния в Советском Союзе был, видимо, Джек Лондон – самый издаваемый иностранный писатель, писатель, не входивший в школьную программу... И точно так же, наверное, никто не повлиял на создание негативного образа Советского Союза в последний период его существования, как высланный Солженицын и фактически высланный Бродский»⁹.

⁹ Веллер М. Солженицын и Бродский из-за рубежа облили грязью нашу страну // URL: http://ruskline.ru/news_rl/2011/09/29/mihail_veller_solzhenicyn_i_brodskij_izza_rubezha_oblili_gryazyu_nashu_stranu

Следует отметить, что премьер Путин не поддержал тему вредного влияния Солженицына и Бродского. «Что касается агентов влияния, Джека Лондона, у нас есть свои агенты влияния. Это Лев Николаевич Толстой, это Чехов, это Достоевский, так что в целом у нас взаимное влияние друг на друга. Как Запад и Восток влияют на нас, так мы влияем на Восток и Запад. У нас есть база своя хорошая»¹⁰. Кажется, реплика М. Веллера была своего рода пробным шаром – а вдруг верховный политик изменит свою точку зрения – ведь за день до похорон

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Состоялась встреча Председателя Правительства России В.В. Путина и Министра образования и науки РФ А.А. Фурсенко // URL: <http://portal.gersen.ru/content/view/273/77>

¹² Веллер М. Солженицын и Бродский из-за рубежа облили грязью нашу страну // URL: http://ruskline.ru/news_r/2011/09/29/mihail_veller_solzhenicyn_i_brodskij_iz_za_rubezha_oblili_gryazyu_nashu_stranu .

Солженицына, 5 августа 2008 г., он высказался вполне прозрачно: «Это человек, который вместе со всем нашим народом пережил великую трагедию репрессий. Но он не только пережил эту трагедию, но и своей работой, своей жизнью – а он был и крупным государственным и общественным деятелем – сделал обществу очень значимую “прививку” против тирании в любых ее проявлениях. Он был крупный деятель в этом смысле. Считаю, что его творчество должно занять заметное, достойное место в учебных программах как в средней, так и в высшей школе»¹¹.

Однако пробный шар не попал в цель. На встрече премьер с писателями была затронута и тема отъездов. Премьер высказался вполне сочувственно и к отъезжанцам, и к невозвращенцам: «Политики и люди, которые занимаются литературным творчеством, конечно, должны чувствовать “химию” внутри, происходящую внутри народа. Надеюсь, что у нас этого никогда больше не будет, когда люди должны будут уезжать, для того чтобы заниматься творчеством либо политической деятельностью»¹².

Однако как часто факт двадцатилетнего изгнания Солженицына левая пресса старается изображать в виде его добровольной эмиграции, да еще с заведомо злостными намерениями. Полагаясь, видимо, на публику (в иных случаях даже и на паству) малосведующую, нечитающую, критики и хулители Солженицына – вопреки очевидному – устраивают писателю «показательную порку». Иерей Алексей Мороз: «Случается, что человек, эмигрировавший из своей Родины, порвавший с ней и затаивший злобу на свою страну, транслирует свои негативные чувства и идеи через свое творчество. Когда мать больна, ее не оставляют, а наоборот – пытаются за ней ухаживать, делают все возможное, чтобы она выздоровела. Когда больна Родина-мать – тем более нельзя ее покидать, бросать, уезжая туда, где тебе комфортнее, уютнее и сытнее. Настоящий патриот старается остаться на Родине, бороться за свою страну и свой народ, он идет на крест. Пример Христа здесь особо очевиден. Христос не уехал оттуда, где Его преследо-

¹³ Иерей Алексей Мороз. Солженицын нанес урон авторитету страны // URL: <http://newsland.com/news/detail/id/791967/>

вали, – Он остался на своей земле, прошел муки, взошел на крест и принял смерть. То же самое происходит с каждым христианином и патриотом в отношении своего религиозного и гражданского долга»¹³.

Все же вряд ли почтенный иерей не знает, что Солженицын не уехал из страны добровольно, а был выслан насильно, через арест, Лефортово и Указ о выдворении. Все же, наверное, православный священник осознает, что нельзя призывать другого взойти на крест и принять муки – Христа на крест не ученики послали, это решение Он принял сам. Удивительно, как с леворадикальной мыслью смыкается праворадикальная – из этого стана тоже в свое время звучали упреки по адресу Солженицына, почему, мол, не разбил головой окно самолета, когда летел в Германию в сопровождении оперативников КГБ.

«Когда мы видим те ужасающие события, которые происходят в нашей стране, – ложь, предательство, воровство, отступничество, – то мы не должны бросать нашу страну на растерзание вора и предателям, – продолжает иерей свою мысль, будто не замечая, что слова “бросать свою страну” никак не могут относиться к Солженицыну. – Наоборот, мы должны являть собой и своим творчеством пример нравственной и благородной жизни, ориентируясь на которую, и другие люди нашей страны могли бы строить свою жизнь и судьбу, меняя, таким образом, и ситуацию внутри страны. Когда человек уезжает из своей Родины и начинает поливать ее грязью, то это есть проявления самолюбия, гордыни, эгоизма, обиды, – за то, что его, такого “гения”, не поняли, не признали и не возвеличили. В этом плане творчество Александра Солженицына имеет известные негативные стороны. В большой степени благодаря его произведениям Россию стали воспринимать за рубежом как страну ужасных красных комиссаров, которые ходят по колено в крови и готовы уничтожить и свою страну, и весь мир. Если мы посмотрим на работы Солженицына, то мы не найдем в них почти ни одного позитивного, положительного героя и образа... Творчество Солженицына показывает не силу и красоту русского духа, а ничтожного

¹⁴ Иерей Алексей Мороз. Солженицын нанес урон авторитету страны // URL: <http://newsland.com/news/detail/id/791967/>

маленького озлобленного человечка, выживающего в этом мире. А где богатыри русского духа? Где сотни тысяч верующих, священников, монахов, которые шли на смерть за Россию и Христа? Где миллионы крестьян, которые боролись за свою землю и веру против большевиков? Их как будто и нет. Как будто одни пресмыкающиеся рабы являют собой русскую землю и представляют ее всему миру в произведениях Солженицына»¹⁴.

Но не о них ли писал Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ»? Не им ли посвящены многие страницы его трехтомного повествования? Такие упреки может посылать покойному писателю только человек, никогда не читавший эту книгу, никогда не видевший своими глазами ни главу «История нашей канализации», где речь идет о народных восстаниях в защиту церкви, о потоках священников, религиозных философов и простых верующих, о потоках раскулаченных; ни главу «Закон мужает», рассказывающей о конфискации церковных ценностей, о московском и петербургском церковных процессах. Прочитай публицист эти и многие другие главы «Архипелага», он бы не посмел высказывать подобные упреки.

«Были другие русские эмигранты, которые не уехали, но которых насильно выслали из России, – целая плеяда великих русских ученых, мыслителей – историков, философов, писателей, людей Церкви, – ломится в открытую дверь иерей-публицист: ведь и Солженицын тоже не уехал, а был насильно выслан, только не пароходом, а самолетом. – Эти люди не отрывались от русской земли, они ее любили и сохраняли с ней связь, болея за все, что происходило на их Родине. Они радовались ее удачам и скорбели о ее поражениях, сумели сохранить чистоту веры и традиции и передали их своим потомкам. Многие выражали это в своих выступлениях, заявлениях, произведениях»¹⁵.

¹⁵ Там же.

Весь этот последний пассаж, как, наверное, не подозревает иерей, в точности относится как раз к Солженицыну. Всякий, кому довелось близко и подробно знакомиться с творчеством автора «Архипелага», хорошо видит и осознает всю

абсурдность и нелепость подобных оценок, будто вышедших из всем известного ведомства и сработанных «гангстерами» жизни Солженицына. И невдомек иерею (а ведь мог бы знать!), что прямые потомки великой плеяды русских ученых, мыслителей, людей Церкви именно в руки Солженицына передали огромный архив русской эмиграции, для хранения и публикаций на Родине – усилиями писателя сотни коробок с ценнейшими документами были привезены в Россию и ныне хранятся в архиве Дома русского зарубежья, ими пользуются исследователи, их публикуют издатели.

Праведный гнев невежд и громкие стенания «профессиональных патриотов» против полного ли, сокращенного ли варианта «Архипелага» вызывает мощную ответную волну сетевых споров. Блогосфера по-разному откликается на них, но среди блогеров то и дело встречаются компетентные читатели и знатоки творчества Солженицына. Приведу всего лишь один из откликов, вполне типичный: «Это прямо бич какой-то, что все критикуют и никто толком не читает, то ли труд такой объемистый, что не запоминают, что читают. Я очень надеюсь, что хоть где-нибудь, хоть в какой-то школе включают не только сокращенную версию, но и все целиком. Потому что все это очень важно знать. Это есть то лезвие, по которому прошла Россия, по которому по-настоящему и в корне отделяется добро от зла, и только через смиренное познание которого Россия вновь может найти себя. Если Медведев действительно добьется этого, то громадное уважение ему – это может покрыть множество любых ошибок. И есть полно священников и других духовных лиц, которые полностью согласились бы с этим. Полно. А всякие эти сталинистские сайты псевдо-, с их тенденциозной и упорно и намеренно подслеповатой трактовкой действительности, через пару десятков лет никто и не вспомнит»¹⁶.

Как точно сказано: намеренно подслеповатая трактовка!

О том, что понимающих, читающих и знающих много больше темных и несправедливых, непросвещенных и ангажированных, свидетельствует общественная дискуссия 2007 г.

¹⁶ См.: «Что им в нем не нравится?..» // URL: <http://d-v-sokolov.livejournal.com/213302.html>

Отмечались юбилеи сначала Февральской, потом Октябрьской революций. По инициативе Солженицына общественное внимание было привлечено именно к Февралю 1917-го, трагически изменившего не только судьбу России, но и ход всемирной истории. А.И. надеялся, что память о Февральской революции, расчетливо преданная забвению и стертая в народном сознании, хоть в 90-ю годовщину события сможет дать толчок осознанию случившегося. В февральских и мартовских номерах «Российской газеты», полумиллионными тиражами перепечатавшей статью Солженицына «Размышления над Февральской революцией» (она была опубликована еще в 1980–1983 гг., при завершении «Марта Семнадцатого»), помещались материалы дискуссии, в которой приняли участие политики, историки, философы, студенты, журналисты, признавшие чрезвычайную историческую уместность в современной России этого острого публицистического текста. Отмечалось также, что солженицынская формула революции – хаос с невидимым стержнем – глубже всего проникает в таинственность всякой смуты, вихря, обладающего внутренней формой. Оказалось, что вопрос: чем стал Февраль для России – величественной вершиной демократии или трагическим срывом, духовно-омерзительной точкой падения, безумием элиты – остается актуальным. Как одна из великих тайн русской и мировой истории, он и сейчас определяет мировоззренческий выбор, пути реформирования страны, отношение к сильной и к слабой власти, к централизму и к игре свободных сил, превращающей государство в груды обломков. Усвоить уроки Февраля 1917, помнить уроки 1991–1993 гг, ассоциировавших себя с Февралем Вторым, – значит спасти Россию от Февраля Третьего – его стране уже не пережить.

Серединный путь, о котором так вдохновенно писал Солженицын всю жизнь, большинством участников дискуссии был воспринят как единственно возможный для России XXI в. «Размышления...» Солженицына пришлось ко времени, попали в самую точку, а сам писатель был признан спорящими сторонами консолидирующей фигурой общенационального

масштаба. Леворадикалам и праворадикалам, при всем их политическом неприятии фигуры Солженицына и его произведений, все же придется считаться с этим обстоятельством. И прежде всего прочесть, наконец, то, что они с таким жаром ниспровергают. Спор с карандашом в руке у раскрытой книги или у экрана компьютера для трезвомыслящего и честного критика, публициста, блогера — лучшее лекарство от заблуждений и слепоты.

Доктрины имеют то преимущество, что избавляют от необходимости думать.

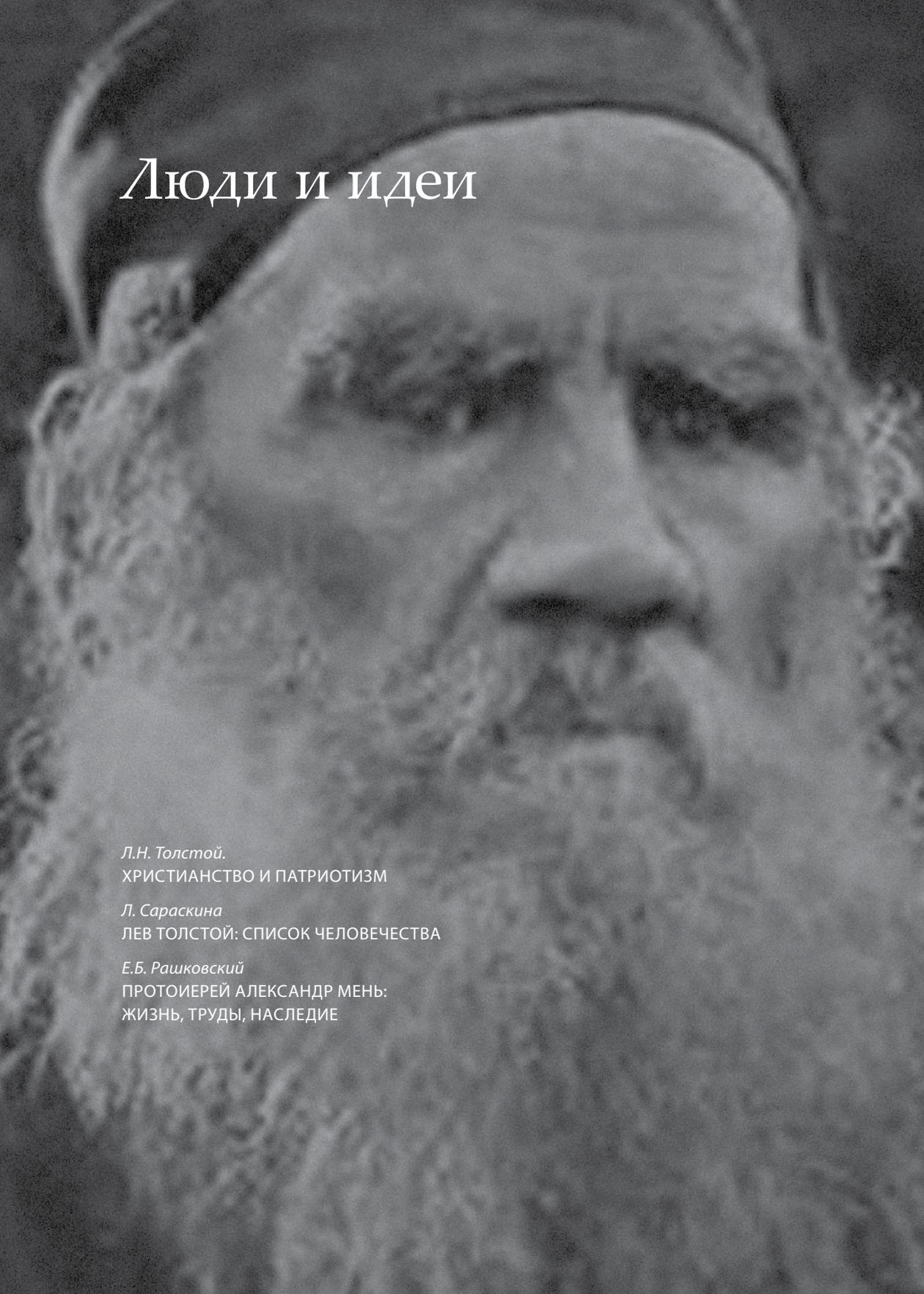
Эдуард Эррио

Чем больше вы идентифицируете себя со своими мыслями (убеждениями), тем более вы отрезаны от своего внутреннего духовного измерения.

Э. Толле

Мудрец не имеет идеи, поскольку он не предпочитает никакую из них (и тем самым никакую не исключает), и поскольку он подходит к миру, не проецируя на него никакого загодя придуманного видения, вследствие этого он ничего не сужает и не ограничивает вторжением своей личной точки зрения, но неизменно сохраняет открытыми все возможности.

Франсуа Жюльен



Люди и идеи

Л.Н. Толстой.
ХРИСТИАНСТВО И ПАТРИОТИЗМ

Л. Сараскина
ЛЕВ ТОЛСТОЙ: СПИСОК ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Е.Б. Рашковский
ПРОТОИЕРЕИ АЛЕКСАНДР МЕНЬ:
ЖИЗНЬ, ТРУДЫ, НАСЛЕДИЕ

Handwritten text in a cursive script, likely a letter or document. The text is written in dark ink on a light-colored background. The handwriting is fluid and characteristic of the late 18th or early 19th century. The text is arranged in approximately 15 lines, with some lines being partially cut off at the top and bottom edges of the page. The words are difficult to decipher due to the cursive style, but some legible fragments include "Dear Sir", "I have the honor", "to acknowledge", "the receipt of", "your letter", "of the 15th", "inst.", "and in reply", "to inform you", "that the same", "has been", "forwarded", "to the", "proper", "authorities", "for their", "consideration", "I am, Sir, very", "respectfully", "yours", "John Smith".

Л.Н. ТОЛСТОЙ
«ХРИСТИАНСТВО И ПАТРИОТИЗМ».
1893–1894

Статья♦ «о гипнотизации патриотизма», о «представителях правительственного патриотизма» («не их Паскали, Руссо, Дидро, Вольтеры»), вызвавшая ожесточенную полемику. Толстой приводил доводы, что «от патриотизма и войн происходит

зло», что «для избавления себя от этих зол люди не должны участвовать в правительствах» (Т. 67, с. 256). Толстой начал статью с объяснения причин ее появления: «Франко-русские празднества, происходившие в октябре прошлого года во Франции, вызвали во мне, вероятно так же, как и во многих



людях, сначала чувство комизма, потом недоумения, потом негодования, которые я и хотел выразить в короткой журнальной статье; но, вдумываясь все более и более в главные причины этого странного явления, я пришел к тем соображениям, которые и предлагаю теперь читателям».

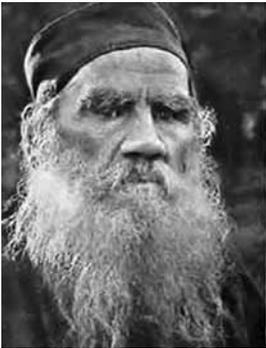
Толстой настойчиво говорит, что вражда между народами вызывается их правительствами, играющими на «патриотических» чувствах. В таком «патриотизме» не только нет братской любви, которую исповедовал и завещал Христос, но нет люб-

Лев Толстой.
"Царство Божие".
Лист из рукописи
(фрагмент)

♦ Послесловие к статье Толстого из ПСС т. 39.

ви к своему народу и своему отечеству. Он утверждал, что патриотизм «требуется от людей прямо противоположного тому, что составляет идеал нашей религии и нравственности, не признания равенства и братства всех людей, а признания одного государства и народности преобладающими над всеми остальными».

Толстой высказал в статье убеждение в том, что правительства намеренно вызывают враждебные чувства людей «во имя» патриотизма, делая вид, что примиряют народы: «Вроде



того, как цыган, который, насыпав своей лошади перца под хвост, нахлестав ее в стойле, выводит ее, повиснув на поводу, и притворяется, что он насилу может удержать разгорячившуюся лошадь». Так правительство держит в повиновении свой народ, поэтому – «патриотизм есть рабство».

Вновь, как и в недавно завершеном трактате «Царство Божие внутри вас», Толстой говорит о силе общественного мнения, уповая теперь уже на новое общественное мнение, на убеждения и поступки людей, и от перемен в общественном мнении ждет появления новых форм жизни. Об этом В. Стасов писал Н. Н. Страхову: «На днях читал "Patriotisme" того же "Льва". Это одного калибра (особливо с X главы) с XII главой его "Царства Божия", т.е. гениально и поразительно до невозможности!.. Ведь я считаю "Царство Божие" и "Patriotisme" первыми книгами всего XIX века, наравне с Герценом!»*.

Толстой утверждает, что власть правительств держится лишь на том, что называется «общественным мнением», а его свойство – постоянное и неуправляемое движение. И Толстой завершает статью выражением уверенности, что люди все больше верят в солидарность и братство народов, и поэтому «переход людей от прежнего, отжитого общественного мнения к новому неизбежно должен совершиться». И далее как заклин-

вание звучит: «Только бы люди понимали ту страшную власть, которая дана им в слове, выражающем истину» (Т. 39, с. 79).

Поводом для статьи послужила квазипатриотическая шумиха в связи с заключением франко-русского союза 1893 г. (торжества по случаю прибытия в начале октября 1893 г. русской эскадры в Тулон). В «Новостях» (2 ноября 1893 г.) была помещена статья В.И. Модестова «Что случилось?», в которой он радовался сближению России и Франции: «Жизнь вне Европы для нас, ставших европейскою державою, теперь не только невозможна, но и невысказима». А.С. Суворин и редактор черносотенной газеты «Свет» В.В. Комаров во время празднеств в Париже по случаю посещения русской эскадрой Тулона выступали там как «делегаты русской печати». Там же был и редактор «Недели» П. Гайдебуров, которого Меньшиков и Лесков отговаривали ехать: «И Гайдебуров Павел себе чести сбавил». В «Вестнике Европы» (Иностранное обозрение, ноябрь 1893 г.) в заметке о «русских журналистах в Париже» ядовито высмеивались Суворин и Комаров, представлявшие «русскую прессу» во Франции.

После прочтения в газете «Русские ведомости» (1893. № 291. 22 октября) корреспонденции «Русская эскадра в Тулоне», Толстой, возмущенный «океаном глупости», правительственной шумихой в связи с заключением франко-русского военного союза, написал резко обличительную «статью-протест против франко-русских празднеств».

С язвительной иронией воспроизводит Толстой во второй главе статьи изысканные меню обедов, устроенных по поводу встреч французских и русских военных моряков, названия разных напитков («количество это так огромно, что едва ли все пьяницы России и Франции могли бы выпить столько в такое короткое время»), фальшивые слова о «мире» и «любви» друг к другу: «Что еще можно прибавить к этому?! особенно под звуки торжественной музыки, играющей одновременно два гимна: один – прославляющий царя и просящий у Бога для него всяких благ, другой – проклинающий всех царей и обещающий им всем погибель» (Т. 39, с. 32). «Епископ в Тулоне, при спуске броненосца “Жоригибери”, молился Богу мира,

давая чувствовать при этом, однако, что если что, то он может обратиться и к Богу войны» (Там же, с. 33).

В статье он приводит текст открытого письма московских студентов-юристов к французским студентам.

Поскольку в России по цензурным соображениям опубликовать статью было невозможно, Толстой хотел издать ее в английских газетах, затем в Германии. Но Лесков отговорил Толстого, приведя дипломатические соображения, и статья была послана одновременно и в английские, и в немецкие газеты.

Французский перевод Жюля Легра опубликован в мае 1894 г. («Journal des Débats»), английский В.Г. Черткова – в июне («Daily Chronicle»), немецкий В.Е. Генкеля – в августе (изд. Г. Мюллера) того же года.

По-русски впервые была опубликована в изд. М.К. Элпидина в Женеве в 1895 г. Распространялась в России в гектографических изданиях; особенно – в Польше (см.: Отклик М. Здзеховского). Вызвала огромную полемику в русской и иностранной печати.

Впервые в России статья в числе других запрещенных статей Толстого («Не убий», «Письмо к фельдфебелю», «Письмо к либералам») появилась лишь в 1906 г. в издании Н.Е. Фельтена, за что тот был привлечен к судебной ответственности (см. раздел о публикациях Толстого 1906 г.).

ПСС, т. 39.

** Русская литература. 1960. № 4. С. 182.*

Л.Н. Толстой

**«ХРИСТИАНСТВО И ПАТРИОТИЗМ».
1893–1894 ***

Франко-русские празднества, происходившие в октябре месяце прошлого года во Франции, вызвали во мне, вероятно так же как и во многих людях, сначала чувство комизма, потом недоумения, потом негодования, которые я и хотел выразить в короткой журнальной статье; но, вдумываясь все более и более в главные причины этого странного явления, я пришел к тем соображениям, которые и предлагаю теперь читателям.

I

Люди русские и французские жили много столетий, зная друг друга, входя иногда в дружеские, большею частью, к сожалению, в очень враждебные, вызываемые их правительствами, отношения друг с другом, и вдруг оттого, что два года тому назад французская эскадра прибыла в Кронштадт, и офицеры эскадры, вышедши на берег, в разных местах много ели и пили разного вина, выслушивая при этом и произнося много лживых и глупых слов, и оттого, что в 1893 году такая же русская эскадра прибыла в Тулон, и офицеры русской эскадры в Париже много ели и пили, выслушивая и произнося при этом еще больше лживых и глупых слов, сделалось то, что не только те люди, которые ели, пили и говорили, но и все те, которые присутствовали при этом, и все те даже, которые не присутствовали при этом, но только слышали и читали в газетах про это, все

статья публикуется с сокращениями

эти миллионы людей русских и французских вдруг вообразили себе, что они как-то особенно любят друг друга, т.е. все французы всех русских, и все русские всех французам.

Чувства эти выражались во Франции в прошедшем октябре самым необыкновенным образом.

Вот как описывается встреча русских моряков в «Сельском Вестнике», газете, собирающей свои сведения из всех других.

«При встрече судов русских и французских те и другие, кроме пушечных выстрелов, приветствовали друг друга горячими, восторженными криками “ура”, “да здравствует Россия”, “да здравствует Франция!” ».

К этому присоединились хоры музыки (бывшие на многих частных пароходах), исполнявшие гимну – русский “Боже, царя храни” и французский “Марсельезу”; публика на частных судах махала шляпами, флагами, платками и букетами цветов; на многих барках были одни крестьяне и крестьянки со своими детьми, и у всех в руках были букеты цветов, и даже ребята, махая букетами, кричали что было мочи: “вив ля Рюсси”. Наши моряки, видя такой восторг народный, не могли удержаться от слез. “

В гавани были выстроены в две линии все французские военные суда, находившиеся в Тулоне, и наша эскадра проходила между ними: впереди шел адмиральский броненосец, а за ним остальные. Наступила чрезвычайно торжественная минута. «С русского броненосца последовало пятнадцать пушечных выстрелов в честь французской эскадры, а в ответ французский броненосец дал двойное число выстрелов – тридцать. С французских судов грянули звуки русского гимна. Французские матросы взбираются на реи и мачты; громкие клики приветствий безостановочно льются с обеих эскадр и с частных судов;

шапки матросов, шляпы и платки публики – все это восторженно поднимается вверх в честь дорогих гостей. Отовсюду с воды и с берега гремит один общий возглас: “да здравствует Россия, да здравствует Франция!” ».

Согласно морскому уставу, адмирал Авелан с офицерами своего штаба высадился на берег, чтобы приветствовать местных властей. На пристани русских моряков встретили французский главный морской штаб и старшие офицеры тулонского порта. Последовали общие дружеские рукопожатия при громе пушек и звоне колоколов. Хор морской музыки исполнил гимн “Боже, царя храни”, покрытый громовыми кликами публики: “да здравствует царь!”, “да здравствует Россия!” Эти клики слились в один могучий гул, покрывший и музыку и пушечную пальбу.”

Очевидцы сообщают, что в эту минуту восторг несметной массы народа достиг высочайшей степени и словами невозможно передать, какими ощущениями переполнились сердца всех здесь присутствующих. Адмирал Авелан с обнаженной головой и в сопровождении русских и французских офицеров отправился в помещение морского управления, где его ожидал французский морской министр”.

II

Приехавши во Францию, русские моряки в продолжение двух недель переходили с праздника на праздник и в середине или по окончании всякого праздника ели, пили и говорили. И сведения о том, где и что они ели и пили в среду, и где и что в пятницу, и что при этом говорили, по телеграфу сообщалось всей России. Как только который-нибудь из русских капитанов пил за здоровье Франции, так это тотчас становилось известным миру, и как только русский адмирал говорил: “пью за прекрасную Францию!”, слова эти тотчас же разносились по всему миру. Но мало того, заботливость газет была такова, что сообщались не только тосты, но и меню обедов с пирожками и закусками, которые потреблялись на обедах.

Таким образом, ничем не нарушаемое возбуждение росло и росло, как ком катящегося мокрого снега, и доросло, наконец, до того, что не только присутствующие, не только

предрасположенные, слабонервные, но сильные, нормальные люди подпали общему настроению и пришли в ненормальное состояние.

Помню, что я, в рассеянии читая одно из таких описаний торжества приема моряков, вдруг неожиданно почувствовал сообщившееся мне чувство, подобное умилению, даже готовность к слезам, так что должен был сделать усилие, чтобы побороть это чувство.

III

Недавно профессор психиатрии Сикорский описал в Киевских университетских известиях исследованную им, как он называет это, психопатическую эпидемию малеванщины, проявившуюся в некоторых деревнях Васильковского уезда Киевской губернии. Сущность этой эпидемии состояла, по словам г-на Сикорского, в том, что некоторые люди этих деревень под влиянием их руководителя, по фамилии Малеванного, вообразили себе, что в скором времени должен наступить конец мира, и, изменив вследствие этого весь свой образ жизни, стали раздавать свое имущество, наряжаться, сладко есть и пить и перестали работать. Профессор нашел положение этих людей ненормальным. Он говорит: "Необыкновенное благодущие их переходило часто в экзальтацию, радостное состояние, лишенное внешних мотивов. Они настроены были сентиментально; учтивы до утрировки, говорливы, подвижны, с легко наступающими и столь же легко и бесследно исчезающими слезами радости. Они продавали необходимое, чтобы обзавестись зонтиками, шелковыми платками и т.п. принадлежностями, и к тому же платки служили для них только как туалетное украшение. Они много ели сластей. Настроение их духа всегда было жизнерадостное, и жизнь они вели совершенно праздничную: посещали друг друга, гуляли вместе... При указании им на явно нелепый характер их отказа от работы можно было каждый раз получить в ответ стереотипную

фразу: “захочется – буду работать, не захочется – зачем стану себя принуждать?!”

Ученый профессор считает состояние этих людей явно выраженный случай психопатической эпидемии и, советуя правительству принять некоторые меры против распространения ее, заканчивает свое сообщение словами: “Малеванщина есть вопль заболевшего населения и мольба об освобождении от вина и об улучшении образования и санитарных условий”.

Но если малеванщина есть вопль заболевшего населения и мольба об освобождении от вина и от вредных общественных условий, то какой же ужасающий вопль заболевшего населения и какая мольба об избавлении его от вина и от ложных общественных условий есть эта новая болезнь, появившаяся в Париже и с ужасающей быстротой охватившая большую часть городского населения Франции и почти всю правительственную и господскую цивилизованную Россию?

И если признать, что психопатическое страдание малеванщины опасно и что правительство хорошо сделало, последовав совету профессора, устранив руководителей малеванцев за исключением некоторых из них в сумасшедшие дома и монастыри и ссылкой некоторых в отдаленные места, то насколько более опасной должно признать эту вновь появившуюся в Тулоне и Париже и оттуда распространившуюся по всей Франции и России новую эпидемию, и насколько необходимо, если не правительству, то обществу принять решительные меры против распространения таких эпидемий.

Сходство между тою и другою болезнью полное. То же необыкновенное благодушие, переходящее в беспричинную и радостную экзальтацию, та же сентиментальность, утрированная учтивость, говорливость, те же беспрестанные слезы умиления, приходящие и проходящие без причинны, то же праздничное настроение, то же гуляние и посещение друг друга, то же наряжание себя в самые нарядные платья, то же пристрастие к сладкой еде, те же бессмысленные речи, та же праздность, то же пение и музыка, то же руководство женщин и та же для многих клоуническая фаза attitudes

passionells, которую заметил г-н Сикорский у малеванцев, т.е., как я понимаю это слово, те различные ненатуральные позы, которые принимают люди во время торжественных встреч, приемов и произнесения речей во время обедов.

Сходство совершенное. Разница только в том, и разница огромная для того общества, в котором происходят эти явления, что там это помешательство нескольких десятков мирных, бедных деревенских жителей, живущих своими небольшими средствами и потому не могущих совершить никакого насилия над своими соседями и заражающих других только посредством личной и изустной передачи своего настроения, здесь же – это помешательство миллионов людей, обладающих огромными суммами денег и средствами насилия над другими людьми: ружьями, штыками, крепостями, броненосцами, меленитами, динамитами и, кроме того, имеющими в своем распоряжении самые энергические средства распространения своего помешательства: почту, телеграфы, огромное количество газет и всякого рода изданий, наперерыв печатающих и разносящих их заразу во все концы мира. Разница еще в том, что первые не только не напиваются пьяны, но не употребляют никаких хмельных напитков, вторые же находятся постоянно в полупьяном состоянии, которое они не переставая в себе поддерживают. И потому для общества, в котором происходят такие явления, между киевской эпидемией, во время которой, по сведениям г-на Сикорского, не видно, чтобы было совершено какое-либо насилие, убийство, и той, которая появилась в Париже, где при одном шествии задавлено более 20 женщин, разница та же, какая была бы между тем, что из печки выскочил уголек и теплится на полу, который, очевидно, не загорится от него” и огнем, который захватил уже двери и стены дома. В худшем случае последствия киевской эпидемии будут состоять в том, что крестьяне одной миллионной части России проживут то, что они нажили своим трудом, и окажутся несостоятельными для уплаты казенных податей. Последствия же от эпидемии тулонско-парижской, захватившей людей, обладающих страш-

ной властью, огромными суммами денег, орудиями насилия и распространения своего помешательства, могут и должны быть ужасны.

IV

Можно с жалостью выслушивать тот вздор, который болтает слабый, старый, безоружный сумасшедший в своем колпаке и халате, даже и не противоречить и шутя даже потакнуть ему, но когда это целая толпа здоровенных сумасшедших, вырвавшихся из своего заключения, и толпа эта обвешена с головы до ног острыми кинжалами, саблями и заряженными револьверами и в азарте размахивает этими смертоносными орудиями, – нельзя уже не только потакать им, но и быть минуту спокойным. То же и с тем состоянием возбуждения, вызванного франко-русскими празднествами, в котором находится теперь французское и русское общество. Ведь люди, подпавшие теперь психопатической эпидемии, находятся в обладании самых страшных орудий убийства и истребления.

Правда, что во всех речах, во всех тостах, произносимых во время этих празднеств, во всех статьях об этих празднествах неуклонно говорилось о том, что значение всего совершающегося состоит в обеспечении мира. Даже сторонники войны говорили не о ненависти к отторгающим провинции, а о какой-то любви, которая как-то ненавидит.

Но известна хитрость всех людей, одержимых душевными болезнями, и это-то самое упорное повторение того, что мы не хотим войны, а хотим мира, и умалчивание о том, о чем все думают, и составляет самое угрожающее явление.

В своем ответном тосте на обеде в Елисейском дворце русский посол сказал: «Прежде нежели провозгласить тост, на который отзовутся из самой глубины сердец не только все, находящиеся в этих стенах, но также и с той же силой и все те, чьи сердца вдали и вблизи на всех пунктах великой, прекрасной Франции, равно как и всей России, бьются в настоящую

минуту в унисон с нашими, позвольте мне принести вам выражение глубокой нашей благодарности за приветственные слова, обращенные вами к адмиралу, на которого царь возложил поручение отдать кронштадтский визит. При том высоком значении, которым вы пользуетесь, слова ваши характеризуют истинное значение великолепных мирных торжеств, празднуемых с таким замечательным единодушием, лояльностью и чистосердечием».

То же ничем не оправдываемое упоминание о мире находится и в речи французского президента.

И в той и другой речи совершенно неожиданно и без всякого повода говорится о благодеяниях мира и о мирных торжествах.

То же самое и в телеграммах, которыми обменялись русский император и французский президент. Русский император телеграфирует:

«Опять в обеих телеграммах ни к селу ни к городу упоминается о мире, не имеющем ничего общего с празднествами моряков.

Нет ни одной речи, ни одной статьи, в которых не говорилось бы о том, что цель всех этих бывших оргий есть мир Европы.

За обедом, который дают представители русской прессы, все говорят о мире. Г-н Зола, который недавно писал о том, что война необходима и даже полезна, и г-н Вогюэ, который не раз печатно высказывал то же, не говорят ни слова о войне, а говорят только о мире. Заседания палат открываются речами о прошедших празднествах, ораторы утверждают, что празднества эти суть объявление мира Европе.

Во многих статьях, писанных о празднествах, даже прямо и наивно высказывается удовольствие о том, что во время празднеств никем не было выражено то, что *tacito consensu* (По молчаливому соглашению.) решено было скрывать от всех и что только один неосторожный человек, тотчас же убранный полицией, крикнул то, что думали все, а именно "A bas l'Allemangne!"» (Долой Германию!).

Так дети иногда так рады, что они скрыли свою шалость, что самая радость эта выдает их.

Да зачем же так радоваться тому, что никто ничего не сказал о войне, если мы точно не думаем о ней?

V

Никто не думает о войне, но только миллиарды тратятся на военные приготовления и миллионы людей находятся под ружьем в России и Франции. “

Но это все делается для обеспечения мира, *si vis pacem para bellum. L'empire c'est la paix, la republique c'est la paix* “ (Если хочешь мира, готовься к войне. Империя - это мир, республика – это мир).

Но если так, то для чего же у нас в России не только во всех журналах и газетах, издаваемых для так называемых образованных людей, выясняются военные выгоды нашего союза с Францией на случай войны с Германией, но и в “Сельском Вестнике”, газете, издаваемой русским правительством для народа, внушается этому несчастному, обманываемому правительством народу, что “дружить с Францией и для России тоже полезно и выгодно, потому что если бы паче чаяния упомянутые державы (Германия, Австрия, Италия) решились нарушить мир с Россией, то хотя она и одна с Божьей помощью могла бы постоять за себя, но било бы это нелегко и для успешной борьбы понадобились бы большие жертвы и потери” и т.д. (Сельский Вестник, 1893. № 43.)

Так что если в официальных речах и говорится с большой настойчивостью о мире, то народу, молодым поколениям, да и вообще всем русским и французам под рукою неуклонно внушается необходимость, законность, выгодность и даже доблесть войны. “

Мы не думаем о войне. Мы только заботимся о мире”.

Хочется спросить: *qui, diable, trompe-t-on ici* (Кого же, черт возьми, здесь обманывают?), если бы еще нужно было

это спрашивать и не было слишком ясно, кто этот несчастный обманутый.

Обманутый этот, все тот же вечно обманутый, глупый рабочий народ, тот самый, который своими мозолистыми руками строил все эти и корабли, и крепости, и арсеналы, и казармы, и пушки, и пароходы, и пристани, и молы, и все эти дворцы, залы и эстрады, и триумфальные арки, и набирал и печатал все эти газеты и книжки, и добыл и привез всех тех фазанов и ортоланов, и устриц, и вина, которые едят и пьют все эти им же вскормленные, воспитанные и содержимые люди, которые, обманывая его, готовят ему самые страшные бедствия; все тот же добрый, глупый народ, который, оскаливая свои здоровые белые зубы, зевал, по-детски наивно радуясь на всяких наряженных адмиралов и президентов, на развевающиеся над ними флаги и на фейерверки, гремющую музыку, и который не успеет оглянуться, как уже не будет ни адмиралов, ни президентов, ни флагов, ни музыки, а будет только мокрое пустынное поле, холод, голод, тоска, спереди убивающий неприятель, сзади неотпускающее начальство, кровь, раны, страдания, гниющие трупы и бессмысленная, напрасная смерть.

А люди, такие же, как те, которые теперь празднуют на празднествах в Тулоне и Париже, будут сидеть после доброго обеда, с недопитыми стаканами доброго вина, с сигарою в зубах, в темной суконной палатке и булавками отмечать по карте те места, где надо оставить еще столько-то и столько-то составленного из этого народа пушечного мяса для завладения тем-то и тем-то укреплением и для приобретения такой или другой ленточки или чина.

VI "

Но ничего этого нет и нет никаких воинственных замыслов, – отвечают нам на это. – Есть только то, что два народа, чувствующие взаимную симпатию, друг другу выражают эти чувства. Что тут дурного, что представители дружественной

нации были приняты с особенной торжественностью и почетом представителями другой нации? Что тут дурного, даже если и допустить, что союз может иметь значение обороны против угрожающего миру Европы опасного соседа?”

Дурно тут то, что все это ложь, самая очевидная и наглая, ничем не оправдываемая, злая ложь. Ложь – эта внезапно возникшая, исключительная любовь русских к французам и французов к русским; и ложь – наша подразумеваемая под этим нелюбовь к немцам, недоверие к ним. И еще большая ложь – то, что цель всех этих неприличных и безумных оргий есть будто бы соблюдение европейского мира.

Все мы знаем, что никакой особенной любви к французам мы не испытывали ни прежде, ни теперь не испытываем, точно так же, как и то, что мы не испытывали и не испытываем никакой враждебности к немцам.

Нам говорят, что Германия имеет замыслы против России, что тройственный союз угрожает миру Европы и нам и что наш союз с Францией уравнивает силы и потому обеспечивает мир. Но ведь утверждение это так явно глупо, что совестно серьезно опровергать его. Ведь для того, чтобы это было так, т.е. чтобы союз обеспечивал мир, нужно, чтобы силы были математически равны. Если же перевес теперь на стороне франко-русского союза, то опасность все та же. Еще большая: потому что, если было опасно, что Вильгельм, стоящий во главе европейского союза, нарушит мир, то гораздо более опасно, что Франция, та, которая не может помириться с потерей своих провинций, сделает это. Ведь тройственный союз назывался лигой мира, для нас же он был лигой войны. Точно так же и теперь франко-русский союз не может не представляться иначе, чем он и есть на самом деле – лигой войны.

И потом, если мир зависит от равновесия сил, то как определить те единицы, между которыми должно установиться равновесие? Теперь англичане говорят, что союз России с Францией угрожает им, и им потому нужно составлять новый союз. И насколько именно единиц союзов должна быть разделена Европа, чтобы было равновесие? Ведь если это так,

то в каждом обществе людей более сильный человек, чем другой, уже есть опасность, и остальным нужно складываться в союзы, чтобы противодействовать ему.

Спрашивают: «Что тут дурного, что Франция и Россия выразили свои взаимные симпатии для обеспечения мира?» – Дурно то, что это ложь, а ложь никогда не говорится и не проходит даром.

Дьявол – человекоубийца и отец лжи. И ложь всегда ведет к человекоубийству. И в этом случае очевиднее, чем когда-нибудь.

VII

И потому, когда являются такие патриотические проявления, как тулонские празднества, хотя и издавна как будто, но уже вперед связывающие волю людей и обязывающие их к тем обычным злодействам, которые всегда вытекают из патриотизма, всякий понимающий значение этих празднеств не может не протестовать против всего того, что молчаливо включено в них. И потому, когда господа журналисты печатают, что все русские сочувствуют тому, что делалось в Кронштадте, Тулоне и Париже, что этот союз на жизнь и смерть закреплен волею всего народа, и когда русский министр просвещения уверяет французских министров, что вся его команда – русские дети, ученые и писатели разделяют его чувства, или когда начальник русской эскадры уверяет французов, что вся Россия будет признательна им за их прием, и когда протопресвитеры отвечают за своих пасомых и уверяют, что молитвы французов за жизнь августейшего дома радостно отзывались в сердцах русского царелюбивого народа, и когда русский посланник в Париже, считающийся представителем русского народа, говорит после блюда *ortolans a la soubise et logopedes glacees* с бокалом шампанского *grand Moet* в руке, что все русские сердца бьются в унисон с его сердцем, преисполненным внезапной и исключительной любовью к прекрасной Франции

(la belle France), то мы, свободные от одурения люди, считаем своей священной обязанностью не только за себя, но и за десятки миллионов русских людей, самым решительным образом протестовать против этого и заявить, что сердца наши не бьются в унисон с сердцами г-д журналистов, министров просвещения, начальников эскадр, протопресвитеров и послов, и, напротив, переполняются негодованием и омерзением к той вредной лжи и тому злу, которые они сознательно или бессознательно распространяют своими поступками и речами. Пускай они пьют Моет, сколько им угодно, и пишут статьи и произносят речи от себя и за себя, но мы, все христиане, сознающие себя таковыми, не можем допустить того, что все то, что говорят и пишут эти люди, связывает нас. Не можем допустить этого потому, что мы знаем, что кроется под всеми этими пьяными восторгами, речами и объятиями, похожими не на закрепление мира, как уверяют нас, а скорее на те оргии и пьянства, которым предаются злоумышленники, готовясь на совместное преступление.

Х "

Но у французов отняты две провинции, отторгнуты дети от любимой матери. Но Россия не может потерпеть того, чтобы Германия предписывала ей законы и лишала ее исторического призвания на Востоке, – не может допустить возможности отнятия у нее, как у французов, ее провинций: Остзейского края, Польши, Кавказа. Но Германия не может допустить возможности потери тех преимуществ, которые она приобрела такими жертвами. Но Англия не может никому уступить своего морского преобладания". И, сказав такие слова, обыкновенно, предполагается, что француз, и русский, и немец, и англичанин должны быть готовы жертвовать всем для возвращения отнятых провинций, утверждения своего влияния на Востоке, соблюдения своего единства и могущества, владычества над морями и т.п.

Предполагается, что чувство патриотизма есть, во-первых, – чувство, всегда свойственное всем людям, а, во-вторых, – такое высокое нравственное чувство, что, при отсутствии его, должно быть возбуждаемо в тех, которые не имеют его. Но ведь ни то, ни другое несправедливо. Я прожил пол-века среди русского народа и в большой массе настоящего русского народа в продолжение всего этого времени ни разу не видал и не слышал проявления или выражения этого чувства патриотизма, если не считать тех заученных на солдатской службе или повторяемых из книг патриотических фраз самыми легкомысленными и испорченными людьми народа. Я никогда не слышал от народа выражений чувств патриотизма, но, напротив, беспрестанно от самых серьезных, почтенных людей народа слышал выражения совершенного равнодушия и даже презрения ко всякого рода проявлениям патриотизма. То же самое я наблюдал и в рабочем народе других государств, и то же подтверждали мне не раз образованные французы, немцы и англичане о своем рабочем народе.

Рабочий народ слишком занят поглощающим все его внимание делом поддержания жизни, себя и своей семьи, чтобы он мог интересоваться теми политическими вопросами, которые представляются главным мотивом патриотизма:

вопросы влияния России на Восток, об единстве Германии, или возвращении Франции отнятых провинций, или уступки той или другой части одного государства другому и т.п. не интересует его не только потому, что он никогда почти не знает тех условий, при которых возникают эти вопросы, но и потому, что интересы его жизни совершенно независимы от государственных, политических интересов. Человеку из народа всегда совершенно все равно, где проведут какую границу и кому будет принадлежать Константинополь, будет или не будет Саксония или Брауншвейг членом Германского союза, и будет ли Англии принадлежать Австралия или земля Мателло, и даже какому правительству ему придется платить подать и в чье войско отдавать своих сынов; но ему всегда очень важно знать, сколько ему придется платить податей,

долго ли служить в военной службе, долго ли платить за землю и много ли получать за работу – все вопросы совершенно независимые от общих государственных, политических интересов. Оттого-то и происходит то, что, несмотря на все усиленные средства, употребляемые правительствами для привития народам не свойственного им патриотизма и подавления в народах развивающихся в них идей социализма, – социализм все более и более проникает в народные массы, а патриотизм, так старательно прививаемых правительствами, не только не усваивается народом, но все более и более исчезает и держится только в высших классах, которым он выгоден. Если же и бывает, что патриотизм захватывает иногда народную толпу, как это было теперь в Париже, то это бывает только тогда, когда толпа эта подвергается усиленному гипнотическому воздействию правительств и правящих классов, и держится патриотизм в народе только до тех пор, пока продолжается это воздействие.

Так, например, в России, где патриотизм в виде любви и преданности к вере, царю и отечеству с необыкновенной напряженностью всеми находящимися в руках правительства орудиями:

церкви, школы, печати и всякой торжественности, прививается народу, русский рабочий человек – сто миллионов русского народа, несмотря на ту незаслуженную репутацию, которую ему сделали, народа особенно преданного своей вере, царю и отечеству, есть народ самый свободный от обмана патриотизма и от преданности вере, царю и отечеству. Веры своей, той православной, государственной, которой он будто бы так предан, он большей частью не знает, а как только узнает, бросает ее и становится рационалистом, т.е. принимает такую веру, на которую нападать и которую защищать нельзя; к царю своему, несмотря на непрестанные, усиленные внушения в этом направлении, он относится как ко всем насильственным властям, если не с осуждением, то с совершенным равнодушием; отечества же своего, если не разумеет под этим свою деревню, волость, он или совершенно не знает, или, если зна-

ет, то не делает между ним и другими государствами никакого различия. Так что, как прежде русские переселенцы шли в Австрию, в Турцию, так и теперь они селятся совершенно безразлично в России, вне России, в Турции или в Китае.

XII

Обыкновенно в доказательство существования патриотизма приводят проявления патриотических чувств в народе во время различных торжеств, как, например, в России во время коронации или встречи царя после крушения 17 октября, или во Франции во время объявления войны Пруссии, или в Германии во время торжеств победы, или во время франко-русских празднеств.

Но ведь надо знать, как готовятся эти манифестации. В России, например, при каждом проезде государя наряжаются от крестьянских обществ и с фабрик люди для встреч и приветствий царя. Восторги толпы большей частью искусственно приготавливаются теми, кому они нужны, и степень восторга выражаемая толпой, показывает только степень искусства учредителей этих восторгов. Дело это практикуется давно, и потому специалисты учредители этих восторгов дошли в приготовлениях их до высокой виртуозности. Когда Александр II был еще наследником и командовал, как это обыкновенно делается, Преображенским полком, он раз после обеда приехал в полк, стоящий в лагере. Только что показалась его коляска, солдаты, как были в одних рубахах, выбежали ему навстречу и с таким восторгом встретили, как это пишется, своего августейшего командира, что все взапуски бежали за коляской и многие из них на бегу крестились, глядя на наследника. Все те, кто видели эту встречу, были умилены этой наивной преданностью и любовью русского солдата к царю и его наследнику и тем непритворным религиозным и, очевидно, неподготовленным восторгом, который выражался в лицах, в движениях и в особенности в крестных знамениях солдат. А между тем

все это было сделано искусственно и приготовлено следующим образом: после смотра накануне наследник сказал бригадному командиру, что он заедет завтра.

– Когда ожидать ваше императорское величество?

– Должно быть, вечером. Только, пожалуйста, чтобы не было приготовлений. Как только наследник уехал, бригадный командир созвал ротных командиров и распорядился, чтобы на завтрашний день все солдаты были в чистых рубахах, и как только завидят коляску наследника, которую должны были ждать махальные, чтобы все бежали, как попало, навстречу и с криками «ура» бежали бы за коляской, при этом, чтобы каждый десятый человек в роте бежал и крестился. Фельдфебеля выстроили роты и, считая по одному, останавливались на десятom: «раз, два, три... восемь, девять, десять, Сидоренко крестится; раз, два, три, четыре... Иванов крестится...» И все было исполнено по приказанию, и впечатление восторга произведено было полное и на наследника, и на всех присутствующих, и даже на солдат и офицеров, и даже на бригадного командира, который сам все это выдумал. Точно так же, хотя менее грубо, делается это и везде, где есть патриотические манифестации. Так, франко-русские празднества, которые представляются нам как произвольные выражения чувства народа, произошли не сами собой, а были, напротив, очень искусственно и довольно видно подготовлены и вызваны французским правительством.

Если патриотические чувства так свойственны народам, то оставили бы их свободно проявляться, а не возбуждали бы их всеми возможными и постоянными и исключительными искусственными средствами. Пусть бы хоть на время, на год, перестали бы в России, как это делают теперь, при вступлении всякого царя во власть, заставлять весь народ присягать ему, перестали бы при всякой церковной службе по нескольку раз торжественно произносить обычные молитвы за царя, перестали бы праздновать с колокольным звоном, иллюминацией и запретами работать в дни его рождения и именин, перестанут вывешивать и выставять везде его изображения,

перестали бы в молитвенниках, календарях учебниках печатать огромными буквами Имя его и семьи и даже местоимения, относящиеся к ним; перестали бы в особых книжках и газетах, только для этого назначенных, возвеличивать его; перестали бы судить и сажать в тюрьмы за малейшее неуважительное слово, сказанное о царе, – перестали бы хоть на время это делать, и тогда мы увидали бы, насколько свойственно народу, настоящему рабочему народу, Прокофию, старосте Ивану и всем людям русского народа, как в этом уверяют народ и уверены все иностранцы, обожать царя, который тем или другим способом отдает их в руки помещика и вообще богатых. Так это в России, но пусть точно так же перестанут в Германии, Франции, Италии, Англии, Америке делать все то, что точно так же напряженно делается и там правящими классами для возбуждения патриотизма и преданности и покорности существующему правительству, и тогда мы увидали бы, насколько свойствен этот воображаемый патриотизм народам нашего времени.

А то с детства всеми возможными средствами – школьными учебниками, церковными службами, проповедями, речами, книгами, газетами, стихами, памятниками – все в одном и том же направлении одурят народ, потом соберут насильно или подкупом несколько тысяч народа и, когда эти собравшиеся тысячи, к которым пристанут еще все зеваки, которые всегда рады присутствовать при всяком зрелище, и когда вся эта толпа при звуках стрельбы из пушек, музыки и при виде всякого блеска и света начнет кричать то, что прокричат перед ней, нам говорят, что это выражение чувств всего народа. Но, во 1-х, эти тысячи, ну, много, десятки тысяч людей, которые кричат что-то при таких торжествах, составляют только одну крошечную, десятитысячную часть всего народа; во 2-х, из этих десятков тысяч кричащих и махающих шапками людей, большая половина, если не согнана насильно, как у нас в России, то искусственно вызвана какой-нибудь приманкой; в 3-х, из всех этих тысяч едва ли есть десятки, которые знают, в чем дело, и точно так же кричали бы и махали шапками, если бы

происходило совершенно противное тому, что происходит; в 4-х, тут же присутствует полиция, которая сейчас же заставит замолчать и заберет всех тех, которые закричат не то, чего хочет и требует правительство, как это усиленно делалось во время франко-русских празднеств.

Во Франции одинаково восторженно приветствовали войну с Россией при Наполеоне I, и потом Александра I, того, против кого велась война, и потом опять Наполеона, и опять союзников, и Бурбона, и Орлеана, и республику, и Наполеона III, и Буланже; а в России одинаково восторженно приветствуют нынче Петра, завтра Екатерину, послезавтра Павла, Александра, Константина, Николая, герцога Лейхтенбергского, братьев славян, прусского короля и французских моряков, и всех тех, кого начальство захочет приветствовать. Точно то же самое происходит в Англии, Америке, Германии, Италии.

То, что называется патриотизмом в наше время, есть только, с одной стороны, известное настроение, постоянно производимое и поддерживаемое в народах школой, религией, подкупной прессой в нужном для правительства направлении, с другой – временное, производимое впечатлением низших по нравственному и умственному даже уровню людей народа, которое выдается потом за постоянное выражение воли всего народа. Патриотизм угнетенных народностей не составляет из этого исключения. Он точно так же несвойствен рабочим массам, а искусственно прививается им высшими классами.

ХIII“

Но если люди народа не испытывают чувства патриотизма, то это происходит оттого, что они не доросли еще до этого высокого и свойственного всякому образованному человеку чувства. Если они не испытывают этого высокого чувства, то надо его воспитывать в них. Это самое и делает правительство”.

Так говорят обыкновенно люди правящих классов с такой полной уверенностью в том, что патриотизм есть высокое чувство, что наивные люди из народа, не испытывающие этого чувства, признают себя виноватыми в том, что они не испытывают этого чувства, стараются уверить себя, что они испытывают его или хотя притворяются в этом.

Но что же такое это высокое чувство, которое, по мнению правящих классов, должно быть воспитываемо в народах?

Чувство это есть, в самом точном определении своем, не что иное, как предпочтение своего государства или народа всякому другому государству и народу, чувство, вполне выражаемое немецкой патриотической песней: «Deutschland, Deutschland uber alles» («Германия, Германия выше всех»), в которую стоит только вместо Deutschland вставить Russland, Frankreich, Italien или N.N., т.е. какое-либо другое государство, и будет самая ясная формула высокого чувства патриотизма. Очень может быть, что чувство это очень желательно и полезно для правительств и для цельности государства, но нельзя не видеть, что чувство это вовсе не высокое, а, напротив, очень глупое и очень безнравственное; глупое потому, что если каждое государство будет считать себя лучше всех других, то очевидно, что все они будут не правы, и безнравственно потому, что оно неизбежно влечет всякого человека, испытывающего его, к тому, чтобы приобрести выгоды для своего государства и народа в ущерб другим государствам и народам, – влечение прямо противоположное основному, признаваемому всеми нравственному закону: не делать другому и другим, чего бы мы не хотели, чтоб нам делали.

Патриотизм мог быть добродетелью в древнем мире, когда он требовал от человека служения наивысшему – доступному человеку того времени – идеалу отечества. Но как же может быть патриотизм добродетелью в наше время, когда он требует от людей прямо противоположного тому, что составляет идеал нашей религии и нравственности, не признания равенства и братства всех людей, а признания одного государства и народности преобладающими над всеми остальными.

ми. Но мало того, что чувство это в наше время уже не только не есть добродетель, но несомненный порок; чувства этого, т.е. патриотизма в истинном его смысле, в наше время не может быть, потому что нет для него ни материальных, ни нравственных оснований.

Патриотизм мог иметь смысл в древнем мире, когда каждый народ более или менее однородный по своему составу, исповедующий одну и ту же государственную религию и подчиняясь одной неограниченной власти своего верховного, обоготворяемого владыки, представлялся сам себе как бы островом среди постоянно стремящегося залить его океана варваров.

Понятно, что при таком положении патриотизм, т.е. желание отстоять от нападения варваров, не только готовых разрушить общественный порядок, но угрожающих разграблениями и поголовными убийствами, и пленением, и обращением в рабство мужчин, и изнасилованием женщин, было чувством естественным, и понятно, что человек для избавления себя и своих соотечественников от таких бед мог предпочитать свой народ всем другим и испытывать враждебное чувство к окружающим его варварам и убивать их, чтобы защитить свой народ.

Но какое же значение может иметь это чувство в наше христианское время? На каком основании и для чего может человек нашего времени, русский пойти и убивать французов, немцев, или француз немцев, когда он знает очень хорошо, как бы он ни был мало образован, что люди другого государства и народа, к которому возбуждается его патриотическая враждебность, не варвары, а точно такие же люди – христиане, как и он, часто даже одной с ним веры и исповедания, точно так же, как и он, желающие только мира и мирного обмена труда и, кроме того, еще большей частью связанные с ним или интересами общего труда, или торговыми, или духовными интересами, или теми и другими вместе. Так что очень часто для людей одного государства – люди другого государства ближе и нужнее, чем свои соотечественники, как

это имеет место для рабочих, связанных с работодателями других народностей, для торговых людей и в особенности для ученых и художников.

Кроме того, сами условия жизни до того изменились теперь, что то, что мы называем отечеством, то, что мы должны как-то отличать от всего остального, перестало быть ясно определенным, как оно было у древних, где составлявшие одно отечество люди принадлежали к одной народности, одному государству и одной вере. Понятен патриотизм египтянина, еврея, грека, римлянина, которые, защищая свое отечество, защищали вместе и свою веру, и свою народность, и свою родину, и свое государство.

Но в чем выразится в наше время патриотизм ирландца в Соединенных Штатах, по вере своей принадлежащего Риму, по народности Ирландии, по государственности Соединенным Штатам? В таком же положении находится чех в Австрии, поляк в России, Пруссии и Австрии, индеец в Англии, татарин и армянин в России и Турции. Но, не говоря уже о людях этих отдельных покоренных народностей, люди государств самых однородных, как Россия, Франция, Пруссия, не могут уже испытывать того чувства патриотизма, который был свойствен древним, потому что очень часто все главные интересы их жизни, иногда семейные – он женат на женщине другого народа; экономические – капиталы его за границей; духовные, научные или художественные – все не в своем отечестве, а вне его, в том государстве, к которому возбуждается его патриотическая ненависть.

Главное же невозможен патриотизм в наше время потому, что, как мы ни старались в продолжение 1800 лет скрыть смысл христианства, оно все-таки просочилось в нашу жизнь и до такой степени руководит ею, что люди, самые грубые и глупые, не могут уже не видеть теперь совершенной несовместимости патриотизма с теми нравственными правилами, которыми они живут.

XIV

Патриотизм был нужен для образования объединенных из разных народностей и защищенных от варваров сильных государств. Но как скоро христианское просвещение одинаково внутренне преобразило все эти государства, дав им одни и те же основы, патриотизм стал уже не только не нужен, но стал единственным препятствием для того единения между народами, к которому они готовы по своему христианскому сознанию.

Патриотизм в наше время есть жестокое предание уже пережитого периода времени, которое держится только по инерции и потому, что правительства и правящие классы, чувствуя, что с этим патриотизмом связана не только их власть, но и существование, старательно и хитростью и насилием возбуждают и поддерживают его в народах. Патриотизм в наше время подобен лесам, когда-то бывшим необходимыми для постройки стен здания, которые, несмотря на то, что они одни мешают теперь пользованию зданием, все-таки не снимаются, потому что существование их выгодно для некоторых.

Между христианскими народами уже давно нет и не может быть никаких причин раздора. Невозможно даже представить себе, как и зачем мирно и вместе работающие на границах и в столицах русские и немецкие рабочие станут ссориться между собой. И тем менее можно вообразить себе вражду между каким-нибудь казанским крестьянином, поставляющим хлеб немцу, и немцем, доставляющим ему косы и машины, то же самое между французскими, немецкими и итальянскими рабочими. О ссоре же между учеными, художниками, писателями разных национальностей, живущими одними общими независимыми от национальности и государственности интересами, даже смешно говорить.

Но правительствам нельзя оставить народы в покое, т.е. в мирных отношениях между собой, потому что если не единственное, то главное оправдание существования правительств в том, чтобы умиротворять народы, улаживать их

враждебные отношения. И вот правительства вызывают эти враждебные отношения под видом патриотизма и потом делают вид, что умиротворяют народы между собой. Вроде того, как цыган, который, насыпав своей лошади перца под хвост, нахлестав ее в стойле, выводит ее, повиснув на поводу, и притворяется, что он насилу может удержать разгорячившуюся лошадь.

Нас уверяют, что правительства заботятся о соблюдении мира между народами. Как же они соблюдают этот мир?

Живут люди по берегам Рейна, мирно общаясь между собой, – вдруг, вследствие разных ссор и интриг между королями и императорами, начинается война, и оказывается нужным правительству Франции признать некоторых из этих жителей французами. Проходят века, люди привыкли к этому положению, опять начинается вражда между правительствами больших народов, и по самому пустому предлогу начинается война, и оказывается нужным немцам признать этих жителей опять немцами, и во всех французах и немцах разжигается недоброжелательство друг к другу. Или живут мирно немцы с русскими на своей границе, мирно обмениваются трудами и произведениями труда, и вдруг те самые учреждения, которые существуют только во имя умиротворения народов, начинают ссориться, делать глупость за глупостью и ничего лучшего не умеют придумать, как самый ребяческий прием самонаказания, только бы поставить на своем и насолить противнику (что в этом случае особенно удобно, так как те, кто устраивает таможенную войну, не страдают от нее, а страдают другие), устраивают ту таможенную войну, которая недавно велась между Россией и Германией. И между немцами и русскими с помощью газет начинает разгораться недоброжелательное чувство, которое еще разжигается франко-русскими празднествами и того и гляди может привести к кровавой войне.

Я привел эти два последние примера воздействия правительств на народ для возбуждения в нем враждебности к другим народам, потому что они современные; но нет во всей

истории ни одной войны, которая не была бы вызвана правительствами, одними правительствами, совершенно независимо от выгод народов, которым война, даже если она успешна, всегда вредна.

Правительства уверяют народы, что они находятся в опасности от нападения других народов и от внутренних врагов и что единственное средство спасения от этой опасности состоит в рабском повиновении народов правительствам. Так это с полной очевидностью видно во время революций и диктатур и так это происходит всегда и везде, где есть власть. Всякое правительство объясняет свое существование и оправдывает все свои насилия тем, что если бы его не било, то было бы хуже. Уверив народы, что они в опасности, правительства подчиняют себе их. Когда же народы подчинятся правительствам, правительства эти заставляют народы нападать на другие народы. И, таким образом, для народов подтверждаются уверения правительств об опасности от нападения со стороны других народов.

Divide et impera (Разделяй и властвуй).

Патриотизм в самом простом, ясном и несомненном значении своем есть не что иное для правителей, как орудие для достижения властолюбивых и корыстных целей, а для управляемых – отречение от человеческого достоинства, разума, совести и рабское подчинение себя тем, кто во власти. Так он и проповедуется везде, где проповедуется патриотизм.

Патриотизм есть рабство.

Проповедники мира посредством арбитражи рассуждают так: два животные не могут разделить добычу иначе, как подравшись, так же поступают дети, варвары и варварские народы. Но люди разумные решают свои несогласия рассуждением, убеждением, передачей решения вопроса незаинтересованным, разумным лицам. Так должны поступать и народы нашего времени. Рассуждения эти кажутся вполне правильными. Народы нашего времени дожили до периода

разумности, не имеют враждебности друг к другу и могли бы решать свои несогласия путем мирным. Но рассуждение это справедливо только относительно народов, одних народов, если бы они не были под властью правительств. Народы же, подчиняющиеся правительствам, не могут быть разумны, потому что подчинение правительства уже есть признак величайшего неразумия.

Какая же речь может быть о разумности людей, вперед обещающихся исполнить все то (включая сюда и убийство людей), что предпишет правительство, т.е. известные случайно попавшие в это положение люди.

Люди, могущие принять такое обязательство безропотно-го подчинения всему тому, что им предпишут неизвестные им люди из Петербурга, Вены, Берлина, Парижа, не могут быть разумны, и правительства, т.е. люди, обладающие такой властью, еще менее могут быть разумны и не могут не злоупотреблять ею, не могут не ошалевать от такой безумно страшной власти. Поэтому-то и не может быть достигнут мир народов между собой разумным путем, конвенциями, арбитрацией до тех пор, пока будет существовать подчинение народов правительствам, которое всегда неразумно и всегда пагубно.

Подчинение же людей правительствам всегда будет, пока будет патриотизм, потому что всякая власть основывается на патриотизме, т.е. на готовности людей, ради защиты своего народа, отечества, т.е. государства, от мнимо угрожающих ему опасностей, подчиняться власти.

На этом патриотизме основывалась власть французских королей над своим народом до революции; на этом же патриотизме основывалась и власть Комитета общественной безопасности после революции; на этом же патриотизме воздвиглась власть Наполеона (и консула, и императора); и на том же патриотизме установилась по свержении Наполеона власть Бурбонов, и потом республики, и Людовика-Филиппа, и опять республики, и опять Бонапарта, и опять республики, и на этом же патриотизме чуть было не установилась власть г-на Буланже.

Страшно сказать, но нет и не было такого совокупного насилия одних людей над другими, которое не производилось бы во имя патриотизма. Во имя патриотизма воевали русские с французами, французы с русскими, и во имя же патриотизма теперь готовятся русские с французами воевать против немцев, и во имя патриотизма готовятся теперь немцы – воевать на два фронта. Но не только войны, – во имя патриотизма русские душат поляков и немцы славян; во имя патриотизма коммунары убивали версальцев и версальцы – коммунаров.

XV

Казалось бы, что распространение образования, облегченных способов передвижения, частого общения между людьми разных народов, при распространении печати и, главное, при совершенном уничтожении опасности от других народов, обман патриотизма должен бы становиться все труднее и труднее и под конец сделаться невозможным.

Но дело в том, что те самые средства всеобщего внешнего образования, облегченных способов передвижения и общения и, главное, печати, захваченные и все более и более захватываемые правительствами, дают им теперь такую возможность возбуждать в народах враждебные друг к другу чувства, что на сколько увеличивалась очевидность ненужности и вреда патриотизма, на столько же увеличивалась и сила воздействия правительств и правящих классов на народ для возбуждения патриотизма.

Различие между тем, что было и что есть теперь, состоит только в том, что так как теперь гораздо большее число людей участвует в тех выгодах, которые доставляет патриотизм высшим классам, то и гораздо большее число людей участвует в распространении и поддержании этого удивительного суеверия.

Чем труднее удержать свою власть, тем все с большим и большим количеством людей правительство делится ею.

Прежде властвовала одна маленькая кучка правителей: императоры, короли, герцоги, их чиновники и воины; теперь же участниками этой власти и доставляемых ею выгод стали не только чиновники и духовенство, но капиталисты, большие и даже малые, и землевладельцы, и банкиры, и члены палат, и учителя, и сельские должностные лица, и ученые, и даже художники, и в особенности писатели, журналисты. И все эти лица сознательно и бессознательно распространяют обман патриотизма, необходимый им для удержания своего выгодного положения. И обман, благодаря тому, что средства обмана стали сильнее и что в нем участвует теперь все большее количество людей, производится так успешно, что, несмотря на большую трудность обмана, степень обманутости народа остается та же.

За 100 лет тому назад безграмотный народ, не имевший никакого понятия о том, из кого состоит его правительство, и о том, какие народы окружают его, слепо повиновался тем местным чиновникам и дворянам, у которых он находился в рабстве. И достаточно было правительству держать подкупками и наградами в своей власти этих чиновников и дворян, чтобы народ покорно исполнял то, что от него требовалось. Теперь же, когда народ уже большею частью умеет читать, знает более или менее, из кого состоит его правительство, какие народы окружают его; когда люди из народа постоянно и легко передвигаются с места на место, принося ему сведения о том, что делается на свете, уже недостаточно простого требования исполнения приказаний правительств; нужно еще затемнить те правдивые понятия, которые имеет народ о жизни, и внушить ему несвойственные представления об условиях его жизни и об отношении к нему других народов.

И вот, благодаря распространению печати, грамотности и легкости сообщений, правительства, везде имея своих агентов, через указы, церковные проповеди, школы, газеты внушают народу самые дикие и превратные понятия об его выгодах, об отношениях народов между собой, об их свойствах и намерениях, и народ, настолько задавленный трудом, что не

имеет ни времени, ни возможности понять значение и проверить справедливость тех понятий, которые внушаются ему, и тех требований, которые во имя его блага предъявляются ему, безропотно покорятся им.

Люди же из народа, освобождающиеся от неустанного труда и образовывающиеся и потому, казалось бы, могущие понять обман, производимый над ними, подвергаются такому усиленному воздействию угроз, подкупа и гипнотизации правительств, что почти без исключения тотчас переходят на сторону правительств и, поступая в выгодные и хорошо оплачиваемые должности учителей, священников, офицеров, чиновников, становятся участниками распространения того обмана, который губит их собратий. Как будто в дверях образования стоят тенета, в которые неизбежно попадают все те, которые теми или другими способами выходят из массы поглощенного трудом народа.

Сначала, когда поймешь всю жестокость этого обмана, невольно поднимается негодование против тех, которые из-за своих личных, корыстолюбивых, тщеславных выгод, производят этот жестокий, губящий не только тело, но и душу людей, обман, хочется обличить этих жестоких обманщиков. Но дело в том, что обманывающие обманывают не потому, что они хотят обманывать, но потому, что они почти не могут поступать иначе. И обманывают они не макиавеллически, не с сознанием производимого ими обмана, но большей частью с наивной уверенностью, что они делают что-то доброе и возвышенное, в чем их постоянно поддерживает сочувствие и одобрение всех окружающих их. Правда, что, смутно чувствуя то, что на этом обмане держится их власть и выгодное положение, они невольно влекутся к нему, но действуют они не потому, что они хотят обмануть народ, а потому, что думают, что делаемое ими дело полезно для народа.

Так, императоры, короли со своими министрами, делая свои коронации, маневры, смотры, посещения друг друга, во время которых они, наряжаясь в различные мундиры, переезжая с места на место, с серьезными лицами совещаются друг

с другом о том, как примирить будто бы враждебные народы (которым никогда и в голову не придет воевать друг с другом), вполне уверены, что все то, что они делают, дело очень разумное и полезное.

Точно так же все министры, дипломаты и всякие чиновники, наряжающиеся в свои мундиры с разными ленточками и крестиками и озабоченно пишущие на прекрасной бумаге за номерами свои неясные, запутанные, никому не нужные сообщения, донесения, предписания, проекты, вполне уверены, что без этой их деятельности остановится или расстроится вся жизнь народов.

Точно так же и военные, наряженные в свои смешные костюмы, серьезно рассуждающие о том, какими ружьями или пушками лучше убивать людей, вполне уверены, что их маневры и смотры суть самые важные и нужные для народа дела.

В этом же убеждены и проповедующие патриотизм священники, журналисты и составители патриотических стихов и учебников, получающие за это щедрое вознаграждение. В том же не сомневаются и учредители празднеств вроде франко-русских, искренно умиляющиеся при произнесении своих патриотических речей и тостов. Все люди эти делают то, что они делают, бессознательно, потому что это необходимо им, так как на этом обмане построена вся их жизнь, и потому что они другого ничего не умеют делать, а между тем эти самые поступки вызывают сочувствие и одобрение всех тех людей, среди которых они совершаются. Мало того что, будучи все связаны друг с другом, они сами одобряют и оправдывают поступки и деятельность друг друга: император и короли – военных, чиновников и духовных; а военные, чиновники и духовные – императоров и королев и друг друга, толпа народная, преимущественно городская толпа, не видя никакого понятного для себя смысла во всем том, что делается всеми этими людьми, невольно приписывает им особенное, почти сверхъестественное значение. Толпа видит, например, что ставятся триумфальные арки, люди наряжаются в короны,

мундиры, ризы, сжигаются фейерверки, палят из пушек, звонят в колокола, ходят с музыкой полки, летают бумаги, и телеграммы, и курьеры с места на место, и странно наряженные люди непрерывно, озабоченно переезжают с места на место, что-то говорят и пишут и т.п., и толпа, не будучи в состоянии проверить, что все это делается (как оно есть в действительности) без малейшей надобности, приписывает всему этому особенное, таинственное для себя и важное значение, и криками восторга или молчаливым уважением встречает все эти проявления. А между тем эти выражения иногда восторга и всегда уважения толпы еще более усиливают уверенность тех людей, которые производят все эти глупости.

Недавно Вильгельм II заказал себе новый трон с какими-то особенными украшениями и, нарядившись в белый мундир с латами, в обтянутые штаны и в каску с птицей и сверх этого надев красную мантию, вышел к своим подданным и сел на этот новый трон с полной уверенностью, что это дело очень нужное и важное, и подданные его не только не нашли в этом ничего смешного, но нашли это зрелище весьма торжественным.

XVI

Уже давно власть правительств над народами держится не на силе, как она держалась в те времена, когда одна народность покоряла другую и силой оружия держала ее в покорности, или когда у властителей среди безоружного народа были отдельные вооруженные полчища янычар, опричников, гвардейцев. Власть правительств держится теперь уже давно только на том, что называется общественным мнением.

Существует общественное мнение, что патриотизм есть великое нравственное чувство и что хорошо и должно считать свой народ, свое государство самым лучшим в мире, и устанавливается естественно вытекающее из этого общественное мнение о том, что хорошо и должно признавать над

собой власть правительств и подчиняться ей, что хорошо и должно служить в военной службе и подчиняться дисциплине, хорошо и должно в виде подати отдавать свои сбережения правительству, хорошо и должно подчиняться решениям судов, хорошо и должно бесконтрольно верить тому, что выдается правительственными лицами за божественную истину.

А раз существует такое общественное мнение, то и устанавливается могущественная власть, обладающая в наше время миллиардами денег, организованным механизмом управления, почтами, телеграфами, телефонами, дисциплинированными войсками, судами, полицией, покорным духовенством, школой, даже прессой. и власть эта поддерживает в народах то общественное мнение, которое нужно ей.

Власть правительств держится на общественном мнении, обладая же властью, правительства посредством всех своих органов, чиновников, суда, школы, церкви, прессы даже, всегда могут поддержать то общественное мнение, которое им нужно. Общественное мнение производит власть, власть производит общественное мнение. И выхода из этого положения кажется что нет никакого.

И так бы оно действительно было, если бы общественное мнение было нечто постоянное, неизменяющееся и правительства могли бы производить то общественное мнение, которое им нужно.

Но, к счастью, этого нет, и общественное мнение есть, во-первых, не нечто постоянное, неизменяющееся, стоячее, а, напротив, нечто постоянно изменяющееся, движущееся вместе с движением человечества; а во-вторых, общественное мнение не только не может быть производимо по желанию правительствами, а есть то, что производит правительства и дает им власть или отнимает ее у них.

Если и может казаться, что общественное мнение остается неподвижным и теперь таково же, каким оно было десятки лет тому назад, и может казаться и то, что общественное мнение по отношению некоторых частных случаев колеблется, как будто возвращаясь назад, так что оно, например, то унич-

тожает республику, заменяя ее монархией, то вновь уничтожает монархию, заменяя ее республикой, но это только кажется так, когда мы рассматриваем внешние проявления того общественного мнения, которое искусственно производится правительствами. Но стоит только взять общественное мнение в его отношении ко всей жизни людей, и мы увидим, что общественное мнение точно так же, как время дня или года, никогда не стоит на месте, а всегда движется, всегда идет неотступно вперед по тому же пути, по которому идет вперед человечество, точно так же, как, несмотря на задержки и колебания, неотступно идет вперед день или весна по тому же пути, по которому идет солнце.

Так что хотя по самым внешним признакам положение народов Европы в наше время почти такое же, какое было 50 лет тому назад, отношение к нему народов уже совсем иное, чем то, которое было 50 лет тому назад. Если существуют те же, как и 50 лет тому назад, властители, войска, войны, подати, роскошь и нищета, католичество, православие, лютеранство, то прежде это существовало потому, что общественное мнение народов требовало этого, теперь же все это существует только потому, что правительства искусственно поддерживают то, что было когда-то живым общественным мнением.

Если же мы часто не замечаем этого движения общественного мнения, как не замечаем движения воды в реке, по течению которой плывем, то происходит это оттого, что те незаметные изменения общественного мнения, которые составляют его движение, происходят в нас самих.

Свойство общественного мнения есть постоянное и неудержимое движение. Если нам кажется, что оно стоит на месте, то это происходит оттого, что везде есть люди, устроившие себе выгодное положение на известном моменте общественного мнения и потому всеми силами старающиеся удержать его и не дать проявиться тому новому, настоящему, которое хотя еще и не выразилось вполне, но уже живет в сознании людей. И такие люди, удерживающие отжившее

общественное мнение и скрывающие новое, суть теперь все те, которые составляют правительства и правящие классы, исповедующие патриотизм, как необходимое условие жизни человеческой.

Средства, которыми обладают эти люди, огромны, но так как общественное мнение есть нечто вечно текущее и прибывающее, то все усилия их не могут не быть тщетны: старое старится, молодое растет.

Чем дольше будет удержано выражение нового общественного мнения, тем более оно нарастет и тем с большею силою выразится. Правительства и правящие классы всеми силами стараются удержать то старое общественное мнение патриотизма, на котором построена их власть, и остановить проявление нового, которое уничтожает ее. Но удержать старое и остановить новое можно только до известных пределов, точно так же, как только до известного предела можно плотиной задержать текущую воду.

Сколько бы ни старались правительства возбуждать в народах не свойственное им уже общественное мнение прошедшего о достоинстве и доблестях патриотизма, люди нашего времени уже не верят в патриотизм, а все больше и больше верят в солидарность и братство народов. Патриотизм уже не представляет людям никакого, кроме самого ужасного, будущего; братство же народов составляет тот общий идеал, который все более и более становится понятным и желательным человечеству. И потому переход людей от прежнего, отжитого общественного мнения к новому неизбежно должен совершиться. Переход этот так же неизбежен, как отпадение весной последних сухих листьев и развертывание молодых из надувшихся почек.

И чем дальше оттягивается этот переход, тем он становится настоятельнее и тем очевиднее его необходимость.

Ведь в самом деле, стоит только вспомнить то, что мы исповедуем и как христиане, и просто как люди своего времени, вспомнить те нравственные основы, которыми мы руководствуемся в нашей общественной, семейной и личной жизни,

и то положение, в котором мы во имя патриотизма поставили себя, чтобы увидеть, до какой мы дошли степени противоречия между нашим сознанием и тем, что считается среди нас, благодаря усиленному воздействию в этом направлении правительства, нашим общественным мнением.

Стоит только вдуматься в те самые обыкновенные требования патриотизма, которые, как что-то самое простое и естественное, предъявляются нам, чтобы понять, до какой степени эти требования противоречат тому действительно общественному мнению, которое мы все уже разделяем. Все мы считаем себя свободными, образованными, гуманными людьми и даже христианами, а между тем все мы находимся в таком положении, что завтра Вильгельм обиделся на Александра, или г-н N.N. написал бойкую статью о восточном вопросе, или принц какой-нибудь ограбил каких-нибудь болгар или сербов, или какая-нибудь королева или императрица обиделась на что-нибудь, и мы все образованные, гуманные христиане, должны идти убивать людей, которых мы не знаем и к которым дружески расположены, как и ко всем людям. Если же этого не случилось еще, то мы обязаны этим, как уверяют нас, миролюбию Александра III, или тому, что Николай Александрович женится на внучке Виктории. А будет на месте Александра другой, или сам Александр изменит свое настроение, или Николай Александрович женится на Амалии, а не на Алисе, и мы, как кровожадные звери, бросимся выпускать кишки друг другу. Таково мнимое общественное мнение нашего времени. Суждения такие спокойно повторяются во всех самых передовых и либеральных органах печати.

Если мы, тысячелетние христиане, еще не перерезали горло друг другу, то это потому, что Александр III не позволяет нам сделать этого.

Ведь это ужасно!

XVII

Для того чтобы совершились самые великие и важные изменения в жизни человечества, не нужны никакие подвиги: ни вооружение миллионов войск, ни постройки новых дорог и машин, ни устройства выставок, ни устройства союзов рабочих, ни революции, ни баррикады, ни взрывы, ни изобретения, ни воздухоплавание и т.п., а нужно только изменение общественного мнения. Для изменения же общественного мнения не нужно никаких усилий мысли, не нужно опровергать что-либо существующее и придумывать что-либо необыкновенное, новое, нужно только не поддаваться ложному, уже умершему, искусственно возбуждаемому правительствами общественному мнению прошедшего, нужно только, чтобы каждый отдельный человек говорил то, что он действительно думает и чувствует, или хоть не говорил того, чего он не думает. И только бы люди, хоть небольшое количество людей, делали это, и тотчас само собой спадет отжившее общественное мнение и проявится молодое, живое, настоящее. А изменится общественное мнение, и без всякого усилия само собой заменится все то внутреннее устройство жизни людей, которое томит и мучает их. Совесть сказать, как мало нужно для того, чтобы всем людям освободиться от всех тех бедствий, которые теперь удрочают их: нужно только не лгать. Пускай только не поддаются люди той лжи, которую внушают им, пусть только не говорят того, что они не думают и не чувствуют, и тотчас же совершится такой переворот во всем строе нашей жизни, которого не достигнут революционеры столетиями, если бы вся власть находилась в их руках.

Только бы верили люди, что сила не в силе, а в правде, и смело высказывали бы ее, или хоть только бы не отступали от нее словом и делом: не говорили бы того, чего они не думают, не делали бы того, что они считают нехорошим и глупым.

Что же тут важного, чтобы прокричать: «Vive la France» или «ура!» какому-нибудь императору, королю, победителю, пойти, надев мундир, придворный ключ, дожидаться его в пе-

редней, раскланиваться и называть его странными титулами и потом внушать всем и молодым, и необразованным людям, что делать это очень похвально. Или что важного в том, чтобы написать статью в защиту франко-русского союза или таможенной войны, или в осуждение немцев, русских, французов, англичан. Или что важного пойти на какое-нибудь патриотическое празднование и пить за здоровье и говорить хвалебные речи людям, которых не любишь и до которых тебе нет никакого дела. Или даже что важного в том, чтобы в разговоре признать благотворность и полезность трактатов, союзов или даже промолчать, когда при вас восхваляют свой народ и государство, бранят и чернят другие народности, или когда восхваляют католичество, православие, лютеранство или какого-нибудь героя войны, или правителя вроде Наполеона, Петра или современного Буланже, Скобелева? Все это кажется так неважно.

А между тем в этих-то кажущихся нам неважными поступках, в воздержании нашем от участия в них, в указании по мере сил наших неразумности того, неразумность чего очевидна нам, в этом наше великое, непреодолимое могущество, то, из которого складывается та непобедимая сила, которая составляет настоящее, действительное общественное мнение, то мнение, которое, само двигаясь, движет всем человечеством. Правительства знают это и трепещут перед этой силой и всеми зависящими от них средствами стараются противодействовать ей или завладеть ею.

Они знают, что сила не в силе, а в мысли и ясном выражении ее, и потому боятся выражения независимой мысли больше, чем армий, устраивают цензуры, подкупают газеты, захватывают управления религиями, школами. Но та духовная сила, которая движет миром, ускользает от них, она даже не в книге, не в газете, она неуловима и всегда свободна, она в глубине сознания людей. Самая могущественная и неуловимая, свободная сила эта есть та, которая проявляется в душе человека, когда он один, сам собою обдумывает явления мира и потом невольно высказывает свои мысли своей жене, брату,

другу, всем тем людям, с которыми он сходится и от которых считает грехом скрыть то, что он считает истиной. Никакие миллиарды рублей, миллионы войск и никакие учреждения, ни войны, ни революции не произведут того, что может произвести простое выражение свободным человеком того, что он считает справедливым независимо от того, что существует и что ему внушается.

Один свободный человек скажет правдиво то, что он думает и чувствует среди тысяч людей, своими поступками и словами, утверждающими совершенно противоположное. Казалось бы, что высказавший искренно свою мысль должен остаться одиноким, а между тем большей частью бывает так, что все или большинство уже давно думают и чувствуют то же самое, только не высказывают этого. И то, что было вчера новым мнением одного человека, делается нынче общим мнением большинства. А как скоро установилось это мнение, как тотчас незаметно, понемногу, но неудержимо начинают изменяться поступки людей.

А то каждый свободный человек говорит себе: «Что я могу сделать против всего этого моря зла и обмана, заливающего все? К чему высказывать свое мнение? К чему даже составлять его? Лучше не думать об этих неясных и запутанных вопросах. Может быть, эти противоречия составляют неизбежное условие всех явлений жизни. И к чему мне одному бороться со всем злом мира? Не лучше ли отдаться увлекающему меня потоку: если и можно что-нибудь сделать, то не одному, а только в обществе с другими людьми». И оставляя то могущественное орудие мысли и выражения ее, которое движет миром, каждый берется за орудие общественной деятельности, не замечая того, что всякая общественная деятельность основана на тех самых началах, с которыми ему предлежит бороться, что, вступая в общественную деятельность, существующую среди нашего мира, всякий человек должен хоть отчасти отступить от истинны, сделать такие уступки, которыми он уничтожает всю силу того могущественного орудия борьбы, которое дано ему. Вроде того, как если бы человек, которому дан

в руки необыкновенной остроты клинок, все перерезающий, стал бы лезвием этого клинка забивать гвозди.

Все мы плачемся на безумный, противоречащий всему нашему существу порядок жизни, а не только не пользуемся тем единственным находящимся в нашей власти могущественнейшим орудием: сознания истины и выражения ее, но, напротив, под предлогом борьбы со злом уничтожаем это орудие и приносим его в жертву воображаемой борьбе с этим порядком.

Один не говорит той правды, которую он знает, потому, что он чувствует себя обязанным перед людьми, с которыми он связан – другой – потому, что правда могла бы лишит его того выгодного положения, посредством которого он поддерживает семью, третий – потому, что он хочет достигнуть славы и власти и потом уже употребить их на служение людям; четвертый – потому, что он не хочет нарушать старинные священные предания; пятый – потому, что он не хочет оскорблять людей; шестой – потому, что высказывание правды вызовет преследование и нарушит ту добрую общественную деятельность, которой отдается или намерен отдаться...

Один служит императором, королем, министром, чиновником, военным и уверяет себя и других, что то уклонение от истины, которое необходимо при его положении, далеко выкупается приносимой им пользой.

Другой исполняет обязанности духовного пастыря, в глубине души не веря всему тому, чему он поучает, но позволяет себе уклонение от истинны ввиду приносимой им пользы. Третий поучает людей в литературе и, несмотря на необходимое умалчивание всей истинны для того, чтобы не возбудить против себя правительства и общества, не сомневается в приносимой им пользе; четвертый прямо борется с существующим порядком, как революционеры, анархисты, и вполне уверен, что цель, преследуемая им, так благотворна, что необходимое для успеха его деятельности умалчивание истины и даже ложь, не уничтожат благотворности его деятельности.

Для того чтобы изменился противный сознанию людей порядок жизни и заменился соответственным ему, нужно, чтобы отжившее общественное мнение заменилось живым, новым. Для того же, чтобы старое, отжившее общественное мнение уступило место новому, живому, нужно, чтобы люди, сознающие новые требования жизни, явно высказывали их. А между тем все люди, сознающие все эти новые требования, один во имя одного, другой во имя другого, не только умалчивают их, но словом и делом утверждают то, что прямо противоположно этим требованиям. Только истина и высказывание ее может установить то новое общественное мнение, которое изменит отсталый и вредный порядок жизни, а между тем мы не только не высказываем той истины, которую знаем, а часто даже прямо высказываем то, что сами считаем неправдой.

Только бы не полагались свободные люди на то, что не имеет силы и всегда несвободно, – на внешнее могущество, а верили бы в то, что всегда могущественно и свободно, – в истину и выражение ее. Только бы смело, ясно высказывали люди уже открывшуюся истину о братстве всех народов и преступности исключительной приверженности к своим народам, и само собой соскочило бы, как отсохшая шкура, то мертвое, ложное общественное мнение, на котором держится вся власть правительств и все зло, производимое ими, и проявилось бы то новое, живое общественное мнение, которое ждет только отпадения мешающего ему старого, для того, чтобы явно и властно заявить свои требования и установить соответственные сознанию людей новые формы жизни.

XVIII

Стоит людям только понять, что то, что им выдают за общественное мнение, что поддерживается такими сложными, напряженными и искусственными средствами, не есть общественное мнение, а только мертвое последствие когда-то бывшего общественного мнения; стоит, главное, поверить им

в себя, в то, что то, что сознается ими в глубине души, что просится у каждого наружу и не высказывается только потому, что противоречит существующему общественному мнению, – есть та сила, которая изменяет мир и проявление которой составляет призвание человека; стоит людям поверить в то, что правда не есть то, что говорят вокруг них люди, а то, что говорит человеку его совесть, т.е. Бог, и мгновенно исчезнет ложное, искусственно поддерживаемое общественное мнение и установится истинное.

Только бы люди говорили то, что они думают, и не говорили того, чего они не думают, и тотчас же отпали бы все суеверия, вытекающие из патриотизма, и все злые чувства и насилия, основанные на нем. Отпала бы раздуваемая правительствами ненависть и вражда государств к государствам и народностей к народностям, отпали бы восхваления военных подвигов, т.е. убийства, отпали бы, главное, уважение к властям, отдачи им своих трудов и подчинение им, для которых помимо патриотизма нет никаких оснований.

А только бы сделалось это, и мгновенно вся та огромная масса слабых, всегда извне руководимых людей, мгновенно перевалит на сторону нового общественного мнения. И новое общественное мнение станет царствующим на место старого.

Пускай обладают правительства школой, церковью, печатью, миллиардами людей и миллионами дисциплинированных, обращенных в машины людей, – вся эта кажущаяся страшной организация грубой силы ничто перед сознанием истины, возникающим в душе знающего силу истины одного человека, и от этого человека сообщится другому, третьему, как одна свеча зажигает бесконечное количество других. Стоит только загореться этому свету, и, как воск от лица огня, упадет, растает вся эта кажущаяся столь могущественной организация.

Только бы люди понимали ту страшную власть, которая дана им в слове, выражающем истину. Только бы не продавали люди свое старшинство за чечевичную похлебку. Только

бы пользовались люди этой своей властью, и не только не посмели бы властители, как теперь, угрожать людям всеобщей бойней, в которую они по своему произволу ввергнут или не ввергнут людей, не смели бы на глазах мирных жителей делать своих смотров и маневров дисциплинированным убийцам, не смели бы правительства для своих расчетов, для выгод своих пособников устраивать и расстраивать таможенные договоры, не смели бы собирать с народа и те миллионы рублей, которые они раздают своим пособникам и на которые приготавливаются к убийству.

Итак, изменение не только возможно, но невозможно, чтобы оно не сделалось, так же невозможно, как невозможно, чтобы не сошло и не развалилось отжившее, мертвое дерево и не выросло молодое. “

Мир оставляю вам, мир мой даю вам: да не смущается сердце ваше и да не устрашается”, – сказал Христос. И мир этот действительно уже есть среди нас, и от нас зависит приобрести его.

Только бы не смущалось сердце отдельных людей теми соблазнами, которыми ежечасно соблазняют их, и не устрашалось бы теми воображаемыми страхами, которыми пугают их. Только бы знали люди, в чем их могущественная, всепобеждающая сила, и мир, которого всегда желали люди, не тот, который приобретается дипломатическими переговорами, переездами императоров и королей из одного города в другой, обедами, речами, крепостями, пушками, динамитами и меленитами, не изнурением народа податями, не отрыванием цвета населения от труда и развращением его, а тот мир, который приобретается свободным исповеданием истины каждым отдельным человеком, уже давно наступил бы среди нас.

17 марта 1894

Москва.

ЛЕВ ТОЛСТОЙ: СПИСОК ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

28 октября 1879 года Л.Н. Толстой записал в своем дневнике:

«Есть люди мира, тяжелые, без крыл. Они внизу возятся. Есть из них сильные – Наполеон, пробивают страшные следы между людьми, делают сумятицу в людях, но все по земле. Есть люди, равномерно отращивающие себе крылья и медленно поднимающиеся и взлетающие. Монахи. Есть легкие люди, воскрыленные, поднимающиеся легко от тесноты и опять спускающиеся – хорошие идеалисты. Есть с большими сильными крыльями, для похоти спускающиеся в толпу и ломающие крылья. Таков я. Потом бьется со сломанным крылом, вспорхнет сильно и упадет. Заживут крылья, воспарю высоко. Помоги Бог. Есть с небесными крыльями, нарочно из любви к людям спускающиеся на землю (сложив крылья), и учат людей летать. И когда не нужно больше, улетят. Христос».

1879 г. – это то самое время, о котором биографы Толстого пишут как об острейшей фазе его духовного кризиса, когда он пришел к выводу о невозможности совместить требования своего разума и своей совести с церковным учением; изучение же богословия лишь подтвердило ему этот вывод теоретически. В ноябре 1879 г. С.А. Толстая сообщала своей сестре, Т.А. Кузминской: «Левочка все работает, как он выражается. Но – увы – он пишет какие-то религиозные рассуждения, читает и думает до головных болей, и все это, чтобы показать, как церковь несообразна с учением Евангелия. Едва ли в России найдется десяток людей, которые этим будут ин-

тересоваться. Но делать нечего, я одно желаю, чтобы уж он поскорее это кончил и чтоб прошло это, как болезнь».

Был, однако, в России на тот момент человек, такой же искатель истины, с таким же пытливым религиозным сознанием, как Толстой, которого подобная проблематика волновала столь же жгуче. И когда через два года он уйдет из жизни, Толстой напишет о нем: «Я никогда не видал этого человека и никогда не имел прямых отношений с ним, и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый, самый близкий, дорогой, нужный мне человек. Я был литератор, и литераторы все тщеславны, завистливы, я, по крайней мере, такой литератор. И никогда мне в голову не приходило мериться с ним – никогда. Все, что он делал (хорошее, настоящее, что он делал), было такое, что чем больше он сделает, тем мне лучше. Искусство вызывает во мне зависть, ум тоже, но дело сердца только радость. Я его так и считал своим другом, и иначе не думал, как то, что мы увидимся, и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдруг – читаю: умер. Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал и теперь плачу».

В этом высказывании – универсальное глубинное убеждение Толстого. Он запишет его еще раз 13 июня 1894, в дневнике: «Любовь есть сущность жизни, и смерть, снимая покров жизни, оголяет, как сущность, любовь. Когда человек умер, только тогда узнаешь, насколько любил его». Смерть оголяет любовь – был убежден Толстой. Смерть возбуждала в нем чувство любви и требовала напоминать людям об их вечной, духовной природе.

«Его, – пишет С.А. Толстая о своем муже, – и всех нас ужасно поразила смерть Достоевского. Только что стал так известен и всеми любим, как умер. Левочку это навело на мысль о его собственной смерти, и он стал как-то сосредоточеннее и молчаливее».

Конечно, в свежих откликах на смерть часто преувеличивается значение утраты, приукрашивается личность покойного. Однако счесть слова Толстого в адрес Достоевского простой лестью, приличествующей скорбному моменту, никак невозможно. Напротив: слова *«самый, самый близкий, дорогой, нужный мне человек»*, *«чрезвычайно умен и настоящий»* – требуют искать серьезного подтверждения той духовной связи, которая прежде, быть может, была незрима, но которую, утратив опору, глубоко, до слез, ощутил Толстой. *«Настоящий!»* Это оценка в устах Льва Толстого весит много и стоит дорого. В параллели «Достоевский-Толстой» видят обычно одни только различия, важно тем не менее обнаружить их связь в самых важных вопросах.

Дневниковую запись Толстого 1879 г. вполне уместно называть «Списком человечества». Если не знать, что эта классификация человек относится Толстому, можно подумать, что какой-то весьма проникательный исследователь Достоевского так описал мир его героев. Все они безошибочно помещаются в этом удивительном Списке.

«Есть люди мира, тяжелые, без крыл. Они внизу возятся». Множество персонажей, начиная с Макара Деушкина, так же как и большинство героев Толстого, буквально подходят под это описание.

«Есть из них сильные – Наполеон, пробивают страшные следы между людьми, делают сумятицу в людях, но все по земле». Несомненно: Родион Раскольников и все другие бунтари Достоевского – здесь, в этом ряду.

«Есть люди, равномерно отрачивающие себе крылья и медленно поднимающиеся и взлетающие. Монахи». Кто, как не монахи Достоевского – и архиерей на покое Тихон («Бесы»), и старец Зосима («Братья Карамазовы») – наделены такими крылами. И даже неистовый старец Феррапонт, одержимый злобой, незнакомый с богословием любви, тоже здесь и тоже среди Карамазовых.

«Есть легкие люди, воскрыленные, поднимающиеся легко от тесноты и опять спускающиеся – хорошие идеалисты». Лучше о князе Мышкине не скажешь.

«Есть с большими сильными крыльями, для похоти спускающиеся в толпу и ломающие крылья. Таков я. Потом бьется со сломанным крылом, вспорхнет сильно и упадет. Заживут крылья, воспарю высоко». «Таков я», – пишет о себе Толстой. Но именно таким был и Достоевский, при всех различиях между ними. Вот где поразительное сходство и характеров, и судеб, не в биографическом и бытовом, разумеется, значении, а в духовном смысле. У обоих большие и сильные крылья, оба спускались в толпу, познавая опыт падений, оба ломали крылья и бились, раненные, об землю, как об лед. «Хуже всего, что натура моя подлая и слишком страстная: везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил», – писал о себе Достоевский в 1867 г., в разгар своего игорного безумия.

Как часто случались истории, когда подобное мог сказать о себе и Толстой – о своем тщеславии, о своей лени и лжи, о дурных привычках и невежестве. Или вот такая запись 28 января 1855 г.: «Два дня и две ночи играл в штосс. Результат понятный – проигрыш всего – яснополянского дома. Кажется, нечего писать: я себе до того гадок, что желал бы забыть про свое существование».

Но всего несколько дней спустя Толстой записывает: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле».

«Ищущая душа, сильная своей правдивостью, не боящаяся называть вещи своими именами», — так сказал о Толстом его биограф Павел Иванович Бирюков.

Падшие восставали, залечивали свои крылья, взлетали и воспаряли. «Ангел никогда не падает. Бес до того упал, что

всегда лежит. Человек падает и восстает», – писал о подобном опыте Достоевский.

И вот последняя фигура из «Списка человечества»: «Есть с небесными крыльями, нарочно из любви к людям спускающиеся на землю (сложив крылья), и учат людей летать. И когда не нужно больше, улетят. Христос».

Именно таким, земным, со сложенными крыльями, видел Христа Достоевский, когда в 1854-м, едва выйдя из острога, в письме к жене декабриста Фонвизина, открыл свой символ веры. «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной».

Заметим, у Толстого, как и у Достоевского, Христос наделен лучшими из возможных, но человеческими качествами. Шесть определений Христа, которые повергают в недоумение людей авторитарно-трансцендентного, как сказал Бердяев, типа религиозности. Шесть определений, которые замечательно характеризуют идеального человека и которые разительно отличаются от сущностных признаков Бога: всемогущего, всеведущего, всезнающего, всеблагого, всепрощающего, вечного, милостивого, бессмертного, святого; Спасителя, Искупителя, Исправителя, Человеколюбца...

2

Своей великой громадной мысли – основать новую религию, очищенную от веры и таинственности, дающей блаженство на земле – Толстой не забыл, вернувшись к ней спустя двадцатилетие. «Вникните в православие, – обращался к своему читателю в 1876 г. и автор “Дневника писателя”, – это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых

сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно чело-веколюбие, один Христов образ».

Только изучив «Критику догматического богословия» Толстого, можно обнаружить, как близко оба писателя подошли к символу веры, как – в поисках истины – шли одними и теми же путями, мучась и сомневаясь.

«Через большое **горнило сомнений** моя осанна прошла», – за несколько дней до кончины сказал о себе Достоевский. Именно в таком ключе воспринимал Достоевского Толстой – как человека, умершего в самом горячем процессе внутренней борьбы добра и зла. «Он трогателен, интересен, но поставить на памятник в поучение потомству нельзя человека, который весь борьба».

Однако формула «человек, который весь борьба», несомненно, подходит и к самому Толстому. Ведь он тоже умер, да и жил тоже, в самом горячем процессе внутренней борьбы. Горнило сомнений Толстого, страстный поиск истины, проходят через его «Исповедь», через дневники и письма, через романы и повести. В 1882 г. главный идеолог России К.П. Победоносцев скажет С.А. Толстой, что ума в ее муже он не признает: ум – гармония, а у него все «углы». Подобные «углы» всю жизнь отличали и Достоевского, хотя поставить их на вид писателю при его жизни Победоносцев не посмел. Самостоятельность духа, ведущая к нравственным переворотам, была основой мировоззрения обоих философствующих художников. И к обоим были в свое время применены совершенно ложные схемы – «двух Толстых», «двух Достоевских» – гениальных художников, но поверхностных философов слабых мыслителей.

«Наиболее сочувственно граф отозвался о Достоевском, признавая в нем неподражаемого психолога-сердцевода и вполне независимого писателя самостоятельных убеждений, которому долго не прощали в некоторых слоях литературы, подобно тому, как один немец, по словам Карлейля, не мог простить солнцу того обстоятельства, что от него в любой

момент нельзя закурить сигару», – сообщал биограф Толстого П.И. Бирюков.

Учителями Толстого, «стежями его духа» в разное время были Сократ, Марк Аврелий, Руссо, Конфуций, Кант, Паскаль, Лао-цзы, Шопенгауэр. Каждым из них граф увлекался горячо и страстно. Так, в «Записной книжке» 1874 г. Толстой признается: «Проживя под 50, я убедился, что земная жизнь ничего не дает, и тот умный человек, который вглядится в земную жизнь серьезно: труды, страх, упреки, борьба, – зачем? род сумасшествия, тот сейчас застрелится, и Гартман и Шопенгауэр прав. Но Шопенгауэр давал чувствовать, что есть что-то, отчего он не застрелился».

За пять лет до этого, в письме к А.А. Фету (август 1869 г.) Толстой поделился благодарным чувством к немецкому философу-мизантропу: «Неизменное восхищение овладело мною при чтении Шопенгауэра, и я испытал благодаря ему целый ряд душевных наслаждений, подобных которым я не знал до сих пор. Не знаю, изменится ли когда-нибудь мое мнение, но в настоящее время я нахожу, что Шопенгауэр – самый гениальный человек в мире. Это целый мир в невероятно малом и прекрасном отражении».

Немецкий философ колоссального метафизического размаха, абсолютный пессимист Эдуард фон Гартман, младший современник Толстого, пришел к выводу, что «эволюция влечет Вселенную к уничтожению путем осознания ее неразумия и нецелесообразности».

В том же русле (и в то же самое время), заразившись соблазном мирового самоупряднения Шопенгауэра и Гартмана и будто проверяя идеи космически-универсального самоуничтожения, рассуждал герой романа Достоевского «Бесы» 27-летний Алексей Кириллов. Он называл жизнь «диаволовым водевилем» и, испытав род сумасшествия, все-таки застрелился, не найдя, вернее, чуть-чуть не успев найти свой абсолют. Учение о предпочтительности небытия мира по сравнению с его бытием, мысль о прекращении «мирового процесса» и конкретных путях приведения мира к состоянию

небытия завораживает самоубийц Достоевского синхронно с шопенгауэрианством Толстого – при полном отсутствии абсолюта или при очевидной ложности всех псевдоабсолютов.

Николай Ставрогин по этому поводу говорит: «Чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в Бога, надо Бога». «Ваш-то заяц пойман ли аль еще бегаёт?» — насмешливо, почти издевательски допрашивает он Шатова. Но заяц не пойман, охотник растерян и деморализован, ружье не стреляет, трагическое ощущение смыслоутраты хватается за горло. Воля к жизни, увидев себя в зеркале, содрогается от ужаса и, убедившись, что мир непоправимо плох, приходит к отрицанию самой себя, к добровольному погружению в ничто.

В конце 1860-х – начале 1870-х жизнь поворачивается к Толстому своей мрачной, черной стороной, и он ощущает (сентябрь 1869 г.) метафизический страх смерти, «арзамасский ужас». «Жить не хочется» – неоднократно фиксирует он свои переживания, испытывая грустное, унылое, безнадежное состояние, апатию, безучастность. Для него все кончено, пора умирать, нечего больше ждать, жизнь – глупая и злая шутка, тупой и глупый обман, в котором ничего, кроме «ужаса дракона», т.е. смерти и страха смерти, нет. Экзистенциальный вакуум. Истина – смерть. Жизнь есть страдание и зло. «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» «Ужас тьмы был слишком велик, и я хотел поскорее, поскорее избавиться от него петлей или пулей. И вот это-то чувство сильнее всего влекло меня к самоубийству... Теперь я не могу не видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно – истина. Остальное все ложь». Ему мучительно тяжело было чувствовать случайность, бессмысленность всего этого мира.

«И, счастливый семьянин, здоровый человек, Левин был несколько раз так близок к самоубийству, что прятал шнурок, чтобы не повеситься на нем, и боялся ходить с ружьем, чтобы не застрелиться». Это цитата из романа «Анна Каренина» (1875).

«И вот тогда я, счастливый человек... вынес из своей комнаты шнурок... чтобы не повеситься на перекладине между

шкапами, и перестал ходить с ружьем на охоту, чтобы не соблазниться слишком легким способом избавиться себя от жизни». Это – цитата из «Исповеди» (1879–1881).

Левин выглядит здесь как экзистенциальный двойник Толстого.

Людам с крыльями жизненно необходимо, чтобы был абсолют, пресловутое «что-то», причем такое, которое не просто помогло бы, но которое заставило бы предпочесть бытие небытию. Преодолевая пессимизм и мизантропию Шопенгауэра, Толстой продолжает искать «искусство счастья»: ибо если человек несчастлив, то он в этом виноват сам. Поразительно, что в те же самые годы, а именно в 1876 г., Достоевский записывает: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие».

«На меня, – скажет Толстой в “Исповеди”, – стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: зачем? ну, а потом? Я понял, что это не случайное недомогание, а что-то очень важное, и что если повторяются все те же вопросы, то надо ответить на них».

3

Разрешение терзающих противоречий оба писателя, идя параллельными тропами и независимо друг от друга, находили в религиозном понимании жизни. Религиозном, но не церковном.

1876 год, Л.Н. Толстой: «На днях слушал урок священника детям из катехизиса. Все это было так безобразно. Умные дети так, очевидно, не только не верят этим словам, но и не могут не презирать этих слов, что мне захотелось попробовать из-

ложить в катехизической форме то, во что я верю, и я попытался. И попытка эта показала мне, как это для меня трудно и – боюсь – невозможно. И от этого мне грустно и тяжело».

1877 год: рассказ яснополянского учителя математики Василия Ивановича Алексеева: «Я замечал, что время от времени в его (Л.Н. Толстого. – Л.С.) душу закрадывалось чувство неудовлетворения. Раз, возвратясь из церкви, он, обращаясь ко мне, сказал: “Нет, не могу, тяжело; стою я между ними, слышу, как хлопают их пальцы по полушубку, когда они крестятся, и в то же самое время сдержанный шепот баб и мужиков о самых обыденных предметах, не имеющих никакого отношения к службе. Разговор о хозяйстве мужиков, бабы сплетни, передаваемые шепотом друг другу в самые торжественные минуты богослужения, показывают, что они совершенно бес- сознательно относятся к нему”».

В те же годы у Достоевского явственно очевидны те же чувства, та же душевная тяжесть. «Ведь иссякает народная сила, гложет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие <...>. Загорелось село и в селе церковь, вышел целовальник и крикнул народу, что если бросят отстаивать церковь, а отстоят кабак, то выкатит народу бочку. Церковь сгорела, а кабак отстояли. Примеры эти еще пока ничтожные, ввиду неисчисленных будущих ужасов». В скором времени, предупреждает Достоевский, появится «куча вопросов, страшная масса все новых, никогда не бывавших, до сих пор в народе неслыханных». Кто ответит на них народу? «Ну кто всего ближе стоит к народу? Духовенство? Но духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, часто незаметных, никому не известных, именно потому что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы, — кроме этих и, увы, весьма, кажется, немногих, остальные, если уж очень потребуются от них ответы, — ответят на вопросы, пожалуй, еще доносом на них. Другие до того отдаляют от себя паству несоразмерными ни с чем поборами, что к ним не придет никто спрашивать».

Через день после дневниковой записи от 30 октября 1979 г. «Есть люди...» («Список человечества») Толстой пишет: «Проповедовать правительству, чтобы освободило веру, – все равно, что проповедовать мальчику, чтобы он не держал птицы, когда он будет посыпать ей соли на хвост.

1) Вера, пока она вера, не может быть подчинена власти по существу своему – птица живая та, которая летает.

2) Вера отрицает власть и правительство. И потому правительству нельзя не желать насилловать веру. Если не насилловать, птица улетит».

Толстой приступал к учению церкви со слишком чистыми, слишком идеальными требованиями. И она, церковь, торгующая в храме, конечно, не могла удовлетворить его. Он находил невозможным совместить требования своего разума и совести с церковным учением, а изучение богословия подтверждало ему это решение теоретически.

«Я понял, и отчего это учение там, где оно преподается, – в семинариях – производит наверное безбожников, понял и то странное чувство, которое я испытывал, читая эти книги. Я читал так называемые кощунственные сочинения Вольтера, Юма, но никогда я не испытывал того несомненного убеждения в полном безверии человека, как то, которое я испытывал относительно составителей катехизисов и богословия», – пишет он в предисловии к своей книге «Критика догматического богословия».

Но именно в это время и ровно о том же размышляет и Достоевский. Приведу фрагмент «Из бесед с Достоевским» 1879 г. литератора Е.Н. Опочинина (1858–1928). Рассказывает, по свидетельству Опочинина, Достоевский: «Вон семинаристы хоть – возьмите: они богословие-то как изучают! – Всех отцов церкви творения проходят, да еще всякие там патристики, пропедевтики, герменевтики, – а из них выходят самые злые атеисты, а то так и просто кощуну. И никто так сложно и совершенно кощунствовать не умеет, как семинаристы. В этом я сам когда-то убедился, да и от Николая Герасимовича слышал (от Помяловского). Тот рассказывал о них такие вещи,

что волосы станут дыбом. Он (то есть Николай Герасимович) знал всякие кощунственные молитвы, многие возгласы, гнусные пародии богослужений. И говорил он при этом, что исполнялось это все на обиходные церковные напевы, по глазам».

Расположив евангельскую историю в хронологическом порядке, соединив в одну систему четырех евангелистов, сличив, истолковав и найдя связующий смысл, Толстой получил огромное удовлетворение от работы. Казалось, ему удалось схватить самую сущность учения о любви, смирении и прощении. Однако оглянувшись вокруг, он ужаснулся тому, какая пропасть отделяет ослепительный идеал от убогой действительности.

И вот 1881 г. Смерть Достоевского – отпала опора. Через месяц – роковое 1 марта. На вопрос биографа о предстоящем суде над преступниками и неизбежном наказании Толстой отвечал: «Суд над убийцами и готовящаяся казнь произвели на меня одно из самых сильных впечатлений моей жизни. Я не мог перестать думать о них, но не столько о них, сколько о тех, кто готовился участвовать в их убийстве, и особенно об Александре III. Мне так ясно было, какое радостное чувство он мог бы испытать, простив их. Я не мог верить, что их казнят, и вместе с тем боялся и мучился за их убийц. Помню, с этою мыслью я после обеда лег внизу на кожаный диван и неожиданно задремал и во сне, в полусне, подумал о них и о готовящемся убийстве и почувствовал так ясно, как будто это все было наяву, что не их казнят, а меня, и казнят не Александр III с палачами и судьями, а я же и казню их, и я с кошмарным ужасом проснулся».

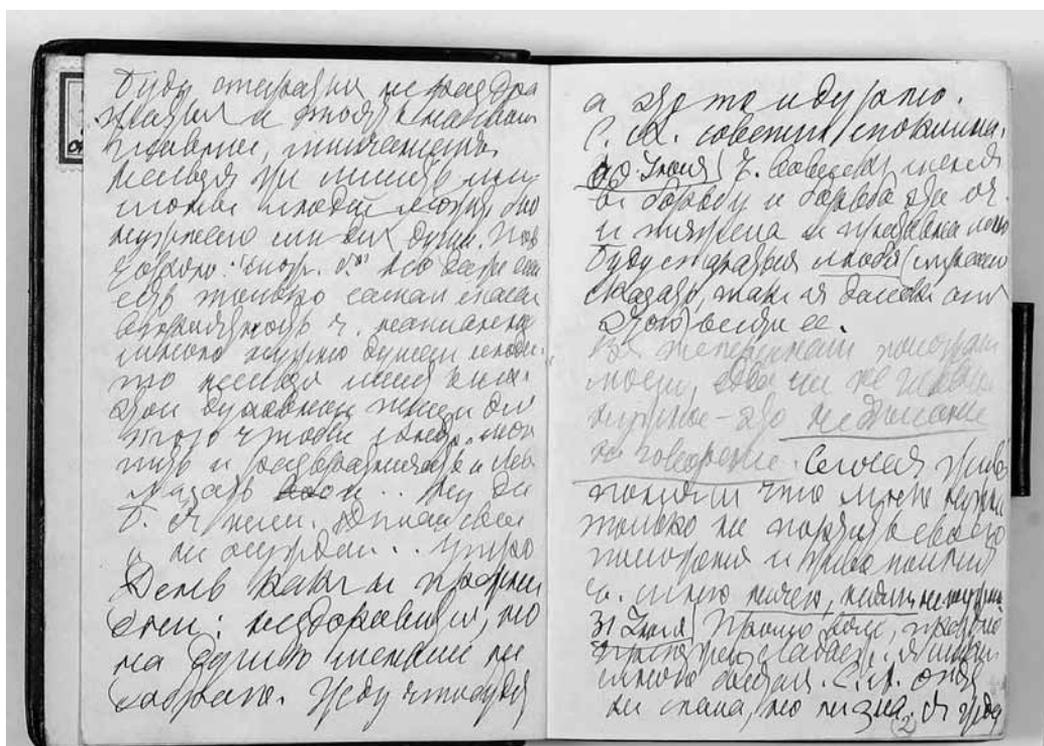
В таком состоянии он и написал письмо Александру III. «Отдайте добро за зло, не противьтесь злу, всем простите. Это, и только это надо делать... Достанет ли у кого или не достанет силы сделать это, это другой вопрос. Но только этого одного надо желать, к этому одному стремиться, это одно считать хорошим и знать, что все соображения против этого – искушения и соблазны, и что все они ни на чем не ос-

нованы, шатки и темны... Простить ужаснейших преступников против человеческих и божеских законов и воздать им добро за зло – многим это покажется в лучшем смысле идеализмом, безумием, а многим злонамеренностью... Простите, воздайте добро за зло, и из сотен злодеев десятки перейдут от дьявола к Богу, и у тысяч, у миллионов дрогнет сердце от радости и умиления при виде примера добра с престола в такую страшную для сына убитого отца минуту. Государь! Если бы вы сделали это, позвали этих людей, дали бы им денег и услали их куда-нибудь в Америку и написали бы манифест со словами вверху: “а я говорю: любите врагов своих”, не знаю, как другие, но я, плохой верноподданный, был бы собакой, рабом вашим. Я бы плакал от умиления, как я теперь плачу всякий раз, когда бы я слышал ваше имя».

Толстой полагал, что идеал любви, прощения и воздаяния добра за зло, провозглашенный с высоты престола, может уничтожить то зло, которое точит Россию. «Как воск от лица огня, растает всякая революционная борьба перед царем-человеком, исполняющим закон Христа».

Этого не случилось и, кажется, не могло случиться ни при каких обстоятельствах. Прощать врагов царя и отечества официальная Россия была не готова. Победоносцев писал царю: «Уже распространяется между русскими людьми страх, что могут представить Вашему Величеству извращенные мысли и убедить Вас к помилованию преступников... Может ли это случиться? Нет, нет, и тысячи раз нет – того быть не может, чтобы Вы перед лицом всего народа русского, в такую минуту простили **убийц отца Вашего**, русского Государя, за кровь которого вся земля (кроме немногих, ослабевших умом и сердцем) требует мщения и громко ропщет, что оно замедляется... В эту минуту все жаждут возмездия».

«Когда был убит император, – писала мемуаристка М.Н. Стоюнина, близкая приятельница А.Г. Достоевской, – и Вл. Соловьев, говоря о необходимости помиловать, не казнить убийц, чтоб выйти из малого “кровавого круга”, пока не образовался “большой кровавый круг”, сказал эти слова, то



Страницы дневника Льва Толстого

Анна Григорьевна страшно вознегодовала. Помню, она подбежала тоже к кафедре и кричала, требуя казни».

«Ваша вера одна, а моя и церковная другая... Наш Христос – не ваш Христос. Своего я знаю мужем силы и истины, исцеляющим расслабленных, а в вашем показались мне черты расслабленного, который сам требует исцеления», – ответил Толстому Победоносцев, уклонившись от поручения передать письмо царю.

С.А. Толстая писала 30 января 1883 г. своей сестре Т.А. Кузминской: «Он (Л.Н. Толстой. – Л.С.) человек передовой, идет впереди толпы и указывает путь, по которому должны идти люди. А я, толпа, живу с течением толпы, вместе с толпой вижу свет фонаря, который несет всякий передовой человек и Левочка, конечно, тоже, и признаю, что это свет. Но не могу идти скорее, меня давит и толпа, и среда, и мои привычки».

А Толстой, освобождая учение Христа от прибавок и искажений, сделанных в них церковными учителями с очевидным намерением скрыть от людей режущую им самим глаза истину, сгруппировал эти слова в пять заповедей Нагорной проповеди: «Не гневись, не блуди, не клянись, не противься злему и не воюй». Что́ бы было, если бы христианский мир поверил в эти заповеди?

Почему же люди не следуют истинному Христову учению? – спрашивал себя Толстой. Главных причин он видел две: церковные самозванные учителя сознательно и бессознательно скрывают и искажают это учение, лишают его силы и привлекательности. А люди науки, большею частью лишенные религиозного чувства, справедливо считая церковное учение вредной и пустой ложью, ставят на его место свое, научное мировоззрение, уже лишенное того духа жизни, которым жило и живет человечество.

«Исповедь», в которой Толстой описал свой путь веры, была запрещена духовной цензурой, вырезана цензором из книжки «Русской мысли». Вскоре она была напечатана за границей, в Женеве, а затем переведена на все европейские языки. Это было первое сочинение Толстого, запрещенное

русской цензурой и разошедшееся по всей России в тысячах копий – рукописных, гектографических, литографических и прочих тайных воспроизведениях. Толстого это глубоко возмущало: «Цвет панталон я могу себе выбирать, а веру – самое дорогое, что у меня есть, – я должен взять из их рук, как мне ее дали, и ни о чем не задумываться. Я так не могу». До 1905 г. все произведения Толстого религиозного характера, включая повесть «Отец Сергей», главы «Воскресения», где упоминалось (точнее высмеивалось) таинство евхаристии, тоже были запрещены в России. Читателей и распространителей (часто это были одни и те же люди) запрещенных толстовских текстов ссылали и сажали, самого же Толстого и его семейство не трогали – так, с изрядной долей коварного умысла, наказывал писателя всемогущий «великий инквизитор» Победоносцев. Это уязвляло Толстого, доставляло муки совести – ведь последователи его учения страдали и бедствовали, а он и его родные преспокойно и безбедно жили в Ясной Поляне.

4

Толстой записывал 12 января 1901 г.: «Люди живут своими мыслями, чужими мыслями, своими чувствами, чужими чувствами (т.е. понимать чужие чувства, руководствоваться ими). Самый лучший человек тот, который живет преимущественно своими мыслями и чужими чувствами; самый худший сорт – человек, который живет чужими мыслями и своими чувствами. Из различных сочетаний этих 4-х основ, мотивов деятельности – все различие людей. Есть люди, не имеющие почти никаких, ни своих, ни чужих мыслей, ни своих чувств и живущие только чужими чувствами – это самоотверженные дурачки, святые. Есть люди, живущие только своими чувствами – это звери. Есть люди, живущие только своими мыслями – это мудрецы, пророки. Есть живущие только чужими мыслями – это ученые тупицы. Из различных перестановок по силе этих свойств – вся сложная музыка характеров».

Опыт человечества свидетельствовал: люди мира, тяжелые и бескрылые, были катастрофически не готовы отвечать добром на зло. Но ведь в трактате «В чем моя вера» (1883) Толстой сам скажет о первом и главном условии: «Я верю, что благо мое возможно на земле только тогда, когда **все люди** будут исполнять учение Христа».

То есть **все люди**. Это – смысловой центр высказывания. А не только люди с большими и сильными крыльями. «При исполнении этих заповедей жизнь людей будет то, чего ищет и желает **всякое сердце человеческое. Все люди будут братья, и всякий будет всегда в мире с другими, наслаждаясь всеми благами мира тот срок жизни, который уделен ему Богом.** Перекуют люди мечи на оралы и копья на серпы».

«Кто не любит брата, тот пребывает в смерти. Я это боками узнал. Я не любил, имел зло на близких, и я умирал и умер. Я стал бояться смерти – не бояться, а недоумевать перед нею. Но стоило восстановить любовь, и я воскрес... Если есть один человек, которого не любишь, – погиб, умер. Я это опытом узнал», – писал Толстой Черткову в октябре 1885 г.

Но именно над этой мечтой бился и Достоевский, **самый близкий, дорогой, нужный** Толстому человек. «Чтобы было братство нужны братья», – писал Достоевский еще в начале 1860-х. Фантастический рассказ «Сон смешного человека» назовут впоследствии Евангелием от Достоевского, пророчеством об Истине, видением Света. Для того чтобы «мир переродился **вдруг** чудом» и восторжествовал Золотой век, на земле нужно **только** одно, но **всеобщее** условие: «Главное люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться... в один бы день, **в один бы час** – все бы сразу устроилось!»

Список человечества, составленный Львом Толстым, сулил, кажется, совершенно обратное. Ибо каким бесконечно огромным в реальном человеческом бытии оказывалось это «только»; какой несбыточной выглядела мечта о «всеобщем условии» любить друг друга, быть братом каждому и отвечать добром на зло. Каким невозможным виделся Золотой век.

С последней прямой говорил об этом в 1864 году, стоя у гроба жены, Достоевский: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. **Я** препятствует».

Истина о любви к ближнему была древней как мир. Ее повторяли миллионы раз, ее веками проповедовали со всех амвонов. Мешало только одно «но»: эта истина так никогда и нигде не прижилась. Везде и всегда закон личности на земле связывал, «Я» роковым образом препятствовало любви к ближнему и отвечать добром на зло ни у кого никогда не хватало духа.

И кажется, оба художника лучше всех сознавали, какого размера это «маленькое» препятствие.

ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР МЕНЬ: ЖИЗНЬ, ТРУДЫ, НАСЛЕДИЕ

Ходи с игом свободы твоей...

Исаак Сириин. О совершенстве духовном.
Гл. 46 (пер. С.С. Аверинцева)

**Века и поколения только после Христа
вздохнули свободно.
Только после Него началась жизнь в по-
томстве, и человек умирает не на улице под
забором, а у себя в истории, в разгаре работ,
посвященных преодолению смерти, умира-
ет, сам посвященный этой теме.**

Борис Пастернак. Доктор Живаго. Первая
книга. Ч. I. Гл. 5

Труды замечательного русского священника и мыслителя Александра Меня (1935–1990) расходятся в миллионах экземплярах, переводятся на десятки языков.

Более четверти века прошло со дня его мученической кончины. Но голос его, свидетельствующий о Христе, – через печатные тексты, через аудио- и ви-

деозаписи, через память его близких – продолжает звучать, продолжает волновать современных людей, продолжает напоминать им, что они не одиноки в этом жестоком мире, что Бог, открывшийся во Иисусе Христе, распятый и воскресший – «победил мир» (Ин 16:33), и что сам мир, такой несовершенный и грешный, не покинут Богом и потому не безнадежен.

Наследие о. Александра, несущее в себе огромный опыт веры, мысли и любви к Богу и людям, обращено не только к его современникам из прошлого, XX столетия, но и к людям сегодняшних и будущих времен.

Жизненный путь

Ты укажешь мне путь жизни...

Пс 15:11

О жизненном пути о. Александра написано немало и притом весьма квалифицированно¹. Разумеется, этот краткий очерк

не сможет воспроизвести все богатство жизненного и духовного опыта о. Александра, но все же хотелось бы кратко напомнить читателю о жизненном пути замечательного священника.

Александр Владимирович (Вольфович) Мень родился 22 января 1935 г. в московской интеллигентской семье. Сама дата его рождения многозначительна. 22 января (9 января по юлианскому стилю) Русская Православная Церковь свершает память св. митрополита Московского и всея Руси



Александр Мень

Филиппа (Колычева), заступника народа и Церкви²; на этот же день приходится годовщина 9 января 1905 г., которая служит напоминанием о трагических страницах российской истории.

Ранние годы о. Александра отмечены многими тягостными чертами советской жизни тех лет: детство в коммунальной квартире; окно единственной комнаты семьи Мень, выходившее в каменный колодец, из которого не было видно неба; арест отца по выдуманному обвинению; мрачная обстановка советской школы, с ее казарменной дисциплиной, малограмотными учителями и идеологическим «промыванием мозгов»³...

И все же, если смотреть на детские и отроческие фотографии о. Александра, поражает некий внутренний свет, некая

внутренняя радость, исходившая от его лица. И это было не случайно. Свет Христов, «свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9), коснулся ребенка Алика Меня еще до его рождения.

«Мое детство и отрочество прошли под сенью преподобного Сергия», – вспоминал о. Александр⁴. Алика Меня и его мать, Елену Семеновну Цуперфейн-Мень, и его тетку, Веру Яковлевну Василевскую, духовно окормляли жившие в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры и принадлежавшие Катакомбной Церкви⁵ архимандрит Серафим (Битюков)⁶, схиигумения Мария⁷, о. Иеракс (Бочаров) и о. Петр Шипков; Елена Семеновна поддерживала также постоянные духовные контакты с «маросейскими» – с православной общиной, основанной отцами Алексием и Сергием Мечевыми. Это духовное подполье и полуподполье 30–40-х годов прошлого столетия – вопреки гонениям, травле, казням и лагерям – сумело сохранить для тысяч и тысяч россиян Свет Христов.

Когда началась Великая Отечественная война и гитлеровские орды рвались к Москве, Елена Семеновна Мень вместе с детьми – старшим Александром и младшим Павлом, – по наставлению находившегося на нелегальном положении архимандрита Серафима, переехала в Сергиев Посад (в те времена – Загорск): архимандрит Серафим был убежден, что к обители преподобного Сергия враги не пройдут⁸. Глубокой осенью 1941 г. шестилетний Алик Мень наблюдал воздушный бой в небе над Загорском и падение немецкого самолета⁹.

Разумеется, в период Великой Отечественной войны партийная диктатура вынуждена была несколько ослабить прежний антирелигиозный гнет. Однако аресты и гонения продолжались. Но что поразительно – подобно многим своим наставникам и предшественникам, о. Александр, при всем своем радикальном неприятии человеческого зла, не поддавался искушениям ожесточенных и мстительных чувств: любовь и снисхождение к людям распространялись и на врагов и гонителей¹⁰.

Была и еще одна радость в нелегкой жизни юного Александра Меня.

Кроме «радости церковной» (ценимое о. Александром выражение о. Сергия Булгакова), была в нем и радость любви к мысли, культуре и природе¹¹. С детских и отроческих лет проявились в нем одаренность и религиозная, и научная, и художественная, и приспособленность к телесным испытаниям и физическому труду, и редкий дар дружеского и проникновенного общения с людьми. И весь этот детский и отроческий опыт оказался «заделом» на будущее, оказался огромной предпосылкой его будущих священнических, научных и поэтических трудов¹².

И эта разносторонность – в сочетании с открытостью души – не могла не стать предпосылкой его общения с тысячами самых разнообразных людей. Ибо с каждым из них он умел находить нечто общее. И эта же разносторонность и открытость стала в дальнейшем основой его священнослужения.

Первоначальной, детской мечтой Алика Меня были занятия биологией. Однако в 12–13-летнем возрасте он принял решение стать священником¹³. И удивляет та устремленность, с которой из года в год он шел к этой цели. Уже в отрочестве он начал заниматься библеистикой, церковной историей и философией, начал работать над жизнеописанием Иисуса Христа; с 15 лет стал прислуживать в храме Рождества Иоанна Предтечи на Пресне.

В 1953 г. Александр Мень поступил в Московский пушно-меховой институт на отделение охотоведения (в тот период поступление на Биолого-почвенный факультет Московского университета для «лица некоренной национальности»¹⁴ было невозможно); в 1955 г. это отделение было переведено в Иркутск и включено в состав тамошнего Сельскохозяйственного института. Юный Александр заражал многих своих коллег не только страстным интересом к биологической науке¹⁵, но и к проблематике духовной, тем более, что в годы своей учебы в Иркутске он работал истопником и прислуживал в православном храме.

Закончить институт Александру не дали: он не был допущен к госэкзамену по «марксизму-ленинизму», т.е. – по существу – к идеологическому допросу. Разумеется, это недопущение было актом страха и бессилия партийных кругов. Скорее всего, Алик Мень знал проблематику тогдашней казенной идеологии куда глубже институтского начальства.

Краткий период пребывания с Сибири (1955–1958 гг.) был значительной вехой духовного становления Александра: важным было и приобщение к величию и красоте сибирской природы; важным было и переживание народной беды в ту эпоху: тогдашняя Сибирь была в первую очередь страной лагерей, местом ссыльных или пораженных в правах людей. Вообще, внутреннее неприятие тоталитарной диктатуры, покушавшейся на самое главное из человеческих прав – право быть собой перед Богом и людьми – о. Александр пронес через всю свою жизнь: от отроческих лет до последних земных мгновений¹⁶. И не случайно в беседах с пишущим эти строки о. Александр неоднократно говорил, что одним из важнейших мотивов его священнослужения, равно как и его научных и литературных трудов был мотив жалости и сострадания к духовно и социально обездоленным людям. . .

1 июня 1958 г., в день празднования Святой Пятидесятницы, в московском храме Ризположения, 23-летний Александр Мень был посвящен в диаконы¹⁷. Духовным наставником о. Александра был в тот период клирик Ризположенской церкви о. Николай Голубцов (1900–1963), любовь к которому о. Александр сохранял до конца своих дней. Глубоко укорененный в русской духовной традиции, о. Николай был в то же время отзывчив к нуждам и тревогам современного человека. Чтобы понять эту унаследованную о. Александром уникальную связь веры и отзывчивости, вчитаемся в кондак 8 созданного о. Николаем Голубцовым акафиста в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших»:

«Странных сомнений волны потопляют нас в море житейском, и в страхе вопием Ти: “Господи, спаси ны, погибаем”. И слышим глас вездесу-

щего Слова, не токмо Петру, но и всем глаголющий: “Почто усумнился еси”. Устыдимся же малодушия, силою благодати укрепляеми, ум свой с верою устремим к Богу Крепкому, Живому, взывающе: Аллилуиа»¹⁸.

С 1 июня 1958 г. начинается история священнослужения о. Александра, продолжавшегося 32 года. А 1 сентября 1960 г., в Донском монастыре он был рукоположен епископом Можайским Стефаном во иерейский сан¹⁹. Времени на служение у алтаря, на духовное окормление тысяч людей, на научные и просветительские труды ему оставалось ровно три десятка лет и восемь дней.

На протяжении 1960–1970-х гг. о. Александр служил в нескольких храмах Московской области (об этом немало писали его биографы и немало рассказывал он сам)²⁰; о Великом Посту 1970 г., вследствие интриг и доносов, имевших место в Покровском храме в с. Черкизово, о. Александр вынужден был перебраться в храм Сретения в Новой Деревне Пушкинского района (ныне Новая Деревня стала микрорайоном г. Пушкино). Перевод о. Александра на священнослужение в Новую Деревню был предусмотрен указом митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена (будущего Патриарха Московского и всея Руси) от 9 февраля 1970 г. за № 102²¹. Здесь о. Александр прослужил сначала вторым священником, а позднее – и настоятелем, двадцать с половиной лет: до самой мученической кончины. Вскоре после перевода из Черкизова в Новую Деревню будущий Патриарх Пимен отметил о. Александра саном протоиерея и наградным крестом, инкрустированным малахитом²².

В наше время далеко не все помнят и знают, сколь трудна была жизнь Церкви и духовенства на протяжении послевоенных десятилетий (вплоть до середины 1980-х годов).

Проповедь Слова Божия и требы запрещались за пределами немногочисленных в те поры храмов; каждый шаг священнослужителя обставлялся мелкими казенными придирками – формальными и неформальными; официальное законодательство причисляло «служителей культа» к разряду «нетрудовых элементов»; распространение Библии и духовной литературы в обществе сурово пресекалось; на обще-

ство со страниц официальных изданий изливались потоки глумливых антирелигиозных сочинений, памфлетов, карикатур; верующему мирянину легко было вылететь с работы...

Если вспомнить Грибоедова, – «свежо предание, а верится с трудом»²³.

...Однако мы прервем на некоторое время краткое жизнеописание о. Александра, чтобы обратить внимание читателя на одну из главных проблем его жизни.

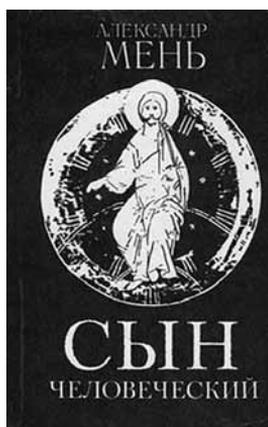
Библейские размышления, библейские исследования, библейские труды составляли сердцевину жизни о. Александра. Воистину, можно, не обинуясь, назвать его *рыцарем Вечной Книги*²⁴.

Согласно мысли и трудам о. Александра, один из важнейших уроков Библии – понимание истории как обращенной к свободному и мыслящему человеческому существованию Божественной «заданности»; смысл же и ценность человеческой личности и общества – в том, чтобы искать нелегкие пути к этой «заданности»; отказ же от такого искания знаменует и для личности, и для общества лишь постоянные кризисы и срывы²⁵.

Все основные силовые линии библейских повествований ведут нас ко Христу. В этом, собственно, и заключается сложное, но всегда живое единство Ветхого и Нового Заветов. Через Христа и во Христе сам процесс истории приобретает глубоко личный характер. И этот проникновенный персонализм человеческой истории, корнящийся в самом Христе, перерастает рамки номинального христианства. Вот одно из изречений о. Александра на сей счет, записанное Е.А. Еремичевым: «Я вообще убежден, что все прекрасное и глубокое во всех верованиях и религиях мира есть действие Христа – незримое, анонимное, но явное и продолжающееся»²⁶. Именно этот глубокий христоцентрический подход к истории и обусловил характер исследований о. Александра в области духовного наследия народов Востока²⁷. И, тем не менее, по мысли о. Александра, история и человек не полны (не пол-

ны и в своем опыте, и в своем самосознании) без восприятия Евангельской Вести, без познания Христа. Собственно, этой Радостной Вести²⁸, этому познанию и посвятил о. Александр и свое священнослужение, и свое общение с людьми, и свои духовно-исторические исследования. Причем и первое, и второе, и третье были для него нераздельны, ибо были единым его свидетельствованием перед Богом и людьми.

Книга о. Александра о Христе – «Сын Человеческий», с публикации которой начинается настоящее пятнадцатитомное издание трудов о. Александра и которая по праву считается



важнейшей среди его трудов, – была написана им в первом варианте вскоре после его диаконского посвящения, т.е. в возрасте 23 лет²⁹. Однако над этой книгой он работал постоянно, всю свою последующую жизнь восполняя и совершенствуя и ее основной текст, и научный аппарат. Согласно замыслу этой книги, основной текст, написанный ясным, со-

временным и прозрачным языком русской прозы, предназначался для самой широкой аудитории, тогда как приложения и научный аппарат, помещенные после основного текста, предназначались аудитории более требовательной и искушенной – тому атеизированному «племени советской интеллигенции»³⁰, для которого, помимо личного свидетельства и художественной достоверности, требовались и фактологические, и теоретические аргументы.

И вся его деятельность была направлена на то, чтобы донести до людей глубину и красоту Евангельских смыслов. Он неоднократно писал и говорил, что Евангельский текст уж тем чудесен, что превышает своей проникновенностью и убедительностью все возможности любого литературного

мастерства, что Евангелие – тот белый луч, что принимает в себя весь спектр лучших духовных исканий человечества.

Интенсивный научный, писательский и просветительский труд о. Александра не был результатом чисто «кабинетной», умозрительной активности. В ходе своих священнических трудов он возлагал на себя (и даже с избытком) весь комплекс обязанностей русского православного священника: литургическое служение, проповедь, исповеди и требы, уставные и заказные молебны, всю массу церковно-хозяйственных забот, посещение больных и умирающих³¹, беседы с посетителями храма, подчас даже случайными. И сверх того – почти тайная от тогдашних властей работа по превращению атомизированных и запуганных людей в живой православный *приход*. Как подлинный добрый пастырь, он помнил всех этих бесчисленных людей, включая и эпизодических своих посетителей, по именам, как и положено Пастырю Доброму (Ин 10:3).

«Жреческая» надменность в отношении к людям (увы, столь частая среди священнослужителей разных исповеданий) ему претила. Он был неизменно приветлив и внимателен: не случайно его идеалом отношения священнослужителя к людям был опыт преп. Серафима Саровского. Он легко и ненавязчиво входил даже в самые сложные проблемы собеседников. Или – говоря на нынешнем обиходном языке – был доступен и демократичен. Недаром же он писал, что авторитаризм и патернализм «...коренятся не в духе веры, а в чертах, присущих падшей человеческой природе»³². В ходе



исповедей и проповедей он не уставал напоминать людям, что Бытие нам *подарено*. Подарено в любви. И Дарующему нам Бытие, жизнь и друг друга Богу «подобает» (как возглашается за Литургией) благодарение и благоговение³³. Да и само греческое слово «Ев-



харистия» означает благодарение!

...Более подробный разговор об интеллектуальной и научной деятельности о. Александра ожидает нас впереди. Пока только скажем, что в новодеревенский период его жизни объем его трудов возрастал из года в год. К нему тянулись люди из близлежащих

мест, из Москвы, из России, из республик Советского Союза, из Зарубежья. В тяжелейших условиях придинок и надзора о. Александр ухитрялся учить своих прихожан и культуре общения, и молитвенной дисциплине, и постижению христианской мысли, и основам иконописания и церковного пения.

А работа над шеститомником по всемирной предыстории христианства – «В поисках Пути, Истины и Жизни» – отнимала все больше и больше сил. Замысел и написание шеститомника были вещь грандиозной: описание всемирной предыстории христианства (от первобытных верований до кануна Евангельской Вести), а заодно – ознакомить читателя с основами христианского богословия и религиозноведческой науки.

Установившиеся в 60-е годы скрытые от властей контакты с брюссельским христианским издательством «Жизнь с Богом»³⁴ позволили о. Александру принять участие в работе над аппаратом одного из лучших изданий Библии на русском языке (так называемая «Брюссельская Библия»³⁵), над заключительными томами предпринятого в Брюсселе 12-томного (точнее даже 13-томного) Собрания сочинений его любимого философа Владимира Соловьева³⁶, над шеститомником «В поисках Пути...».

Круг его общения и контактов расширялся постоянно. И ответом на это расширение было усиление давления со стороны властей: усиление травли, гласных и негласных придинок со стороны КГБ, со стороны целого ряда газетных и «самиздатных» публицистов.

Важно отметить, что, несмотря на постоянные и мучительные придирки светских властей и рядовых недоброжелателей, среди иерархов Русской Православной Церкви находились люди, которые – подчас с немалым риском для себя – не оставляли о. Александра защитой и поддержкой. И в особенности это касается правящего архиерея московской епархии – митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (назначение – 1977 г.). Владыка Ювеналий защищал о. Александра перед властями, неоднократно совершал архиерейским служением Литургию в Сретенском храме Новой Деревни. Общеизвестен и огромный вклад владыки Ювеналия в увековечение памяти о. Александра...³⁷

И даже во времена горбачевской перестройки, когда Советское государство отошло от былой своей антирелигиозной политики и когда февральским распоряжением Патриарха Пимена, удостоверенным митрополитом Ювеналием³⁸, о. Александр стал митрофорным протоиереем и был назначен настоятелем Сретенского храма, – и тогда «товарищи» из КГБ давали ему понять, что претензии к нему не «закрыты».

Перестройка конца 80-х гг., которой так и не удалось перестроить неререформируемый режим, означала для о. Александра снятие барьеров между ним и российским обществом: перед ним открылись типографии газет и журналов, клубные, вузовские и школьные аудитории, телеэкраны³⁹. Все это означало подлинное общественное признание его личности, трудов и заслуг перед Церковью и народом.

Не очень-то веря в длительный и прочный характер перестройки и предчувствуя, что жить ему осталось недолго, о. Александр, тем не менее, благодарил Бога за возможность открытого и интенсивного общения с народом: Господь, по словам о. Александра, «...сегодня дает нам *мирской амвон*»⁴⁰.

Последние два-три года жизни о. Александра ознаменованы и его особой религиозно-общественной активностью: он создает общество «Культурное возрождение», работает над

основанием Общедоступного православного университета и над воссозданием Российского Библейского общества⁴¹, участвует в межконфессиональных диалогах (с инославными христианами, иудеями и мусульманами), посещает больницы, крестя, исповедуя и причащая пациентов, в частности детей а также и ухаживавших за ними родителей. Но также – и перегруженных работой врачей и медицинских сестер.

Беспощадный к себе, о. Александр отдавал все свои силы поддержке и утешению людей...

О. Александр был убит вблизи своего дома, в черте нынешнего Сергиева Посада на той самой тропе, по которой ходил некогда преп. Сергей. Под Сергиевой сенью он был крещен и воспитан в детстве, под этой же сенью он предал свой дух в руки Господни. Убийство произошло ранним воскресным утром 9 сентября 1990 г.: в это утро он должен был служить Литургию, свершая память преп. Пимена Великого – египетского святого IV–V вв., неустанного молитвенника за весь мир.

И в самый канун гибели от рук неведомых и доселе не раскрытых убийц⁴², говоря о смысле Евангельской Вести для каждого из нас, о. Александр обратился к аудитории с такими словами:

«Христианство не есть “идеология”, отвлеченная доктрина или застывшая система образов. Благая весть вошла в мир как динамическая сила, объемлющая все стороны жизни, открытая всему, что создал Бог в природе и человеке. Оно не просто религия, которая существовала в течение двадцати столетий, а Путь, устремленный в грядущее»⁴³.

Христианство для о. Александра есть непреложная религия спасения. А смысл спасения, как он неоднократно настаивал в своих проповедях, исповедях, исследованиях и личных беседах, – не только и даже не столько в благоприятной нашей участи после земной кончины, сколько в том духовном настрое, который объемлет любовью Христовой все творение и придает чистый и добрый смысл человеческим помыслам, общению и поступкам.

Эта проповедуемая о. Александром идея спасения вдохновлена апостолом Павлом, которого о. Александр считал еще всерьез не понятым и не востребованным нынешним человечеством:

«...я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Римл 8:38-39).

Священство

**...того только ищу,
чтобы пребывать мне в доме Господнем
во все дни жизни моей.**

Пс 26:4

«В тайне Своего Воскресения Христос создал Церковь», – писал о. Александр⁴⁴.

Церковь была для него душой мира, молитвенный опыт – душой Церкви, а Евхаристия – дар благодарения и богочеловеческого единения – душой молитвенного опыта. Храм – во всей сложности его структуры и убранства, во всей сложности кратких часов проходящих в нем богослужений есть то, что объемлет собой полноту и красоту Бытия, полноту смысла Священной и земной истории⁴⁵. В христианском богослужении – и в самой жизни именно через богослужение – человек должен ощущать и постигать, «...что каждая клеточка тела принадлежит не мне, что все, что я имею, – мне дано: и сама жизнь, и дух. Осознать, что мое бытие в руках Божиих, что я принадлежу Ему всецело»⁴⁶.

Еще в юности, в прошении на имя митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) о рукоположении в диаконский сан Александр Мень определял свою жизненную задачу словами: «посвятить себя на служение Церкви Божией»⁴⁷.

Мне посчастливилось наблюдать о. Александра за Литургией в течение более чем двух десятков лет. Иной раз он

начинал Литургию в состоянии физического недомогания, иной раз – после бессонных ночей, а подчас – и после долгих допросов чинами КГБ. Его недомогание и усталость нередко усугублялись и нелегкими индивидуальными беседами с прихожанами во время исповедей, предшествовавших Литургии. Мы, прихожане, нередко несли на исповедь о. Александра (или, говоря церковным языком, в его «врачебницу»⁴⁸) свои внутренние недоумения, истерики, комплексы и страхи.

Измученный и жизнью, и властями, и нами, грешными, – о. Александр иной раз начинал Литургию усталым и больным. Но постепенно он распрямлялся, голос его (теплый баритон)



молодел, становясь пластичным и сильным, а уж после чтения Евангелия и переходя к Литургии верных, он совершенно преображался и наполнял людей ощущением радости и высоты: «Горé имеем сердцá!»

Есть пронзительные слова ученика о. Александра – священника Георгия Чистякова (1953–2007), правота которых кажется мне непреложной: о. Александр предстоял Св. Дарам, возможно, с таким же трепетом и благоговением, с таким же смешением чувств страха Божия и внутреннего подъема, как и Моисей – Неопалимой Купине⁴⁹. Чувств, которые в своем восторге и высоком покое, превыше всякой внешней экзальтации. В ходе Благодарения-Литургии он пытался объять благодарным мысленным взором и Священную историю, и историю Вселенной, и историю людей, и личный опыт каждого из нас: «За всех и за вся!» Благо, что звучащие за Литургией тексты Евангелия, Псалтири, возгласов и песнопений и само предстояние Св. Дарам расширяют до бесконечности возможности нашего человеческого взора и нашего познания. Не случайно же именно с литургическим опытом связано одно из тех кратких определений

христианства, которые дает нам в своем наследии о. Александр: «Откровение Бога через личность Христа. Мы познаем это Откровение во внутреннем опыте, который основывается на Евангелии»⁵⁰.

Так, через глубину Слова Божия и через глубину Литургии усложняется, разрастается и очищается само существование человека...

Несомненно, что литургический дар о. Александра общал ему особую харизму, особую способность непринудительного влияния на людей. И в этой связи хотелось бы поделиться одним личным свидетельством.

Первая Пасха о. Александра в Новой Деревне (1970 г.) была встречена частью местных жителей, отравленных антирелигиозной пропагандой, весьма враждебно.

Когда мы выходили из храма полуночным крестным ходом с пением первой пасхальной стихиры («Воскресение Твое, Христэ Спасе...»), молодые люди, стоявшие за церковной оградой, «приветствовали» нас матерной бранью, а какой-то полупьяный шутник пытался – не в склад, не в лад – аккомпанировать нам на гармошке.

А уж следующая Пасха 1971 г. прошла в обстановке благоговейной, и даже стоявшие среди нас, молящихся, комсомольцы-дружинники стали к концу Пасхальной заутрени понемногу стаскивать с себя красные нарукавные повязки и ставить свечи...

Вообще, на наших глазах протекал процесс омоложения Церкви. Церковь по преимуществу пожилых людей, какой она была в первые послевоенные десятилетия, начала превращаться в *Церковь для всех* – для старых и молодых, больных и здоровых, малограмотных и образованных. А новые люди несли в Церковь свой опыт и свои проблемы.

Судьбу о. Александра можно было бы определить как *жизненную Литургию*. И эта Литургия сыграла немалую роль в оздоровлении нашей церковной жизни, что ожесточало против него и ненавистников Церкви, и, к сожалению, некоторых людей внутри Церкви.

Это не значит, что о. Александр был одиноким «воином в поле» тогдашних церковно-общественных отношений. Наряду с о. Александром, в России 60–80-х годов действовала немногочисленная, но яркая плеяда замечательных священнослужителей, судьба каждого из которых заслуживала бы особого исследования. Автор этих строк имел счастье лично знать о. Всеволода Шпиллера, о. Владимира Смирнова, о. Сергия Желудкова, о. Александра Егорова, ныне здравствующего архимандрита Иеронима (Карпова)... Можно вспомнить и о заслугах интеллектуалов-мирян в деле приближения Церкви и к людям, и к самой жизни. Таковы были, напр., Дмитрий Сергеевич Лихачев, Сергей Сергеевич Аверинцев или еще в те годы не принявший духовного сана Георгий Петрович Чистяков...

Но что несомненно: все эти не похожие друг на друга, но верные Христу люди были духовным стимулом друг для друга. И трудно представить себе это рассеянное сообщество замечательных церковных людей без яркости, знаний и темперамента о. Александра.

Среди людей

...зная страх Господень, мы вразумляем людей...⁵¹

Ибо любовь Христова объемлет нас.

2 Кор 5:11,14

Священнический труд есть – в идеале – не только подвиг молитвы и богообщения, но и подвиг общения с людьми: в исповеди, в самой Литургии, в проповеди, в руководстве приходом, в постоянных контактах с прихожанами и с теми людьми, встречи с которыми могут показаться со стороны случайными и эпизодическими.

Присущий о. Александру редкостный дар общения с людьми был связан в его опыте и с *даром понимания*. В частности, и понимания людей во всей сложности их внешних и внутренних проблем, во всем многообразии их возрастов, общественных положений, психологических складов, их ум-

ственного потенциала. Он сам говорил, что идеал священнослужения среди людей – быть «не жрецом, но пастырем»⁵².

Люди рождались, приезжали и разъезжались, приходили в церковь⁵³, умирали, на их место приходили другие: новообращенные или же вспомнившие о забытой вере семьи и детства. И их были тысячи.

Как истинный добрый пастырь, он – повторим – помнил множество людей по именам, избегал столь привычного для церковной среды вычурного, перегруженного славянизмами языка⁵⁴, предпочитая последнему прозрачную и ясную, но гибкую и богатую русскую литературную речь.

Общаясь с людьми, он исходил из того разработанного апостолом Павлом принципа, что «для Евангелия» следует общаться с людьми, исходя из их собственных предпосылок, и ради этого «для всех сделаться всем» (см.: 1 Кор 9:19-23). Интуиция и культура приходили к нему на помощь: с учеными он умел разговаривать, как ученый, с артистами – как артист, с молодыми – как молодой, с теми, кто умудрен жизнью и ее невзгодами, – как умудренный, с теми, кто отягощен житейскими заботами, – как человек, всерьез знающий цену и тяготы повседневных забот. . .

А во время Московской Олимпиады летом 1980 г., когда народ по большей части только и говорил, что об Олимпиаде и ее рекордах, он в одной из своих проповедей, ссылаясь на апостола Павла, уподоблял внутреннюю работу христианина подвижничеству спортсмена на стадионе⁵⁵ – подвижничеству ради награды⁵⁶.

Существует мнение, насаждавшееся прежде всего людьми, недостаточно знавшими о. Александра и его священнические труды, что он был по преимуществу «апостолом интеллигенции». Против этого мнения возражает самый основательный из его биографов – проф. Ив Аман, французский ученый-славяновед и друг о. Александра⁵⁷.

Действительно, о. Александр любил интеллигенцию и был любим немалой ее частью. Но прежде всего он **любил людей**. Не потакал, но именно любил. И люди, часто самые обыкновенные – «бабушки» окрестных мест, рабочие, молодые демо-

билизованные солдаты, чьи души были истерзаны Афганской войной, за его любовь платили любовью.

Народ Божий не сводится ни к интеллектуалам, ни к «простолюдинам». По словам о. Александра, Народ Божий есть тот живой «организм», который становится в истории «творческой лабораторией Бога»⁵⁸. «Лабораторией» в Божественной и человеческой свободе⁵⁹.

Уважение о. Александра к ценностям нашей человеческой свободы – и в духовной, и в культурной, и в общественной жизни – особый вопрос⁶⁰. Никого не заманивая в Церковь, он сотни и сотни людей приводил ко Христу: через о. Александра они приходили в церковь сами, по доброй воле. И увлекали за собой других. Хотя иной раз его наставления и эпитимии могли показаться и строгими...

О. Александра убили.

Но своими книгами, статьями, магнитозаписями, самой памятью о себе – он продолжает приводить ко Христу тысячи людей. В Москве, в России, за пределами России. И тому множество свидетельств. Статистики на сей счет, слава Богу не ведется: глубокие внутренние переживания людей, их внутренняя свобода – не предмет числовых выкладок. А тех, кто знал его при жизни, он продолжает внутренне поддерживать из пространств Царства Небесного. И тому также много свидетельств, говорить о которых преждевременно.

В пространствах мысли

Не Премудрость ли вызывает?

Притч 8:1

На протяжении 80–90-х годов вокруг имени о. Александра сложился целый пласт критической литературы. О подметных газетных или самиздатных статейках говорить не будем, – пусть они останутся на совести сочинителей. Бог им судия. Но вот о серьезных материалах критического характера следовало бы сказать несколько слов.

Люди, интеллектуально во многом стоявшие на плечах о. Александра, имели обыкновение критиковать его как бы «справа» (с позиций религиозной ортодоксии) или как бы «слева» (с позиций современных гуманитарных наук, в том числе и светских). Однако попытки дезавуировать интеллектуальное и научное наследие о. Александра были в обоих случаях едва ли состоятельны. Об этом прекрасно написал Патриарх Московский и всея Руси Алексий II на следующий день после убийства священника:

«В своем богословском дерзновении отец Александр иногда высказывал суждения, которые без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать как безусловно разделяемые всей Полнотой Церкви. Что ж, "надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие" (1 Кор 11:19)»⁶¹.

А в случае «научной» критики трудов о. Александра следует иметь в виду, что природа научного мышления такова, что последнее всегда строится как непрерывный и нескончаемый спор, и потому сам ученый (богослов, религиовед, историк, философ) заведомо и преднамеренно подставляет себя под огонь критики своих современников или коллег из будущих времен. Доводя до нас свои труды и идеи, ученый заведомо наделяет нас правом на несогласие. Но тем самым он и принуждает нас стремиться к выработке собственного взгляда на поставленные им проблемы.

Вот почему хотелось бы кратко остановиться на облике о. Александра именно как *церковного ученого*. Но прежде, чем заняться содержанием церковно-исторической мысли о. Александра, присмотримся к тем условиям, в которых создавались его труды.

Как уже говорилось, о. Александр нес на себе – и притом с избытком – полный комплекс трудов русского православного священника, да и притом такого, к которому прямо или косвенно тянулись тысячи людей. Его труды писались урывками, в краткие промежутки среди утренних, дневных и вечерних священнических трудов, по ночам,

в электричках, курсировавших между Семхозом⁶², Пушкино и Москвой. Возможностей для столь необходимой ученому длительной работы в библиотеках у него не было. Что же выручало?

Выручали прежде всего огромная внутренняя одаренность и пастырское стремление донести до современных людей, духовно обделенных и эмоционально раздербанных, Весть о Христе. Мы уже писали, что одной из важнейших побудительных причин к исследовательским трудам о. Александра была именно *жалость* к обездоленным людям...⁶³

Однако одного сострадания для ученого (даже для ученого-гуманитария) недостаточно. Господь наделил о. Александра такими важными свойствами ученого-гуманитария, как дар взаимного соотнесения, казалось бы, разнородных эпох, явлений, идей и текстов, как мощная библиографическая память (и связанное с нею умение ориентироваться в книжных и идейных потоках) и заразительная любовь к книге. Причем любовь не накопительская, не библиофильская, но какая-то щедрая и открытая.

Он сам охотно раздаривал дублиеты своих книг, охотно давал на прочтение многим людям книги из своей личной библиотеки, хотя, к сожалению, многие из его книг «зачитывались» (или, говоря на советском бытовом жаргоне того времени, «заматывались»). Книги же, которые дарили ему прихожане, коллеги или же зарубежные почитатели и друзья, доставляли ему искреннюю радость. Сам это знаю, ибо, работая в то время в Институте востоковедения Академии наук СССР, имел возможность покупать в нашем институтском киоске и дарить ему новейшие советские издания по востоковедной науке, а также и перепадавшие мне зарубежные издания⁶⁴...

Перейдем, однако, к самому содержанию мысли о. Александра.

Это издание трудов о. Александра Меня открывается описанием земной жизни Господа Иисуса Христа – книгой «Сын Человеческий». Книгой, которую он начал писать в отроче-

стве, дополняя и дорабатывая ее на протяжении всей своей жизни.

Далее следует шеститомник о земной предыстории Христа и Его Евангелия – «В поисках Пути, Истины и Жизни». Это исследование о том, как все добрые и мудрые тенденции человеческих исканий в сферах веры, истории, культуры – стягиваются ко Христу и Его Вести. Это касается и духовного опыта первобытных народов, и религиозно-философских систем Древнего Востока (в особенности Индии и Китая), философии, поэзии и драматургии Древней Эллады, и монотеизма Израиля. Если вспомнить стихи Вл. Соловьева, –

**Душа Вселенной тосковала
О духе веры и любви.**

В основе этих монументальных трудов лежат прежде всего безграничные интересы о. Александра в области и библеистики и всего комплекса гуманитарных наук (философии, истории, этнологии, социологии, филологии, востоковедения, искусствоведения); немалым подспорьем в религиозном опыте и научном творчестве о. Александра были и его недюжинные познания из области наук о природе (физическая космология, биология, популяционная генетика): человеческое мышление воспринималось им в таинственной, хотя и противоречивой сродненности с жизнью природы.

И возникает вопрос: как соотносил о. Александр весь комплекс своих научных исследований и познаний с опытом веры и священнослужения? Попытаемся разобраться в этом вопросе.

Уже писалось, что мир библейских исследований, мир Библии как главной книги о Христе, о смысле жизни и о каждом из нас – центральная тема духовного и интеллектуального опыта о. Александра⁶⁵. А если присмотреться ко многочисленным посмертным публикациям трудов о. Александра, посвященных истории мировой и отечественной культуры, то убеждаешься, что все наше наследие есть в той или иной мере история некоего продолжающегося во времени и пере-

ходящего в нашу эпоху собеседования человечества с Вечной Книгой.

И сама жизнь (и даже смерть!) о. Александра была частью этого соборного, всечеловеческого собеседования. Причем – собеседования на уровне творческого и трагического опыта его времени: времени мировых войн, тоталитарных диктатур, великих научных и художественных открытий⁶⁶, крутых изменений в технологическом и социокультурном облике нынешнего мира.

Во многом именно благодаря трудам о. Александра христианская мысль в России, не теряя своей преемственности и своеобразия, обратилась к животрепещущей исторической и научной проблематике второй половины XX столетия, обратилась к исканиям и запросам современного человека. Обратилась помимо всякой исторической и культурной ностальгии. Так что дело здесь не просто в «церковной апологетике» (как иногда пишут об о. Александре его критики), но в живой и сложной связи веры с нашим опытом постижения жизни и истории.

Справедливости ради надо отметить, что библейские исследования велись и в несколько смягчившихся советских условиях 60-х – начала 80-х годов. Такие исследования публиковались в ряде церковных и светских изданий («Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды», «Палестинский сборник», «Вестник древней истории»); огромной интеллектуальной отдушиной для людей были публикации таких ученых, как С.С. Аверинцев, И.Д. Аусин, И.М. Дьяконов и др. О. Александр собирал и тщательно штудировал весь этот круг отечественных публикаций.

Однако эти публикации – в силу условий времени – касались, как правило, лишь частных сторон библейских исследований и библейской науки. И осуществлялись они чаще всего в малотиражных изданиях, предназначенных для относительно узкого круга читателей. Что же касается самого текста Библии, – то даже получить его в казенных библиотеках можно было лишь с немалым трудом...

И в этих условиях, благодаря своим анонимным или псевдонимным самиздатским и зарубежным публикациям, о. Александр сумел наладить с российским читателем широкий и всеобъемлющий разговор о Вечной Книге, о сложном единстве Ветхого и Нового Заветов, о месте Библии в истории и в общечеловеческом духовном и культурном опыте. А в трудах о православном богослужении о. Александр раскрывал его глубочайшие библейские основания. А уж после кончины о. Александра, когда его труды стали переводиться во многих странах, его *целостный подход к библейским знаниям* стал достоянием мировой культуры.

С точки зрения о. Александра, богословие, философствование, история (во множестве ее дисциплин), филология, как и художественное творчество, – все это в конечном счете, имеет единую направленность и единый смысл: познание Божественного Откровения в его временном и человеческом контексте и – одновременно – в его уникальности и открытости. В его собеседовании с каждым из нас. Таким образом, науки о Боге, о человеке и о природе призваны выступать не в безразличном смешении (что характерно для учений оккультистов), но в тонком и органическом взаимном соотношении. Эти науки не размениваются одна в другую: не теряя своей внутренней специфики, они призваны восполнять и поддерживать друг друга. Это – призвание не из легких, но призвание неотступное.

Таким образом, труды о. Александра – прежде всего его труды по библейской проблематике и Священной истории – явили собой попытку привести в христианскую мысль и в жизнь христианских общин одну из главных задач современной научной культуры: преодолеть характерное для последних веков стремление к фрагментаризации знания и всего комплекса человеческого опыта, к их механическому разнесению по «полочкам» постоянно дробящихся дисциплин. И в этом его подходе к миру наших знаний – все та же христианская задача постоянного восстановления и собирания нашего постоянно распадающегося существования и познания.

Он полагал, что задачи христианской мысли и веры – не «отмахиваться» от вызовов и проблем эпохи, но суметь вписать эти вызовы в идею христоцентричности, в идею Богочеловечности мирового процесса во всем его единстве и противоречиях. Скорее всего, это и есть одна из причин, почему его наследие оказывается столь востребованным в России и в мире.

О. Александр Мень был представителем того типа христианского ученого-энциклопедиста, для которого опыт веры, священнослужения и научных исследований был опытом в конечном счете нерасторжимым. Не случайно в числе любимых его



мыслителей были именно священники-энциклопедисты, для которых опыт литургического служения был органически сопряжен с опытом научных исследований. Таковы были, напр., о. Сергей Булгаков (с его фундаментальными познаниями в области экономической теории и истории философии) или о. Пьер Тейяр де Шарден

(с его постоянными исследованиями и открытиями в области палеонтологии, но также и с его широкими науковедческими обобщениями). Науки об истории и культуре о. Александр, понимая и уважая своеобразие каждой из них, все же ставил в теснейшую связь с науками естественными, прежде всего с физической космологией и биологией. Космос, природа, жизнь, история, культура – все это мыслилось о. Александром как проявления большого и единого замысла Творца о Своем творении – как путь от статистических закономерностей движения элементарных частиц к окрыленности и свободе мыслителей, поэтов, художников и Святых.

Один из научных подвигов о. Александра – именно как христианского ученого-энциклопедиста – его монументальный «Словарь по библиологии», который предполагается

включить в собрание его сочинений, а также систематизация библейских знаний в трудах по исагогике. Самим понятием «библиология» он обозначил ту комплексную область человеческого знания, которая объемлет собой состав, содержание, историю и текстологию Вечной Книги, историю ее изучения и восприятия в мировой мысли и культуре. Для россиянина эти монументальные труды, над которыми он работал многие годы, тем более ценны, что они воскрешают развитие и своеобразие библейских знаний в многотрудной и мученической истории Русской Православной Церкви. Тем более, что эту многотрудность и мученичество он принял на себя и разделил всем опытом своей жизни – от раннего детства до самых последних мгновений.

Донесенные до нас Иоанновым Евангелием слова Спасителя: «Исследуйте Писания, ...они свидетельствуют обо Мне» (Ин 5:39) – были девизом всей интеллектуальной жизни о. Александра. Но, наряду с Писанием, он исследовал пути и сложности истории Вселенной, человеческих исканий и самой жизни.

Однако иллюзий по части нашей земной жизни он не строил. Одной из важнейших для него библейских книг, наряду с Четвероевангелием, было Откровение Иоанна Богослова. Он неоднократно определял Иоаннов Апокалипсис как *книгу надежды*, но одновременно предупреждал, что суровая необратимость земных времен – также достояние Царства Божия; эта необратимость, которая сама по себе может показаться устрашающей и беспощадной, призвана быть просветленной и преображенной в Жизни Божественной. И любовь Христова к творению, выразившая себя в Крестном подвиге и Воскресении, – есть обетование грядущего Преображения, когда, по словам апостола, «истребится смерть» и «будет Бог все во всем» (1 Кор 15:26, 28). В этом, по существу, и заключается смысл Вселенной, смысл культуры и смысл истории⁶⁷.

Наши надежды на самоспасение, на «прогресс» без Бога обречены. Человек, сам по себе, не всеблаг и не всемогущ. Но

он и не пассивен в этом процессе чаемого христианством Вселенского Преображения. Ибо Свыше он наделен свободой отозваться, откликнуться на Божию любовь. Оттого и так высок статус человеческой свободы в мировоззрении и богословствовании о. Александра. Благодаря его духовной дочери – Наталии Большаковой – до нас дошли в диктофонной записи его слова, касающиеся нашей человеческой свободы: «...само богоподобие человека, т.е., по сути дела, его духовность, неотделимы от свободы. Жестко запрограммированная направленность духовности была бы лишена одной из важнейших прерогатив духа – свободы. А если есть свобода, значит, существуют, по меньшей мере, два пути – путь к Первообразу и путь отдаления от Него»⁶⁸. Вообще, восходящая к трудам любимого философа о. Александра – Владимира Соловьева – идея живой, но неслиянной связи веры, мысли и культуры как о предпосылке выживания человека в современном мире должна быть не по душе ни поборникам «окультурных наук», ни религиозным фундаменталистам, ни воинствующим отрицателям религии. Но эта идея целительной, гибкой и свободной взаимосвязи основных областей человеческого духа, на наш взгляд, выстрадана современным миром.

Один из даров, но одновременно одна из возвышающих трудностей жизни – дар свободного выбора нашего пути к Богу, дар права на внутреннее построение своей души. А жизнь и душа наша во многих отношениях слагаются из соотношения созерцания и деятельности в нашем человеческом опыте⁶⁹. И о. Александр предупреждает нас: созерцание и деятельность, не дополняющие, не воспроизводящие друг друга, внутренне опустошаются, обезчеловечиваются и обезбоживаются. И христианство – в его высшем, Божественном задании – призвано преодолеть их взаимное отчуждение и отрыв.

Мир – в движении, вера – в движении, человек – в движении. И работой своего самосознания, и своим общением с окружающими, и своими трудами – мы в ответе и перед Богом,

и перед ближними, и перед динамикой нашего мира. Любовь Божия и свобода нашего отклика на эту любовь таинственно связаны между собой.

И потому хотелось бы завершить этот очерк жизни и творчества о. Александра его устным речением, которое было записано одним из его духовных чад:

«...евангельская стрела направлена в вечность, потому что история христианства только начинается»⁷⁰.

Жизнь, труды и наследие протоиерея Александра Меня посвящены без остатка этой Евангельской Стреле.

28.03.2015 (Похвала Пресв. Богородицы)

Примечания

¹ Это прежде всего биография о. Александра, созданная его другом – французским ученым-славистом проф. Ивом Аманом (Yves Hamant); книга проф. Амана выдержала ряд изданий на русском, французском, немецком и венгерском языках; последнее, уточненное и выверенное издание см.: Аман И. Отец Александр: «Люди ждут Слова» // Двадцать лет без отца Александра. И с ним. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 7–156; о. Александру посвящен целый ряд трудов, написанных С. Бычковым, Е. Гениевой, С. Домбровской, А. Ереминым, В. Илюшенко, З. Масленниковой, С. Руковой, А. Тавровым, Н. Фортунатовой и др. Драгоценным пособием для изучения жизни, судьбы и творчества о. Александра служат его посмертно опубликованные автобиографические материалы: Прот. А. Мень. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. М.: Жизнь с Богом, 2007.

² Не случайно о. Александр считал митрополита Филлипа одним из своих небесных покровителей.

³ См.: Прот. А. Мень. О себе... С. 41–43.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ «Катакомбная церковь – собирательное и нестрогое обозначение нелегальных православных направлений и общин, не признававших авторитет Московского Патриархата на протяжении 1920–1940-х годов. – См.: Беглов А.Л. Понятие «Катакомбная церковь»: мифы и реальность // Мeneвские чтения 2006. Научная конференция «Церковная жизнь XX века: протоиерей Александр Мень и его духовные наставники». Сергиев Посад: Приход Сергиевской церкви в Семхозе, 2007.

⁶ См.: Свящ. В. Григоренко. Жизненный путь архимандрита Серафима (Битюкова) // Мeneвские чтения...

⁷ См.: Руфимский А.В. Схигумения Мария и «Пустынная Церковь» священномученика Николая (Парфенова), епископа Аткарского. Агиологическое исследование. – Саратов-Камышин-Волгоград, 2009.

⁸ См.: Аман И. Указ. соч. С. 27.

⁹ Сообщено со слов о. Александра протоиереем Александром Борисовым, с отрочества дружившим с семейством Мень.

¹⁰ Вспоминаются слова, сказанные о. Александром автору этих строк (конец 1970-х годов): «Относитесь к травящим Вас со снисходительностью и добродушным юмором».

¹¹ Уже в начале 1970-х годов, наставляя автора этих строк, о. Александр говорил ему, что, наряду с укреплением духа частым посещением храма, бесполезно выкраивать время для посещения леса и симфонических концертов: по его словам, «не только дух, но и душу питать».

¹² Словосочетанием «поэтические труды» мы обмолвились не случайно. В зрелые годы о. Александр показал себя мастером богословской и публицистической прозы, мастером переводов поэтических текстов Библии (в особенности – перевода Песни Песней); о. Александру принадлежит также перевод романа английского писателя Грэма Грина «Сила и Слава» и радиоинсценировка романа шотландского писателя Арчибальда Кронина «Ключи Царства» (в этой предназначенной для круга прихожан, но дошедшей до наших дней радиопостановке о. Александр сам сыграл роль старого и мудрого шотландского священника). Дар поэтический, дар артистический был присущ о. Александру с избытком. И в своих текстах и лекциях, в устном общении с людьми он часто вспоминал стихи Державина, Пушкина, Тютчева, Вл. Соловьева, Мережковского, Гумилева. И прекрасно их читал. А случалось – вспоминал даже и Маяковского.

¹³ См.: Прот. А. Мень. О себе... С. 63.

¹⁴ Казенный жаргон конца 40-х – начала 50-х годов.

¹⁵ Этот интерес он сохранил до конца своих дней; внутренний строй и красота живой природы знаменовали для него и красоту Божественного замысла о Вселенной, Земле и человеку.

¹⁶ См.: Ks. T. Pikus. Aleksander Mieć: kapłan Kościoła prawosławnego – zamordowany. W-wa: Verbinum, 1997. S. 26–36.

¹⁷ См.: Прот. А. Мень. О себе... С. 72.

¹⁸ Прот. Николай Голубцов. Акафисты в честь Донской иконы Божией Матери и иконы Божией матери «Взыскание погибших». Paris: YMCA-Press, 1971. P. 52–53.

¹⁹ Место его рукоположения во иерея символично: место последнего приюта Патриарха Тихона (перед отправкой в Бакунинскую больницу на Остоженке); место вблизи захоронений религиозного философа и друга Пушкина Петра Чаадаева и величайшего из наших историков Василия Ключевского.

²⁰ Пишущий эти строки был крещен о. Александром 28 ноября 1968 г. в храме Покрова Пресв. Богородицы в с. Черкизово (вблизи станции Тарасовская

Ярославской ж. д.). О. Александр любил этот храм и любил само местоположение храма – на высоком берегу Клязьмы. Именно будучи иереем этого храма, он вошел при жизни в отечественный кинематограф (фильм Михаила Калика с музыкой Микаэла Таривердиева «Любить», 1968).

²¹ Текст этого документа, удостоверяющего датировку перевода, стал доступен мне благодаря любезности прот. Виктора Григоренко, родственника о. Александра.

²² Удостоверение от 20 апреля 1970 г. за № 356 (см. предшествующую сноску).

²³ «Горе от ума», дейст. 2, явл. 2.

²⁴ Вечной Книгой назвал Библию русский религиозный философ Лев Шестов (1866–1938).

²⁵ См.: Прот. А. Мень. От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету. М.: Жизнь с Богом, 2008. С. 71.

²⁶ Еремин А.А. Отец Александр Мень. Пастырь на рубеже веков. М.: Carte blanche, 2001. С. 207.

²⁷ См.: Скорородова Т.Г. Соловьевская траектория в востоковедной науке: индологические труды о. Александра Мень // Соловьевские исследования. Иваново, 2011. Вып. 1 (29). С. 62–76.

²⁸ Греческое слово «Эвангелион» и означает Радостную Весть.

²⁹ См.: Прот. А. Мень. О себе... С. 76.

³⁰ Аверинцев С.С. На вершине – крест // Двадцать лет без отца Александра... С. 247.

³¹ Напомним читателю: в те годы священнослужение допускалось только в пределах храма. Посещение и причащение больных и умирающих было делом опасным.

³² Прот. А. Мень. Трудный путь к диалогу. М.: Радуга, 1992. С. 459–460.

³³ См.: Прот. А. Мень. Радостная Весть. Лекции. Вып. 1. М.: Вита-центр, 1991. С. 106.

³⁴ См.: Андреев Г., Юдин А. Жизнь с Богом. Брюссель; Москва. М.: Духовная библиотека, 2013.

³⁵ Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.

³⁶ К этой работе о. Александр привлекал и автора настоящей статьи.

³⁷ Воспоминания владыки Ювеналия об о. Александре см.: Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Он был добрым пастырем // Двадцать лет без о. Александра... С. 214–216.

³⁸ Обоснование – «за усердные труды во благо Церкви Христовой» (удостоверение за № 160, февраль 1988). См. сноску ²¹.

³⁹ К сожалению, после убийства о. Александра обнаружилось, что большая часть его телевыступлений оказалась размагниченной. Была размагничена и запись нашей с ним беседы в усадьбе князей Трубецких Узкое – в той самой комнате, где летом 1900 г. скончался Вл. Соловьев.

⁴⁰ Из письма Р. И. Колесниковой от 25 ноября 1989 г. (Прот. А. Мень. О себе... С. 262).

⁴¹ Российское Библейское общество было закрыто Николаем I в 1826 г. и возобновлено на исходе 1990 г., уже после гибели о. Александра; это возобновление удостоилось благословения Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, посетившего и освятившего помещение Общества.

⁴² Решением Следственного комитета Прокуратуры Российской Федерации дело о нераскрытом убийстве о. Александра было в конце концов «прекращено».

⁴³ Прот. А. Мень. Культура и духовное восхождение. М.: Искусство, 1992. С. 26.

⁴⁴ Прот. А. Мень. Практическое руководство к молитве. Рига: Фонд им. А. Менья, 1991. С. 140.

⁴⁵ См.: Прот. А. Мень. Радостная Весть. Лекции. Вып. 1. М.: Вита-центр, 1991. С. 226–231.

⁴⁶ Прот. А. Мень. Таинство, слово и образ. Л.: Ферро-Логос, 1991. С. 161.

⁴⁷ Факсимиле этого прошения от 24 апреля 1958 г.: Прот. А. Мень. О себе... С. 74.

⁴⁸ Слова из Чина исповедания: «Внемли же ўбо, понёже бо пришёл во врачёбницу, да не исцелён отидеши».

⁴⁹ См.: Свящ. Г. Чистяков. «Да укрепит вас Господь!» Расшифровка аудиозаписей проповедей. Апрель 2001 – декабрь 2001. М.: Волшебный фонарь, 2008. С. 142. Подробнее о литургическом служении о. Александра см.: Рашковский Е.Б. Библия как Литургия, Литургия как Библия (к пониманию наследия о. Александра Менья и о. Георгия Чистякова) // Новозаветные исследования. Проблемы и перспективы / Сб. материалов конференции памяти свящ. Г. Чистякова. М.: РГГУ, 2014.

⁵⁰ Прот. А. Мень. Почему нам трудно поверить в Бога. М.: Фонд им. А. Менья, 2005. С. 126.

⁵¹ Следует иметь в виду, что библейское понятие «страха Господня» (др.-евр.: йиръат Адонаи) под-

разумеает не только и даже не столько страх прижизненного и посмертного воздаяния («...не по грехам нашим воздал нам...» – Пс 102:10), но прежде всего благоговение перед Всевышним, перед Его Святней и заповедями.

⁵² Прот. А. Мень. О себе... С. 78.

⁵³ Бывали случаи, правда, редкие, разочарования в Церкви и ухода.

⁵⁴ И это притом, что в литургической практике о. Александр относился к церковно-славянскому языку очень бережно. Разве что слово «любы» заменял словом «любовь».

⁵⁵ В Синодальном переводе 1 Кор 9:24 греческое слово «стадион» переведено как «ристалище».

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ См.: Аман И. Указ. соч. С. 71, 131.

⁵⁸ Прот. А. Мень. Домашние беседы о Христе и Церкви. М.: Яхтсмен, 1995. С. 71.

⁵⁹ См.: Там же. С. 72–77.

⁶⁰ См.: История и свобода (о. Александр Мень и культурные горизонты России конца XX столетия) // Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 231–249.

⁶¹ *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси*. [Отклик на известие о кончине о. Александра] // Двадцать лет без отца Александра. И с ним. М.: Центр книги Рудомино, 2010. С. 213.

⁶² Семхоз – поселок близ Сергиева Посада, где жил о. Александр. Ныне – в черте г. Сергиев Посад.

⁶³ Вообще, как отмечалось в некоторых фундаментальных науковедческих исследованиях, мотив сострадания – далеко не последний среди предпосылок интеллектуального и научного творчества. См., напр.: Ravetz J.R. *Scientific Knowledge and Its Social Problems*. Oxf. Univ. Press, 1971.

⁶⁴ Не могу не вспомнить в этой связи один из эпизодов нашего общения с о. Александром. Как известно, о. Александр глубоко интересовался библейскими и античными истоками всей специфики лежащей в основе жизни Церкви Евхаристической Трапезы. Так вот, мой тогда еще юный венгерский друг, францисканский иеромонах брат Ференц Хидас, подарил мне изданную в Будапеште на английском языке монографию о кухне венгерских евреев, которая, как известно, впитала в себя элементы не только библейской и талмудической, но и римской диететики.

Когда о. Александр приехал ко мне домой на крестины моего сына (это было в начале июня 1983 г.), я показал ему эту книгу, которая – как я понял – весьма заинтересовала его. И я сказал тогда: «Батюшка, конечно же, дареное дарить не положено. Но что помещает мне передать Вам эту монографию в длительное пользование? В очень длительное пользование». – Надо было видеть ту воистину детскую радость, которая заиграла в его глаза! Книга моментально перелетела в его портфель...

⁶⁵ А позднее, 16 лет спустя после мученической гибели о. Александра, – его пути, пути брата Ференца и мои пути вновь незримо пересеклись на почве книжного дела: в 2006 г. брат Ференц, издал с моим предисловием венгерский перевод книги проф. Ива Амана «Люди ждут Слова». Воистину, если вспомнить стихи Пастернака, – «судьбы скрещенья!»

⁶⁶ См.: *Рашковский Е.Б.* Протоиерей Александр Мень: интеллектуальный облик // Вопросы философии. М., 1994. № 2. Эта статья была вскоре переведена и издана во Франции и в Польше.

⁶⁷ Не случайна любовь о. Александра к научно-фантастической беллетристике. Как помнится, он ценил ее как попытку загодя осмыслить новые пути и возможности человеческого существования в беспрецедентно меняющейся технологической и социальной среде.

⁶⁸ См.: Прот. А. Мень. Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Рига: Фонд им. А. Мень, 1992. С. 99–103.

⁶⁹ Прот. А. Мень. Любить Бога и любить человека. Домашние беседы. М.: Жизнь с Богом, 2012. С. 259.

⁷⁰ Если вспомнить Великий канон св. Андрея Критского, то деятельность-Лия и созерцание-Рахиль – две необходимые стороны человеческой души (Понедельник первой седмицы Великого Поста, песнь 4).

⁷¹ Цит. по: *Илюшенко В.И.* Отец Александр: жизнь, смерть, бессмертие. 2-е изд., испр. и доп. М.: Центр книги им. М.И. Рудомино, 2010. С. 338.

Самая большая проблема человечества не в избытке агрессивности, а в недостаточной рефлексии: мотив большинства убийств и агрессивных действий не эгоизм, а бездумное обращение к высшим целям, которые оправдывают слишком многое.

Ларс Свендсен

В оптике истории культуры

Г.В. Вдовин.

ОТ «ЛИЧНОГО» К «ЛИЧНОМУ»:
об эволюции психологической
проблематики
русской портретистики
XVIII – начала XIX в.





Г.В. Вдовин

**ОТ «ЛИЧНОГО» К «ЛИЧНОМУ»
К проблеме эволюции
психологической проблематики
русской портретописи XVIII – начала XIX в.***

**Как же можно, Сократ, изобразить то,
что не имеет ни пропорции, ни цвета
и вообще ничего такого, о чем ты сейчас
говорил, и уже совершенно невидимо.
Как изобразить добрый нрав, например?**

Ксенофонт Афинский

**Иная брань, конечно, неприличность.
Нельзя писать: такой-то, мол, старик,
Козел в очках, плюгавый клеветник
И зол, и подл: все это будет личность.**

А.С. Пушкин

**Слово «нервный» сравнительно поздно
Появилось у нас в словаре
У некрасовской музы нервнойной
В петербургском промозглom дворе.**

.....
**А теперь и представить не в силах
Ровной жизни и мирной любви.
Что однажды блеснуло в чернилах,
То навеки осталось в крови.**

А.С. Кушнер

* Материалы статьи
вошли в книгу: Г. Вдови-
на. "Заслужить лицо".
Этюды о русской живо-
писи XVIII века.
Прогресс-традиция,
2017

Обращаясь к малоизученной предысто-
рии «Я» в русской культуре, отметим, что
его самоопределению, отделению от
«мы» был посвящен едва ли не весь про-
товозрожденческий процесс в XVII в.

И особую роль в этом обособлении
сыграл раскол в православии. Не еди-
ножды уже отмечено, что Средневеко-
вье как эпоха во всякой национальной
традиции заканчивается конфессио-
нальной реформацией. Подобные ре-
лигиозные смуты не только и не столько
трансформировали веру и обрядность,
сколько *впервые* ставили каждого перед
персональным выбором между «преж-
ним» и «новым», между средневековым

«Бог и мы» и нововременным «Бог и Я». Таков при всем сво-
ем своеобычии и русский раскол – запоздалый итог затянув-
шегося Средневековья, где «староверы» обращаются лишь к
«совершенному в прошедшем», полагают «божественное в
старине», ведают, что «в настоящем ничего божественного не

происходит», уверены, что «все божественное уже произошло», знают, что «надо лишь беречь, а не творить истину»¹, где «нововеры» так или иначе пытаются встать на путь «нового благочестия», намереваются истину творить, стремятся к чуду внутри себя, хотят искать Бога в себе, открывают возможность персонального совершенствования. В конечном счете русское протозерождение поставило каждого перед выбором между «прежним» и «новым», мистическим и рациональным, «неподобием» и «подобием»... И этот выбор имел чрезвычайно важные последствия не только для развития искусства отечественной портретописы, но и для всего процесса становления «Я» в России.

Как и для всякой новоевропейской культуры, для России Нового времени значимо сосуществование двух философских антропологий, определивших и отношение к человеку вообще и эволюцию портретной живописи в частности: «платонической», с тезисом души как самодостаточной субстанции (откуда очень легко «выводится» бессмертие, но очень трудно дается соединение души с телом) и «аристотелевской», где актуально утверждение души как энтелехии, как «формы тела». Своеобычие российской ситуации перед лицом иных европейских культур заключается в развитии по зеркально отраженному пути. Отечественный XVIII в., взявший на себя функции Возрождения, актуализирует, в отличие от иных, от западноевропейских возрождений, не «платоническую», а «аристотелевскую» традицию. Быть может, причина такой логики развития – особенности восточного христианства вообще и русского Средневековья в частности, опиравшихся на платоническую в генезисе линию. Так, даже сам механизм мышления Древней Руси – аллегореза, постижение уподоблением («так как», «подобно тому как», «похоже на то, как», «словно как», «будто как» и пр.²) – восходит в своем истоке к методологии платоновских диалогов. Краеугольным же камнем стиля мышления западного Средневековья была по преимуществу стагиритовская логика, достигшая своей кульминации в феномене схоластики. Соответственно, если

западные возрождения реставрировали «широту» Аристотеля, прозванного Платоном, и утверждали неоплатонизм, то для Возрождения в России актуальна реабилитация Стагирита. Для древнерусской традиции платоническая в истоке мысль о принципиальном неподобии тварного и горнего, внешнего и внутреннего, земли и занебья, видимости и сущности, мнимого и эйдоса обусловила, помимо всего прочего, и своеобычие иконописи, и невозможность портрета как жанра и правила, как системы и взгляда. Для мучительного Нового времени России – времени бунта против платонизма, против неподобия, против невозможности рационального постижения, против иррациональности и алогизма, остро стоит задача овладения аристотелевской логикой и в первую очередь задача усвоения тезиса «Мы воспринимаем, что видим и слышим» (О душе. III, 2, 425в12). (Зря ли, сказать кстати, во второй половине XVII и в XVIII вв. так активно переводится Аристотель и бесчисленные его эпигоны; до Платона же очередь доходит нескоро, едва к исходу XVIII столетия?)³⁾ Для решения грандиозных задач, стоящих перед Россией, является «Я», отделенное от «мы». Это персонализированное «Я» может быть фиксировано в портретописии только через энтелехию, только через «форму тела».

Становление *персоны*, отделение «Я» от «мы» при том, что едва «отпочковавшееся» «Я» помнит, читит, припоминает бывшее и нынешнее «мы», связано с ним тысячей крепчайших нитей, составляет проблематику позднего отечественного Средневековья, проблематику преди ранневозрожденческую. Для России это XVII – первая половина XVIII в. Это всего лишь один из начальных этапов развития того феномена, что много позже самоназовется «личностью». Вместе с тем для Руси это финал, последняя стадия затянувшейся «первой эпохи», определявшейся Шеллингом через методологию трансцендентального идеализма, как движение «от изначального ощущения до продуктивного созерцания», как «Я», являющееся «ощущаемым для самого себя, а не ощущающим самое себя», как «Я», мыслящее себя субъектом вообще. Очевидно, что «ощущение

для самого себя» не есть еще собственно «сознание» в личностном и психологическом смыслах. Точное наблюдение В.С. Соловьева над словом «сознание» и его семантикой относится не только к особенностям «национального характера» вообще, но и в первую очередь к состоянию «Я» в «первую эпоху», длившуюся в социальных низах многие столетия: «По духу русского языка слово сознание связано с мыслью об отрицательном отношении к себе, о самоосуждении. Активного глагола сознавать вовсе нет в народной русской речи, а есть только возвратный сознаваться. Сознаются люди в своих недостатках, грехах и преступлениях; сознаваться в своих добродетелях и преимуществах так же противно духу русского языка, как и духу христианского смирения»⁴. Достоинства же, в которых сознается герой «персональной» эпохи, – изначальноны. Герой не стал, как будет происходить с людьми будущих «психологических» времен и по сию пору происходит с нами, *но родился* и таковым «сгодился» (характеристики и робкие попытки автохарактеристик XVII – первой половины XVIII века строятся на константе «таков сызмалу был»). Врожденные качества, то есть свойства («свойство – еже кто что имать особо» – фиксируют азбуковники), и обуславливают персону, перво-«Я», не имеющее еще личных качеств, перво-«Я», для которого «свойство» и «якость» («якость – качество») суть синонимы.

И в этом, самом главном смысле запечатленная в ранних портретных формах «персона», соединенная общей кровеносной системой с «мы», с родовым, с нормой, с социумом, с общепринятым и общезначимым, не есть еще личность. «Персона» крепко стоит в ряду, не выдаваясь за линию равенения, по которой предстоит выстроиться остальным. Таков Петр. Таковы его сподвижники. Так всякий женский портрет середины XVIII в. стремится к образу Елизаветы Петровны как «первообразу» и «первообразцу». Таковы все, кого запечатлела кисть художника-«персоналиста». Именно все: и те, кто действительно обозначал собой новую линию равенения, и те, кто вправду уже встал на нее, и те, кто лишь вид делают...

Ведь для портретиста XVIII столетия, в особенности первой его половины, времени предпочтительного развития «персональной» портретной системы, вопроса о выборе модели, в сущности, не стоит. И не только потому, что заказчик и исполнитель не равноправны в социуме, но и потому, что в тот период культура с необходимостью формулирует и исповедует принцип, который, заимствуя термин в юриспруденции, можно было обозначить как «*презумпцию портретности*», то есть безусловное допущение и признание того, что *изображаемый несомненно достоин изображения самим фактом своего существования, свидетельством чему и подтверждением – портрет*. «Презумпция портретности», во многом определившая радикализм работы функции замещения в русской культуре раннего Нового времени⁵, обусловила и принципиальное отсутствие негативной характеристики на ранних стадиях развития портрета, нежелательность сколько-нибудь двойственной интерпретации образа, невозможность истинного толкования модели, никчемность обличительства. С другой же стороны, ясно, что для современников портрет «персонального» свойства, наделенный тварным, объективистским, фиксационным пафосом, начисто лишен какого-то обаяния, тем более что «обаяние» по-прежнему, как и в «доперсональные» времена, суть лишь «чародеяние, еже кто бесовским злохитрьством яству или питье наговаривая, смерть человекам творит»⁶.

Вообще, раннее Новое время и особенно Петровская эпоха с их культом «делания», без сомнения, полагает, что «дело – цель, а деятельность – дело, почему и “деятельность” производно от “дела” и нацелена на осуществленность (энтелехию)» (Метафизика. IX, 8, 1050a22). Эпоха нацелена на утверждение и созидание, на панегирик положительному герою, на триумф «делателя», на прославление «деятеля», ибо «ныне же время благоприятно делания»⁷. «Я» на этом этапе – «только идеальная деятельность»⁸. Соответственно, закономерно утверждение, что «*душа есть первая энтелехия естественного тела*» (О душе. II, 412a30). Единство и статика портретируемых

«персонального» периода утверждают эту энтелехию, постулируют прямую и непосредственную связь души и тела, относящихся через «осуществленность» – «сделанность». Зря ли так активен в это время герой – «selfmademan»?!

Осуществление энтелехии, возможность «осуществленности» зиждется на слове, на риторической культурной установке⁹. Риторика для России второй половины XVII–XVIII в. актуальна, более чем для какой современной европейской традиции¹⁰.



Л. Каравакк. Портрет царевен Анны Петровны и Елизаветы Петровны. 1717. ГРМ

Аристотелевская в генезисе вера слову как таковому, а не как отблеску идеального первообразца, нова для отечественной культуры. Она активно усваивается наряду со многими другими сторонами специфического возрожденческого «аристотелизма» в России. Портрет в этом смысле – текст, переведенный с речи

в живопись и требующий от зрителя обратного перевода. Качества, достоинства, уровень портрета во многом определяются адекватностью считывания. «Прямая речь» персонажей, постепенно переходящая в XVII–XVIII вв. с зеркала холста на его оборот, предполагает искушенного зрителя, способного сделать перевод и справиться потом с «ответом» на «реверсе»¹¹. Эта «прямая речь» персоны или же «косвенная речь» некоего рассказчика (равного портретисту) если и предполагает собственно характеристику, то скорее как констатацию, как «отпечаток» и «врезку», как некую опись презумпированных достоинств и достигнутых «деланием» – «продуктивным созерцанием» заслуг модели. И с этой точки зрения, несмотря на всю разноголосицу уровня и качества, образуют единое («персональное») целое и портрет Власова работы Адольского, и изображение А.И. Остева кисти И. Аргунова... Эта «осуществленность» персоны, статичная ее «сделанность», «го-

товность», «закрытость»¹² обуславливают возможность прочтения тщательно запротоколированной энтелехии. Таков, к примеру, ключ к дешифровке, представленной в качестве общеупотребимого в словаре Даля, закрепившем, как известно, многие культурные «атавизмы»: «лоб – небесная любовь; глаза – разумение, разумное созерцанье; уши – пониманье и послушанье; нос – постижение добра; щеки – постижение духовных истин; рот – мысль и ученье; губы – духовная хвала; борода – внешность ученья и пр.»¹³. Необходимость прочтения и дешифровки заставляют живописцев-«персонников» тщательно выписывать все детали изображаемого лица. Пока чтение это еще не конфликтно, как то было, например, во Франции времен Расина. Ролан Барт, например, справедливо замечал, что у Расина «герой прикладывает безмерные, мучительные усилия, чтобы прочесть партнера, с которым он связан. Поскольку уста его являются местом ложных знаков, читающий неизменно устремляет внимание на лицо: плоть как бы дает надежду на объективное значение. В лице особенно важны чело (как бы гладкое, обнаженное лицо, на котором ясно отпечатывается полученное сообщение) и, главное, глаза (истина в последней инстанции)»¹⁴. Антиномия «*быть*» – «*казаться*», приобретающая небывалую остроту к концу «второй эпохи», к финалу «индивидуального» этапа, пока почти неведома России конца XVII – первой половины XVIII в., переживающей энтелехию как «опись».

Такого рода «опись» может и даже должна соседствовать с другим и третьим описаниями. Все они соединяются между собой как части некоего метатекста. На «персональном» этапе развития «Я» и эволюции изображения человеческого лица не только возможны, но и актуальны групповой и парный портреты. Вообще, эти жанры портретописи являются красноречивейшей иллюстрацией становления духа, тончайшим и беспристрастным индикатором движения от «личного» к «личному», так как предполагают по самой своей природе задачу единения нескольких «Я» в общем пространстве, задачу, мучительную издавна. Поначалу работают простейшие

варианты такой связи: единение действием – отсутствием действия (сиречь единение предстоянием) в портрете групповом (портрет А.Я. Нарышкиной с дочерьми Александрой и Татьяной неизвестного художника первой четверти века); единение жестом в нем же (таковы каравакковские портреты Анны и Елизаветы Петровны, Петра Алексеевича и Натальи Алексеевны в ролях Аполлона и Дианы); единение зеркальной симметрией в портрете парном, где буквальность тождества и подобия выражает кровность уз (таковы изображения Александры и Марии Меншиковых, приписываемое И.Г. Тан-



Л. Каравакк. Портрет Екатерина I в пеньюаре (около 1720, ГРМ)

науэру). Так или иначе, каждое из этих единств достигается путем арифметического суммирования, в результате чего делается «мы» («род», «семья», «общество», «сословие»...). Все эти портретные единства – ближайшие родственники трех эпохальных драматургических единств – активно и плодотворно разрабатываются на протяжении всего XVIII столетия, обрастая новыми смыслами, но существенно, как мы увидим, не меняясь.

Портретопись «персонального» этапа, настойчиво фиксируя константу родового, незыблемость сословного, закономерно не проводит четких границ между парадным, «полупарадным» и камерным видами изображения именно потому, что рознь «парадного» и «приватного» едва только намечается. Она не стала еще конфликтной именно потому, что «Я» пока цельно. Сама модель нового образа жизни, пропагандируемая примером Петра и его окружения, не предполагает такой розни. Граница меж «частным» и «общим» стирается и петровской рекламой нового «способа жить», и тягой к «открытой жизни» прогрессирующего барокко. Таков портрет

Екатерины I в пеньюаре, приписываемый Каравакку, где портретная ситуация «deshabillee» (обнаженная шея, почти открытая грудь, распущенные волосы) не содержит в себе тем не менее ни грама интимности. То же еще более отчетливо можно видеть в каравакковском портрете Елизаветы Петровны ребенком (вторая половина 1710-х годов), где жанр «ню» парадоксальнейшим образом теряет какой бы то ни было эротический оттенок, но репрезентативен. Каждый портрет этого периода по сути своей тяготеет к парадному, может стать парадным, не преминет стать парадным, а в снятом виде



Л. Каравакк. Портрет Елизаветы Петровны ребенком (вторая половина 1710-х гг., ГРМ)

уже им является. Показательный тому пример – серия изображений Петра первой четверти века, определяемых как «тип Каравакка», где тщательнейшая выписанность ордена Андрея Первозванного, деталей мундира и камзола с галуном (экземпляры Рундальского дворца-музея и ГРМ) ничего не прибавляет к свидетельствам живописцев, ограничившихся орденской лентой и скромным преображенным мундиром (Алупкинский дворец-музей и

второй экземпляр – ГРМ). Они содержат в себе почти все те персональные свойства модели, что заключены в первоисточнике – приписывавшемся прежде Каравакку портрете 1716 г. на фоне соединенных флотилий (ЦВММ). Однако опустив фон, русские художники встали перед задачей акцентировать идею власти, которая и была решена «подъемом» модели над предстоящим зрителем¹⁵. Другой пример преимущественной «парадности» портрета «персональной» эпохи – известная серия изображений участников «всешутейшего собора». Призванные разрушить прежние поведенческие стереотипы и ритуальные клише при помощи «антиповедения», они «па-

радны» со знаком «минус», зеркально парадны!.. Именно потому столь серьезны лица изображенных, которые не только не «сдерживают смех», но и не думают смеяться (точно так же, как их «непристойны и неподобны игрища» не отрицали Бога, не осмеивали святыню, не оскверняли сакральное, но лишь отменяли прежние ритуалы).

Портрет этого периода – в устойчивом равновесии «Я» и «мы», в ладу двух способностей, определяющих новоевропейский индивидуум: «способности накладывать отпечаток на всеобщее» и «полным соотношением с этим всеобщим»¹⁶.



Л. Каравак Портрет Петра I на фоне соединенных флотилий (1716 г., ЦВММ)

«способности накладывать отпечаток на всеобщее» и «полным соотношением с этим всеобщим»¹⁶. Именно отсюда проистекает феномен так называемой «парсуны» и «парсунности», сочетающий в себе избранность именно этой «персоны», ее выделенность из «мы», с одной стороны, и отсутствие специфически личностного, обостренно индивидуального, готовность вновь безропотно стать одним из элементов «мы» – с другой. Не русский портрет этого времени «парсунен» –

«парсунно» современное русское общество, культура российская в массе своей «парсунна», «парсунен» герой эпохи, его мировоззрение, образ жизни, сознание, ментальность, бытовая маска... «Парсунны» ровно постольку, поскольку персонализированны новоосвоенные (новоприсвоенные) составляющие мира. Не освоена природа как целостность – и нет пейзажа как жанра. Но освоен (присвоен, персонализирован) предмет – и является краткий феномен русских натюрмортов-«обманок», воспроизводящих «монаду» человека¹⁷. Новооткрытое «продуктивное созерцание», необходимость нового постижения мира и человека в нем в новых

логических категориях сталкивают «лицом к лицу» человека и предмет, человека и человека, распластывают изображения на плоскости холста, уподобляемого препараторскому столу. И с этой точки зрения можно сказать, что масляная живопись с ее широчайшими возможностями материальной убедительности, «плотскости», корпусности явилась в русском искусстве с главной целью – осуществить энтелехию, запечатлеть душу как «форму тела». Эти долгие, пристальные, неморгающие взгляды портретируемого, зрителя, портретиста, научающихся «продуктивному созерцанию», сообщают единство русской портретной живописи от первых отечественных «персонников» до А.П. Антропова. (Взгляд сосредоточенный и потому вынужденно суженный, захватывающий «Я» лишь на расстоянии вытянутой руки; зато даже огурец в мире Василкова – «тоже Василков», и всякая вещь – «и я тоже Собакевич»).



«Всешутейший всепьянейшей собор...»
Неизвестный художник начала XVIII в. Портрет
А.Н. Ленина с калмыком (начало XVIII в., ГРМ)



«Всешутейший всепьянейшей собор...». Неизвестный художник начала XVIII в. Портрет А. Василкова. начало XVIII в., ГРМ)

И потому отнюдь не бесконфликтно вписывается в эту «персональную» культуру такой портретист, как А. Матвеев, заготавливающий для отечественного художества проблематику впрок, повторяя в снятом виде судьбу Рембрандта, «предвосхитившего» (если в самом деле можно что-либо предвосхитить эволюцию новоевропейской портретности. Примечательно, что Матвеев

оказывается (становится) учеником учеников Рембрандта – создателя «портрета-судьбы», – в то время как национальная традиция не решила еще задач «персонального» портрета («портрета жизнеописания») и «индивидуального» портрета («портрета-биографии»). Впрочем, такое сосуществование неудивительно для «наверстывающей» культуры, где бок о бок работают и русские художники, исповедующие «персону»



А.П. Антропов.
Портрет Т.А. Трубецкой (1761, ГТГ)



А.П. Антропов.
Портрет А.К. Воронцовой (1763, ГРМ)

(подавляющее большинство), и апологеты «предпсихологической» портретописи (А. Матвеев и И. Никитин, приближающийся к ней в таких произведениях, как портрет наполеоновского гетмана), и мастера «россики», изначально бывшие «персоналистами» (например, Каравакк), или же ставшие таковыми под воздействием русской художественной ситуации (а именно такова эволюция И.Г. Таннауэра), или же не изменившие «индивидуальной» концепции в русских условиях (таков, сколь можно судить по сохранившемуся, Гзель). Матвеев, безусловно, обозначает своим искусством передовую линию русского художества, к которой тяготеют остальные, передовую постольку, поскольку именно здесь разрабатываются две тесно связанные между собой «перспективные» проблемы культу-

ры в целом и портретописи в частности: проблему «реабилитации» женщины и проблему «портрета-судьбы». И дело здесь не только в той композиционной и смысловой трансформации, что была предпринята Матвеевым в «Автопортрете с женой», объявившим традиционно «левую» женщину «правой» и правой¹⁸, но и в том, что именно женский портрет (А.П. Голицына) являет русскому зрителю одну из первых «су-



А.П. Антропов.
Портрет Ю.И. Бутурлина (1763, ГТГ)



А.П. Антропов.
Портрет А.В. Бутурлиной (1763, ГТГ)

деб». Если Никитин в изображении напольного гетмана создает *«портрет-биографию»*, биографию воина и человека власти, что оставило ясно читаемый *отпечаток прожитого*, то Матвеев, закрепляя на холсте образ Голицыной, творит *портрет-судьбу*, портрет, работающий *знаками пережитого*. Если Никитин толкует морщины и седину подобно орденам, то Матвеев, напротив, полагает медальон с «ликот государевым» не более чем седым волосом.

Понимание субъекта как «идеальной деятельности» или ее результатов, что, в сущности, близко к портретной задаче будущей «индивидуальной» эпохи, обуславливает своеобразие детского портрета на «персональной» стадии эволюции «Я». Особенность этого вида портретописи заставляет при-

стальнее взглянуть на «психологическую» проблематику культуры. Обращаясь к допетровской традиции, заметим, что там равно бытуют слова «младенич», «робенок», «отрок», «дѣтя», означая не более чем начало человеческой жизни без строгой фиксации верхней границы этого состояния (точно так же и в культуре западноевропейского Средневековья слово «ребенок» не имело в языке современного *ограничительного смысла*; люди употребляли его так же широко,



И. Никитин. Напольный гетман (1720-е – первая половина 1730-х годов, ГРМ)

как мы сегодня пользуемся словом «парень»¹⁹). В древнерусском употреблении «дѣтя» («дитя», «детя») означало как собственно малолетнего, новорожденного («А жонка в то время дѣтя выверже...»), так и спутника, слугу, дружинника («И бысть съца зла... и по грехам тако случися горе немалое литовским дѣтемъ...»), а кроме того, еще и работника, дворового («За два Воскресения даль дѣтемъ от косбы одиннадцать алтынъ»). То же видим в бытовании слов «мла-

денец», «детище» и даже «детина». Все же предпринимавшиеся попытки позднего отечественного Средневековья внести какую-то ясность в возрастную модель противоречили друг другу. Потому-то длительность этого начального этапа жизни и границы перехода во взрослое состояние определяются произвольно: «Дано прохожему детенку Иванку Иванову сну ноугородцу 5 алтын, *жити ему до Покрова в детех*».

В результате для культуры отечественного Средневековья «дитя» не только и не столько реалія (весьма, как мы видим, произвольная в хронологии), сколько некая культурная матрица, образ, воссоздаваемый по евангельскому тезису «будьте как дети». Аллегореза – характерный для Древней

Руси специфический механизм мышления – обусловил то обстоятельство, что в культуре эпохи истинное дитя – святой, юродивый, блаженный... Парадоксальный этот вывод позволяет понять причины отсутствия собственно детского портрета в допетровской традиции. Те редкие изображения, которые можно было бы считать детскими портретами, ссылаясь на возраст изображенного, безусловно, фиксируют «персону» вне возраста и вне времени.

Мучительное русское Новое время, поставившее страну и ее культуру в положение «догоняющих», конфликтно и трагично сталкивающее традицию и новацию во всех их производных, испытывает острейшую необходимость в человеке деятельном, предпочитающем рефлексии деяние, а созерцанию – поступок. И потому нижний предел взрослого состояния не поднимается («дитя», «младенец», «ребенок» не становится старше), ибо это было бы непозволительной роскошью для эпохи, но актуализируется такое понятие, как *недоросль*, одно из ключевых слов первой половины – середины XVIII в., *недоросль* – тот, кто НЕ-ДОрос, кто ЕЩЕ НЕ-ДОразвился, кто ЕЩЕ НЕ-ДОсостоялся количественно, но должен, обязан, призван ДОрасти, ибо он необходим ДОгоняющему государству. (Не оттого ли, что сама русская культура выходит в «недоросли» после затянувшегося младенчества? Не оттого ли, что всякий русский того времени вне зависимости от возраста в какой-то мере сам недоросль?) Центральная фигура переломного времени – сам Петр, в облике и судьбе которого программируются новое бытовое клише, новая модель поведения, новый «способ жить» как для взрослых, так и для недорослей. И если Иван Максимов в миниатюрном портрете Петра из Титулярника 1672 г. традиционно изображает новорожденного едва ли не взрослым, то последующие портреты 1680–1690-х годов являют скорее недоросля и царя недорослей (таковы портреты Яна Веникса, Питера ван дер Верфа).

Очевидно, что недорослю этой эпохи не до игрушек. Его игрушки – модели реальности, модели, в идеале действующие (потешные войска и крепости, «прудовые» флотилии,

точные копии судов с полной оснасткой и пр.). Если игрушка Средневековья – *образ* действительности, то забава Нового времени – *копия* с нее. (Не в качестве ли «игрушек» бытуют многие предметы на рубеже XVII–XVIII вв.? не «игрушками» ли были долгое время предметы нового быта и новой жизни?) «Продуктивное созерцание» неукоснительно требует игрушки-модели, игрушки-копии (таково, к примеру, ружье в портрете мальчика, приписываемом Каравакку). Ясно, и не раз уже сказано, что ребенок «первой эпохи» суть маленький взрослый, уменьшенная, но точная его «модель». Примечательно, что в художественной и мемуарной литературе этого времени мы не сможем отметить какой-либо рефлексии о детстве, сколько-нибудь ярких воспоминаний о нем. Лишь в XIX столетии рождается литературный жанр «*детство – отрочество – юность*», но для этого должна произойти смена представлений: понимание детства как собственно жизни, свойственное «персональному» этапу, должно смениться пониманием детства как увертюры к жизни, присущем времени «индивидуальному», а оно, в свою очередь, должно уступить место «личностной» стадии с ее осознанием детства как особой, «своей» жизни с особыми законами и ценностями.

И если в западноевропейской традиции одну из первых брешей во взгляде на ребенка как на количественно несостоявшегося взрослого пробивает рокайль, знаменуя тем самым начало открытия ребенка, то в русской культуре, переживающей рококо в снятом виде, конец «первой эпохи» в этом смысле размыт и начало открытия едва заметно. Быть может, отчетливее всего этот период формулируется И.Я. Вишняковым в известном портрете Сарры Фермор, где некое «силовое поле», некая смысловая «дрожь», некое начало осознания драмы бытия даются колебанием меж хрупкой фигурой во взрослой одежде и видом из окна, открывающим панораму неба, затягивающегося (едва ли не на глазах, едва ли не «только что») облаками, означавшими, как известно, страсти («*облаки*», которые делаются от *страстей* и от ложных застарелых мнений, мешают нам видеть ясно то, что прямо,

и то, что праведно»²⁰). Изображение деревца, соответственно, также включается в символическую «дрожь» регулярного поля, означая некое трудное становление добродетели, мучительный рост нравственного («Добродетель, – писал автор нашумевших по всей Европе трактатов «Человек-машина» и «Человек-растение» Ламетри, – можно сравнить с *деревом*, о котором нисколько не заботятся, на которое еле обращают



И.Я. Вишняков. Портрет Сарры Фермор (1749, ГРМ)



И.Я. Вишняков. Портрет Вильгельма Фермора (2-я половина 1750-х гг., ГРМ)

внимание и которое ищут только ради его *тени*, странной в том отношении, что она обыкновенно плохо соответствует *отбрасывающему его телу*, будучи то значительно больше, то значительно меньше, поскольку дующий спереди или сзади ветер сжимает или рассеивает ее»²¹). Выстроенный, таким образом, на метафоре *роста* (и производных от нее тропях) «дерева», «тени», «ветра», портрет девочки Фермор – своего рода символ начала открытия детства, отделяет в детском портрете

«персональный» этап от «индивидуального», трансформируя, помимо всего прочего, и роль предстоящего зрителя. Если портрет Вильгельма предполагал не более чем предстояние и репрезентацию, то изображение его сестры – уже попытку некоего «вчувствования», возможного через внимательное прочтение образного строя. Если изображение мальчика лишь знаменует собой начало перехода от НЕДОросля «первой эпохи» к НЕДОрослю «второй», от петровского понятия о



В.Л. Боровиковский. Портрет Муртазы-Кули-Хана (1796, ГРМ)

человеке, который ЕЩЕ НЕДОрос, к фонвизинскому толкованию НЕДОросля как субъекта вне возраста, того, кто УЖЕ никогда НЕ ДОрастет, то образ Сарры первым утверждает детство как *начало, увертюру* жизни.

Второй этап – время становления и расцвета *индивидуальности*, которую можно было бы определить еще и как «самостность», как некую «предличность», как «первую личность» (по аналогии с аристотелевской «метафизической», «первой философией», аналогией, как мы увидим, отнюдь не случайной).

Это просветительская проблематика как таковая. Это собственно XVIII в. и его задача. Это индивидуальность, то есть «Я», пытающееся (и не безуспешно) ладить с социумом²², но уже выделившее собственную область, независимую территорию, священное пограничье, *свой мир* (усадьба, дом, кабинет, «собственный садик», право на причуду и пр.) и продолжающее агрессию вовне, но ровно настолько, насколько такое движение позволяет избежать какого-либо разлада, конфликта. Это «личность» постольку, поскольку «самость» и «самостность», «одноличность, подлинность, ис-

тость, ...неделимое существо (...), каждое растение, животное и человек, *отдельно взятый*»²³. Это «Я», которому в отличие от «Его» предшествующих эпох, где «по природе своей душа бесстрашна»²⁴, страсти теперь разрешены, но и портретист, и биограф выберут лишь «позитивные», ни минуты не сомневаясь в том, что «величие души также реально, как и здоровье»²⁵. Это герой, по-прежнему *родившийся, а не ставший*. Однако допускается возможность несколько видоизменять, культивировать те качества, что родились вместе с «Я» (отсюда навязчивая тема эпохи – тема растения и садовника). Это продолжение процесса становления «Я», своего рода усложнение «персоны» количественным приращением до состояния «индивидуальности» – «самости», процесса, отнюдь не безболезненного, а потому с иной точки зрения и опасного, и регрессивного («Самость человеческая есть черенок, привитый к дереву самости первейшего врага Божия Люцифера»²⁶). Это стадия, во многом совпадающая со «второй эпохой» Шеллингова трансцендентального идеализма, с эволюцией «Я» «от продуктивного созерцания до рефлексии». Это рождение «внутреннего чувства» как такового и чувства «внешнего»²⁷. Это состояние «Я», открывшего «внутреннее чувство», но не открывшего еще «внутреннего мира» как некой целостности «внутренних чувств» («Ведь все считают акциденции не частями мира, а определениями его состояний», – замечает Кант в одной из важнейших работ «докритического» своего периода. И делает вывод: «Поэтому так называемый мир отдельного "Я", который состоит из одной простой субстанции с ее акциденциями, напрасно называется миром, если только это не воображаемый мир»²⁸). Это этап, когда самое время начинает представляться лишь «объективировавшимся внутренним чувством», а пространство, соответственно, «объективировавшимся внешним чувством»²⁹ (пример чему произведения типа «Демидова» Левицкого, где пространство портрета с простодушной для нас хитростью демонстрирует реализованные внутренние интенции модели, или портрета Муртазы Кули-хана Боровиковского, где пейзажный фон явлен едва ли

не как мечтание, воспоминание, ностальгическая греза «персиянского Гамлета»; т.е. нам так или иначе представляют идеальную сущность, поскольку «внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся»³⁰). Это кульминация риторики в портретописи, рожденная уверенностью в том, что выразить словом, перевести в речь можно все что угодно, равно как и обратно. Так, Ломоносов декларировал, что слово и звук – средства выражения мысли удобные, но «никак не необходимые». Они могут быть легко заменены, например, мимикой и жестом, единственное неудобство которых заключено «только в том», что «движениями нельзя говорить без света»³¹. Это «первая личность» в толковании, нашедшем полное свое выражение в редакции Бальтасара Грасиана (зря ли культура, не освоившая еще ни Сервантеса, ни Лопе



Д.Г. Левицкий. Портрет В.И. и М.А. Митрофановых (ГРМ)

де Вега, знакомит своего читателя с грасиановскими произведениями?). Эта «личность» как совершенно реализованная норма, как полно выявленная интенция, как счастливо состоявшаяся возможность, как принципиально достигаемый идеал, как некая «золотосерединная» особь, как «Человек-Удачное Завершение». Это *количественная* эволюция «Я», постигаемая, соответственно, арифметическими методами «количественной» этики и «количественной» психологии³². Это рождение уверенности в том, что «с каждым днем сущность (человеческая. – Вд) развивается и форма усложняется», и потому «нынешние люди – куда больше личности, чем вчерашние, а завтрашние будут еще больше личностями»³³. И лишь в этом смысле можно полагать, «личностями», т.е. «предличностями», «индивидуальностями» запечатленных русским

портретом второй половины века. И лишь своего рода «психонимической», но никак не психологической предстает перед нами портретопись этапа, где душа понимается еще как «осуществленность»: «Душа эта, кою вы вообразили субстанцией, на самом деле есть не что иное, как способность, дарованная нам великим бытием; она вовсе не личность, – писал Вольтер, во всеуслышание декларируя просветительский взгляд. –



А. Лосенко Портрет Федора Волкова
(1763, ГРМ)

Это свойство, дарованное нашим органам, а совсем не субстанция»³⁴. То есть в это время перед нами «личность» как «самостность», «особость», «отдельность», «единораздельность» и ничуть не более (именно в этом значении функционирует слово в языке еще и в середине XIX столетия³⁵). И потому, по точному замечанию Д.В. Сарабьянова, «как бы ни была привлекательна своими душевными или телесными качествами “Дьякова” Левицкого (...), она не осознает себя как личность, она осознает свою красоту, доброту, так же как «Куракин» Боровиковского – свою власть, как “Демидов” – свое сумасбродство. Больше всего осознания себя как явления целостного – в портретах Рокотова. Но это осознание – на грани догадки, предчувствия, провидения»³⁶, к чему мы еще вернемся. По преимуществу же «индивидуальный» («психонимический») этап может быть выражен другими именами. Это Аргунов. Это Левицкий. Это ранний – «предмосковский» Рокотов. Это Лосенко. Это значительная часть наследия Боровиковского...

В сущности, темой портрета «второй эпохи» («от продуктивного созерцания до рефлексии») и служит рефлексия, понимаемая эпохой буквально как «отражение»³⁷ или же, переводя разговор в плоскость историко-философскую,

как «способность уже не просто познавать, а познавать самого себя, не просто знать, а *знать, что знаешь*»³⁸. Именно это «знание знания» демонстрируют нам портретисты и портретируемые второго этапа становления «Я» в России: Федор Волков на портрете Лосенко осознает свое знание собственных же превосходных актерских способностей; Дидро



Ф.С. Рокотов. Портрет Г.Г. Орлова
(1762–1763, ГТГ)

в изображении Левицкого ничуть не сомневается в знании своего знания возможностей собственного интеллекта; его же Кокоринов отчетливо понимает свое знание уровня мастерства и положение в обществе; рокотовский Г.Г. Орлов преисполнен знания собственной значительности, неотразимости, «опасности полу слабому»; Куракин кисти Боровиковского гордится знанием своего знания о фаворе, «случае», могуществе... Вместе с тем именно «знание знания себя» обуславливает, с другой

стороны, необычайную редкость автопортрета в это время. Даже проникательнейший Дидро, справедливо замечая, что «из всех людей, которых мы когда-либо видели, хуже всего мы помним самих себя», находит этому объяснение в невозможности спутать себя с другим: *«Мы изучаем лица лишь для того, чтобы узнавать людей, и если у нас не останется в памяти наше лицо, то потому, что мы никогда не подвергаемся опасности принять себя за кого-нибудь другого или другого за себя»*³⁹. Герои «индивидуальной» эпохи не сомневаются в том, что знают себя. (Не в этом ли «знании знания» заключен, кстати сказать, секрет привлекательности такой портретописи у зрителей второй половины XIX–XX в., испытывающих дефицит подобной науки? Ведь «знание знания» рождает уверенность

и определенность, о которых так тоскует современный зритель. Эта тоска XIX–XX столетий о временах до «трагинервического», это рефлексия по арефлексии, это нервное припоминание до-психологического безоблачья становятся любовью Пушкина к Белкину и Гриневу, приязнью Гоголя к старосветским помещикам, тоской «мирискусников», ностальгией Бунина...)



И. Никитин. Портрет царевны Прасковьи Иоанновны (1714, ГРМ)



Д.Г. Левицкий. Портрет вел. кн. Екатерины Павловны (1790-е, Павловск)

Отчетливее всего разницу «продуктивного созерцания» и «рефлексии» в портретописи позволяют ощутить женские и детские изображения. Если в портретах женщин «персонального» этапа красота презумпирована, внешнеположена, постулирована, разумеется сама собой как своего рода «норма приличия», как родовая и классовая нормы, то во времена «индивидуальности», в эпоху «рефлексии» красота утверждается «знанием знания»: «прелестница» осознает свою красоту и потому доказывает ее (разумеется, вместе с живописцем) зрителям. Если модель И.Н. Никитина в его портрете царевны Прасковьи Иоанновны (?1714 г.) осознает свою красоту как *должное*, то Агаша Левицкая в портрете работы отца знает, что ей *нужно* быть красивой. Если графиня Е.Л. Ушакова кисти неизвестного мастера круга Никитиных знает свою

прелесть так же верно, как цену, заплаченную за парчовое свое платье, то М.И. Лопухина Боровиковского, *зная знание собственного очарования*, осознав его не как внешнеположенную норму, но как качество, энергично *убеждает* в том зрителя. Если Анна Петровна в портрете работы неизвестного художника второй четверти века *не сомневается* в том, что она безусловно хороша, то у Левицкого Урсула Мнишек *знает свое знание настолько твердо*, что может себе позволить кокетливое балансирование на тонкой грани «искусственного» – «естественного», «знания» – «якобы незнания», поражая и убеждая тем зрителя.

Посочувствовав, наконец, нашему читателю, ежели он, конечно, существует («Если Бог пошлет мне читателя...»), – пишет мудрость «нашего всего» в «Истории села Горюхина»; так вот, посочувствовав читателю, которому приходится разбирать столь сложные периоды, поскольку «психоисторическое» трудно дается в описании русским флексиям, но вполне убедительно выговаривается по-немецки, продолжим рассуждение о том темном предмете, что в синтаксической кальке с немецкого приходится именовать «рефлексией» как «знанием знания»...

Рождение такой «рефлексии» недвусмысленно демонстрирует детский портрет новой эпохи, начало которой, как мы видели, отмечено образом Сарры Фермор. Значимой деталью нового типа детских портретов следует признать явление таких «говорящих» мотивов, как изображение неба и растений, материализующих на холсте новые просветительские метафоры рождения «однличности» с ее страстями нравственного роста «Я». И в этом, пожалуй, заключена разница отношений к детству «персональной» и «индивидуальной» эпох, понимающих его, соответственно, как *собственно жизнь* и как *начало ее, подготовку* к ней. Так, если мальчик в портрете, приписываемом Каравакку, связан с пейзажным фоном по принципу формально-логическому («охотник» – «угодья», «стрелок» – «урочище» и пр.), то изображение Левицким маленькой Екатерины Павловны на фоне облачного неба фор-

мально не мотивировано, что и переводит риторический троп («утро жизни», рождение «облаков страстей и мнений») в картинный смысл. Если маленький охотник *знает себя* как *небольшого взрослого*, которому предстоит стать большим («Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое»; 1 Кор. 13, 11), то Екатерина Павловна *знает* сообщенное ей взрослыми *знание* себя как ребенка. Если он *живет*, то она *вступает в жизнь*. При известном сходстве жестов, если первый портрет (в рост) фиксирует физическую смысловую статику, то второй (поясной) стремится запечатлеть некое пред-движение, некий полушаг, материализующие метафоры «начала», «пролога», «уввертюры». Как видим, разница трактовок заключена именно в «рефлексии», но никак не в «психологии».

Впрочем, на этом этапе понятие «психология» мало-помалу начинает свой путь в языке и культуре, будучи поначалу всего лишь «душесловием»⁴⁰, т.е. неким дискурсом о душе, имеющим гораздо больше схожего с аристотелевским сочинением «О душе» или же творением Блаженного Августина, нежели с понятием о психологии Новейшего времени. Просветительский взгляд чистого разума и способности суждения, точно видящий, что слово о «невыразимом» невозможного, а слово о «выразимом» отнюдь не ново, с сомнением и недоверием взирает на осуществимость и необходимость психологии как науки и как способа постижения мира и человека. Он полагает «рациональную психологию» невозможной как всякое апостериорное знание, а психологию «эмпирическую» – некоей описью души, то есть знанием прикладным, немногим отличным от часового ремесла⁴¹.

На этом «индивидуальном» этапе ширится трещина меж «парадным» и «приватным», меж «наносным» и «естественным», поскольку «Я» отвоевывает «свои» области у «мы». Одно из существенных следствий – становление и выделение камерного портрета с перспективой его развития в интимный⁴². Теперь эволюция, коррекция и трансформация

парадного портрета проходят по преимуществу через опыт камерной портретописи. Теперь основная линия развития «Я» идет по камерному и «полупарадному» видам, трансформирующим парадный портрет. Теперь портрет не описывает, не перечисляет основные достоинства модели, но пытается выделить главное, существеннейшее, важнейшее (см., например, надписи о «человеколюбии» на оборотах портретов «воспитательной» серии Левицкого). Антиномия «*быть*» – «*казаться*» – мука эпохи «индивидуальности» – заставляет искать пути примирения крайностей оппозиции буквально всех: дворян и третье сословие, воинов и мудрецов, философов и живописцев. Так, Кант, различая «умопостигаемый» и «эмпирический» характеры, предлагает один из лучших образцов подобного соединения. «Каждый из (...поступков, еще до того как он совершается, предопределен в эмпирическом характере человека. Для умопостигаемого характера – эмпирический характер составляет лишь его *чувственную схему* – нет никакого прежде или после, и всякий поступок независимо от временного отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин *ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени обстоятельствами*»⁴³. Именно этот «умопостигаемый» характер, как самый ясный и отчетливый из всех возможных оттисков, закрепляется на плоскости холста в «индивидуальное» время. Именно он как любимейшее дитя разума, как «постоянное условие всех произвольных поступков», как идеальная вневременная сущность запечатляется художником и демонстрируется моделью по обоюдному сговору. Именно эта квинтэссенция нрава и «самости» представляла портретируемого «наилучшим образом» согласно открытому эпохой закону ассоциации, звучавшему, по Спинозе, например, так: «Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них,

тотчас будет вспоминать и о других»⁴⁴. Этот тезис актуален и в России середины – второй половины XVIII в.; он будет жить в качестве анахронизма и в XIX столетии. Так, А.Ф. Мерзляков в своих «Замечаниях об эстетике» еще толкует «чувство» как «навыком приобретенное расположение или всегдашнюю готовность души нашей к некоторым внутренним движениям или внешним действиям». И продолжает назидательно: «Таким образом, чувство чести, чувство правоты, чувство благо-



И.Я. Вишняков. Портрет Николая Тишина (1755, Рыбинский историко-художественный музей)



И. Вишняков. Портрет К.И. Тишиной (1755, РИХМ)

дарности суть следствия частных впечатлений, в нас производимых некоторыми предметами, так что сии впечатления, наконец, оставляют в нас *господствующее расположение действовать известным образом при появлении тех предметов*⁴⁵.

Действие и работа закона ассоциации прямо касаются портретописы «умопостигаемого характера»: модель представляется, как правило, в своем роде совершенной, состоявшейся, готовой действовать «известным способом», содержащей в себе, согласно «презумпции портретности» и законам чистого разума для «умопостигаемого характера», если не все, то большую часть превосходных качеств. И в этом смыс-

ле в «психономическом» портрете второй половины века все внутренние и предполагаемые свойства не столько явлены, отпечатаны, врезаны, сколько подразумеваемы, допущены, предполагаемы. Перед зрителем не «характер» в изначальном эллинском смысле слова, но скорее «нрав» и «самость», не собственно «отпечаток», но более проекция, не «карактэ», но его возможность, не «врезка», но ее предположение. Портрет этой эпохи изображает «данное лицо в идеальной его сущности, в какой оно явилось бы при полном, беспрепятственном развитии в хорошую или дурную сторону»⁴⁶. Таковы все качества, составляющие «самость» (честь, к примеру, среди всего прочего тоже полагалась «инстинктом добродетели»⁴⁷).

Отнюдь не случайно мысль эпохи активно разрабатывала *проблему инстинкта*. Даже отличие человека от животного определялось особого рода инстинктом, поскольку он, «лишенный инстинктов (животных. – Вд), развивает другую способность, дарованную ему природой, – смышленность, то есть интеллект в потенции»⁴⁸, сиречь, добавим от себя, своего рода *инстинкт интеллекта*. Таков часовой механизм энтелехии «второй эпохи».

Как видим, немного времени – едва полстолетия – потребовалось русской культуре для *осознания* того, что внутренний мир субъекта своеобразен так же, как своеобразно лицо. Своеобразен, но познаваем; самостен, но, в сущности, повторяем; своеобразен, но в принципе тиражируем. Еще меньше времени потребуется «наверстывающей» России для того, чтобы *понять* (теперь уже вместе с общей европейской традицией): неповторим, неповторяем, непознаваем окончательно, нетиражируем, уникален. Плоть от плоти «индивидуалистской» парадигмы в верхней ее хронологической границе, один из верных признаков надвигающегося ее кризиса – физиогномическая теория Лафатера, краткий ее расцвет. Попытка при помощи некоего вдохновенного акта, интуитивного вживания в «эмпирический» и «умопостижимый» характеры постичь индивидуальность, понятую как

принципиально познаваемое, но лишь комбинируемое различными способами, не смогла привести к чаемому результату, тая в себе непримиримое противоречие «душесловия» и «психологии», высказанного и невысказанного, риторического по сути знака и «символа символического вообще». Однако не так уж мало времени проходит в попытках обнаружить прямую и непосредственную связь души и тела. «Если в будущем, – писал Гердер, – семиотику души будут изучать так, как



И.П. Аргунов. Портрет К.А. Хрипунова (1757, Музей-усадьба Останкино)



И.П. Аргунов. Портрет Хрипуновой (1757, Музей-усадьба Останкино)

изучают теперь семиотику тела, то во всех душевных болезнях будет распознана их духовная природа, так что выводы материалистов растают, как туман при свете солнца. И даже больше: для человека, убежденного *во внутренней жизни своего существа*, все внешние состояния тела *..будут лишь переходами, ничуть не затрагивающими самое его существо*⁴⁹. Под знаком изучения «семиотики души», позволяющей при изрядном ее знании поставить точный диагноз, в попытках открыть верную физиогномическую теорию, точно расшифровывающую и адекватно интерпретирующую «метафизику сердца», проходит этот этап. По-прежнему актуальна аристотелевская энтелехия (так, А.Н. Радищев в первых двух частях

своего трактата «О человеке, его смертности и бессмертии» закрепляет понятие души как энтелехии, декларируя, что она «есть сила, действующая органом»⁵⁰). Однако невозможно не заметить, что произошло углубление понятия. Если «персоналисты» безусловно полагали связь души и тела прямой, подобно (перейдем на аналогии из области прикладной механики) цепи, соединяющей два зубчатых колеса, то «индивидуалисты» видели механизм сей куда как более тонким и опосредованным, с немалым числом штифтов, колес, пере-



Д.Г. Левицкий. Портрет Анны Воронцовой» (рубеж 1780–1790-х, ГРМ)



Д.Г. Левицкий. Портрет Марии Воронцовой (конец 1780-х, ГРМ)



Д.Г. Левицкий. Портрет Екатерины Воронцовой (конец 1780-х, ГРМ)

дач, пружин, осей, блоков, рычагов, анкерных спусков... Если первые знали его подобным простейшим часам (может быть, еще и без минутной стрелки), то вторые – сложнейшим часовым механизмом с музыкальным боем через каждую четверть часа, с явлением фаз луны, с показанием дня, месяца, года, то есть, по крайней мере, часами с репетицией. Душа познавалась как часы. «Возьмите столь художественно изобретенное орудие, – писал тот же Радищев, – ударьте его о камень, где будет сей почти разумный времени указатель? Или в каждой части?»⁵¹ Симптоматично в этом смысле употребление эпо-

хой термина «*метафизика души*»⁵², актуализирующего стагиритовскую энтелехию. Ведь случайный изначально термин «метафизика» означал то, что за «физикой», после нее, сверх нее. Но для культуры XVIII в. и портретописи, в том числе, это то, что сразу «за», «после», «сверх» физики тела; что буквально «за», «после», «сверх» физиологии; что непосредственно «за», «после», «сверх» соматического. Это то, что относится к самому механизму как музыкальная фраза к часам – музыкальной шкатулке, что еще и как «антология» (в понимании Декарта,

Спинозы, Лейбница и их учеников), как знание о сущем, как толкование связи мелодии с колесами, молоточками, барабанами...

«Метафизическое» в портретных образах этой стадии эволюции «Я» является зрителю, как правило, в первой редакции категории: как «послеличное», как «сверх-физическое», как «за-характерное». Примечательны все те же «небеса» в портретных фонах, являющиеся в середине века (не считая нескольких исключений петров-



Д.Г. Левицкий. Портрет Прасковьи Воронцовой (около 1790, ГРМ)

ской живописии встречающиеся все чаще к концу столетия и «эпохи». Легкие облака этих погожих дней, не затмевающие светила «Я» и дающие лишь едва заметную тень, не имеют ничего общего с будущей «сплошной облачностью» грядущего «личностного этапа», где низкое, затянутое тучами небо станет зримым выражением границы двух миров, где гонимые ветром, рваные облака будут символизировать борьбу «Я» за некий «полет», за шаг в «занебье», где эти «небесные» фоны станут прямой проекцией личностных страстей и борений каждого конкретного «Я». Пока же даже редко встречающаяся-

ся «переменная облачность» портретов «второй эпохи» означает не только и не столько победу изображенного над не самыми еще мучительными страстями и не самыми страстными еще искушениями, сколько существование их в мире вообще. (Заметим в скобках, что точно так же описывают легкость своих побед над азартом, завистью, честолюбием, похотью и пр. мемуаристы и литераторы второй половины века, уделяя подобным викториям не более абзаца или даже нескольких строк в традиционно длинном предложении второй половины XVIII в.⁵³). И, надо полагать, отнюдь не случайно предсказывающий подлинное открытие «Я» Рокотов отказывается от разработанных фонов констатирующих существование страстей в мире вообще, но актуализирует фон-мглу как некое лоно «Я», заключающее в себе в том числе и страсти, то есть делает решительный шаг в потемки «личного», во тьму, чреватую новым светом. И отнюдь не случайно это новое открытие тьмы подхватывает Щукин, строя, например, портрет Павла I на эффекте зыбкого равновесия «явления» и «пребывания», гордости и унижения, говорения и умолчания, индивидуального и личного, делая еще один шаг к психологическому, по сию пору немислимому без «гамлетизма»⁵⁴.



Д.Г. Левицкий. Портрет П.Ф. Ворончовой (рубеж 1780–1790-х, ГРМ)

Стадия разработки «метафизики души», предположение некоторой душевной близости персонажа (поначалу за рамой) усложняют задачу парного и в особенности группового портрета. (Не в этом ли искать объяснения полноценного развития на этом этапе парного портрета, позволяющего «закадровое» решение проблемы единения, и куда как меньшую популярность изображения группового, такой возможности не пред-



В.Л. Боровиковский. Портрет Безбородко с дочерьми (1803, ГРМ)

ставляющего?) Сопоставление групповых портретов «первой эпохи» (той же Нарышкиной с дочерьми кисти неизвестного художника) с такими, например, произведениями, как известный эскиз В.И. Баженова к семейному портрету («Аграфена Лукинишна приемлет всех родных своего мужа под свое покровительство») или же один из ранних двойных портретов В.И. Боровиковского «Лизынька и Дашинька», позволяет отметить, что единение жестом, жестом риториче-

ским, «переведенным» с речи и предполагающим обратный перевод, остается неизменным. Точно так же, сопоставляя упомянутые уже портреты сестер Меншиковых с изображениями четы Тишининых И.Я. Вишнякова, или с девочками Воронцовыми Д.Г. Левицкого, или же с портретом дочерей Павла I того же Левицкого, убедимся в неизменности принципа зеркальной симметрии, в том, что его смысловые коррекции на протяжении почти всего XVIII в. отнюдь не велики.

Однако семантика портретной симметрии не исчерпывается зеркальностью подобия, родством тождества. Один из немногих показательных примеров реального решения проблемы единства в «индивидуальную» эпоху – аргуновские портреты Хрипуновых, где пространственное и колористическое единство, взаимодополняющие характеристики утверждают некое нравственное единение «умопостигаемых характеров», духовную, а отнюдь не внешнюю симметрию: *«Как во всем внешнем, в облакающей человека плоти природа повсюду связала симметрию с единством и единство поместила в центр, чтобы все двоякое указывало лишь на единое, так и внутри, в душе великий закон справедливости*

и равновесия стал путеводной нитью для человека. И как не хотите того, чтобы с вами поступили, так и вы не поступайте с ними»⁵⁵. Все это неудивительно, кои мы имеем дело с эпохой, исповедующей «Порядок» и «Лад», полагавшей, что и «духу свойственна симметрия духовных сил, а каждое отклонение от симметрии – или болезнь, или слабость и лихорадка, то есть сумасбродство»⁵⁶.

В таком-то состоянии духовной симметрии и запечатлеваются портретируемых кисть художника второго этапа. Симптоматична редкость группового портрета, так или иначе пред-



Ф.С. Рокотов. Портрет В.Н. Суrowцевой (1780-е, ГРМ)



Ф.С. Рокотов. Портрет Суrowцевы (вторая половина 1780-х, ГРМ)

полагающего на этом этапе ситуацию собеседования (уже не со-предстояния, но еще не со-действия, не со-переживания). Однако если мы имеем дело с портретом-характеристикой, с портретом состоявшегося, исчерпанного и потому «закрытого», по определению М.М. Бахтина, лица, то ему нечего сказать другому «закрытому» лицу. Ведь его (их) речь обращена к зрителю – «другу». Таким образом, на протяжении всего почти столетия русским живописцам не дается, за редкими исключениями, групповое изображение, портрет-«conversation».

Сказать точнее, не дается находящийся за границами «метафизики души» секрет собеседования, описанный еще Сенекой в «Нравственных письмах к Луцилию»: «Есть в беседе некая сладость, вкрадчивая и соблазнительная, и она-то не иначе, чем любовь и опьянение, заставляет выдавать тайны. А кто услышит, тот не промолчит, кто не промолчит, тот скажет больше, чем слышал, да и о говорящем не умолчит». Русские портретисты тайну собеседования последовательно замалчивают, упорно покрывают говоривших.

Показательно в этом смысле, что именно сентиментализм



Ф.С. Рокотов. Портрет
Е.В. Санти (1785, ГРМ)



Ф.С. Рокотов. Портрет Д.И. Уваровой
(конец 1770-х, ГРМ)

с его трагической попыткой последнего штурма заметно поредевшим своим войском неприступного риторического бастиона, сентиментализм, с его иллюзорным культом общения, оказавшимся всего лишь новой модификацией риторики, настойчиво ищет портретных форм, запечатлевающих это общение⁵⁷. Боровиковский, подводящий итоги развития русской портретности XVIII в., второго этапа эволюции «Я», и, соответственно, вынужденный ликвидировать неизбежные «долги» и «охвостья» ускоренного развития, в том числе,

«расквитаться» с «задолженностью» по групповому портрету, наиболее последователен в попытках решения этой задачи. Начав с «Лизыньки и Дашиныки», наглядно и убедительно продемонстрировавших, что самый остроумный композиционный ход и самое гармонизированное колористическое решение не обеспечивают единения персонажей, он находит чаемый компромисс в портрете сестер Гагариных, словно воспользовавшись кантовским советом, толкующим «общение» как действие, как соударение двух действующих «нечто». Не собственно «вкрадчивая и соблазнительная» сладость беседы, не общность состояния, не единство переживания, но цельность действия, подразумевающего и «сладость разговора», и «союз сердец», и «изгибы чувств». Еще не «психология», но уже кульминация «душесловия». Характерно компромиссное же композиционное решение, объединяющее диагональное построение с построением по овалу, сосуществование диагонали гитары, которой рифмуются и руки музицирующих, и изгиб нотного листа, и склоненные к «сильфидам» ветви, с овалом, включающим в себя все абрисы, овалом, вращение по которому столь же долго, сколь и навязчивое повторение куплетов и припева романса. Кульминацией возможностей такого решения, пиком говорения умолчанием, редким явлением зыбкого равновесия «психологии» и «душесловия» стал в творчестве Боровиковского портрет Безбородко с дочерьми, где разрыв плавного течения овала над миниатюрным изображением отсутствующего сына, глубокая трещина в линии семейного единства, дополненные изображением «потустороннего» пространства, явленного ночным пейзажем в раме на стене (Элизиум? Стикс? Ахеронт?..), передают горе матери, где художественная задача решена так, что зритель, решающий ее по-старому, в «душесловных» категориях, и зритель, применяющий «психологический» ход в интерпретации, приходят к одному «ответу». Небесполезно сравнить эту композицию с известным кантовским пассажем из «Опыта введения в философию отрицательных величин». «Матери спартанца сообщают, что ее сын мужественно сра-

жался за свое отечество. Приятное чувство удовольствия овладевает ее душой. Затем (!) добавляют (!!), что в этой борьбе он пал смертью славных. От такого сообщения *чрезвычайно уменьшается ее удовольствие (!!!)* и снижается степень его». И дальнейший анализ сводится к тому, какой алгебраической формулой выражаются ситуация и конечный результат: либо « $4a - 0 = 4a$ », где « $4a$ » суть «первоначальное удовольствие», а «неудовольствие – простое отрицание» = 0; либо « $4a - a = 3a$ », где « a » – «неудовольствие»⁵⁸. Очевидно, что решение «персональной» эпохи развития «Я» ($4a - 0$) уже почти изжи-



А. Матвеев. Автопортрет с женой
(1729 (?), ГРМ)

то русской культурой⁵⁹, уже невозможно. Именно искусству рубежа XVIII–XIX вв., искусству грани «второй» и «третьей» эпох, искусству перехода от «индивидуального» к «личному» суждено было явить такого рода компромиссы, удовлетворяющие «индивидуальной» формуле ($4a - a$) и в то же время позволяющие говорить о «невыразимом» (в данном случае невыразимом горе), не выразимом ни алгеброй (« $4a - 4a$?»), ни живописью, но лишь обозначенном.

Нельзя, впрочем, не заметить, что такого рода компромиссы, столь свойственные Боровиковскому, столь свойствен-

ные сентиментализму вообще, принадлежат все же «второй эпохе», стадии «от продуктивного созерцания» до (но никак не далее!) «рефлексии», эпохи механицизма, не революционизирующей ни портретописи, ни зрителя, ни портретиста.

«Индивидуальный» этап становления «Я» и развития портрета постулирует новое качество предстоящего зрителя. Поскольку продолжает действовать механизм энтелехии, то не теряет актуальности и проблема «друга». Теоретически



А. Матвеев. Портрет И.А. Голицына (1728, частное собрание, Москва)

предполагается качественное обновление зрителя – «друга», который должен теперь вступать в диалог с изображенным, отвечая на его «речь» не только действием, но и ответной «речью» (Зря ли, к примеру, столь пышно расцветает *стихотворный жанр «к портрету»?*). Таким образом, зритель полагается теперь *истинным «другом»* и другом портретируемого. В действительности же лишь культурный авангард поднимается к новому культурному качеству зрителя. Основная же культурная масса

переживает еще «персональный» этап. Все это легко объяснимо неравномерностью развития отечественной культуры Нового времени, где сосуществуют в каждом конкретном историческом моменте и отставание, и шаг в ногу, и опережение.

Так, уже в начале «индивидуальной» стадии в России, хронологически совпавший с начинающимся кризисом метафизики как способа познания мира, некоторые представители «платонической» линии антропологии, начиная догадываться, что механизм косен, ограничен, бесперспективен, что есть еще нечто, некий неделимый остаток, ускользающий от ана-

лиза, некая деталь механизма, которая теряется при разборке, но обеспечивает, по всей видимости, работу машины, некий психологический и художественный «флогистон», вводят в антропологию, этику, эстетику категорию «не знаю что»⁶⁰. Именно этой категории, рожденной в недрах просветительской парадигмы и классицистического формообразования и служащий им поначалу верой и правдой, суждено разрушить одну из самых надежных построек историко-художественного



А. Матвеев. А.П. Голицыной (1728, частное собрание, Москва)

процесса. Ф.С. Рокотов становится одним из самых последовательных портретистов этого «не знаю что» в России, культивируя это незнание-припоминание, незнание-предощущение в себе, в модели, в живописи, разрушая одну из основополагающих максим эпохи Просвещения («человеческая душа, лишенная реальной связи с внешними вещами, совершенно не способна изменить свое внутреннее состояние»⁶¹), пытаясь показать возможность некой трансформации души без участия

«внешних вещей». Категория эта работает, пусть поначалу и поверхностно, уже в ранних произведениях Рокотова: таков, к примеру, портрет неизвестного в треуголке начала 1770-х годов из собрания ГТГ, где образ строится на невозможности окончательного выбора между «неизвестным» и «неизвестной», на невозможности ответа на вопрос, кто же, наконец, перед нами – женщина в мужском платье или «излишне хорошенькой» мужчина, на невозможности решить, имеем ли мы дело с костюмированным портретом или же с «обычным» портретным изображением... Особо важна в свете категории «не знаю что» кульминация творчества художника, серия пор-

третов тондо конца 1770–1780-х годов, где композиционная система концентрических кругов и овалов, их ритм – зримое выражение нисхождения авторского и зрительского взглядов через пелены внешнего «Я» к неделимому еще атому «не знаю что». Иногда это «первоначало» явлено в нижней своей границе: таков портрет Суровцевой, где перспектива смысла задана повторением взгляда модели «пристальным взором» распутившейся розы (эмблемы «полдня жизни»), цветению



Ф.С. Рокотов. Портрет И.И. Воронцова (конец 1760–1770-е годы, ГРМ)



Ф.С. Рокотов. Портрет М.А. Воронцовой (конец 1760–1770-е годы, ГРМ)

которой предшествовали состояния распускающегося бутона («девичество») и завязи («детство»); таков портрет Санти, где близкая система образных аллюзий и эмблематических отношений дробится на «прорастающий» из банта платья букет и «спрятанные» в прическе розы⁶². Чаще же контуры атома «je ne sais quoi» не очерчены, и попытка постижения беспомощно и многозначительно замирает на «челе», захлебывается в глазах. Именно «чело» (по Р. Барту, «как бы гладкое, обнаженное лицо, на котором ясно отпечатывается полученное сообщение»), почти всегда акцентированное у Рокотова светом, и глаза («истина в последней инстанции»), будто бы «сообщение» и красноречивое умолчание «не знаю что», со-

бирают рокотовские образы, удерживают их от растворения в закулисной тьме. Но это «вбирающее», «пленяющее» движение ведет собственно не к пресловутой рокотовской тайне, не к «неопределенности духовной жизни», не к «рассеянной мечтательности выражения», но к зримой констатации этой духовной жизни, но к пластическому выражению внутренней работы вообще, но к живописной декларации того аморфного еще комплекса личностных и психологических в потенции свойств, что покрывается пока понятием «не знаю что» (не зря же «московский» Рокотов «скупится на подписи своих работ, поскольку его подпись – это его портретопись, поскольку его «марка» – это его манера, поскольку *так* может писать только один? не случайно же «послепетербургские» его портреты, исключаяющие собственно «характеристику» как «врезку», «отпечаток», «оттиск» и даже как «проекцию», редко сопровождаются реверсными текстами, дублирующими образ, созданный живописными средствами?).

В этом смысле симптоматичен выбор художником овала и не случайна любовь XVIII столетия (особенно второй половины) к этой, до того отнюдь не самой популярной форме. А.Г. Габричевский отмечал, что в картине как таковой «обнаруживается *антропоморфный смысл* геометрически плоской фигуры (прямоугольника, реже круга или овала) или, наоборот, общая конструктивная идея индивидуального органического силуэта. Отношением силуэта к формату определяется *внутренняя ориентация человека, то место, которое его самочувствие ему отводит в мире*. «...Искусство вырабатывает в разные эпохи разные схемы силуэта»⁶³. И с этой точки зрения очевидно, что именно двухцентровый эллипс должен был вместить в себя портретное изображение «Я», находящегося на пороге внутреннего диалога⁶⁴, пребывающего в состоянии душевной асимметрии. Тейяр де Шарден справедливо толковал семантику эллипса таким образом, что «каждое существо построено в феноменальном плане подобно эллипсу вокруг двух сопряженных фокусов – фокуса материальной организации и фокуса психической сосредоточенности...»⁶⁵.

Так или иначе, двоецентрие ставшего популярным в рокайле овала фиксирует начало разлома в цельном прежде субъекте, увертюру двоемирия, начало движения от «не знаю что» к преромантической и романтической «смутности» (*vague*), которой и суждено отразить явление «Я» как «личности»⁶⁶.

Не единожды отмеченная уже близость рокотовской портретописи «не знаю что» рокайльному типу и духу (или принадлежность им?) заставляет размышлять о причинах этой связи, которая не может быть объяснена только уроками Токке или Ротари. Все настойчивее звучащая в последние годы критика воззрений на рококо как на стиль не более чем «прихотливый, фривольный, капризный, игривый», как на стиль некоего «галантерейного набора» («Рококо, сутажет, камбре, чулки шелковые, фильдекосовые...», – выкрикал один из чеховских героев), подразумевает существование неких серьезных стилевых задач, работу какой-то чрезвычайно важной проблематики, осуществляемых через пресловутую «рокайльную игру». Ни в малой степени не претендуя на полную и адекватную интерпретацию сложнейшего феномена рококо, отметим тем не менее следующее. В идущей через всю ноевропейскую культуру «пьесе», жанр которой очень трудно определить, но которую с полным основанием можно назвать «Открытие «Я», стиль рококо был, по сути, вторым звонком к началу спектакля. Мелодичный и негромкий этот звон можно и не слышать за мощным гудением рембрандтовского или веласкесовского колоколов. Однако именно рокайльные портретные «тайны», «загадки», «секреты» подготовили зрительское большинство к открытию «внутреннего». Именно рокайль пробил одну из первых брешей в риторическом бастионе, предполагая «невывыказанное», «умалчиваемое», «тайное» (и в конечном счете не так уж важно, что речь идет, например, о сомнительной тайне чужой любви, аллегоризованной сюжетом плача над умершей птичкой). В русской же традиции, переживающей рококо в снятом виде, в культуре, только начавшей практически и реально познавать, что «материя риторическая есть все, о чем говорить можно, то есть все

известные вещи в свете»⁶⁷, нет, казалось бы, места собственно рокайлю. Однако «незаконная» «платоническая» линия развития портретописи (Матвеев, Рокотов, отчасти Щукин) во многих своих образцах в той или иной мере выказывает рокайльный привкус – то жестом (матвеевский автопортрет



С.С. Щукин. Портрет Павла I (1797 (?), ГТГ)

с женой или вишняковский образ С. Фермор), то позой и разворотом в картинном пространстве (матвеевский Петр II, рокотовские портреты Петра Федоровича, Е.Б. Юсуповой или поздние («Неизвестный в синем кафтане», В.Н. Суровцев, Д.И. Уварова, Е.Н. Орлова...), то просто «загадочными», нериторическими взглядами и выражениями⁶⁸ персонажей Матвеева и Рокотова, отрицающими прямую и невнятную речь к пресловутому «другу» («Погляди на меня, я непобедимый король, окруженный величием, я тот доблестный полководец, который всюду сеет страх, я тот великий министр, которому ведомы все

политические пружины, я тот мудрый и безупречно честный чиновник...»). Рокайль с его принципиальной установкой на «различение изображаемого чувства и того, кто его изображает»⁶⁹, с его предпоследней репетицией жизни «внутреннего» и жизни «внутренним», с его одной из первых попыток остранения «внешнему» так или иначе функционирует в русской культуре едва ли не на протяжении всего столетия. «Растворенный» во всем русском XVIII в. «незаконный» рокайль, на который, казалось бы, просто нет времени в условиях «наверстывания», галантерейный и необязательный стиль, который,

мнилось, можно безболезненно и безубыточно опустить в российских условиях вечного дефицита времени, дал знать о себе в виде неуязвимого соперника едва ли не всех стилей, течений и направлений столетия, некоего бретера с мафусаиловым почти веком, с такой же охотой стоящего в оппозиции к классицизму, с какой фрондировал с его «родителем». Это иная, принципиально новая система культуры. Рококо «прежде всего, лишено антиномичности, смягчает, “обманывает” Lebenslust потаканием ему, *teshit irрационально-индивидуальное уступками*. Скептически-рациональное отношение к жизни, игра приоткрывают его глубокую и не наивную серьезность, *его несогласие с формой*... Основное качество этого стиля культуры: “*Rinweispielende Anmut des Rokoko*”»⁷⁰.

Именно эта «исчезающая прелесть рококо» обусловила репертуар и выбор моделей. Ведь именно через детское и женское лица лежал кратчайший путь к открытию «жизни сердца». И именно этим путем «инфантилизации» и «феминизации» предстояло идти русской портретописи и эволюции нововременного «Я» в России, поскольку средневековые максимы о необходимости реабилитации «женского», строившиеся на своего рода компенсации Евиного греха подвигом Богородицы («Блаженны через Нее все жены, род их не подлежит более клятве и даже превосходит славою ангелов...»⁷¹), так и остались декларациями. Еще А.А. Сидоров в своем очерке «Русские портретисты XVIII в.» отмечал, что неизменная симпатия всего XVIII века к женским изображениям удивлять не должна. «Мы не будем настаивать слишком на таком возможном чередовании эпох “мужественных” и “женственных” в истории искусств...»⁷² Не станем настаивать и мы, но нельзя не видеть, что реабилитация «женского» – один из нервов русской жизни «осьмого на десять» столетия, где парадоксальнейшим образом сосуществуют, взаимодополняют друг друга женские царствования и традиции «Домостроя», Хрипунова и Урсула Мнишек, острейшая необходимость хотя бы отчасти *уравнять* женщину в правах с мужчинами и *превознесение* ее над мужчиной, взгляд на женщину как на *количественно не со-*

стоявшегося субъекта и осознание ее как качественно иного. Именно эти «преждевременные» и «незаконные» для «догоняющей» культуры открытия женщины и ребенка составляют смысловую и потому формообразовательную новизну. Так, предписываемое традицией и этикетом каноническое расположение моделей в пространствах парного и группового портретов, где портретируемая непременно должна была находиться по левую руку от портретируемого, активнее всего нарушается художниками «платонической» линии⁷³ (таковы, к примеру, автопортрет Матвеева с женой, рокотовские пары Обрескова – Обресков, Загряжская – Загряжский, Бутурлин – Бутурлина). Сохраняя же традиционную ориентировку, они привносят в нее кардинальную смысловую коррекцию, парадокс и конфликт «правого» и правого. Таковы уже парные портреты Голицыных кисти Матвеева 1728 года, где художественный эффект строится на уверенном «солировании» А.П. Голицыной, очевидно «перепевающей» своего «правого» супруга и его «сурдиночную» партию. Открытые Матвеевым эффекты пространственных и семантических перестановок «мужского» – «женского» в паре «правое» – «левое» какое-то время оставались невостребованными художественной практикой. Но уже не в полной мере удавшаяся попытка подобной трансформации, предпринятая И.Я. Вишняковым в портретах детей Фермор, где образ Сарры «переигрывает» брата скорее неумышленно, словно бы и без ведома художника, – один из первых примеров возвращения русской портретописи к матвеевской находке. Более удачно использовал этот прием И.П. Аргунов в изображении четы Хрипуновых, где сокращение дистанции меж зрителем и портретируемыми, подобное близкому знакомству, отношениям «на короткой ноге», позволило увидеть истинное распределение ролей в дуэте, заметить граничащую с безволием мягкость традиционного «правого» Хрипунова и не так уж тщательно скрываемую власть «неправой» Хрипуновой, уподобленные зачитанной тетради (газете) в мужских руках и жестко переплетенному тому в руках солирующей женщины⁷⁴. Однако именно это сокращение

дистанции, эта короткость отношений, эта «вхожесть в дом» подвинули живописную характеристику к границам некоего бытового рассказа, едва ли не анекдота, чем всегда чреватые жанры «в комнатах», интерьеры и сам камерный портрет.

Миссия поэтической «реабилитации» женщины выпала все же на долю Ф.С. Рокотова, что определило и его постоянную приверженность к женскому портрету, и революционные по сути новации в портретописии в целом. Если Матвеев (в портретах Голицыных) и Аргунов (в изображениях Хрипуновых) фиксировали первенство женских образов и слабость мужских персонажей при сохранении значений «правого» – «левого» как своего рода исключения из правила, которые могли бы быть сведены при желании к всегда новым ламентациям о «злых женах», «подкаблучниках» и пр. в том же роде, то Рокотов уже достаточно отчетливо осознает женщину «самой слабой и чувствительной частью человечества», естественно приходя к выводу о том, что *«именно в ней человеческое сконцентрировано в наибольшей мере»*⁷⁵. Если Матвеев и Аргунов следовали традиционному правилу *«мужчины действуют, женщины являются»*⁷⁶ даже в исключениях из него, задавая пространственной ориентировкой персонажей парных портретов нарушенную (в данном частном случае) норму, то Рокотов едва ли не во всех своих портретах «являет» и тех и других, отрицая собственно действие и даже какой-либо намек на него, заменяя буквальность действия предположением внутренней жизни, живописно и композиционно доказывая первенство женщины в нравственной и интеллектуальной работе. Уже в ранних парных портретах Воронцовых (конец 1760-х – 1770-е годы), выстроенных на разнонаправленных движениях головы и корпуса, на несводимости и несоотнесенности взглядов, портретах, предполагающих, соответственно, любой из двух вариантов решения проблемы «правого» – «левого», женский образ демонстрирует то зыбкое равновесие «знания» и «не-знания», «определенности» и «недосказанности», «что» и «не знаю что», «света» и «тьмы», в котором и суждено только жить рокотовским

персонажам. Недописанный же, как кажется, портрет Воронцова – отступление во мрак «*je ne sais quoi*», попытка избежать встречи, растворение в закулисной тьме. Такого же рода парадокс разнонаправленных композиционных и смысловых движений строит портреты Струйских (1772). Но уже в изображениях четы Обресковых Рокотов сообщает своим моделям развороты, исключая варианты монтажа, создает художественный эффект парадоксом пластической и смысловой определенности Обрескова и «ускользающей прелести» Обресковой, конфликтом «характера» и «*не знаю что*», которое выше «характера», привлекательнее «отпечатка». Тот же принцип ложится в основу изображений Суровцевых, Бутурлиных, парных неизвестных из собрания М.К. Горчакова с той лишь разницей, что к 1790-м годам острота этого противоречия снимается путем взаимных уступок «характера» и «*je ne sais quoi*». Соответственно в позднем творчестве Рокотова кардинально меняется концепция пространства: если прежде пространство его было ирреальным, некоей inferнальной тьмой, то к концу 1780-х годов оно скорее «понятие отвлеченное, но в самом деле существующее *не яко вещество, но как отбытие оного*»⁷⁷ и все более соответствует этой классицистической и просветительской догме, все менее оставляющей шансов и для «*je ne sais quoi*», и тем более для «*vague*».

Таков в самых общих чертах феномен «опережающего» – «наверстывающего» Рокотова с точки зрения психологической портретописи. В границах этой проблемы продуктивно сравнение рокотовских портретов 1770–1780-х годов, например, с щукинским изображением Павла I (1797?), рокайльного «*не знаю что*» и преромантической «смутности», двух обещаний «личного» в начале и конце «индивидуальной» эпохи, тьмы и мглы... Если рокотовская «тьма» символизирует «свое», «теплое» и потому «окутывает» персонажи, удерживая на зыбкой грани «явления» и «ухода», то у Щукина «мгла» – скорее «чужое», «холодное», «смутное», «трудноуловимое», делающее противостояние и противоборство одинокого героя особенно мучительным. Если Рокотов развил тезис «второй эпохи»

(«Я» как «единосущность») в «единственность», то Щукин продолжил трансформацию, подойдя к «исключительности».

*Казалось бы, две тьмы,
В начале и в конце,
Стоят, чтоб жили мы
С тенями на лице.
Но несравним густой
Мрак, свойственный гробам,
С той дружелюбной тьмой,
Предшествовавшей нам⁷⁸.*

Если же искать аналогий специфически рокотовскому мироощущению и мировидению, то, пожалуй, лишь стоящий до известной меры особняком в русской (и не только) философии XVIII в. трактат А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в особенности две последние его части, может служить своего рода параллелью зримому «не знаю что» московских портретов художника. Как Радищев постулировал бессмертие «телесной» и «вещественной» души, утверждая специфическую материальность «мысленного», своеобразно и творчески реабилитируя платонизм, предвосхищая будущие идеи Н. Федорова, Н. Кибальчича, В. Вернадского, Я. Голосовкера, так и Рокотов, пытаясь изобразить особую «телесность» души, оставляющей на плоти не «отпечаток», но «мету», являющей не «проекцию» «умопостигаемого характера», но «след» встречи «умопостигаемого» и «эмпирического» характеров, отказываясь от догм энтелехии, указывает путь многим художникам XIX столетия: от Кипренского и Щукина до Врубеля. Как автор трактата «О человеке...» не скрывает того, что современное состояние естествознания и антропологии не позволяет пока понять синтез материального и «мысленного» в «вещественной душе» («но как союз сей произведен, то нам неизвестно»), так и портретист, который, по дивно косноязычному выражению Струйского, «почти играя озаменовал *только вид лица*», а не его «оттиск» и «*остроту зрака*», а не какое-либо

определенное, ясно читаемое его выражение, останавливается перед «не знаю что». Как «бунтовщик», не смутясь отсутствием экспериментальных знаний, пользуется их отсутствием, строя концепцию загадки «плотской души», так и «волшебник», обыгрывая грядущую тайну «личного», реформирует портрет при помощи «не знаю что». Как, по счастливому пушкинскому слову, Радищев стал «нововодителем в душе», так «нововодителем» же живописно закрепившим попытку нового постижения души, необходимо считать Рокотова.

Так, мнимый рокотовский «регресс» к «неактуальному» рокайлю, кажущееся движение вспять от громких и убедительных побед «характера» эпохи Просвещения, иллюзорные «деперсонализация» и «дехарактеризация» его портретописи, обманчивое возвращение к якобы пройденному суть в действительности обещание, предвосхищение, закладка основания «личностного» этапа. Так «метафизика души» первой редакции трансформируется из «после-физиологического», из «сверхсоматического», из «trans natura» в редакцию вторую, в попытку «онтологического» за вычетом «не знаю что», в возможность знания о сущем минус «je ne sais quoi», в обещание «Я», где его «незнание» станет новой онтологией. Как отмечал в одной из своих работ Энгельс, «восемнадцатый век (...) не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей ее своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа (...), но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности»⁷⁹. И важно помнить, что предпринимавшиеся столетием (особенно второй его половиной) принципиально новые попытки такого примирения (будь то кантовская «Ding an Sich», радищевская «бессмертная плотская душа» или же рокотовская портретопись «не знаю что» на пороге «личного») готовили новый «психологический» этап развития культуры.

Переход от «индивидуального» этапа к «личностному», к «психологическому», который сейчас нет необходимости под-

робно исследовать, поскольку это сделано Н.Н. Коваленской, Д.В. Сарабьяновым, Г.Г. Поспеловым, В.С. Турчиным и др., переход от идеально состоявшейся нормы к принципиально незавершаемому «Я», от «мир малый (!) человек есть» к «Я»-миру – один из самых трагических и болезненных в истории культуры, а если угодно, то и один из самых кровавых. Так, волна самоубийств, прокатившихся по Европе, читающей «Вертера», – отнюдь не дань моде, но лишь видимая часть того айсберга, что неумолимо движется течением «реки времен» от судорожных глубин «индивидуальности» к некоей «Марианской впадине» «Я». В нашем отечестве фарватер этого плавания прошел по безобидному с виду «Лизиному пруду», мнимая прозрачность и воображаемое мелководье которого не должны обманывать. Немного лет разделяет просветительское по сути «не знаю что» и романтическое «темное основание личности»⁸⁰, декларируемое новой эпохой, но грань эта – одна из важнейших в истории человечества. Только теперь на рубеже XVIII–XIX столетий «человеческое “Я”» начинает осознавать себя (...в своей полнейшей конкретности и уже не растворяется в формах общего, а потому, как внутреннее наполнение и богатство) именно “моей” души впервые может становиться совершенно особым, сокровенным достоянием человека, отличаемого и отделяемого от любого иного “Я” и с подозрением, если не враждебно, относящегося к любой отвлеченной мере человеческого достоинства, человеческой ценности»⁸¹. Теперь всякое «Я» интересно лишь собственными «плюсами» и «минусами» в причудливой их амальгаме. Теперь только воистину все «наши достоинства – продолжение наших недостатков» и наоборот. Теперь «Я», осознающее как исключительно «свое» не только «достоинства», но и «недостатки», легко опускавшиеся предшественниками, «Я», дорожащее собой как сложнейшей синтетической целостностью, живущее в «тяжких дум избытке», принципиально декларирует: «Но строк печальных не смываю». Теперь открываются бездны «Я». Теперь «созерцающее «Я», замкнувшись в себе, становится тождественным «созерцаемому «Я»»⁸². Отныне портретный

образ, претендующий на глубину (а кто ж на нее с тех пор не претендует?) стараниями ли художника, желанием ли модели, обоюдным ли согласием, будто и не нуждается в «друге». Приближаясь к нам (форматом и срезами), портретируемые отдаляются от нас, пребывая в диалектике «созерцающего» и «созерцаемого» «Я». Об эту пору модель глядит уже не только на нас, в нас, к нам, сколько мимо, через, поверх. И едва ли не всякий портретный персонаж претендует на значительность взгляда, трансформирующего всякого в «человека», в «улавливающего очами», в «очеловца» по фантастической, но характерной платоновской этимологии (Кратилл. 399, I–IX). Теперь «бездна бездну призывает». Теперь невозможен парный, тем более групповой портрет (таковы «пораженья» – «победы» Кипренского в изображениях Щербатовых и Ростопчиных⁸³) вплоть до спасительного брюлловского компромисса «портрета-картины», который заведет в новый тупик. Зато очевидно полноценное открытие не особенно актуальных ранее областей портретописи – детский, женский, старческий портреты. Теперь всякое портретное изображение норовит стать не камерным, но психологическим и потому интимным. Теперь всякий лик претендует на глубину. Теперь во всяком «Я» ищут и находят «бездны души», «глубины сознания», «глубины подсознания», «подглубины подсознания»... (Так и в самом начале обозначается опасный путь превращения «психологии» в то, что позже грубо, но точно определяют как «психоложество».)

На этом этапе естественны реабилитация платонизма и отрицание аристотелевской антропологической доктрины, в том числе и эстетического ее извода. Теперь актуальны платонические категории «исступления», «вдохновения», «гения» и пр. (и то, и другое, и третье равно обязательны в идеале и для художника, и для модели, и для зрителя). Теперь портрет – своего рода тройственный акт «припоминания»: «Нам всем (!) присуща таинственная и чудесная способность возвращаться от изменчивости нашего времени к нашей *внутренней сущности*, освобожденной от всего того, что пришло извне, и там в форме неизменности созерцать в себе вечное»⁸⁴. Те-

перь всякое лицо – «вещь», происходящая к «эйдосу». Дабы заметить это, необходимо стало сократить дистанцию (при таком обороте не могла не родиться маниакальная тема «маски» и, шире, «автомата»).

«Личностный этап» отмечает, казалось бы, необходимость в «друге». Однако суть переворота, самым прямым образом касающегося культурного респондента вообще, заключена отнюдь не в отпадении необходимости в зрителе, а в том, что зритель теперь не «друг», но само-мыслитель, самопереживатель и со-мыслитель, со-переживатель, идущий к собственному «Я» («созерцающее» равное «созерцаемому») через «Я» чужое, занятое тем же. Это чужое становится, таким образом, лишь началом, поводом. Но это уже не мнимый диалог двух стагиритовских «друзей», познающих и воспринимających всего лишь «некоторым образом», но диалог реальный, подобный сократовским и платоновским, диалог с неизвестным исходом и незадаанным решением-ответом, диалог взаимного познания, где куда как больше вопросов, нежели ответов. В сущности, даже при отсутствии зрителя портретируемый вступает в диалог, в диалог нескольких «Я», поскольку именно эпоха романтизма констатирует «полиэгоистический» феномен: «Внутренняя двойственность и двоякость (...) столь укоренена в нашем сознании, что даже когда мы наедине с собой или думаем, что мы наедине, мы все же неизменно мыслим, как бы вдвоем и обнаруживаем это в своем мышлении и должны признавать наше *сокровенное глубочайшее бытие* по существу своему *драматическим*»⁸⁵. Отсюда драмы и трагедии романтического портрета. Теперь процесс общения «бездн» через портрет принципиально бесконечен, ограничен во времени и пространстве лишь внешними факторами и привнесенными обстоятельствами (будь то окончание работы картинной галереи или же смерть зрителя). Процесс принципиально бесконечен, как «Я»-познание. И в этом смысле весь культурный процесс XIX–XX столетий – «Я»-этап, эпоха «Я»-познания, время смотрения на все и вся *через портрет*.

Наступает пора «невыразимого» в мире и человеке: «Поэтому-то всякий, имеющий разум, никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (Платон. Письмо VII. 343–343a4). Кризис риторики, параллельный открытию «психологического», познанию истории как потока, вновь ставит мучительную проблему неподобия, непрестанного изменения всего сущего. Отсюда не раз уже отмечавшиеся серийность и автопортретизм, возведенные в принцип производный от «припоминания», от «исступления» – «вдохновения» («Насколько прорицание совершеннее и ценнее птицегадания и по имени, и по существу – настолько же, по свидетельству древних, исступление, даруемое Богом, прекраснее здравомыслия, свойственного людям» (Федр. 244д)). В состоянии мучительного «припоминания» сущего явлены зрителю модели многих портретов новой эпохи. Таков, к примеру, портрет Авдулиной Кипренского, где композиционное и пластическое двоецентрие (лицо – цветок) утверждают двоимирие, где «рамы» каждого из центров (чепец для лица, границы оконного проема для цветка и затянутое тучами небо) подразумевают «занебье», где скрещенные руки и сложенный веер зрительно констатируют кризис, если не крах, стремившихся к «первообразу» души. Если у Рокотова круги и овалы были знаком нисхождения к сути вплоть до неделимого атома «не знаю что», если у Боровиковского та же система «рам» была, напротив, закреплением в пространстве некоей эманации «изгибов чувств», направленных к зрителю, расходящихся подобно кругам по воде, то Кипренский осуществляет диалектическое соединение этих движений, суммирует центростремительное и центробежное как «созерцаемое» и «созерцающее» и тем самым создает новое «Я».

«Однако "Я" всегда исчезает у нас, когда мы стремимся фиксировать его, – писал Ф. Шлегель, размышляя о примирении конечного и бесконечного в личности и находя единственный выход в понятии «становления». – Чтобы эту бесконечность, которую мы находим в себе, соединить с чувством

ограниченности в жизни, нужно воспользоваться понятием становления»⁸⁶. Именно в спасительном становлении, в состоянии, в росте возможно запечатление личностного «Я».

Так рождается портрет-состояние. Так «личное» становится «личным». Так русская культура и отечественная портретопись завершают в начале XIX столетия «преследование» общеевропейской эволюции «Я» и портрета, вступая вместе со всеми иными европейскими традициями в эпоху «психологического».

*А теперь и представить не в силах
Ровной жизни и мирной любви.
Что однажды блеснуло в чернилах,
То навеки осталось в крови.*

Но, как попытались мы показать, русскому зрителю новооткрытое «Я»-личность явилось не только в блеске непросохших чернил, не только во влажном запахе едва отпечатанного, маркового типографского листа, но и в мерцании просыхающего красочного слоя вчера еще не обрамленного портрета.

¹ Соловьев В.С. О русском народном расколе. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 183.

² Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. М., 1987.

³ Вкратце отметим, что, например, в 1676 г. стольник Ф. Богданов переводит с польского «Экономику Аристотелю» Себастиана Петрици, что стагиритовской «Политикой» активно пользовался Сильвестр Медведев, что сохранившиеся в рукописях учебники братьев Лихудов для студентов славяно-греко-латинской академии («Риторика», «Физика», «Логика») основывались на Аристотеле и его комментаторах, что в переписке Ромодановского с Медведевым активно обсуждалось учение о причинности... Подробнее: Шахматов М. Платон в Древней Руси // Записки Русского исторического общества. Прага, 1930. Т. 2; Зубов В.П. Аристотель. М., 1963 (Раздел «К истории аристотелевской традиции на Руси»).

⁴ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 592–593.

⁵ Подробнее см. гл. 2. А также: Вдовин Г. Портретное изображение и общество в России XVIII в. Несколько тезисов о функции замещения // Вопросы искусствознания. 1994. № 2–3.

⁶ Цит. по: Ковтун Л.С. Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989. С. 234.

⁷ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 269.

⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Соч.: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 285.

⁹ См. о риторике применительно к нашей теме: Михайлов А.В. Отражение античности в немецкой культуре конца XVIII – начала XIX в. // Античность в культуре и искусстве последующих эпох. Материалы научной конференции. М., 1984; Он же. Идеал античности и изменчивость культуры // Быт и история античности. М., 1988. Во второй половине 1990-х была написана и чуть позже опубликована работа В.В. Гаврина «Иносказание в портретной живописи России второй половины XVIII века», подробно исследующая проблемы риторики в русском портрете второй половины XVIII века. См.: Гаврин В.В. Иносказание в портретной живописи России второй половины XVIII в. // Искусствознание 1'03. М., 2003; Он же. «Венцосна добродетель»: риторика императорского портрета // Искусствознание 2'03. М., 2003; Он же. «Подпора царственного зданья...»: портрет государственного дея-

теля как аллегория // Искусствознание 1'04. М., 2004. Поскольку риторический эффект в русской культуре Нового времени – один из важнейших инструментов, то, помимо его функционирования в портретной живописи, мы сочли необходимым рассмотреть его работу в других жанрах изобразительного искусства. См. подробнее: Приложение 4, а также: «Не все золото, что блестит», или «Живой труп». Заметки о риторическом эффекте в русской культуре XVIII – начала XIX в. Вопросы искусствознания. М., 1995. № 1–2.

¹⁰ См. работу, позволяющую говорить о риторике в России: Вомперский В.П. Риторика в России XVII–XVIII вв. М., 1988.

¹¹ См. хотя бы один из многих примеров риторической культурной установки, равно актуальной как для литературы, так и для живописи: «Когда он (И.И. Дмитриев. – Вд.) рисовал в воображении картину, которую намеревался представить в стихах, он имел привычку обдумывать все ее части и подробности и спрашивать себя: мог ли бы их изобразить на полотне живописец? – Только в таком случае он признавал картину достойной кисти поэта» (Дмитриев М.А. Мелочи из запаса моей памяти // Он же. Московские элегии. М., 1985. С. 227–228). С известной долей условности можно говорить о том, что сам субъект «допсихологических» времен суть текст. И потому его можно занести на скрижали, а можно и вычеркнуть (так, по свидетельству Храповицкого, поступают, например, со Львовым: «Вычернен из Свиты Сергей Львов. Бесчестный человек в моем сообществе быть не может» // Памятные записки А.В. Храповицкого, статс-секретаря императрицы Екатерины Второй. М., 1862. С. 27).

¹² Бахтин М.М. писал: «Завершенные, или «закрытые», лица в живописи (в том числе и портретной). Они дают исчерпанного человека, который весь уже есть и не может стать другим. Лица людей, которые уже все сказали, которые как бы умерли или уже умерли. Художник сосредоточивает свое внимание на завершающих, определяющих, закрывающих чертах. Мы видим его (изображенного. – Вд.) всего и уже ничего большего и иного не ждем. Он не может переродиться, обновиться, пережить метаморфозу – это его завершающая (последняя и окончательная) стадия» (Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа; Он же. Литературно-критические

статьи. М., 1986. С. 486). Ср. с определением Ортеги и Гассета, толкующего о состоянии «духовной статуи» (Ортега и Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 181).

¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Владимира Даля. 4-е изд. Т. 2. СПб.; М., 1911. Стб. 667. Далее ссылки на это издание с указанием тома и столбца.

¹⁴ Барт Р. О Расине // Барт Р. Избранные работы. Поэтика. Семиотика. М., 1989. С. 203–204.

¹⁵ Чечот И.Д. Корабль и флот в портретах Петра I. Риторическая культура и особенности русского корабля первой четверти XVIII века // Отечественное и зарубежное искусство XVIII века. М., 1986.

¹⁶ Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль мышления и стиль жизни. М., 1978. С. 54.

¹⁷ Проблема «правого» – «левого» столь существенна для истории русской культуры XVIII в., что, помимо анализа этой темы в главе 2, мы приводим несколько приложений, интерпретирующих этот сюжет. См. Приложение 1, Приложение 2, Приложение 3. А также: Вдовин Г.В. Две «обманки» 1737 года: опыт интерпретации // Советское искусствознание '24. М., 1988: Он же. «Дым без огня», или «Воздух суеты». Опыт иконологической спекуляции одного сюжета // Вопросы искусствознания. 1997. № 1–2: Он же. Краткие тезисы к проблеме интерпретации семантики усадебного пространства и его мифологема (на примере Останкинского усадебного комплекса) // Исствознание. 2003. № 2.

¹⁸ Вдовин Г. Портретное изображение и общество...

¹⁹ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 17.

²⁰ Истинная политика знатных и благородных особ / Пер. В.К. Тредиаковского. СПб., 1737. С. 191–192. Ср., например: «И в мысли, пройдет егда тень, непогода, лутшая к складу сему придастся охота» (Виноградов Н.Н. История о Париже и Вене, Переводная повесть в стихах Петровского времени. СПб., 1913. С. 65) (или у Ламетри: «Кто не испытывал порою голода и жажды по определенному наслаждению? Когда нет возможности отдаться ему, сколько облаков недовольства (...) поднимается в душе» (Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье. Соч. М., 1983. С. 283–284). Примеры можно множить, обращаясь за ними к словесности, эмблематическим сборникам, философским трактатам...

²¹ Ламетри Ж.О. Указ. соч. С. 257.

²² По тонкому и справедливому замечанию Ю.М. Лотмана, «XVIII век не видел антагонизма между свободной, естественной личностью и народом. Гармонически развитый человек представлял в своем лице и народ, и человечество. Движение к народу – это возвращение к естественности, доброте и красоте, которые скрыты в каждом человеке, это путешествие к природным основам своей личности. С этой точки зрения преодоление разрыва между идеологически активной личностью и народом не могло казаться ни трудным, ни трагическим». Таким образом, «народ», («мы») и «личность» («Я» как «самость») воспринимались «как две стадии развития одной и той же сущности (безразлично, трактуется ли этот процесс как “просвещение” или “искажение”)». (Лотман Ю.М. Поэзия 1790–1810)х годов // Поэты 1790–1810-х годов. Л., 1971. С. 7).

²³ Даль В. Т. 4. Стб. 15 и 24. Ср. с толкованием категории «Я» у Канта, полагавшего, что осознание себя «есть простое представление о “Я”, что “Я” – только осознание моего мышления», что “Я” нельзя даже назвать понятием, «так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям». (Кант И. Критика чистого разума // Указ. изд. Т. 3. М., 1964. С. 150, 194, 371, 377. Ясно, что такое «отдельное» «Я» по-прежнему, как и в «персональную» эпоху, суть лишь фрагмент «мы» вплоть до романтического открытия «личности». Так, еще Н.М. Карамзин утверждал, что человек сам по себе есть фрагмент или отрывок: только с подобными ему существами и природою составляет он целое (Цит. по: Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Повести. М., 1980. С. 290).

²⁴ Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина. Слова подвижнические. С. 10, 25.

²⁵ Вовенарг. Размышления и максимы. Л., 1988. С. 70.

²⁶ Архив С.С. Ланского и С.В. Ешевского // РО РГБ, ф. 147. С. 63. Цит. по: Болдырев А.И. Проблема человека в русской философии XVIII в. М., 1986. С. 102.

²⁷ Шеллинг отмечал, что во «вторую эпоху» складывается своего рода оппозиция (но отнюдь еще не антиномия!), где «чувственный объект (отдельно от созерцания как актана одной стороне и внутреннее чувство – на другой. Оба вместе делают «Я» сознательно ощущающим. Ибо то, что мы называем внутренним чувством, есть не что иное, как сознательно ощущающее в «Я». В изначальном акте (читай, в «первую эпоху». – Вд. (ощущение «Я» было ощуща-

ющим, не будучи таковым для себя, то есть оно было ощущающим бессознательно». Теперь, продолжает Шеллинг, «посредством продуктивного созерцания «Я» начинает сознавать себя ощущающим» (Шеллинг Ф.В.И. Указ. соч. Т. 1. С. 339).

²⁸ Кант И. О форме и принципах воспринимаемого и умопостигаемого мира // Указ. изд. М., 1964. Т. 2. С. 386.

²⁹ Шеллинг Ф.В.И. Указ. соч. С. 346.

³⁰ Кант И. Критика чистого разума // Указ. изд. Т. 3 С. 205.

³¹ Ломоносов М.В. Российская грамматика. СПб., 1757 (на титуле 1755). С. 12. Характерно, что для эпохи с такой риторической установкой возможно написание портрета «со слов»:

«Один живописец за несколько времени разбогател, объявив, что способен написать портрет человека, не видя его; просил он только одного – чтобы заказчик портрета хорошо все рассказал и описал лицо с такой точностью, чтобы живописцу нельзя было ошибиться. Получалось из этого, что портрет делал еще более чести тому, кто рассказывал, нежели живописцу; порой же заказчик принужден был говорить, будто портрет совершенно похож, ибо в ином случае художник выдвигал законнейшее из оправданий и объявлял, что коли портрет вышел не похож, то вина здесь того, кто не сумел описать ему облик человека» (Казанова Дж. История моей жизни. М., 1991. С. 167).

³² См., например, кантовские определения «отрицательного блага», «отрицательного деяния», порока как «отрицательной добродетели», «нравственного нуля», «зла как отсутствия» и «зла как лишения» и пр. Само понятие греха для Канта количественно: «Поэтому нравственно грех деяния следует отличать от греха, упущения не по качеству, а только по количеству» (Кант И. Опыт введения в философию отрицательных величин // Указ. изд. М., 1964. Т. 2. С. 98–119).

³³ Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1984. С. 390.

Вольтер. О душе // Он же. Философские сочинения. М., 1989. С. 550. Именно «данностью» видятся эпохе лучшие человеческие качества. Они, по сути, презумпированны. Известный деятель екатерининского, павловского, alexандровского царствований И.В. Лопухин так оценивал свой характер: «Впрочем, для меня сделать неправду в суде и не спорить или не

представлять против того, что мне кажется вредно и несправедливо, есть то же, что некоторым иным кушанья, которых желудок их никак не варит и которых они в рот взять не могут. Это во мне, как бы сказать, природный вкус, а не добродетель, которая должна быть действие победы над собою. Это столько же мне славно, как одному черные, а другому русые волосы». (Цит. по: Записки сенатора И.В. Лопухина. Лондон. 1859. Репринтное воспроизведение. М., 1990. С. 157). Соответственно основная проблема эпохи для «индивидуальности» – проблема знания себя. Субъект просвещенный себя знает смолоду. Так, Екатерина II, будучи по нашим понятиям почти ребенком, сказала графу Гилленбургу, что «я напишу свой портрет, так как знаю себя, для того, чтобы он мог видеть, знаю ли я себя или нет». Соответственно воспитатель ставит себе целью укрепление знаемого: «Он прибавил к нему (сочиненному портрету. – Вд.) страниц двенадцать своих размышлений обо мне, в которых старался укрепить во мне возвышенность и твердость души, равно и другие качества ума и сердца». Подобное знание себя, своего неизменного характера может быть верно для героев «индивидуальной» эпохи на протяжении всей жизни: «Действительно я описала самое себя, назвала мое сочинение "Изображение Философа 15 лет"... Много лет спустя, именно в 1758 году, я нашла у себя эту тетрадь и сама удивилась, с какою глубиной и точностью изобразила я себя». (Цит. по: Записки императрицы Екатерины II. Лондон, 1859. Репринтное воспроизведение. М., 1990. С. 21.)

³⁵ См. употребление слова у Пушкина, Карамзина, Гоголя, О. Сенковского (в примечательном очерке последнего «Личности» это значение и составляет собственно предмет произведения). Словарь Даля закрепляет значение: «Личность – лицо, самостоятельное, отдельное существо» (Даль В. Т. 2. Стб. 668–669). Нечто похожее происходило и с понятием «характер»: прочтем у Достоевского без удивления: «Объявлялся характер и рекомендовал себя сам» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 94).

³⁶ Сарабьянов Д.В. О национальных особенностях романтизма в русской живописи начала XIX в. // Советское искусствознание '73. М., 1974. С. 151–152.

³⁷ Даль В. Т. 3. Стб. 1681.

³⁸ Шарден. Указ. соч. С. 136. Ср. с кантовским определением: «Рефлексия не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятие прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» (Кант И. Критика чистого разума // Указ. изд. Т. 3. С. 314.)

³⁹ Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим // Дидро Д. Соч.: в 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 280. Любопытно, что, несмотря на буйное воображение людей XX столетия, нам трудно представить себе лица многих портретистов XVIII в., все еще являющихся «первичными авторами». М.М. Бахтин справедливо замечал, что «первичный автор» – это в известном смысле «*natura non creata quae creat*» (природа несотворенная и творящая). И потому «первичный автор не может быть образом: он ускользает от всякого образного представления. Когда мы стараемся образно представить себе первичного автора, то мы создаем его образ, то есть становимся первичным автором этого образа» (Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 525). И потому живут в нашем сознании розно портреты Левицкого и портрет Левицкого работы Боровиковского (1797, ГРМ), образы кисти Боровиковского и его изображение, сделанное Бугаевским) Благодарным (1824, ГТГ). Подробнее см. 3 главу, а также: Вдовин Г. «Писано имяреком». Рождение автора в русской портретописи XVIII в. // Вопросы искусствознания. 1995. № 1–2.

⁴⁰ Именно так толкуется термин еще и в первой половине XIX века. См.: Даль В. Т. 3. Стб. 1400.

⁴¹ См., например, у Радищева (Указ. изд. Т. 2. С. 91). Ср. с настойчиво повторяющимся у Вольтера сравнением души с «часами с репетицией»: например, а) «Душа – это часовой механизм, данный нам для самоуправления, однако мастер не сообщил нам, из чего сделана движущая пружина этого механизма» (Философские письма // Указ. соч. С. 112); или б) «Вы очень напоминаете того регента колледжа, который (...внезапно стал обладателем английских часов с репетицией. (...Давайте вскроем часы, именуемые человеком» (Там же. С. 117, или в) «Если животные эти – всего лишь машины, то вы в сравнении с ними,

несомненно, являетесь тем же, чем часы с репетицией являются в сравнении с вертелом...» (Метафизический трактат // Там же. С. 252–253) и пр.

⁴² Поспелов Г.Г. Русский интимный портрет второй половины XVIII – начала XIX в. – Русское искусство XVIII века. Материалы и исследования. М., 1968. Делая подробный морфологический анализ процесса, автор, по сути, ставит знак равенства между понятиями «камерный портрет» и «интимный портрет». Смешение разнородных (морфологических и оценочных) категорий искажает процесс именно в его историко-психологическом плане.

⁴³ Кант И. Указ. соч. С. 491. Отметим, что поколение романтиков точно подметило эти «умо-постигаемые характеры» своих отцов и дедов, быстро поняло состоявшуюся подмену «умопостигаемого характера» так называемой «идеей» и не преминуло свершить над ними скорый суд. О.И. Сенковский (барон Брамбеус), пожалуй, острее многих отметил эти «идеи» в лицах предшественников и большей части современников, продолжавших жить по принципам «индивидуальной» эпохи. «Общество есть собрание индивидуальных идей данной эпохи. Люди состоят из лиц; лицо состоит всегда из своей идеи. Каждый человек выражает собой только одну какую-нибудь идею, которой он служит простою оболочкою и которой на известное время отдает на прокат свою голову, свои глаза, свои уши, свой язык, руки, ноги, все тело... У Павла Аполлоновича есть идея, что он тайный советник... Идея Федора Тимофеевича – большой шлем... Идея Тимофея Алексеевича – фабрики; Каролины Егоровны идея – двор. У Сергея Ильича есть идея – английская верховая лошадь; у Ильи Сергеевича есть идея – петербургский климат; у Катерины Павловны есть идея – счастье; у Петра Петровича есть идея – архитектура; у Евгения Васильевича есть идея – большой свет, а идея Софии Николаевны – что нет ничего прелестнее привздернутого ее носика. У розовой англичанки своя идея – что она Англичанка, а это все русские. Моя идея – что человек выдуман только для одной идеи...» (Цит. по: Сенковский О.И. Сочинения барона Брамбеуса. М., 1989. С. 434 и сл.).

⁴⁴ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 423.

⁴⁵ Цит. по: Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. М., 1974. Т. 1. С. 143.

⁴⁶ Галич А.И. Опыт науки изящного // Русские эстети-

ческие трактаты первой трети XIX в. М., 1974. Т. 2. С. 242.

⁴⁷ «Честь – инстинкт добродетели, она сообщает последней отвагу». (Duclos Ch. *Considerations sur les mœurs de ce siècle*. Paris, 1798. P. 52). Ср. у Радищева: «Всякому врожденно чувствование истинной чести; но освещает оно дела и мысли человека по мере приближения его к оному, следуя светильнику разума, приводящего его сквозь мглу страстей, пороков и предубеждений к тихому ея, чести то есть, свету». (Беседа о том, что есть сын Отечества // Указ. соч. Т. 1. С. 218.)

⁴⁸ Гердер И. Указ. соч. С. 616. Вообще же, заметим, проблема инстинкта – одна из важнейших для метафизической стадии развития философии. Так, например, через инстинкт Вольтер определял человеческое бытие: «У людей есть тайный инстинкт, влекущий их к поискам развлечений и занятий вовне и берущий свое начало в негодовании, вызванном их вечным жалким положением; но у них есть и другой тайный инстинкт, заставляющий их осознать, что счастье на самом деле заключено в покое». (Философские письма // Указ. соч. С. 205).

⁴⁹ Гердер И. Указ. соч. С. 130.

⁵⁰ Радищев А.Н. Указ. соч. Т. 2. С. 112.

⁵¹ Там же. С. 91.

⁵² См., например, у Гердера: «Мистика приобрела такой облик, в котором перед нами открывается то изощреннейшее, настойчивейшее умственное самокопание, то тончайшая нежность любящего сердца. И мистика (души. – Вд.) сослужила свою службу – она отвлекала души от пустых церемоний, приучала их к самоуглублению и давала им духовную пищу. (...Мистика предшествовала метафизике сердца...)» (Гердер. Указ. соч. С. 601–602). Ср. у Вольтера: «Кто был первым, вообразившим наличие в нас другого существа, содержащегося там втайне и отравляющего все наши функции без того, что мы когда-либо это замечали? (...Вполне вероятно, что эта идея в том виде, в каком ее воспринимают ныне, не пришла сначала никому в голову сразу. Люди в течение огромного числа веков занимались своими нуждами и несчастьями раньше, чем стать великими метафизиками» (О душе // Указ. соч. С. 541–542). Термином «метафизика души» («метафизика сердца») и схожими с ним пользовались многие и в России.

⁵³ Чудесная нравственная перемена в одночасье,

понимаемая как возвращение к «истинному», «естественному» от «искаженного», «неблагоприобретенного» – устойчивый мотив мемуаристики и изящной словесности. Так, к примеру, И.В. Лопухин, «погрязший в вольномыслии» настолько, что перевел на русский «Систему природы», вернулся к истине: «Напечатать его (перевод. – Вд.) было нельзя. Я расположился разсеять его в рукописях. Но только что дописал первую самым красивым письмом, как вдруг почувствовал я неопишанное раскаяние – не мог заснуть ночью прежде, нежели сжег я и красивую мою тетрадку и черную» (Цит. по: Записки сенатора И.В. Лопухина // Указ. соч. С. 19). Многочисленные «вдруг» в описаниях нравственных метаморфоз и жизненных происшествий фиксируют, по сути, переход от «эмпирического характера» к «умопостигаемому».

⁵⁴ См. тонкую интерпретацию этого портрета в: Медведкова О.А. Русский парадный портрет рубежа XVIII–XIX вв. Трансформация образа // Актуальные проблемы отечественного искусства. Вып. 1. М., 1990. Вообще, рождение и приращение «гамлетизма» как в искусстве, так и в быту сопутствует нововременной эволюции «Я» едва ли не во всех европейских культурах. Не исключение и Россия, где начало положено сумароковской версией «Гамлета», Гамлета, удачливо занимающего трон и счастливо брачующегося с Офелией. Далее – известное «вето» на пьесу в первой четверти прошлого столетия и взлет «гамлетизма» в XIX–XX вв.

⁵⁵ Гердер И. Указ. соч. С. 110.

⁵⁶ Там же. С. 127. Ср. у Мишеля Фуко: «Это отношение к Порядку в такой же мере существенно для классической эпохи, как для эпохи Возрождения – отношение к Истолкованию» (Фуко М. Указ. соч. С. 107).

⁵⁷ Примечательны сомнения Канта в возможности «общения»: «Категорию общения нельзя понять одним лишь разумом, и, следовательно, объективную реальность этого понятия нельзя усмотреть без созерцания, а именно без внешнего созерцания в пространстве. В самом деле, как мыслить себе возможность того, что если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто в существовании других (как действие), и наоборот, стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь их существования? Ведь именно это требуется для

общения, а между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга» (Критика чистого разума // Указ. соч. Т. 3. С. 298).

⁵⁸ Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Указ. соч. Т. 2. С. 95–97.

⁵⁹ Впрочем, совсем еще недавно речь шла именно о формуле «4а – 0». См., например, характерное рассуждение Болотова, которого вряд ли можно заподозрить в жестокосердии, о потере первенца: «(…к великому огорчению его матери (!). Я и сам, хотя и пожертвовал ему несколькими каплями слез (!!), однако перенес сей случай с нарочитым твердодушием: философия помогла мне много в том, а надежда (... вскоре опять видеть у себя детей ибо жена моя опять беременна, помогла нам через короткое время и забыть сие несчастье, буде сие несчастьем назвать можно (!!!)». (Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. 1738–1793. СПб., 1871. Т. 1. С. 645.)

⁶⁰ Об этой категории см., например, у Шефстбери (Шефстбери. Эстетические опыты. М., 1975. С. 218); а также интересный комментарий А.В. Михайлова (там же. С. 524). Достаточно подробная библиография проблемы приведена М.П. Алексеевым в его комментариях к Хогарту: Хогарт У. Анализ красоты. Л., 1987. С. 210. В указ. изд. Алексеев конспективно рассматривает генезис категории «je ne sais quoi».

⁶¹ Кант И. Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы // Указ. соч. Т. 1. С. 307.

⁶² Заметим, что у Рокотова подобного рода эмблемы функционируют в более широком смысловом «поле», нежели у его предшественников в русской портретописии: не просто как эмблема человеческого бытия (традиционная и аморфная), но и как эмблема духовного становления и нравственного развития. Ср., например, у Гамалеи: «Мы должны из одного грешного, злого и лукавого человека вырождаться в духовного человека по образу Искупителя нашего, как цветок из навозной земли вырождается» (Письма Гамалеи: в 2 т. М., 1836. Т. 1. С. 66). Вообще же подобного рода эмблемы широко бытовали и адекватно считывались. Так, Екатерина описывает свой наряд на одном из балов середины века: «На голову я приколола всего один большой розан и другой нераспустившийся с листьями (они были сделаны так искусно, что можно было принять их за живые); еще розан я приколола к

корсету... Про меня говорили, что я хороша как день» (Цит. по: Записки императрицы Екатерины II. Лондон, 1859. Репринтное воспроизведение. М., 1990. С. 113).

⁶³ Габричевский А.Г. Портрет как проблема изображения. Искусство портрета М.: ГАХН, 1928.

⁶⁴ О рождении потребности и необходимости внутреннего диалога в Новое время см. исследование: Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975; Он же. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991.

⁶⁵ Шарден. Указ. соч. С. 58.

⁶⁶ Об этой категории рубежа веков, нашедшей свое выражение в произведениях Шатобриана, де Сталь и многих других: Delon M. Du vague des passions a2 la passion du vague. – Preromantisme hypotegue: on hypotese? P., 1975.

⁶⁷ Ломоносов М.В. Риторика. СПб., 1748. С. 9 // Антология педагогической мысли в России XVIII века. М., 1985. С. 102.

⁶⁸ Доказательств тому, что выражения лица читались, однозначно переводились в слово, в которое можно перевести абсолютно все (изображение, чувство, звук... долго искать не приходится). См., хотя бы у того же Ламетри: «Посмотрите на Дельбар (жену Пиронав) оперной ложе: попеременно то бледнея, то краснея, она отбивает такт вместе с Ребелем, волнуется вместе с Ифигенией, впадает в ярость вместе с Роландом. Все звуки оркестра отражаются на ее лице, как на полотно» (Ламетри Ж.О. Человек-машина // Указ. соч. С. 172). Примечательно, что многие остроты XVIII – начала XIX столетия строятся на парадоксе риторического и психологического восприятий чего-либо, например музыки. Таков анекдот о А.С. Меншикове, фиксированный М.И. Дмитриевым, А.О. Смирновой-Россет и др. «Хорошо он сказал о Рубини: «Я слишком близорук, чтобы его услышать». (Смирнова-Россет А.О. Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 16).

⁶⁹ Gurlitt C. August der Starke. Dresden. 1924. Bd. II. S. 238. – Цит. по: Чечот И.Д. Барокко как культурологическое понятие. Опыт исследования К. Гурлита // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 338.

⁷⁰ Там же. С. 340.

⁷¹ Прокл, архиепископ Константинопольский. Похвальное слово Пресвятой Богородице. – Избранные слова св. отцев в честь и славу Пресвятой Богороди-

цы. СПб., 1868. С. 12. Ср. со словом Иоанна Домаскина, говорившего о Богоматери как о «славной и великой цене для искупления Евы». (Иоанн Домаскин. Слово второе на Рождество Пресвятой Богородицы // Там же. С. 34).

⁷² Сидоров А.А. Русские портретисты XVIII века. М., 1923. С. 24.

⁷³ Подробнее см. 2 главу и: Вдовин Г.В. Портретное изображение и общество...

⁷⁴ Об эмблематике подобных сопоставлений подробнее см. Приложение 1, Приложение 2, Приложение 3. А также: Вдовин Г.В. Две «обманки»...; Он же. «Дым без огня»...; Он же. Краткие тезисы к проблеме интерпретации семантики усадебного пространства и его мифологеми (на примере Останкинского усадебного комплекса) // Искусствознание. 2003. № 2.

⁷⁵ Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 270–271.

⁷⁶ Berger J. Ways of Seeing. London, 1972. P. 44. См. там же тонкое наблюдение: «Мужчины глядят на женщин. А женщины наблюдают себя, будучи созерцаемы. Это определяет не только большую часть отношений между мужчинами и женщинами, но также и отношение женщин к себе», – позволяющее понять, почему именно женский портрет «предпсихологических» эпох более мужского тяготеет к «психологическому» состоянию, определяемому, по Шеллингову слову, равенством «созерцающего «Я» и «созерцаемого «Я»».

⁷⁷ Радицев А.Н. О человеке... // Указ. соч. Т. 2. С. 83. Ср. с кантовским определением прост(ранства, дающим, быть может, наиболее точную просветительскую и классицистическую формулировку: «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. (...Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам только в том случае, если они нам являются, то есть если они предметы чувственности». (Кант И. Критика чистого разума // Указ. соч. Т. 3. С. 133.)

⁷⁸ А.С. Кушнер.

⁷⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 17. С. 600.

⁸⁰ «Как высоко мы ни ставим разум, мы все же считаем, что никто из чистого разума не стал добродетельным или героем, или вообще большим человеком, и не разумом, по известному выражению, продолжается род человеческий. Только в личности жизнь, а все личное покоится на темном основании» (Шеллинг. Указ. соч. С. 9).

⁸¹ Михайлов А.В. Идеал античности и изменчивость // Быт и история античности. М., 1988. С. 235.

⁸² «Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть объектом для самих себя, – писал Шеллинг, одним из первых принявший за философию «Я», – когда созерцающее «Я», замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я» (Шеллинг. Философские письма о догматизме и критицизме. Письмо восьмое // Указ. соч. Т. 1. С. 68–69).

⁸³ Интересно отметить, что живущие изолированно образы в обоих случаях строятся именно на парадоксе изолированного, личностного бытия и принудительного, волевого, насильственного сосуществования. В этом смысле можно говорить о том, что принцип построения парного портрета Кипренского наследует находкам в этой области Рокотова.

⁸⁴ Шлегель Ф. Философия языка и слова // Он же. Эстетика. Философия. Критика. Т. 2. М., 1983. С. 360.

⁸⁵ Шеллинг. Указ. соч. С. 67.

⁸⁶ Шлегель Ф. Развитие философии: в 12 книгах // Указ. соч. Т. 2. С. 151–152.

Люби мир как самого себя.
Тогда ты по-настоящему сможешь волноваться
обо всех вещах.

Дао Дэ Цзин

Ценности, мировоззрение, этика критической
массы членов общества сопротивляются
переменам. Мы меняемся слишком медленно,
а сложившиеся институты управления и власти
оказываются слишком косными, чтобы своевре-
менно трансформироваться.

Э. Ласло

*Мартина Хоффман
"Древо познания"
(фрагмент)*



Сознание и СМЫСЛЫ

Д.А. Леонтьев.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ДИАЛОГА

В.В. Майков.

С. ГРОФ ОБ ИСТОКАХ И СМЫСЛЕ ИСКУССТВА

С. Гроф.

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЗНАНИЯ
И ПОНИМАНИЕ ИСКУССТВА



ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ДИАЛОГА

Данная статья посвящена многогранному феномену диалога. Само это понятие пришло из истории искусств, прежде всего из искусства театра и драматургии, и до сих пор в подавляющем большинстве энциклопедий и словарей понятие диалога определяется в формальном, театроведческом значении – как последовательный обмен репликами в процессе коммуникации между двумя и более собеседниками, когда они говорят не одновременно, а по очереди. Однако кроме формальной, коммуникативной стороны, у диалога есть еще содержательная, экзистенциальная сторона. С содержательной стороны диалог – это специфическая для человека и обнаруживающаяся только у человека форма межличностного взаимодействия, особое качество отношений, выражающее человеческую сущность. Это взаимодействие, при котором другой человек, собеседник, партнер выступает не как объект или как условие моей деятельности, а как равноправный мне свободный субъект, который обладает своими интересами, своими ценностями, и самое главное, своим внутренним миром, и преследующий свои цели в этом взаимодействии. Отношения с собеседником по диалогу носит характер взаимодействия, при котором обе стороны в равной мере учитывают и уважают различия точек зрения¹.

¹ См.: Братченко С.Л., Леонтьев Д.А. Диалог // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2007. № 2 (11). С. 23–28.

Гариф Басыров
Из цикла "Диалоги"
(фрагмент)

Противоположность диалогу – монолог. С содержательной точки зрения монолог – это такая форма взаимодействия, при которой другой не воспринимается как человек

со своим мнением, с репликами которого я как-то могу взаимодействовать. Я его уже заранее знаю, мне неинтересно, что он говорит, я его все равно не слышу, или упаковываю в стереотипный образ. Как заметил Станислав Ежи Лец, человек с человеком испокон веков ведут монолог. Ему же принадлежит красивое описание этого процесса: «Мы глядели в глаза друг другу, я видел себя, и она – себя». Даже весьма структурированное общение нескольких людей на общую тему (например, переговоры) при отсутствии уважения иных точек зрения и готовности их учета может не обладать качеством диалога. В нашей жизни много таких отношений, которые формально определяются как диалогические, но на самом деле оказываются множеством не пересекающихся и не цепляющих друг друга монологов, каждый движется по своей траектории по скрещивающимся линиям, и встречи не происходит. А диалог возможен там, где есть встреча. Замечательная художественная иллюстрация нашей монологичности – фильмы Киры Муратовой, особенно поздние (например, «Чеховские мотивы»), где много людей одновременно или поочередно что-то говорят, каждый в своем монологе, но эти разговоры не складываются во взаимодействие, между ними ничего не происходит. Это происходит в нашей жизни гораздо чаще, чем хотелось бы, и чем мы сами замечаем это. И наоборот, размышления уединенного человека могут принимать характер внутреннего диалога – столкновения и взаимодействия разных точек зрения («голосов») в сознании человека, их напряженного противостояния или конструктивного взаимообогащения и достижения относительного внутреннего согласия.

Я хотел бы остановиться на содержательной, экзистенциальной стороне диалога, и рассмотреть, чем наша жизнь в диалоге, когда мы открываем себя диалогическим отношениям, отличается от нашей жизни, когда мы пытаемся строить отношения, не входя в диалог, или убягая от диалога.

От общения к диалогу

В качестве родового понятия по отношению к понятию диалога правомерно рассматривать понятие общения. «Общение» – это широкое обобщающее понятие, это слово применяется по отношению к коммуникативным процессам самого разного уровня, разного плана. Наиболее широко общение определяется как система процессов, «обеспечивающих взаимодействие людей в коллективной деятельности, реализующих общественные и личностные, психологические отношения»². В качестве реплик при этом можно рассматривать не обязательно слова, но и какие-то действия, жесты, переписку, а также лакуны - отсутствие реплики, отсутствие слов, отсутствие ожидаемых действий может быть в каких-то случаях более значимым, чем наличие реплики, и выступать существенным моментом общения («Народ безмолвствует»). Непожатие руки – более значимый коммуникативный акт, чем пожатие руки.

Мы проявляем себя во многих формах взаимодействий с другими людьми – поверхностных, глубинных, коротких и длительных, но на очень разных уровнях. Далеко не всегда мы проявляем свои сущностные, глубинные характеристики, да и не всегда это надо, часто это оказывается избыточным. Все культуры выработали большой арсенал поверхностных, формальных, ритуализированных способов общения для того, чтобы избегать риска в межличностных отношениях, чтобы упростить многочисленные коммуникации.

В качестве примера классификации уровней глубины общения можно привести схему, разработанную Дж. Бьюдженталем³ в контексте анализа психотерапевтического взаимодействия; она вполне применима и к другим видам общения. Дж. Бьюдженталь выделяет 7 уровней присутствия партнеров в коммуникации, различающиеся по глубине присутствия. Первый уровень – уровень формальных атрибутов, определяющих участника взаимодействия: «Здравствуйте. Я представитель канадской фирмы и хочу Вам предложить...».

² Леонтьев А.А.
Психология общения. М.:
Смысл, 2005. С. 240.

³ Bugental J.F.T. The Art of
the Psychotherapist. New
York: Norton, 1987. С. 2–29

(здесь и далее, за исключением оговоренных случаев, примеры подобраны нами). На этом уровне в общение вовлекается лишь ролевая оболочка участников. Второй уровень – поддержание контакта. К этому уровню относятся ритуализированные формулы общения знакомых людей, а также информационное обеспечение деловых бесед: «Добрый день, как поживаете? – Спасибо, ничего». Третий уровень – стандартная беседа. Предметом беседы являются какие-то объективные обстоятельства; личностная вовлеченность участников не очень велика. Проиллюстрируем этот уровень фрагментом терапевтического диалога из книги Дж. Бьюджентала: «Чем занимается Ваш муж? – Он менеджер в универмаге на Стивенс Стрит. – Ему нравится работа? – Думаю, да. Мне бы она не понравилась, но он, похоже, относится к ней хорошо. – Вам, значит, она бы не понравилась? – Нет, конечно. Пытаться угодить стольким разным людям и одновременно пасти стадо бестолковых клерков – это не для меня»⁴. Четвертый уровень – критические события. Общение на этом уровне затрагивает моменты, связанные с нарушением привычного порядка вещей и с изменениями, происходящими в мыслях, чувствах, словах или действиях одного или обоих (или нескольких) участников. «Господа, я собрал вас с тем, чтобы сообщить вам пренеприятное известие: к нам едет ревизор. – Как ревизор?» Пятый уровень – интимность. Этот уровень включает высокую эмоциональную вовлеченность, эмоциональную и психологическую близость участников и их дистанцирование от других людей. Общение на этом уровне меньше включает обмен информацией и больше – обмен чувствами, меньше – вербальное взаимодействие и больше – невербальное, меньше – трансляцию значений и больше – смыслов. Наконец, два наиболее глубоких уровня присутствия обозначаются Дж. Бьюдженталем как личное бессознательное и коллективное бессознательное; они проявляются во всех видах и формах общения, но специфических соотносящихся с ними уровней общения нет; Дж. Бьюдженталь почти не раскрывает эти уровни, поскольку их анализ не имеет, с его точки зрения,

⁴ Bugental J.F.T. The Art of the Psychotherapist. New York: Norton, 1987. С. 3–37.

практической ценности. Пять описанных им уровней различаются по степени вовлеченности трех основных компонентов общения: внимания к имиджу, внимания к содержанию и выражения внутренних переживаний.

В качестве художественной иллюстрации можно вспомнить известный фильм «Крокодил Данди»: там, где запланировано поверхностное, ролевое общение, неискушенный человек начинает вступать в содержательный диалог там, где никто этого не ожидает, ставя в тупик своих собеседников – шофера, портье и т.д. Но потом оказывается, что именно это позволяет им тоже в экстремальных обстоятельствах раскрыться как личностям и внести свой существенный вклад в их преодоление. Личность проявляется, открываясь в диалоге другой личности.

Диалог как экзистенциальная реальность

Многие мыслители обращали внимание на качественную специфику человеческого диалога. Будучи приложен к различным аспектам общения людей и социальных групп, диалогический принцип в каждом случае задает способ организации соответствующего пространства взаимодействия (речевого, интеллектуального, культурного, межличностного и др.), его атрибуты, основные механизмы и условия осуществления.

На то явление, которое можно обозначить словами «экзистенциальный диалог», начали обращать внимание больше в XIX в. (сошлюсь прежде всего на таких авторов, как Кьеркегор и Фейербах), и особенно в XX в. Особое место в его осмыслении занимают два мыслителя, благодаря которым мы сегодня придаем такое большое значение понятию диалога в науках о человеке, – в частности, в психологии, в культурологии, в литературоведении, в философской антропологии, – и которое приобрело у них свою окончательную форму: Мартин Бубер и Михаил Бахтин.

М. Бубер в своих работах «Проблема человека», «Я и Ты», «Диалог» критикует традиционные взгляды, пытающиеся понять человека как объект анализа, рядоположенный другим вещам, а также попытки понять бытие в мире изолированного индивида (М. Хайдеггер). Такое отношение, которое строится по типу «Я – Оно» (сейчас, во многом с подачи Бахтина мы называем его «субъект-объектным»), при котором я отношусь к другому как к объекту, принципиально не отличается от отношения к любому другому неодушевленному предмету. Действительно, «потребность человека в человеке» невозможно определить через объект потребности – человека, она может быть субъект-объектной, как, скажем, потребность рабовладельца в новых рабах... Сущность человека, по мнению Бубера, раскрывается только в диалогическом отношении человека к другому человеку. Такое отношение, которое Бубер называет отношением «Я – Ты», – это единственный способ отношений, который существует только между людьми, и только в такого рода отношениях я могу сказать «Ты» другому человеку или кому-то, кого я антропоморфизирую, воспринимаю как собеседника, приписываю ему какие-то человеческие характеристики, прежде всего внутренний мир. Это могут быть домашние животные, с которыми я веду диалог. Это может быть природа, с которой я веду диалог. Это может быть Бог: согласно определению Виктора Франкла, Бог – это тот, кто выступает в качестве собеседника в наших наиболее глубоких и интимных диалогах⁵. Ну, и, конечно, человек. Но строя отношения с человеком как субъект-объектные – «я начальник, ты дурак; ты начальник, я дурак» – я строю отношения с ним как существом, которому я отказываю во внутреннем мире. В любом случае только существо, обладающее внутренним миром, может быть нашим собеседником в диалоге.

В отношении «Я – Оно» к объектам своего познания и деятельности «Я» проявляет себя как индивидуальность и осознает себя как субъект; в отношении «Я – Ты» к другому человеку «Я» проявляет себя как личность и осознает себя как

⁵ Frankl V. Der Unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion. München: Kösel, 1988.



Кадры из фильма "Крокодил Данди"

⁶ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 36.

субъективность. Бубер говорит, что всякая подлинная жизнь есть Встреча. «Человек не может жить без «Оно». Но тот, кто живет лишь с «Оно», тот не человек»⁶. Лишь люди, способные сказать друг другу настоящее Ты, способны сказать настоящее «Мы».

⁷ Там же. С. 99.

Диалог, по мнению Бубера, не ограничивается общением людей друг с другом, это базовое отношение, которое только выражается в общении людей. Даже если можно обойтись без слов, диалог возможен. Его определяет «взаимная направленность внутреннего действия», обращенность друг к другу и открытость взаимодействию⁷. Они могут молчать, находясь в состоянии диалога, а могут монологично вести многочасовую беседу. «Жизнь в диалоге – не та жизнь, в которой много имеют дело с людьми, а та, в которой, имея дело с людьми, действительно с ними имеют дело»⁸. Бубер характеризует диалогическое отношение к человеку (и не только к человеку) как отношение проникновения, когда явление или событие раскрывает мне что-то о себе. Живущий диалогически ответственен, потому что он постоянно воспринимает зов событий и явлений, обращенный к себе, и отвечает на него. Диалог осуществляется только между личностями, но личность возникает только в диалоге. Чем больше личность становится личностью, тем больше она способна на диалог. «Только если два человека всем своим существом говорят друг другу: “Это – ты!” – между ними пребывает сущее»⁹.

⁸ Там же. С. 109.

⁹ Там же. С. 117.

В работах М.М. Бахтина понятие диалога также является ключевым. Утверждая, что диалогические отношения – «почти универсальное явление, пронизывающее все отношения человеческой жизни»¹⁰, Бахтин описывает разные аспекты диалога с позиций разных дисциплин: философии, литературоведения, теории культуры. Вне общения, вне «напряженной встречи» с другим личность не существует, она «коммунальна» и по генезису, и по способу существования. Бытие личности – всегда событие, но чтобы это стало реальностью в общении, оно должно выйти на особый уровень – «диалог на высшем уровне», где «встречаются целостные позиции,

¹⁰ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Собр. соч. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 51.

целостные личности», «диалог личностей». Межличностный диалог отличается прежде всего особыми отношениями между собеседниками в процессе их взаимодействия, которые не могут быть сведены ни к чисто логическим, ни к чисто лингвистическим, ни к психологическим. Если монолог строится на отрицании равноценности и равноправности, то важнейшей, конституирующей характеристикой диалога является равноправие – взаимное отношение друг к другу вступающих в общение как к суверенным, полноценным «Я» со своими мирами, своей позицией в событии, имеющие равные права «в отношении к истине» и в отношении авторства собственных поступков; это взаимная диалогическая позиция, которая утверждает самостоятельность, внутреннюю свободу, незавершенность и нерешенность общающихся личностей. Только в диалоге личность существует как личность и только в диалоге может быть достигнуто ее адекватное понимание. По Бахтину, личность как таковая не может быть «объектом изучения» – «подлинная жизнь личности доступна только диалогическому проникновению в нее, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя»¹¹, выступая «субъектом обращения». Особое место в системе взглядов Бахтина занимает понятие внутреннего диалога, который Бахтин анализирует на материале прозы Ф.М. Достоевского. Он подчеркивает диалогичность сознания и самосознания человека, принципиальную недостаточность «одного сознания», одновременного присутствия в нем ряда не соглашающихся между собой внутренних «голосов», ведущих между собой диалог (полифоничность сознания).

¹¹ Там же. С. 70.

¹² Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов // Собр. соч. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 431.

Благодаря идеям М. Бубера и М.М. Бахтина возникает представление о диалоге не только как о чисто коммуникативном явлении, но и как об экзистенциальном явлении. и Бахтин очень хорошо показал это, введя важное различие между контекстом и кодом: Смысл определяется контекстом, а информация – это то, что передается по коду, однозначно кодируется и декодируется, код – это умерщвленный контекст¹².

¹³ Friedman M.S. The Affirming Flame: A Poetics of Meaning. Amherst (N.Y.): Prometheus Books, 1999. P. 21.

¹⁴ Братченко С.Л. Межличностный диалог и его основные атрибуты // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. М., 1997. С. 203.

Как отметил неутомимый многолетний пропагандист учения Мартина Бубера в США, психотерапевт Морис Фридман в своей книге о поэтике смысла и поэтике диалога, «диалог – это не два болтающих между собой человека, это взаимность, ответственность, включенность и присутствие»¹³. Эти четыре понятия, мне кажется, исчерпывающим образом характеризуют экзистенциальную сторону диалога.

Несколько иначе определяет ключевые характеристики диалога С.Л. Братченко, определяя диалог как общение, центрированное на процессе. Это личностно-центрированное общение и поэтому самоценное, самодетерминируемое и самодостаточное, знающее прежде всего одну цель и одну ценность – личность и личностный способ бытия¹⁴. Основные атрибуты межличностного диалога: свобода собеседников, взаимное признание свободы друг друга и личностный контакт на основе эмоционального сопереживания и взаимопонимания.

Итак, сторону диалога, связанную с передачей некоторых содержаний, можно рассматривать, с некоторыми оговорками и ограничениями, отдельно, как *коммуникативную сторону диалога*. *Экзистенциальная же сторона диалога*, связана с тем, что только в диалогических отношениях с другим человеком человек может проявляться в своих сущностных психологических характеристиках, проявляться как личность.

Внутренний мир как предпосылка диалога

Основная характеристика личности, которая позволяет говорить о ней как о носителе прав, ответственности и субъектности, – это наличие внутреннего мира. Внутренний мир не сводится ни к психике, ни к душе, ни к сознанию. Он включает систему упорядоченных содержаний, и не сводится к картине, или образу мира. Содержания могут циркулировать, мы можем обмениваться нашими содержаниями с ближними, ус-

¹⁵ Поппер К.
Объективное знание:
эволюционный подход.
М.: УРСС, 2002.

ваивать содержания из мира культуры и знаковых систем и артефактов, Мира 3, по К. Попперу¹⁵. Внутренний мир, о котором мы достоверно знаем, есть только у человека, потому что только человека мы можем спросить о содержаниях его внутреннего мира и в ответ он может нам эти содержания раскрыть. Наличие внутреннего мира не дает нам возможность познать и описать человека естественнонаучно, расчленяющим образом, так, как любой другой объект. Внутренний мир, мир содержаний описать таким образом невозможно. Нет другого способа познать внутренний мир другого человека, чем спросив его об этом и попытавшись понять то, что он добровольно раскроет. *Без внутреннего мира не может быть диалога и наоборот, только через диалог можно получить доступ к внутреннему миру.*

Именно в пространстве разомкнутых друг другу содержаний, в котором мы оказываемся включены в некоторые взаимодействия, личность проявляет себя собственно как личность. Людвиг Бинсвангер внедрил в психологию взятое из философских идей Гуссерля и Дильтея понятие жизненного мира, структура которого включает в себя три основных компонента: внешний мир, т.е. окружающая среда, внутренний мир и совместный мир, диалогическое пространство, мир общения¹⁶. Жизненный мир человека складывается из этих трех компонентов, ни один из которых не сводим к другим.

Качественные, феноменологические методы исследования как раз направлены на изучение внутреннего мира человека. В последние 20–30 лет на Западе возник буквально бум качественных методов, которые основаны как раз на попытках понять внутренний мир людей, его содержания – смыслы, ценности, объяснительные схемы, какие-то аспекты картины мира, мировоззренческие обобщения и генерализации¹⁷. Их нельзя напрямую померить, можно только попросить человека поделиться ими, и он поделится или не поделится. Человек сам раскрывает, передает их нам, как он сам это считает нужным. Таким образом, любое исследование с помощью качественных методов – это диалог. Об этом хорошо сказано в

¹⁶ Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999.

¹⁷ Улановский А.М. Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием. М.: Смысл, 2012.

¹⁸ Квале С. Исследовательское интервью. М.: Смысл, 2003.

книге «Исследовательское интервью» С. Квале¹⁸. Автор сопоставляет две метафоры получения знаний. Одна – метафора шахтера, добывающего из-под земли полезные ископаемые, она применима к традиционному монологическому, субъект-объектному, естественнонаучному познанию. Но качественное исследование, основанное на диалогическом раскрытии содержания внутреннего мира, основано на другой метафоре, метафоре путешественника, который едет по незнакомым землям, смотрит и описывает то, что он видит, а слушатели извлекают что-то из его рассказа и передают дальше. В процессе этой передачи происходят разные трансформации содержания, но не по законам искажений информации при передаче по каналам связи, а совершенно по другим законам.

Содержания внутреннего мира не являются исключительно индивидуальными. Если в традиционном субъект-объектном подходе каждая индивидуальность рассматривается как некая монада, замкнутая в себе, окруженная отчетливыми границами, то личность во многих существенных отношениях оказывается разомкнутой в мир через диалог с ним и с другими личностями. Этот диалогический процесс обмена содержаниями даже не всегда предполагает эксплицитные ответные реплики. Лектор перед аудиторией формально ведет монолог, но хороший лектор не может выступить качественно, не видя обратной связи от аудитории в выражении глаз или в изменении позы слушателей, для него лекция – это диалогическая ситуация. Он излагает на одном уровне слова, на другом уровне – идеи, на третьем уровне – смыслы и ценности. Все это – психологические содержания разного уровня. Лектор «вбрасывает» эти содержания в общее пространство. Содержания, вбрасываемые лектором, по-разному взаимодействуют с тем миром содержаний, с которым пришел в эту аудиторию каждый из слушателей. Но какое-то взаимодействие происходит практически у каждого. Даже резкое отрицание: «нет, это полный бред, это полная ерунда» – также результат взаимодействия содержаний. С этим процессом мы встречаемся только у человека: у животных нет содержания,

содержание есть только у человека. На уровне содержания мы оказываемся друг к другу принципиально разомкнутыми, способными взаимодействовать в едином общем пространстве. И в нем нет четких границ – действительно, где кончаются содержания, которые вносит в это общее пространство лектор, и где начинаются мысли и эмоции слушателей, порожденные в их внутреннем мире словами и смыслами лектора? Это так же верно, как и то, что на других уровнях – не только на уровне телесности, но и на уровне психологических диспозиций, мотиваций – мы оказываемся друг от друга отграниченными.

В этом же пространстве мы оказываемся разомкнутыми не только друг к другу, но и по отношению к культуре, человеческому миру. Когда я читаю книгу, где кончаются смыслы автора и начинаются мои? Из культуры как пространства, в котором миры разных людей не разделены жесткими границами, мы в основном и черпаем материал для построения наших миров. Заимствование культурных моделей поведения было недавно очень интересно проанализировано в русле культурно-исторического подхода Е.Е. Соколовой¹⁹ (1999). Художественная литература – очень мощный источник заимствования подобных моделей. Сошлюсь лишь на знаменитую повесть Гете «Страдания молодого Вертера», после выхода которой не один десяток людей покончили с собой, обнаружив в книге модель поведения, которой они сочли за благо последовать. Они обнаружили возможность и нашли для себя эту возможность чем-то привлекательной. Даже в психологию часто проникают модели поведения, заимствованные из художественной литературы для иллюстрации каких-то психологических реалий. В психологии существуют такие понятия, как синдром Мартина Идена, по имени героя Джека Лондона, который кончает с собой, добившись всех своих целей, потому что больше не к чему стремиться; эффект Полианны, по имени героини известной детской книги Элинор Портер, которая обладала способностью позитивно переинтерпретировать все неприятности, с которыми она сталкивалась, и т.д.

¹⁹ Соколова Е.Е. Идеи А.Н. Леонтьева и его школы о поступке как единице анализа личности в их значении для исторической психологии // Традиции и перспективы деятельности подхода в психологии: школа А.Н. Леонтьева / Под ред. А.Е. Войскунского, А.Н. Ждан, О.К. Тихомирова. М.: Смысл, 1999. С. 80–117.

Диалог в парадигме саморегуляции

Когда мы вступаем во взаимодействие с другим человеком, начинаем двигаться в том пространстве, в котором существуют другие люди, происходят существенные изменения в структуре регуляции нашей жизнедеятельности.

Регуляция – это принцип и механизм управления некой системой, согласно которому соотнесение информации о текущем состоянии системы с информацией о желательном состоянии приводит к коррекционным воздействиям, направленным на устранение рассогласования между ними. В структуре регуляции всегда присутствуют четыре элемента: 1. Процесс, который служит объектом регуляции. 2. Оператор, который производит регулирующее воздействие. 3. Обратная связь – информация о текущем состоянии процесса. 4. Образ цели или желательного состояния, с которым обратная связь должна сопоставляться. Оператор может совпадать с самим регулируемым, а может отделяться от него. Сначала мать наказывает ребенка, если он делает что-то неподобающее, потом он сам себя начинает наказывать, испытывая негативные эмоции стыда и вины – регуляция преобразуется в саморегуляцию²⁰.

Другие люди прежде всего служат для нас важным источником обратной связи, дают нам некий взгляд со стороны, правильно ли мы себя ведем. Если что-то не так, то мы от других людей получаем эту информацию и соответственно вносим коррективы. Другой выступает здесь в том значении, которое вводил Ж.-П. Сартр, как некий взгляд со стороны на себя самого, без которого я не могу себя увидеть и к себе отнестись²¹. Фактически в роли этого другого может выступать и камера внешнего наблюдения – «улыбнитесь, вас снимают». Это еще не настоящий другой, просто взгляд со стороны, который ничего радикально не меняет, кроме того, что стимулирует нас оценить, насколько адекватно и правильно то, что мы делаем, с точки зрения наших же исходных регуляторных критериев.

²⁰ Леонтьев Д.А. Само-регуляция как предмет изучения и как объяснительный принцип // Психология саморегуляции в XXI в. / Под ред. В.И. Моросановой. СПб.; М.: Нестор-История, 2011. С. 74–89.

²¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 245–256. См. также Хараш А.У. «Другой» и его функция в развитии «Я» // Общение и развитие психики. М., 1986. С. 31–46.

Другой может быть и объектом регулирующих воздействий или, наоборот, тем оператором, который регулирует действия субъекта. Самые простые ситуации в таком одностороннем, асимметричном отношении – мать–ребенок, руководитель–подчиненный. В отношениях власти оператором выступает тот, кто выше в этой иерархии. Для отношений управления характерно асимметричное, монологическое отношение, когда целеполагание полностью осуществляется и контролируется руководителем. Элементы диалога в управленческой структуре возникают тогда, когда информация, которую руководитель получает от подчиненных, влияет на его целеполагание, на его управленческие решения. Возможно скрытое обратное воздействие, когда формально стоящий ниже в этой иерархии и не принимающий решения путем тонких манипуляций заставляет вышестоящего принять нужное ему решение.

В отношениях обучения критический вопрос – учится ли учитель у своих учеников? Если да, то обучение представляет собой диалог, а если движение однонаправленное, то монолог. Вспомним Сократа, который первым осмыслил роль диалога в практике непосредственной коммуникации, и его учеников Платона и Ксенофонта, которые донесли до нас его монологи. Строго говоря, диалоги Сократа были не вполне диалогичны. Сократа, по большому счету, мало интересовало мнение собеседника, разве что как материал для демонстрации своего рассуждения. Сократ сам не получал по большому счету из этого диалога ничего нового. Для него диалог был чисто риторическим инструментом, с помощью которого он строил планомерное и поэтапное формирование у своего собеседника некоторой идеи, заранее заданной, ему понятной и известной. Эта ситуация отлична от подлинного диалога, в котором оба собеседника равноправны и равно не могут знать, к чему они придут. Ситуация же философских диалогов Сократа заведомо неравноправна и в этом плане не подлинно диалогична.

Таким образом, диалогическое и монологическое отношения различаются по тому, какие критерии субъекты при-

нимают в качестве той инстанции, с которой они соотносят свою деятельность и в зависимости от соотношения с которыми вносят в нее коррективы. При монологическом отношении это исключительно индивидуальные критерии, выработанные субъектом в процессе его индивидуальных взаимоотношений с миром, а при диалогическом отношении это критерии, выработанные в процессе согласования и взаимодействия с другими людьми, которых субъект воспринимает как в смысловом плане значимых, и с которыми он находится в смысловой взаимосвязи. *В диалоге другой включается в контур регуляции как носитель критериев, с которыми субъект соизмеряет свои действия.*

Важным шагом к пониманию специфики диалога как способа сущностного самопроявления человека через включение в свой контур саморегуляции ценностных критериев других людей служит оригинальная концепция антропогенеза В. Мерцалова²².

Мерцалов выделяет ряд этапов антропогенеза. На первом этапе возникает то, что он называет понятием «дочеловек», когда принцип адаптации к окружающей среде заменяется принципом адаптации к орудию. На следующем этапе, который Мерцалов называет понятием «предчеловек», возникает такое явление как создание орудий и хранение их впрок. Третий этап Мерцалов называет понятием «социальный человек» или «социальный субъект» – он отмечен вовлечением другого человека в систему отношений с миром, в систему жизнедеятельности, но лишь в качестве орудия, в качестве инструмента расширения собственной активности, для удовлетворения собственных потребностей. Второй субъект в этом отношении, которое описывается линейной формулой субъект–субъект–объект, не индивидуален, заменим. Это может быть любой другой человек, безразлично кто именно. Он выступает в роли средства, но не цели. Здесь впервые возникают, собственно, социальные отношения, но довольно своеобразные: люди оказываются друг другу нужны, но в качестве средств, в качестве орудий, в ка-

²² Мерцалов В. Логика антропогенеза: происхождение человека. СПб.: Алетейя, 2008.

честве инструментов расширения возможностей. Наконец, на четвертом этапе возникает явление, которое Мерцалов описывает понятием «личность»: отношения между людьми оборачиваются и отношение субъект–субъект–объект становится отношением субъект–объект–субъект; второй субъект из средства становится целью. Не второй субъект как средство, как орудие опосредует мои отношения с миром, а наоборот, мир объектов опосредует мои отношения с другим субъектом, в пределе – с человечеством в целом. Здесь впервые речь идет об удовлетворении не только своей потребности, но об удовлетворении чужой потребности: человек человеку оказывается целью. Таким образом, *появление личности радикально трансформирует социальность на основании того, что Кант в свое время сформулировал как категорический императив человечности!*

Экзистенциализм как диалогическое мировоззрение

Внутренний мир других, их ценностные ориентиры дополняют индивидуальные ценности в постмодернистской ситуации, отсутствия согласованных внешне заданных критериев. Как показал, в частности, Г.Л. Тульчинский, единственным выходом из постмодернистского тупика, созданного доказанной случайностью исторически сформировавшихся ценностных ориентиров поведения, критериев должного, и одновременно психологической невозможностью социальной жизни без таких критериев служит опора на субъективные критерии, принятие личной ответственности, и самодетерминацию²³. Однако, чтобы эта самодетерминация не выродилась в волюнтаризм, в ницшеанскую версию сверхчеловека, она должна быть дополнена диалогом с другими людьми, также являющимися самодетерминируемыми ответственными субъектами, с целью выработки ценностно-смыслового консенсуса и общих критериев регуляции деятельности в социальном

²³ Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002.

пространстве. Субъект, сконструировав свои критерии, ценности, смыслы, либо принимает их как абсолютную истину и стремится их реализовать, не слишком считаясь с другими людьми, либо он допускает их относительность, и для их верификации вступает в диалог с другими людьми, у которых тоже свои системы критериев, которые, как правило, отличаются. Этим и характеризуется экзистенциальное мировоззрение. Экзистенциальное мировоззрение – это отношение к миру, как к тотальной неопределенности, единственным источником внесения определенности в которую являетесь вы, при условии, что вы осознаете и принимаете ограниченность вашего понимания и стремитесь ее преодолеть, вступая в диалог с другими людьми и с миром, чтобы верифицировать это понимание. Обратные связи, получаемые в этом диалоге, служат главным ресурсом как приспособления, так и трансценденции и личностного развития.

Парадоксальность экзистенциального мировосприятия проявляется в диалектическом балансе самодетерминации и диалогичности: принятие личной ответственности за принимаемые решения сочетается с принимаемым риском ошибки, неполной уверенностью в собственной правоте. Диалог служит как раз стратегией минимизации сомнений при принятии ответственности.

Американский психолог Д. Винтер провел интереснейшее исследование методом анализа документов²⁴. Поднимая архивы в области международных отношений, он выделил 16 межгосударственных конфликтов на протяжении полутора последних столетий, которые были разделены на 8 пар. Оба конфликта в каждой паре имели между собой много общего, различались только тем, что один конфликт перерос в войну, а другой – нет. Стояла задача с помощью анализа рассекреченной официальной дипломатической переписки понять, чем конфликты одного типа отличаются от конфликтов другого типа. Исследователи пытались найти в текстах этих писем индикаторы, которые коррелировали бы с положительными исходами конфликтов и с отрицательными исхо-

²⁴ Winter D.G. (2007). The role of motivation, responsibility, and integrative complexity in crisis escalation: Comparative studies of war and peace crises // *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 920–937.

дами конфликтов. Из числа индикаторов, которые позволяют предсказать итоги конфликта, два достаточно понятны и очевидны: мотивация достижения в дипломатической переписке коррелировала с положительным исходом конфликта, мотивация власти – с отрицательным исходом. Концептуальная сложность картины мира, которая обнаруживается в этой переписке, предсказуемо коррелировала с положительным исходом конфликта, простота – с отрицательным исходом. Неожиданным оказалось то, что принятие на себя ответственности за разрешение ситуации оказалось значимым отрицательным предиктором, т.е. коррелировало с плохим разрешением конфликта. Чем больше были готовы участники конфликта принимать ответственность за исход на себя, тем хуже это все кончалось. Здесь принятие на себя ответственности оказывается эквивалентно уходу от диалога. Как говорил М.М. Бахтин, «когда диалог кончается – все кончается»²⁵. Исследование Винтера хорошо иллюстрирует тот факт, что *диалог является во многом противоположностью, антитезой волюнтаризма*. Волюнтаризм – это проявляющаяся во многих конкретных формах неготовность ограничивать свои желания, которая является серьезной проблемой в нашей стране на всех уровнях, сверху донизу. Ограничителями волюнтаризма выступают: 1) закон и другие социальные регуляторы; 2) саморегуляция личности, самодисциплина и самоограничение и 3) диалог, направленный на согласование несовпадающих интересов разных людей между собой через коммуникацию с другими людьми и постепенное осознание границ между людьми.

Из принципиальной установки на ограниченность индивидуального понимания вытекает необходимость его intersubъективной верификации, что и обуславливает значимость диалога для экзистенциальной и не только экзистенциальной мысли. Мы живем и действуем в одном пространстве с другими живущими и действующими людьми. *Кратчайший путь к достижению цели не является прямым, потому что этот путь лежит в пространстве, в котором другие люди также*

²⁵ Бахтин М.М. Собрание сочинений. М.: Русские словари, 2000. Т. 2. С. 156.

двигутся к своим целям по своим траекториям. И если мы не будем учитывать траектории других, то будем все время с ними сталкиваться; заранее учитывая траектории друг друга, мы будем двигаться хоть и не прямо, но, в конечном счете, наиболее эффективно.

Этот тезис имеет силу экзистенциального закона, которому будет справедливо дать имя закона Горбова. Психолог Федор Дмитриевич Горбов, пик работы которого пришелся на 1960-е годы, был легендарной личностью. Он внес большой вклад в психологию труда, инженерную и космическую психологию и был героем множества устных историй; вот одна из них, которую я слышал в середине 1980-х годов от В.П. Зинченко. Работая психологом в авиационной части, Горбов обратил внимание на следующее: прилетает звено летчиков с задания, они вылетают из своих самолетов и идут в стоящий на краю летного поля душ. Несколько кабинок, сообщающаяся система сосудов, если в одной кабинке увеличить напор воды, в других становится холоднее. Зашли три офицера в душ, быстро помылись, идут дальше, разговаривают. Заходит другое звено, ругаются, не могут отрегулировать воду, выходят недовольные, злые. Посмотрев на это, Горбов придумал прибор, который с тех пор стали использовать для подбора экипажей для космических полетов – гомеостат Горбова. Три амперметра соединены в электрическую цепь. Задача для троих людей – одновременно на всех трех приборах пригнать стрелки приборов к нулю. Эта задача решаема, но не прямо. Если двигать к нулю стрелку одного прибора, в двух других она начнет отклоняться в противоположную сторону. Требуется тонкая координация действий всех троих. Закон Горбова в равной степени относится как к действиям людей, объединенных общей целью, так и к действиям людей, преследующих независимые друг от друга цели. Именно в диалоге, часто неявном, вырабатываются траектории, которые оказываются непрямыми и нелинейными, но максимально кратчайшими, потому что каждый в этом мире не один.

²⁶ Асмолов А.Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия // Психологические исследования. 2015. 8(40), 1. URL: <http://psystudy.ru>

Именно поэтому понятие диалога в современном мире оказывается крайне важным, во многом ключевым, в связи с обострившимися вызовами современной жизни вызовами разнообразия, сложности, неопределенности²⁶.

Феномены диалогической жизни

Есть ряд психологических феноменов, которые появляются и становятся возможны лишь в диалогических отношениях, и не обнаруживаются вне их. Они во многом задают ту специфику, которой отличается жизнь личности в диалоге от жизни личности вне его.

Первый феномен, который важен для понимания диалогических отношений, – это *феномен границы*. В последнее время уделяют все больше и больше внимания идее границы в самых разных аспектах²⁷. Граница имеет, как известно, две стороны, она одновременно и разделяет, и соединяет. Невозможно разделить, не соединив, и невозможно соединить, не разделив. Граница в общении, во взаимодействии, разделяет «Я» и «не-Я», свое и чужое, она позволяет отделить то внутреннее пространство, которое феноменологически описывается как «мое» жизненное или психологическое пространство, от того, которое определяется как «не мое», чужое. Диалог предполагает необходимость, неизбежность открытия этой границы. В диалогических отношениях мы разомкнуты, выходим за границы себя. Именно поэтому люди часто не склонны раскрываться и входить в диалог, – ведь для многих людей очень болезненной оказывается проблема сохранения границ. В других случаях у человека не очень четкие границы личности, ему трудно провести четкую границу между «я» и «не-я», поэтому в диалоге ему тоже трудно выстроить отношения. Диалог должен строиться на четко определенной внутренней позиции, и неслучайно Э. Эриксон писал, что обретение идентичности является предпосылкой, при которой только и возможны вступления в подлинно близкие (не симбиотиче-

²⁷ См. об этом, например: Шаров А.С. О-граниченный человек: значимость, активность, рефлексия. Омск: Изд-во Омского гос. пед. ун-та, 2000; Нартова-Бочавер С.К. Человек суверенный. СПб.: Питер, 2008.

²⁸ Erikson E.H. Identity and the Life Cycle. N.Y.: Norton, 1980. P. 101.

ские) отношения²⁸. Только имея четкую внутреннюю позицию, чувство «Я», человек может позволить себе открыть свои границы. Но если у него нет внутренней опоры, он направляет все свои силы на защиту своей границы и оказывается неспособен войти в диалог. Отношение к границе является существенной характеристикой личностной зрелости и способности строить действительно диалогические отношения.

Идея границы позволяет понять позитивную значимость такого существенного явления, как отчуждение. Отчуждение описывается в науках о человеке исключительно в негативном контексте, но без отчуждения обойтись нельзя. Когда мы проводим границу между «Я» и «не-Я», между «мое» и «чужое», что-то оказывается по эту ее сторону, что-то оказывается по ту. Для того чтобы что-то признать своим, я должен что-то определить как чужое. Человек, который не может провести эту границу, не может осуществить по отношению к чему-то акт отчуждения и, широко раскрывая объятия, кричит: «Все люди братья! Все равны! И ко всем абсолютно одинаково надо относиться» – он тем самым утрачивает свое «Я». Ведь «Я» определяется как раз через личностную пристрастность, через границы, через определения «мое – не мое». И наоборот, нельзя отвергнуть что-то как чужое без того, чтобы принять что-то, что является моим. Единственное, что оказывается действительно опасным явлением, это отчуждение от самого себя. Здесь возникает парадокс: если я отчуждаю не что-то внешнее, а отчуждаюсь от самого себя, если я сам себе оказываюсь чужой, то где тогда подлинное Я? «Я» исчезает.

Второе важное явление, которое обнаруживается только в диалогическом контексте, это уже упоминавшееся понятие «*другой*», получившее большую проработку в философских работах, начиная с упомянутых выше работах Ж.-П. Сартра. Всегда ли, когда мы встречаемся с другим человеком, мы действительно его воспринимаем как другого? Другой – это тот, кого мы не можем до конца понять, мы не знаем его, мы не можем его предсказать. Когда я вступаю в диалогические от-

ношения с другим и признаю в своем собеседнике личность, которая обладает своим внутренним миром, из этого вытекает логическое следствие, что я ничего про него не знаю. Даже если я прожил бок о бок с ним 25 лет, если это другой человек, он обладает возможностью меняться, он может быть другим, он может быть непредсказуемым. Что я про него могу вообще знать? Даже мой собственный внутренний мир доступен мне далеко не полностью. А уж внутренний мир другого человека доступен только через то, что он сам сочтет нужным и возможным мне как-то раскрыть. Мы часто переоцениваем степень понимания, знания и предсказуемости другого человека, и чем этот человек нам ближе, тем больше мы переоцениваем наше знание и понимание его. Если по отношению к людям более далеким и малознакомым у нас обычно нет таких иллюзий, то по отношению к людям близким, особенно к собственным детям, у нас эта иллюзия нередко возникает. И, предъявляя человеку определенные ожидания того, что он будет таким же, каким он был, и будет подтверждать наш образ его, мы тем самым не только для себя закрываем возможность его понять то, но и ему во многом закрываем возможность развития.

В исследованиях психологии детей раннего возраста Джона Шоттера, очень интересного представителя диалогической традиции в психологии, было показано, что формирование основных характеристик личности в младенчестве таких, как ориентация на смысл, отношение к собственному имени и т.д., прямо связано с поведением матери²⁹. Для ребенка его собственные действия начинают иметь смысл благодаря тому, что мать интерпретирует их как имеющие определенный смысл, на что-то направленные. Для самого ребенка это хаотические, случайные движения, но когда мать начинает их истолковывать как имеющие некоторый смысл, через это они приобретают смысл и для ребенка. Если мы в диалогическое пространство общения с ребенком вкладываем для нашего собственного удобства идею его неизменности и самотождественности, то тем самым его мы формируем как

²⁹ Shotter J. Acquired powers: the transformation of natural into personal powers // Personality / R.Harre (Ed.). Oxford: Blackwell, 1976. P. 25–43; Social accountability and selfhood. Oxford: Blackwell, 1984.

существо, которое знает только один прямолинейный путь и не имеет возможности изменяться, варьировать. Если мы допускаем возможность изменения, то он начинает изменяться. Если мы не видим возможности для него быть иным, то он сам не видит таких возможностей. Суть любви – как к ребенку, так и к романтическому партнеру, – в диалогическом отношении, когда другой человек воспринимается именно как *другой* человек, следовательно как загадка. И некорректно говорить про любовь там, где этой загадки нет, и где отношения строятся на глубоко монологической посылке «я тебя люблю, зна-чит, ты мне должна (должен)»³⁰.

Третий важный феномен, обнаруживающийся в диалоге – это *лицо*. «С того момента, когда однажды откроется человеку, что значит, что есть вне его равноценное ему *лицо* человека, он сам начнет преобразаться в *человека*»³¹. Это начинает происходить с ним «с того момента, как однажды сделает это открытие, что вне его есть и дан ему человек, такой же самостоятельный, как он, такой же ценный, как он, и такой же единственный, как он, такой же ничем и никем не заменимый, как он. *Лицо* ведь тем и отличается от *вещи*, что оно ничем и никем не заменимо»³² – эта формулировка А.А. Ухтомского, старшего современника Бахтина и Бубера, по-другому выражает суть отношения «Я–Ты». (Про значимость этих идей в последние годы неоднократно писал В.П. Зинченко.) Важно, что лицо открывается лишь при прямом контакте глазами, при обращенности навстречу друг другу. Это проявляется и в речевых формах: как прямо следует из концепции М. Бубера, языковым выражением субъект-субъектного, диалогического отношения в отличие от отношения субъект-объектного, монологического, служит обращение во втором лице: «Я–Ты», в отличие от непрямого отношения Я-Оно. При этом важно различать два варианта обращения на «Ты»: ассиметричное и симметричное. Когда мы говорим «Ты» младшему, ребенку, крепостному и т.д., который не может сказать нам «ты» в ответ, это означает, что мы вовлекаем его в свою смысловую орбиту и не воспринима-

³⁰ См. подробнее: Леонтьев Д.А. *Онтология любви: за пределами слова и чувства // От события к бытию: грани творчества Галины Иванченко /* Сост. М.А. Козлова. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010. С. 71–102.

³¹ Ухтомский А.А. *Интуиция совести.* СПб.: Петербургский писатель, 1996. С. 243.

³² Там же. С. 242.

ем как источник самостоятельных критериев; наоборот, это тот, кто по идее, разделяет нашу систему критериев и в них встраивается. А симметричное «ты» – это то «Ты», с которым я начинаю обсуждать и согласовывать свои смысловые критерии. Это тот самый другой, которого нам нужно любить так же, как самого себя, что означает принимать его смысловые критерии так же, как и свои. Но не больше. Это не значит, что мы должны отказываться от своих представлений и ценностей в пользу чужих, это значит, что мы должны выработать общий ценностно-смысловой знаменатель, на базе которого мы можем интегрировать наши системы регуляции жизнедеятельности в единую совместную систему.

Другим выражением роли лица в диалогическом отношении в отличие от монологического служит давно описанный социальными психологами контакт глаза в глаза. Б.М. Величковский с сотрудниками³³ проводил красивые эксперименты с участием анимационных движущихся человекоподобных персонажей. Персонаж на экране движется, медленно проходит мимо, затем поворачивается и в одном экспериментальном условии смотрит испытуемому прямо в глаза, а в другом смотрит немножко мимо. Как выясняется, в этих двух случаях активируются разные зоны в мозге. Эти две формы отношения таким образом различаются даже на уровне задействованных мозговых структур.

Наконец, четвертый феномен диалогического отношения – это *понимание*. Понимание – это не передача знаний и даже не передача смыслов. Смыслы передать нельзя – М.К. Мамардашвили отмечал неустранимость разрыва между тем, что передается и тем, что усваивается³⁴. Более того, получение новой информации не обязательно приводит к новому пониманию, и наоборот, новое понимание, то есть изменение структуры представлений о мире, может происходить без получения какой-либо новой информации, а вследствие инсайта, возникающего при взгляде под новым углом зрения на уже известное. Именно поэтому в процессе обучения можно надеяться на понимание, но нельзя его гарантировать, хотя

³³ Mojzisch A., Schilbach L., Helmert J.R & Velichkovsky B.M. (2006). The effects of self-involvement on attention, arousal, and facial expression during social interaction with virtual others // *Social Neuroscience* 1 (3–4), 184–195 DOI:10.1080/17470910600985621 Published: SEP-DEC 2006; Schrammel F., Pannasch S., Graupner S.-T., Mojzisch A., & Velichkovsky B.M. (2009). Virtual friend or threat? The effects of facial expression and gaze interaction on psychophysiological responses and emotional experience.

³⁴ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.

³⁵ Там же.

опытный учитель может многое сделать, чтобы подтолкнуть процессы в сознании ученика, ведущие к пониманию. Понимание относится к тем явлениям, про которые М.К. Мамардашвили говорил: «Это невозможно, но случается»³⁵.

Необходимое, хоть и не достаточное условие понимания – диалогическая открытость к новому, к иному. Про понимание мы говорим тогда, когда мы обнаруживаем что-то, что не вполне соответствует тому, что мы знали до сих пор. Когда мы говорим: «Ну да, совершенно верно, это еще раз подтверждает мою концепцию» – это не понимание. Понимание заставляет нас что-то изменить в нашей картине мира – иногда к радости, иногда к неудовольствию. Нет задачи более трудной, чем изменить сложившиеся представления человека. Изменение мировоззрения – это настоящий подвиг. Из истории науки известно, что научные парадигмы и теории меняются не тогда, когда появляются новые идеи и научное сообщество понимает, что новые идеи лучше, чем старые. Те, кто придерживались старых идей, не меняют своих воззрений. Парадигма меняется, когда вырастает новое поколение, которое принимает новые идеи, а не старые³⁶.

³⁶ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.

Бегство от диалога и страх толерантности

Причина нашей закрытости для понимания, как и для закрытости диалогу в нежелании меняться. Мы не хотим ставить на карту свои привычные смыслы, ценности, взгляды ради неизвестно чего. Раскрытие своего внутреннего мира в диалоге, пусть частично, чревато непредсказуемыми изменениями, и большинство людей страшится их. Именно это часто лежит в основе нашей неготовности к диалогу.

Воздержание от диалога, защита от диалога выступает средством сохранения своей целостности. Часто люди боятся диалога, боятся открытости, боятся интимности именно от страха, что это разрушит их сложившуюся целостность, и они потом не смогут ее восстановить. М.М. Бахтин писал: «Само-

³⁷ Бахтин М.М. Собр. соч. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 302.

стоятельность, свободу и равноправие в согласии труднее осуществить, чем при противоречиях и споре»³⁷. Вступая в диалог, мы допускаем, что можем в нем расстаться с какими-то из своих взглядов и содержания, заменить их другими. У многих людей это вызывает страх вплоть до паники, и именно поэтому они оказываются не способны к диалогу и предпочитают более монологические формы общения, чтобы защитить свои содержания, которые они имеют. Две вещи разрушительны для диалога: попытка предвидеть реакции собеседника и попытки влиять на них.

Наоборот, *открытость диалогу* – это готовность *рисковать своей целостностью в надежде обрести новую более выскокую целостность*. Но для этого требуется некоторая отвага. Если партнеры по диалогу ждут, что скажет или сделает другой, не пытаясь это предвосхитить, из взаимной открытости возникает новый мир, мир цветущей сложности, пульсирующего взаимодействия и сплетения смыслов. *Самораскрытие делает человека уязвимым, одновременно раскрывая перед ним новые возможности; одного без другого не бывает*. Большинство людей однако скорее готовы отказаться от контакта и саморазвития, чем подвергнуть себя риску. К тому же риски самораскрытия очевидны, в отличие от его развивающих перспектив, понятных далеко не каждому. Поэтому подлинный диалог так редок.

Эта же причина является и главным препятствием к толерантности. Актуальнейшая для современного мира проблема толерантности во многом вытекает из проблемы способности к диалогу, способности воспринимать мир другого человека, группы, культуры, народа «без гнева и пристрастия», как имеющий право на существование, несмотря на существенные отличия от привычного нам мира, и способности находить общий язык и договариваться на основе равноправия, признания различий и внимания к ним. Проблема толерантности встает именно тогда, когда мы сталкиваемся с какой-то иной реальностью, не совпадающей с той системой взглядов, ценностей, к которой мы привыкли³⁸. Как

³⁸ Леонтьев Д.А. К операционализации понятия «толерантность» // Вопросы психологии. 2009. № 5. С. 3–16.

к ней относиться? Если мы готовы рискнуть, открыть наши позиции, привычные убеждения диалогу, это значит, что, будучи верны нашим убеждениям, мы тем не менее готовы признать, что кроме нашей реальности, возможна еще и другая реальность. Толерантность связана с признанием того, что наши взгляды относительны. Мы их выбрали, мы их любим, мы так сформировались и мы готовы за них отвечать. Но другие люди по каким-то причинам придерживаются других взглядов. Позиция интолерантности, ксенофобии исходит из того, что истина, которая известна мне, абсолютна, а то, что с ней расходится, ложно. Человек, который придерживается других взглядов, либо недоумок, либо идейный враг. Таким образом, проблема толерантности оборачивается в конечном счете проблемой отношения к нашему собственному мировоззрению, к нашей точке зрения либо как к объективной истине, до которой мы дошли, либо как того, что мы выбрали из некоторого множества альтернатив. Интересно, что я несу личную ответственность лишь во втором случае, если я понимаю, что моя точка зрения не является единственно возможной. Никто не требует от меня отказываться от моих традиций, ценностей, взглядов, но если я понимаю их как мой выбор, за который я лично отвечаю, тогда я готов допустить и другие ценности, и другие позиции, и я понимаю, что каждый человек выбирает по-своему. В первом случае, если я воспринимаю ее как единственную объективную истину, я снимаю с себя ответственность за нее. Именно поэтому такая позиция столь привлекательна для многих – она открывает нам возможность бегства от ответственности. Интолерантность, ксенофобия, все чаще принимающая формы насилия и кровопролития, во многом связана с неспособностью к диалогу, с монологическим игнорированием ценности и неустранимости отличий «других» или возложением на них всей ответственности за имеющиеся конфликты и разногласия и отказом от обсуждения их по существу.

От внешнего диалога к внутреннему

Межличностный диалог тесно связан с диалогом внутриличностным – строить диалогическое взаимодействие с другими может только личность, диалогически понимающая и принимающая саму себя, свой многообразный и нередко противоречивый внутренний мир. Внутриличностный диалог развивается как «по горизонтали» (между эмоциональной и интеллектуальной сферами, между различными аспектами «Я», «субличностями» и т.д.), так и «по вертикали» (между «этажами» внутреннего мира – сознанием, подсознанием, сверхсознанием...). Так личность сохраняет свою целостность, не теряя индивидуальности и возможности развития.

Взаимосвязь внутреннего и внешнего диалога прямо вытекает из психологических взглядов Л.С. Выготского, согласно которым интрапсихические процессы в индивидуальном сознании являются результатом интериоризации процессов, происходящих в коммуникативном пространстве между двумя людьми. Применительно к диалогу (которым Выготский напрямую не занимался) это означает, что внутренний диалог произведен от внешнего и сохраняет в себе его структуру. *Внутренний диалог – это не раздвоение личности, а взгляд на себя со стороны, самая сложная и развитая форма рефлексии, основанная на осознанном отношении к самому себе*³⁹. «Рефлексия – это способ бытия человека, связанный с диалогическим построением осознанного, цельного и ценностного представления о какой-либо реальности (внешней или внутренней). Рефлексия проявляется в условном выделении реальности из общих связей, ценностном и диалогичном рассмотрении этой реальности с позиции Другого (рефлексивной позиции). Образовавшаяся избыточность понимания в диалоге между «Я» человека и рефлексивной позицией (Другой) преобразует уже известные представления и становится источником нового знания об изучаемой реальности, ее развития и регуляции. ... Когда диалог становится внутренним,

³⁹ Леонтьев Д.А., Аверина А.Ж. Феномен рефлексии в контексте проблемы саморегуляции // Психологические исследования. 201. № 2 (16). URL: <http://psystudy.ru>; Леонтьев Д.А., Осин Е.Н. Рефлексия «хорошая» и «дурная»: от объяснительной модели к дифференциальной диагностике // Психология. Журнал ВШЭ. 2014. № 4. С. 110–135.

⁴⁰ Аникина В.Г. Идеи М.К. Мамардашвили и культурно-диалогическое понимание рефлексии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. «Психология». 2015. № 4. С. 121; Она же. Рефлексия в культурно-исторической психологии. 2-е изд. М.: Макс-Пресс, 2012.

⁴¹ Осин Е.Н., Леонтьев Д.А. Дифференциальный опросник переживания одиночества (ДОПО): структура и свойства // Психология. Журнал ВШЭ. 2013. Т. 10. № 1. С. 55–81.

рефлексия является способом обнаружения своего бытия, уже не требующим присутствия Другого как реального человека. Другой уже принят, т.е. стал моим бытием, и поэтому он – жив»⁴⁰.

На основе взглядов М.М. Бахтина, Л.С. Выготского, пост-модернистской методологии и социально-психологических и социологических воззрений Дж. Г. Мида на рубеже XXI в. оформилось диалогическое направление в психологии и науках о человеке (Х. Херманс, Дж. Шоттер и др.), не только развивающее принципиально новый диалогический подход к порождению гуманитарного знания, но и учитывающее внутреннюю полифонию личности.

Внутренний диалог представляет собой форму аутокоммуникации, общения с самим собой. Именно за счет аутокоммуникации обнаруживаются значимые различия в отношении к одиночеству между людьми разного уровня личностного развития: если для большинства людей одиночество окрашено негативно и представляет собой нежелательное состояние, у людей высокого уровня развития отношение к одиночеству позитивно, оно представляет собой ценный интеллектуальный и когнитивный ресурс⁴¹.

Заключение

Взгляды М. Бубера и М. Бахтина на природу диалога оказали большое влияние на все гуманитарные дисциплины во второй половине XX в., оказав большое влияние на утверждение неклассического, гуманитарного взгляда на человека. В философии человека и психологии практически общепризнана несводимость высших форм взаимоотношений между людьми к другим формам отношений, их нередуцируемая специфика и принципиальное значение для понимания сути человека, его взаимодействия с миром.

Такое субъект-субъектное отношение несводимо к утилитарному субъект-объектному отношению и превосходит

его как с точки зрения качества самого взаимоотношения и стимулирования личностного роста партнеров, так и с точки зрения утилитарной результативности контакта. Диалог – это здоровое начало общения, конструктивный потенциал межличностных отношений. Отсюда вытекает, с одной стороны, оценка диалога как наиболее полноценного способа общения, а с другой стороны, необходимость готовности к диалогу – наличия определенных навыков и способностей (коммуникативной компетентности личности), которые неодинаково развиты у разных людей и становление которых представляет собой отдельную задачу педагогики и прикладной психологии⁴².

Диалог заключает в себе экзистенциальную и коммуникативную составляющие. Коммуникативная сторона диалога характеризует механизмы взаимодействия и взаимосопрежения точек зрения, понимания иных взглядов, нахождения компромисса или творческого разрешения расхождений и обогащения на этой основе картины мира всех участников диалога. Экзистенциальная сторона диалога рассматривает его как универсальный механизм личностного развития.

Диалог основан на отказе от априорного понимания, самоутверждения и определенности и признания ограниченности не только понимания Другого, но и неполноты собственных ценностных ориентиров, требующих согласования с другими людьми. Чем глубже мы проникаем в отношения между людьми, тем они оказываются менее постижимы, предсказуемы и контролируемы, и одновременно тем важнее они оказываются для проявления и развития человеческого в человеке.

Диалог есть взаимодействие между носителями внутреннего мира, включающего содержания.

Диалог есть взаимодействие между личностями, осознающими ограниченность своих взглядов и неполноту своего внутреннего мира.

Диалог есть взаимодействие между людьми, ищущими истину или смысл, но не считающими себя их обладателями.

Диалог основан на взаимной открытости и готовности изменяться.

Диалог есть рискованное предприятие, поскольку в нем мы ставим на кон содержание нашего внутреннего мира в надежде на его обогащение.

Изменения личности приводят к возрастанию внутренней сложности. Эта динамика требует мужества встречаться с непредсказуемыми вызовами. Экзистенциальный взгляд на сущность диалогических отношений не сулит легких взаимоотношений с другими людьми, однако открывает их безграничные перспективы.



СТАНИСЛАВ ГРОФ ОБ ИСТОКАХ И СМЫСЛЕ ИСКУССТВА

Последняя книга основателя трансперсональной психологии Станислава Грофа «Современные исследования сознания и понимание искусства» представляет его расширен-



Обложка книги
Станислава Грофа
«Современные
исследования сознания
и понимание искусства»

ный взгляд на истоки и суть искусства, в особенности визионерской живописи, и наиболее – детально анализ жизни и творчества друга Грофа, художника-визионера Ганса Руди Гигера. Мне довелось дважды участвовать в совместных семинарах Грофа и Гигера по визионерской

живописи в 2008 и в 2012 гг. в Грюере, Швейцария, в замке-музее Гигера. В семинаре 2008 года принимали участие визионерские художники из Нью-Йорка Алекс и Алисон Грей, приглашенные Эдуардом Сагалаевым для съемок фильма о визионерской живописи. Первая часть этого фильма, посвященная творчеству Гигера, уже была показана на канале ТНТ. В 2012 г. Московский планетарий показал первую российскую выставку этого неоднозначного художника, а еще ранее, в 2010 г., Москву посетили с выставкой, семинаром и перформансом Алекс и Алисон Грей. В семинаре 2012 г. также участвовала художница Мартина Хоффман.

Визионерское искусство: что это такое?

Алекс Грэй (Alex Grey) – одним из самых известных художников работающих в жанре визионерского искусства. Этому жанру присущи возвышенные, мистические, духовные и психоделические мотивы. Грэй считает искусство неотъемлемой частью духовной практики.



*Алекс Грэй
Рисунок*

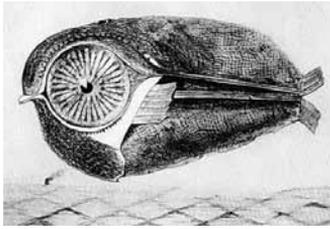
На протяжении многих лет он изучал изобразительное искусство в разных арт-колледжах Америки, а так же 5 лет подготавливал препараты, работая в морге при Гарвардском Медицинской Академии, что позволило ему досконально изучить строение человеческого тела «из первых рук».

Произведения Грэя наполнены глубоким символизмом и сакральным смыслом, множеством религиозных символов. На своих полотнах он детально изображает анатомическое строение тела – скелет, нервную, кровеносную и лимфатическую системы, метафизические материи и расслоение реальности – отражения пережитых психоделических опытов. Герои изображены молящимися, целующимися, медитирующими, вынашивающими детей, рождающимися или умирающими. Каждая картина – послание людям и духовная практика для самого Грэя – его личный шаг к просветлению.

В статье «Навстречу визионерской культуре» Грей делится своим программным видением: «Вот уже 30 лет мое искусство изображает высшие состояния сознания, доступные посредством психоделиков и медитативных мистических переживаний. Вместе со своей женой, Эллисон Грей, я основал Церковь священных зеркал (Chapel of Sacred Mirrors, CoSM),

которая уже четыре года доступна для посещения в районе Челси-гэллеры города Нью-Йорк, как пример визионерского искусства и для того, чтобы углубить союз между искусством и обществом в современном священном пространстве. Йозеф Бойс использовал термин “социальная скульптура” для того, чтобы определить свой активизм в качестве искусства. Есть растущее мировое сообщество деятелей искусства, которые встречаются в клубах и на фестивалях, в мастерских и онлайн-овых группах, развивая новый альянс созидательности и духовности, в большинстве своем находясь вне поля видимости искусства мира. Скоро CoSM переедет на север штата Нью-Йорк, дабы продолжить работу над нашей долгосрочной целью построить визионерский храм». (NY Arts Magazine/ June–August, 2008.) Грей давно и близко знаком с Кеном Уилбером и Станиславом Грофом и даже написал для книги Грофа об искусстве предисловие.

Нельзя сказать, что визионерское искусства – плод массового увлечения Востоком и психоделической революции.



Уильям Блейк
Данте. Hell

Макс Эрнст
Палермо

Иероним Босх
Сад земных наслаждений

Многие темы, характерные для современного визионерского искусства можно найти в творчестве Иеронима Босха, Уильяма Блейка, Питера Брейгеля Старшего, Макса Эрнста, Василия Кандинского, символизме, сюрреализме, Венской школы фантастического реализма (Эрнст Фукс, Матти Кларвейн, Роберт Веноза, Эндрю Гонзалеси), современном психоделическом искусстве. Фантазия всегда была неотъемлемой частью искусства с самого начала, но стала особенно важной в маньеризме, магическом реализме, романтическом искусстве и сюрреализме.

В первой части своей последней книги, посвященной визионерскому искусству Гроф делится пониманием искусства в различных школах глубинной психологии, дает общий обзор этого направления и соотносит его основные темы со своей расширенной картографией психики.



Визионерское искусство распространилось по всему миру и с появлением Интернета получило возможность создать по настоящему международные организации. На сайтах общества, созданного Бригид Марлин, Art of

Imagination и Джона Беинарта, beinART collective, а так же на тематическом сайте Данеэля Миранте Lila, представлено внушительное число, измеряющегося сотнями художников буквально со всего мира. Общество Art of Imagination проводит ежегодные выставки в Европе и США. Парижанин Лоренс Каруана, ведущий онлайн-журнал Виженари Ревью, написал Манифест. Кит Вигдор на своем сайте Surrealism Now обобщил все пост Сюрреалистическое движение.

Вместе с Ариком Брауэром, Вольфгангом Хуттером, Рудольфом Хауснером и Антоном Лемденом, Эрнст Фукс осно-



Эрнст Фукс
Рисунок

вывает школу, или даже скорее создает новый стиль «Фантастический реализм». Ее бурное развитие приходится на начало 60-х годов XX столетия. Пятеро ее ярчайших представителей Фукс, Брауер, Лемден, Хауснер и Хуттер стали основной группой всего будущего

движения, вскоре появились Кларвейн, Эшер, Джофра, привнесшие из своих национальных школ каждый свою манеру и методику работы. Паetz, Хелнвейн, Хекельман и Валь, Одд Нердрум так же составляли часть общего движения. В Швей-

царии к этому направлению примыкал Гигер. Эрнст Фукс преподавал в замке Рейченау, где появились такие яркие и известные сегодня художники как Хана Кай, Ольга Шпигель, Филипп Рубинов-Якобсон, Вольфганг Видмосер, Михаэль Фукс, Роберто Веноза, Дитер Шветрбергер, известный как Де Эс. В США проходили выставки с участием Айзека Абрамса, Инго Свана и Алекса Грея. В конце 60-х движение фантастического реализма стало интернациональным и составило как бы некий параллельный художественный мир, хотя многие художники меняли свой стиль, уходя в другие общества, другие же появлялись, приходя из совершенно других движений. Появились галереи Джеймса Кована «Морфеус» в Беверли Хиллс, представившего Бексинского (Бексиньский, Здзислав), столь впечатлившего молодое поколение, Генри Боксера в Лондоне, Карла Карлхубера в Вене и другие. Фукс участвует в первой выставке Венского Арт-клуба в Турине (Италия). Творчество представителей «школы», впитавшее национальные традиции готики, модерна, экспрессионизма, оперирующее образами мифа и подсознания, первоначально не находило признания у австрийской публики, увлеченной в тот момент абстрактным искусством.

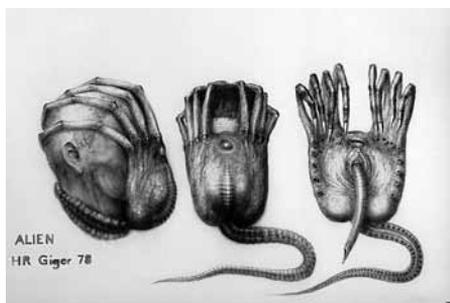


*Роберт Веноза
Рисунок*

В основу концепции фантастического реализма, сформированной его вдохновителем и ведущим демиургом Эрнстом Фуксом, была положена навязчивая идея эпистофы (epistrophic) возврата к изображению агонии жертвы, терзаемой бесконечными ужасами войн (и что есть история цивилизации, если не история бесконечных войн?), человеческого существа, подобно эмбриону, скорчившегося во мраке утробы социума, воспринимаемого в качестве громадной чудовищной вагины, которая выбрасывает обреченных рождаться для страданий и смерти,

социума, существование в котором не может даже сравниться с самим фактом смерти (И. Г. Михайлова).

Вторая часть книги Графа целиком посвящена швейцарскому художнику визионеру Ганса Руди Гигеру. Гигер родился 5 февраля 1940 года в местечке Чар, в семье аптекаря. Он получил всемирную известность в 1980 году, получив Оскара за дизайн героев фильма «Чужой» Ридли Скотта. После фильма были опубликованы альбомы графических работ Гигера «Некромикон» и «Некромикон II», которые упрочили его между-



*“Чужой”
Рисунок
Ганса Руди Гигера*

народную известность и влияние. О месте своего рождения он позже скажет так: «Мне кажется, что нигде больше не было такого количества алкоголиков, идиотов и самоубийц». Самые неизгладимые впечатления будущий художник получил в католическом детском саду. Его нередко наказывали, причем своеобраз-

но. Впоследствии, будучи взрослым, Гигер не раз испытывал возбуждение при виде текущей крови. Сказывались воспоминания о тех часах, которые он провел стоя на коленях под распятием, где Иисус страдал, покрытый ужасающими кровавыми ранами. Сложилась неразрывная цепь: удовольствие – наказание – кровь – возбуждение. Наказывали же Гигера в основном за тягу к девочкам. Примечательно, что дошколенок Ганс Руди получил даже прозвище – Убийца женщин.

В 1976 г., вместе с Сальвадором Дали и Алехандро Ходоровским, Гигер работал над экранизацией произведения Френка Герберта «Дюна». Тогда он познакомился с Ридли Скоттом и Дэном О’Бэнноном, также принимавшими участие в этом проекте. Продюсеров не устроила версия Скотта и они сменили режисера и часть команды (включая Гигера).

Почти все «кошмарные видения» художника получили то или иное развитие. Из «Некрономикона» возникли впол-

не осязаемые и движущиеся «Чужие». Из «Ghost Train» – лабиринт в частных владениях художника. Из безнадежной серии «The Spell» («Надежда») – детали оформления фильма «Полтергейст-2». Из дизайнерских разработок к киноверсии фантастической эпопеи Фрэнка Херберта «Дюна» – интерьер в рабочем кабинете Гигера, в котором, по словам мастера, «властвует греховность и творится черная магия». В отличие от «Чужих» киноверсия «Дюны» заметным событием не стала, зато компьютерная игра, вобравшая в себя



Ганс Руди Гигер работает над созданием костюма одного из героев фильма Ридли Скотта «Чужой»

гигеровский дизайн, до сих пор пользуется популярностью. Его главные влияния были живописцами Эрнстом Фуксом и Сальвадором Дали. Он встретил Сальвадора Дали, которому он был представлен живописцем Робертом Венозой. Он был также личным другом Тимоти Лири. Гигер – возможно, самый известный страдающий от ночных терроров, и его картины все в некоторой степени вдохновлены его событиями с тем особым нарушением сна. Он был первоначально образован как архитектор и сделан своими первыми картинами как способом художественной терапии.

Выбор художника для «Чужих» был закономерен. Все творчество Ганса Руди Гигера настолько монструозно, что лучшего разработчика кошмарных инопланетных чудищ не стоило и желать. Однако в действительности эффект превзошел все ожидания. Заслуженного «Оскара» в номинации «Лучшие визуальные эффекты» художник получил

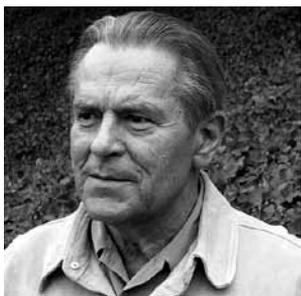
в 1980 г. Кто-то из кинокритиков охарактеризовал дизайн этой картины как «пугающее присутствие гигеровского творчества». Как ни странно, здесь оно в некотором смысле вторично: художник отчасти цитировал самого себя, свой «Некрономикон» («Маски смерти»), который, в свою очередь, был навеян одноименной книгой *Г.Ф. Лавкрафта*. Герой Лавкрафта, черный маг из Йемена Абдулла аль Азред, некогда бродил по тайным храмам Вавилона и Мемфиса, жил в «городе зла» Белет эль Джин, где общался с демонами, участвовал в их ритуалах и был допущен к некоей ужасающей тайне, принадлежавшей могучей расе, более древней, чем человечество. Согласно легенде, в 783 году на базарной площади города Саннах посреди солнечного дня безумный фанатик-сатанист был разорван на куски невидимым когтем.

Мир Станислава Грофа

Мне самому довелось лично встретиться с Грофом в 1989 г., когда он в третий раз приехал в Москву для проведения трехдневного семинара по холотропному дыханию и трансперсональной психологии. До этого моя первая заочная встреча с Грофом произошла в 1980 г., когда я познакомился с «самиздатовской» книгой «Области человеческого бессознательно», которую затем мне было суждено издать и официально. Человек, который впоследствии стал на многие годы, вплоть до своей смерти, моим близким другом, Виталий Николаевич Михейкин, один из подвижников «самиздата» и подпольной психологии, подарил мне рукопись своего перевода этой книги, после чего я, как и многие после прочтения труда Грофа, ходил, как ошеломленный. Мне тогда казалось, что Гроф нашел концы многих ускользающих тайн человеческого существования и тайн космоса, связал воедино ниточки миров науки и миров экзистенциальных и таинственных.

Гроф действительно нащупал что-то чрезвычайно важное: каждый человек может иметь переживания необычайной ин-

тенсивности и насыщенности, каждый представляет собой сгусток мифов, историй, преданий, он та «точка алеф» Борхеса, где все сходится в одном, где начало и конец всего, где каждый может освободиться, и существует путь освобождения, обоснованный современными данными. Я тогда понял, что четыре перинатальные матрицы Грофа, описанные в его картографии психики, – это что-то вроде стражей на пути к свободе.



Станислав Гроф

Мы рождаемся, и из-за родовых мук нам сужден человеческий удел. Те из нас, кому удастся повернуть время вспять и обрести второе рождение, которое в каком-то смысле наследует первое, развеивают чары, навеянные человеческим рождением, этой жизнью, этим воспитанием,

этим травмами, освобождаются от того, что делало нас закрытыми, застывшими, обособленными от мира. Все это может рассеяться, и перед ними предстанет другой мир, знакомый по воспоминаниям детства, по героическим историям, – мир свободы и озарения, мир просветления, радости, счастья и исследования.

Основанная на богатейшем клиническом опыте (столь масштабном, что, по мнению критиков, трудно предположить, что кто-то еще может иметь сравнимый опыт для адекватного критического сопоставления) грофовская картография сформулировала правила вхождения в холотропный мир и условия переживания чего-то, что адекватно моменту рождения, в смысле наполненности энергией, символикой и богатством возможностей переживания, условия подключения к виртуальному сверхполю человеческого знания. По Грофу, наша психика устроена так, что, входя в разные состояния, которые являются своего рода стоянками, устойчивыми местами в топологии развивающегося сознания, мы можем передвигаться

в них без усилий и комфортно. Каждое такое состояние связано с раскрывающимися в нем виденьем и знанием.

Учась у Грофа на протяжении трех лет, с 1990-го по 1993-й на программе «Трансперсональный тренинг Грофа», и издав на русском языке его основные книги, сегодня я вижу в нем не только выдающего клинициста, исследователя и психолога-классика, но и сталкера – человека, который открывает и прокладывает новые тропы в мир будущего. И, наконец, он – тоже визионер, человек, который видит намного дальше других, и лишь часть его виденья, его понимания откладывается, как некий осадок, как результат его взаимодействия с людьми, в его книгах, статьях, беседах, новых семинарах, новых творениях. Именно поэтому он уделил в своей последней книге по искусству основное внимание художникам-визионерам.

Для понимания грофовского виденья искусства необходимо прояснить его собственные взгляды на природу и устройство источника любого искусства – человека и отличие этих взглядов от воззрений основателей двух других известных школ глубинной психологии.

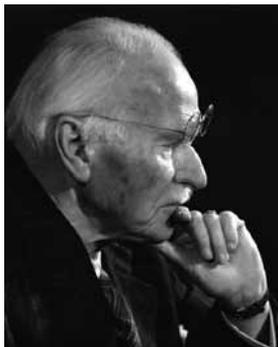
Возникновение глубинной психологии

Три сцены сознания действуют в трех основных для XX в. направлениях психологии и психотерапии: психоанализ Фрейда, аналитическая психология Юнга и трансперсональная психология Грофа. Если оценивать масштаб человека его влиянием, то, возможно, Гроф сделал для современного гуманитарного мышления вклад, сравнимый с тем, какой в свое время сделал Фрейд и Юнг, соединив практику психологии и психотерапии со всеми другими формами творческой деятельности. В этом смысле для меня Гроф – третья ключевая фигура в психологии.

Как связаны между собой эти подходы? Как каждый из мэтров понимал/понимает сущность психотерапии? Как они работали с клиентами и в чем состоял их метод? Что они счи-

тали диагнозом, а что процессом лечения? Как они относились к телу и телесности? Как понимали сущность человека и корни психопатологии?

Любопытно, что начало глубинной психологии связано с трансовыми состояниями, вызванными гипнозом. Друг Фрейда, врач Джозеф Бройер, пригласил его к совместной работе с пациенткой, которая известна в психиатрической литературе как фройлян Анна О. Это был очень сложный, запущенный случай истерического невроза. Его специфика заключалась в том, что пациентка совершенно спонтанно входила в необычные состояния сознания, в них она регрессировала в детство



*Зигмунд Фрейд
Карл Густав Юнг
Джозеф Бройер*

и проживала различные травматические эпизоды. После подобных спонтанных эпизодов регрессии она испытывала облегчение, ей становилось лучше, и она сама позитивно оценивала эти эпизоды, называя их чисткой дымохода. Фрейд и Бройер в соавторстве написали книгу «Исследование истерии», основанную на истории болезни этой и других пациенток. Их идея сводилась к следующему: в основе истерических психозов лежат травматические переживания детства, причем такие, которые человек не мог адекватно эмоционально выразить в момент нанесения травмы. Так возник термин «отреагирование»: задача терапевта в данном случае – ввести пациента в необычное состояние сознания, помочь ему регрессировать до того времени, до того эпизода в памяти,

когда ему была нанесена травма, поднять этот материал на «поверхность» для запоздалого, отсроченного отреагирования. Громадное значение Фрейд с Бройером придавали сексуальным травмам (соблазнению и инцесту).

Лечение Анны О. шло не очень успешно. Во время одной из сессий она кинулась на шею Бройера и начала его целовать; позже у нее развилась так называемая истерическая беременность, причем она утверждала, что будущий отец несуществующего ребенка – Бройер, и это не очень понравилось его жене. Начиная с этого времени, Бройер наотрез отказался от работы с пациентами-невротиками. Фрейда этот эпизод не испугал, он продолжил исследования, но с тех пор остерегался работать с необычными состояниями сознания, предпочитая работать вербально по системе свободных ассоциаций: все сводилось к разговору в обычном состоянии сознания, а не к попытке пережить корни заболевания. Вместо того чтобы «поднимать» из глубин бессознательного заблокированный материал, извлекать из него эмоции, он стал работать с переносом невроза и анализом этого переноса.

Таким образом, хотя начало глубинной психологии лежит в необычных состояниях сознания, позже произошел отход в сторону терапии разговорной и терапии через перенос. В США в первой половине нашего столетия термин «психотерапия» был синонимичен термину «беседа». Это мог быть разговор лицом к лицу, или система свободных ассоциаций, или система бихевиористского перепрограммирования... Только в 50-х годах группа психологов и психиатров, возглавляемая Абрахамом Маслоу и Энтони Сутичем, высказала глубокое неудовлетворение малой эффективностью этого метода, и признала, что Фрейд допустил фундаментальную ошибку. В ответ на существование фрейдизма и бихевиоризма они создали новое направление в психологии, получившее название гуманистической психологии. Это очень широкий термин, напоминающий зонтик, под которым находится много различных школ и небольших направлений психологии и психотерапии. Под этим зонтиком существует направление, которое

называется «эмпирическая психотерапия», в противоположность психотерапии вербальной. Здесь делается акцент на прямом выражении эмоций. Второй важный момент в этом направлении – работа с телом, в отличие от психоанализа, где существует очень небольшой зазор для проявления эмоций, и все сводится к словесному выражению чувств.

Большинство из новых психотерапевтических школ и психотехник так или иначе были связаны с обычными состояниями сознания. Например, гештальт – это беседа, где терапевт предлагает вам выразить скрытые эмоции и т.д. Последним

логическим шагом в развитии эмпирической психотерапии стало предложение мощных техник, позволяющих войти в необычные состояния сознания и использовать их целительный потенциал. К этому направлению относятся: психоделическая психотерапия, марафонские сессии, холотропное дыха-

ние. Так что терапия, использующая необычные состояния сознания, если исключить небольшой прыжок в начале столетия, – это достижение нашего времени. Но при этом она является одной из древнейших техник исцеления, потому что во многом совпадает с шаманскими техниками и древнейшими целительными ритуалами различных культур.

Важная линия развития глубинной психологии и психотерапии связана с ситуацией вокруг влияния родового развития и процесса родов на будущую психическую жизнь – перинатальной динамикой. Ранний Фрейд интересовался этой идеей, но потом отпустил ее. Много позже ею занялся его ученик Отто Ранк. Он развил теоретическую концепцию, изложенную в опубликованной в 1927 г. книге «Травма рождения». Ранк показал свою книгу Фрейду лишь в тот момент, когда она была уже готова. Согласно Анне Джонс, официальному



Обложка книги
Отто Ранка
"Травма рождения
и ее значение
для психоанализа"

биографу Фрейда, прочитав книгу, он впал в шок, и ему потребовалось четыре месяца, чтобы прийти в себя. Причина, по которой он находился в таком состоянии, заключалась в том, что он считал, будто Ранк отнял у него пальму первенства в психоанализе, что отныне именно Ранк будет считаться в истории развития психоанализа фигурой номер один. Фрейд очень болезненно относился к подобным вещам. Например, он считал, что он первым открыл применение в медицине кокаина, а потом честь этого открытия досталась кому-то еще. И в его собственном анализе сновидений этот эпизод повторяется: фрустрация, связанная с тем, что он чего-то достиг, совершил открытие, а слава досталась кому-то другому.

Кстати, именно после того, как Фрейд впервые применил кокаин, у него появился интерес к исследованию бессознательного; он был в состоянии эйфории, постоянно носил с собой порошок и предлагал его всем своим друзьям. И это событие стало поворотным моментом в его работе.

Итак, именно Ранк привлек внимание общественности к родовой травме. И эти идеи стоили ему членства в психоаналитической ассоциации. Выйдя из своего четырехмесячного шока, Фрейд написал на книгу вполне благоприятный отзыв. В нем говорилось, что идея Ранка – очень важная и нужная, вторая по нужности и важности после открытой самим Фрейдом концепции психоанализа; и психоаналитикам следует изучать пациентов с медицинской историей трудных родов, сравнивать их психологические портреты с портретами пациентов, прошедших кесарево сечение.

Но позже Фрейд стал получать все больше и больше писем от других членов психоаналитической ассоциации, в особенности, из Берлина, где говорилось, что это очень и очень опасная доктрина, что она вызовет раскол в психоаналитическом движении, кто-то будет с ней согласен, кто-то станет ее фанатиком, кто-то – ярким противником. Таким образом, исключение Ранка из психоаналитической ассоциации не было личным противостоянием Фрейда и его ученика. Это решение Фрейд принял по чисто политическим мотивам.

Оглядываясь назад, можно сказать, что работа Грофа с обычными состояниями сознания полностью подтвердила взгляд Ранка о необходимости работы с травмой рождения. Все люди носят в своей душе чрезвычайно значимый отпечаток, импринтинг тех событий, которые происходили с нами в момент рождения (См. многочисленные примеры из книг Грофа). Как ни удивительно, Фрейд был даже ближе к представлениям Грофа на этот предмет в тот короткий период, когда он придерживался своих идей о родовой травме, нежели Ранк, выдвинувший собственную интерпретацию этих идей. По Фрейду, родовая травма наносится ребенку при продвижении сквозь тесный родовой канал характерными для этого момента сложными иннервациями и стрессами. Как дополнительный аргумент этой позиции можно использовать лингвистический анализ: во многих языках слова, обозначающие тревогу, страх, гнев и слова, обозначающие узкий проход, имеют один и тот же корень.

Картография бессознательного

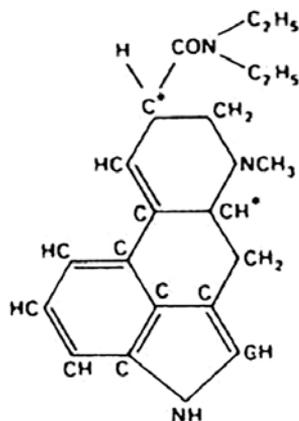
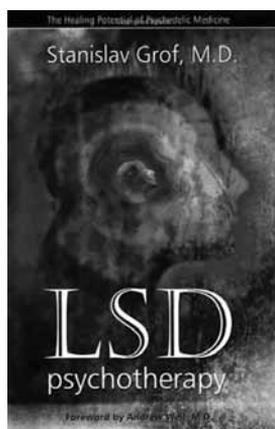
Гроф начал свою медицинскую карьеру будучи классическим психоаналитиком, который верил в то, что психоделические вещества, применяемые в психиатрии в контролируемых условиях могут значительно ускорять процесс психоанализа. Однако вскоре беспрецедентное богатство и диапазон переживаний во время сессий ЛСД-психотерапии убедили его в теоретических ограничениях Фрейдовой модели психики и лежащего в ее основе механистического мировоззрения. Возникшая в результате этих исследований новая картография психики состоит из трех областей: 1) Фрейдоголичного и биографического бессознательного; 2) трансперсонального бессознательного (которое включает в себя и более узкие представления Юнга об архетипичном или коллективном бессознательном); 3) перинатального бессознательного, являющегося мостом между личным и трансперсональным бес-

сознательным и наполненным символизмом и конкретными переживаниями смерти и возрождения. Эта область бессознательного несет в себе наибольший трансформирующий потенциал. В своих последних работах Гроф постоянно подчеркивает, что перинатальное не ограничено внутриутробной жизнью и процессом родов, но образует более всеохватывающую структуру психодуховной трансформации, справедливой для всех стадий развития сознания. Громадный клинический опыт самого Грофа и его учеников, а также запрототолированный опыт мировых духовных традиций, свидетельствует о том, что регрессия к перинатальному уровню зачастую является необходимым условием для доступа к трансперсональному. Гроф сам ассистировал на около четырех тысячах сеансов психоделической психотерапии и через его семинары по холотропному дыханию прошли десятки тысяч людей во всех странах мира и всех национальностей.

Один из самых больших вкладов Грофа в науку состоит в том, что он экспериментально показал возможность для любого человека иметь переживания необычайной интенсивности и насыщенности, что, как правило, характерно для экстремальных ситуаций человеческой жизни, связанных с переживаниями экстаза, катастрофы, смерти, духовного преображения. Необычные состояния сознания широко практиковались во всех традиционных культурах и сопровождали любое значимое изменение в индивиде и обществе. Среди этих состояний выделяются холотропные, или целостные состояния сознания, обладающие особо мощным терапевтическим и обновляющим потенциалом (от *holos* – целый и *trepein* – двигаться к). Они определяются по отношению к обычным, или хилотропным состояниям (*hile* – земля). Европейская картезианская наука основана на опыте хилотропных состояний, возникающая новая научная парадигма основывается на опыте холотропных состояний.

Расширенная картография психического Грофа вбирает в себя не только большинство картографий западной психологии, но и соответствует практически всем известным

восточным и мистическим картографиям. Ее универсальность состоит в том, что независимо от того, каким путем психодуховного развития следует человек, ему неизбежно приходится решать одни и те же задачи с точки зрения овладения определенным уровнем энергии. В «энергетической антропологии» Грофа степень осознания прямо связана с уровнем доступной энергии и степенью проработки блоков на пути ее освоения в качестве привычного уровня.



Обложка книги
Станислава Грофа
"ЛСД-Психотерапия"

Иллюстрация из книги

Находящийся за пределами слов и мышления холотропный мир для нас в каком-то смысле нем, бессловесен, синкретичен. Стратегия вхождения в этот мир – воздержание от злоупотребления вербальным языком. Стремление к целостности, к счастью присуще каждому из нас. При энергизации нашей психики, когда взбадриваются наши латентные состояния, происходит автоматическое восстановление целостной коммуникативной ткани нашего сознания, как сознания Божественного. Когда мы учимся держать эту энергию, не будучи вовлеченными в привычные эмоциональные конфликты, провокации, недомогания и т.д., тогда перед нами раскрывается ларец перинатального опыта, выводящий нас за пределы личной истории к универсальному сознанию. Этот уровень энергии отрезан от нашего повседневно-

ного опыта вместе с соответствующими воспоминаниями. Но если мы становимся способны выдерживать эту энергию, то становимся способны и жить на большей энергии, и в большей целостности.

В соответствии с грофовской «экономикой сознания» для того, чтобы быть более целостным, свободным и счастливым требуется меньше напряжений, это состояние более естественно для каждого человека и оно не требует для своего продолжения тех сил, того напряжения, которые требуются для поддержания нашего обычного существования. Величайшая ирония, величайший парадокс человеческой природы заключается в том, что для того чтобы быть несчастным, замкнутым, нецелостным нам приходится постоянно затрачивать гигантские неосознаваемые усилия. По сути дела эти усилия и составляют жизнь и организацию того, что является человеческим бессознательным. Как только мы перестаем подпитывать свои травмы, настаивать на перцептивных структурах нашего опыта, мы восстанавливаем целостную коммуникативную ткань сознания и одновременно начинаем жить более расслаблено, спокойно и свободно.

Данные исследования холотропных состояний сознания показывают, что эмоциональные и психосоматические заболевания, включая множество состояний, которые диагностируются сегодня как психозы, не могут быть адекватно объяснены исходя из проблем послеродового развития, называются ли эти проблемы отклонениями в развитии либидо или искажениями в формировании объективных взаимоотношений. В соответствии с исследованиями Грофа, эти заболевания имеют многоуровневую структуру, имеющую корни как в перинатальной, так и в трансперсональной областях. Таким образом, психопатология наиболее полно объясняется с учетом не только биографической, но также перинатальной и трансперсональной динамики.

Холотропные исследования показывают, что корни психосоматических расстройств лежат гораздо глубже, и эти проблемы гораздо в большей степени психогенны, чем вызваны

органическими причинами. Например, у пациента астма, и в ходе сессии холотропного дыхания выясняется сразу несколько истоков данного заболевания. Один из травматических случаев может быть в возрасте семи лет, второй эпизод – тяжелый коклюш в возрасте двух лет; потом открывается более глубокий перинатальный уровень, удушье в родовом канале, и дальше открываются трансперсональные области, «кармические переживания», например, эпизод удушения или повешения в прошлой жизни. И для того, чтобы избавиться от астмы, пациенту надо позволить себе вновь пережить все эти эпизоды на всех уровнях.

Принятие этих данных во внимание открывает новую и более полную картину психопатологии, а также более успешную стратегию лечения. Неосознаваемые переживания, связанные с рождением, образуют матрицы сложных эмоций и телесных ощущений, которые образуют потенциальный источник для различных форм психопатологии. Чтобы не остаться вечным просителем у врат града сознания, необходимо сделать усилие для того, чтобы вспомнить себя. По сути дела вся стратегия вхождения в мир Грофа основана на сверхусилии, особого рода воспоминании о том, что с нами было и понимании того, кто мы есть сейчас.

Холотропная стратегия в психотерапии основывается на данных изучения необычных состояний сознания и представляет собой важную альтернативу психотерапевтическим методам различных школ глубинной психологии, которые подчеркивают вербальную коммуникацию между терапевтом и клиентом и эмпирической психотерапией, проводимой в обычных состояниях сознания. Главная цель холотропной терапии состоит в том, чтобы активировать бессознательное, освободить энергию, содержащуюся в эмоциональных и психосоматических симптомах и трансформировать эти симптомы в поток переживания. Роль терапевта, или фасилитатора, в холотропной терапии состоит в том, чтобы поддерживать процесс переживания с полной верой в него и без попыток управлять им или изменять его.

Согласно Грофу, множество состояний, диагностируемых сегодня как психозы и лечимых медикаментозными средствами, являются в действительности кризисами духовного роста и психодуховной трансформации. Если правильно понять их смысл и поддерживать его раскрытие, то они могут развиваться в процесс эмоционального и психосоматического исцеления, личностного роста и развития.

По Грофу, травма рождения, смерть и рождение, мистерия смерти являются прототипом (или фундаментальной психологической структурой), которая активируется всякий раз, когда мы сталкиваемся с ситуацией угрозы жизни или проходим любые другие экстремальные переживания. Эта структура активируется в нас каждый раз, когда мы делаем некое сверхусилие к тому, что называют ростом, индивидуацией, раскрытием, творчеством. Пройдя через перинатальный опыт, мы подключаемся к гигантским полям переживаний, которые не случались с нами конкретно как с отдельными существами, но происходили с нами, как с принадлежащими к роду Человек, роду Живых, к роду существ, населяющих эту планету, в которых в свернутом виде содержится вся история живого и неживого. По аргументации Грофа, задействованность архетипических элементов в процессе смерти-возрождения отражает тот факт, что на уровне глубинного опыта встреча с феноменом смерти и рождения обычно вызывает духовное и мистическое раскрытие и открывает доступ к трансперсональным сферам.

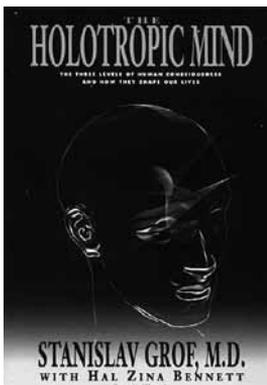
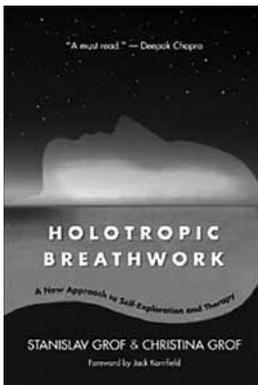
Эта связь имеет свою аналогию в духовной жизни и ритуальной практике различных культур, существующих испокон веков. В качестве примера обычно приводятся шаманские инициации, ритуалы перехода, бдения экстатических сект или древние мистерии смерти-возрождения. В некоторых случаях символический контекст, используемый в одной из этих систем, бывает более уместным для интерпретации и понимания конкретного перинатального опыта, чем эклектическая смесь из концепций Ранка, Райха, Юнга и экзистенциализма.

Согласно Грофу, нам предстоит пересмотреть свои взгляды на области духовного. С точки зрения традиционной пси-

хиатрии, в научном сообществе нет места духовным переживаниям, она относит их к суевериям, недостатку образования. Опыт работы с холотропными состояниями сознания показывает, что по достижении определенной глубины (как правило, глубины перинатального уровня) переживания приобретают некое иное качество – то, что Юнг называл нуминозными переживаниями. Юнг постарался избежать терминов «священное», «сакральное», дабы не вызывать религиозных ассоциаций, поэтому употребил термин «нуминозное», введенный в известной работе Р. Отто. Таким образом, мы выходим на прямой контакт, речь идет не о спекулятивном, а о прямом опыте контакта с духовным измерением нашей собственной психики и нашего собственного бытия.

Обложка книги
Станислава
и Кристины Гроф
"Холотропное дыхание"

Обложка книги
Станислава Грофа
"Холотропное сознание"



Нам также предстоит пересмотреть свои взгляды на стратегию психотерапии и личностного роста. И это не такой уж само собой разумеющийся тривиальный вопрос. Существует масса направлений психотерапии, масса психотерапевтов, и каждая школа имеет свои, подчас прямо противоположные взгляды на то, откуда берутся симптомы, что с ними делать и предлагает свой стиль работы с клиентом. И, разумеется, каждая из этих школ представляет свою позицию как что-либо научное. Представьте себе человека, страдающего психиатрическим расстройством, который идет сначала к бихевиористу, а потом к фрейдисту! И опять-таки, что произойдет с челове-

ком, обращаемся последовательно к представителям разных направлений фрейдизма? И странно, не правда ли, что никого не беспокоит отсутствие единообразия, целостной картины в психотерапии при утверждении о строгой научности ее подхода.

Существует эмпирическая последовательность доступности переживаний различной глубины (к моменту рождения и далее). Напомним, как Гроф описывает ее в своей картографии сознания. При активировании психики возникают первоначально некие эстетические переживания, активизируются наши органы чувств. Затем главная роль перемещается на воспоминание детства, на травмы, которые у нас были, и давно забытые вещи начинают всплывать в настоящее



и становится нашим переживанием, тем, что мы проживаем вновь и порой даже ярче, чем это было в тот момент травмы, или, по крайней мере, в том, как травма или какое-то событие экзотическое запомнилось и сохранилось в глубинах нашей памяти. Череда событий начинает, как в калейдоскопе складываться в узоры одинакового характера, которые объединены некоторым общим тоном или качеством переживания, скажем какой-то эмоцией или телесным переживанием. Все события, которые с нами случались или могли случиться, начинают объединяться так, что они организуют некие манда-

лы, они каким-то определенным образом организуются внутри ключевых линий напряженности. Эту способность нашей психики выстраиваться в такого рода конstellляции, созвездия Гроф назвал системами конденсированного опыта. Далее, может ожить период раннего беспамятства от самого рождения и первых лет жизни. От двух-четырёх лет многие уже помнят себя или какие-то события из своей жизни, хотя и отрывочно. Как будто что-то закрывает от нас немой бессловесный синкретичный, целостный мир, не давая ему прорасти в нашем повседневном мире. Как будто сам язык накладывает запрет на воспроизводство этого мира, на то, чтобы попасть в этот мир.

Стратегия вхождения в этот мир – воздержание от употребления языка, воздержание от того, чтобы оперировать на уровне вербальном, уровне рациональном. И наконец, если мы получили возможность войти в мир перинатальный, мир соответствующий проживанию рождения, перед нами разворачиваются четыре аспекта этого мира, которые Гроф назвал четырьмя базисными перинатальными матрицами.

Холотропная терапия показала, что процесс исцеления часто непостижим на уровне нашего здравого смысла и теоретических представлений, почерпнутых из различных психотерапевтических и психологических школ. Более того, при глубинной работе, процесс исцеления зачастую напоминает безумие и совершенно непонятен. Поэтому главная стратегия холотропной терапии состоит не в том, чтобы пытаться определять заранее, что такое проблема, с чем мы будем работать, а в том, чтобы поддерживать любые процессы, которые возникают при работе над проблемами. Ни врач, ни пациент, ни участники тренинга личностного роста, не решают того, с чем будет проводиться работа, а все они доверяют мудрости процесса или холотропному сознанию.

Ну и наконец, холотропная терапия бросила своего рода вызов, перчатку большинству традиционных подходов: психоанализу, бихевиористской терапии, некоторым видам гуманистической терапии и показала определенную ограничен-

ность этих подходов. Более того, факты, открытые в холотропной терапии и в трансперсональной психологии, поставили нас перед новыми вопросами о природе реальности: ведь в самом деле, каков должен быть мир, чтобы были возможны такие переживания, с которыми мы встречаемся в ходе сессии холотропного дыхания? Возможно ли действительно вновь пережить свой опыт рождения, ведь согласно традиционной медицинской модели, невозможно вспомнить эти события в силу того, что у новорожденного не завершен процесс покрытия нервных волокон миелином и существует феномен так называемой «детской амнезии». Тем не менее опыт холотропной терапии показал, что возможно не только пережить заново опыт детских травм, опыт биографический, но пережить и опыт перинатальный, т.е. относящийся к рождению. И более того, можно открыть безмерные области, которые называются трансперсональными переживаниями, области действия архетипов, мифов, те пространства, где мы можем переживать самые невероятные, самые необычные состояния и испытывать весь спектр психических явлений, быть одним с миром, со вселенной, переживать экстатические состояния.

Холотропная терапия открыла, что корни проблем коренятся вовсе не только в событиях биографической травмы, это всего лишь один из уровней фиксации проблемы. На более глубоком уровне травмы коренятся в опыте рождения, в травме рождения, как говорил психолог Отто Ранк, который внес эту тему в европейскую психологию. А на более глубоком уровне, события травмы могут основываться на трансперсональном опыте.

В отличие от терапий, которые направлены на работу с воспоминанием травмы, со свободным ассоциированием вокруг травмы, с переструктурированием контекста травматической ситуации с использованием разных методик, холотропная терапия ориентирована, прежде всего, на интеграцию травмы и, более широко, всех голосов переживания. Любая психотерапия, если только она успешна, всегда связана с самопознанием, и это самопознание осуществляется как

интеграция в холотропном состоянии сознания. Мы постоянно устанавливаем диалог, непрерывную коммуникацию, восстанавливаем животворную неразрывную ткань сознания, которая сама состоит из бесконечных коммуникативных потоков общения между разными частями нас самих. Сознание – это и есть живая ткань общения, оно создано общением и им соединено в одно целое, а это значит, что между одной частью целостного сознания и другой всегда существует мгновенная коммуникация, мгновенное понимание, нет никакой дистанции, нет никакого барьера – это качество всесвязности, качество потенциально неограниченной возможности коммуникации.

Согласно холотропной терапии, симптомы психосоматических и эмоциональных расстройств представляют собой попытку организма освободиться от старых травматических импринтов, исцелить себя и упростить свое функционирование. Они являются не просто неприятностями и осложнениями жизни, но также несут в себе большую возможность изменения жизни. Эффективная терапия осуществляется через временную активацию, интенсификацию и последовательное разрешение симптомов. Этот принцип холотропная терапия разделяет вместе с гомеопатией. Терапевт-гомеопат применяет те лекарства, которое в процессе исцеления производят симптомы, проявляемые самим клиентом. Холотропное состояние сознания имеет тенденцию функционировать как универсальное гомеопатическое средство в том, что оно активизирует любые существующие симптомы и экстеризирует симптомы, которые являются латентными.

Критика холотропной парадигмы

Перейдем теперь к конструктивным замечаниям о холотропной парадигме. Что, по моему мнению, здесь нужно сделать, чтобы она продолжала быть актуальной и востребованной (как это было 20 и даже 10 лет назад), а не стать экспонатами

в МУЗЕЕ истории трансперсональной психологии? Все высказанное дальше, является моими субъективными размышлениями, не претендующими на истину в последней инстанции.

Мне кажется, что пока дальнейшая судьба холотропной парадигмы достаточно проблематична. Для того, чтобы стать научной теорией, в ней должны быть научно обоснованы и аналитически разработаны несколько важнейших тем.

1. Необходима всеобъемлющая фальсификация (в смысле К. Поппера) всех аспектов холотропного подхода, т.е. установлении его границ. Без этого всегда будет существовать тенденция к экспансии и ошибочным представлениям и действиям.

В самом названии холотропной парадигмы уже существует указание на ключевой используемый метод, философскую парадигму – слово «холотропный». Недаром Гроф использует это слово для дыхания и вообще для всего своего вклада в трансперсональную психологию, обозначая холотропную парадигму. Это сумма всего того, что сделали Станислав и Кристина Грофы. «Холос» – это целое, «тропейн» – двигаться по направлению.

Модель движения от части к целому является сильной моделью. Однако, как известно, в мировых гуманитарных традициях, модель развития от части к целому – является одной из нескольких базовых моделей. Кроме нее существует модель, которая по-гречески называется «метаморфозис» По-латински – «трансформация», «трансфигурация» – смена формы. В славянских языках – это «преображение». Если брать конкретные практики, то это практика тантры. Это преобразование нечистого видения в чистое видение. Здесь ни слова не говорится о движении от части к целому. Это принципиально другая модель. Мы уже чистые, мы уже совершенные, но видение нечистое и его нужно изменить. В Европе аналогичная модель – алхимия. Это тоже преобразование с помощью философского камня – преобразование нечистых металлов, элементов в чистые, совершенные. И как мы знаем, для К.Г. Юнга алхимия последние 30 лет была краеугольной

моделью для процесса психотерапии, для процесса индивидуации – достижения совершенства души.

Следующая, третья, фундаментальная модель – это просветление. Здесь ничего не говорится ни о части и целом, ни о преобразении? Здесь говорится о свете, о фаворском свете, о духовном светильнике (в буддийских текстах – о символе знания – «светильнике уверенности»: свечка внесенная в темную комнату озаряет все светом, пусть она слабая, но мы уже не натываемся на препятствия и можем ориентироваться, это светильник знания, учения). Это совершенно другая онтология развития.

Существует еще множество других фундаментальных гуманитарных моделей развития, не сводимых друг другу, например, пробуждение и т.д. В традиции Дзогчен существует 21 тантра Дзогчен Семдэ, где описывается и практикуется 21 фундаментальный метод достижения просветлений, ни один из них не сводится к другому. Они все фундаментальны и различны. Поэтому возникает естественный вопрос – по какой причине мы должны ограничивать себя, свое восприятие и методы работы только одной моделью, холотропной?

Для более полного обоснования холотропной парадигме Грофа не хватает философской глубины, потому что, для того чтобы она стала исчерпывающей философской концепцией, она должна вобрать в себя все предшествующие попытки работы с Единым. А это милетская школа, Плотин и Платон, традиция адвайта-веданта, новая веданта, недвойственные практики Тибета, такие как дзогчен (и бонская традиция, и традиция Гараба Дордже), интегральные практики веданты Шри Ауробиндо, великая философия всеединства (российская школа Владимира Соловьева и его учеников Бердяева), полифоническая теория личности Карсавина, эсаленский подход интегральных практик и Кен Уилбер. В холотропной парадигме Грофа в силу этого упущения нет развернутой теории состояний сознания, Гроф только вводит представление о холотропном и холотропном сознании на уровне аксиомы. Но философской теории состояния сознания, из которой

выходили бы фундаментальные состояния – холотропное и хилотропное, – у Грофа нет.

Необходима всеобъемлющая теория Состояний сознания (СС), а не только нестрогое определение ОСОБЫХ холотропных и хилотропных состояний. Основы этой теории есть у К. Мартиндейла, А. Дитриха и Ч. Тарта, а также в многочисленных исследованиях ИСС. В работах К. Уилбера проведено детальное различение между состояниями и стадиями сознания и подробно описана матрица их взаимосвязи. Исторически первой теорией СС является Абхидхарма. В ней вводятся представления о потоке сознания – сантане, дхармах, аятанах, скандхах, бхути. В буддистском тантризме – это принцип мандалы, поясняющий мгновенное творение мира в восприятии из пустоты. Как СС связаны с человеческой ситуацией (транс-персональной антропологией)? Необходимо связать холотропную перспективу с многотысячелетней линией Единства, Недейственности, Целостности в философии, духовности, науке. Это может дать основу понимания холотропных состояний сознания.

Также необходим детальный анализ круга вопросов о ресурсных состояниях, связанных с измененными состояниями сознания. Почему это так важно? Потому что все новое приходит к нам в мир через измененные состояния сознания. В некотором смысле, весь наш мир создан в измененных состояниях сознания. Нам требуются новая эвристика, новая гносеология, которые учитывают этот аспект. Современные эвристика и гносеология слишком традиционны. Они исходят из того, что ничего нового не происходит и не происходило, но изменения каким-то образом возникают. Но сами изменения не исследуются. Необходимо новое понимание роли и места измененных состояний сознания в истории человечества. Может быть создана целая область взаимосвязанных дисциплин об этом. Но, безусловно, в центре должна быть наука об измененных состояниях сознания и возникновении новизны в человеческом мире. Это напрямую связано с творческой реализацией, строительством нового, прогрессом в будущем.



2. Представление о «Внутреннем целителе» необходимо развивать дальше и демистифицировать. В таком виде, как оно существует сейчас, всегда будет риск и опасность иррациональных трактовок.

Я всегда был неудовлетворен этим, одним из самых иррациональных элементов холотропного дыхания и пытался прояснить для себя этот принцип. Меня не устраивал простой пересказ этого принципа по методу копипаст – «скопируй и вставь». Также смущала очевидная близость этого принципа идеям рейки,

оргона, космической энергии, и всем прочим подходам, отсылающим к таинственной и невыразимой тайне, являющейся источником всего. Это вовсе не значит, что я не вижу и не уважаю эту тайну, просто я видел дальнейшие возможности ее исследования и рационального описания в контексте ХД и современной трансперсональной психологии.

Чисто семантически использование антропоморфного термина «внутренний целитель» может концептуально ограничивать наше понимание целительных сил организма. Это связано с теоцентризмом и антропоцентризмом европейской цивилизации, основанной на авраамических монотеистических религиях (иудаизм, христианство и ислам). В современной французской философии дан детальный анализ связанных с этим познавательных ограничений.

Моим ответом на монологичную концепцию внутреннего целителя как чего-то такого, что внутри нас совершает исцеление, является представление, которое я развиваю на протяжении 25 лет, об изначальной психотерапии, или древних

практиках заботы о душе. Сама по себе идея «внутреннего целителя», как мудрости и ресурса, превосходящего наши обычные способности, это универсальная идея, она абсолютно верна. И поэтому направление, на которое указывает концепция о внутреннем целителе в холотропном подходе, абсолютно верно. В любой религии мы можем найти советы и упование на высшее – на волю бога (молитва оптинских старцев начинается с упования на волю божью), даосы следовали дао – высшему. Фрейд следовал сновидениям, из этого родился проект первой европейской глубинной психологии – психоанализ. Юнг следовал дальше – бессознательному. И бессознательное не подвело его, и возникла аналитическая психология. Гроф следует целому – холотропному – как когда-то следовали в милетской школе первые европейские философы, например, в учении Парменида о едином.

Я предлагаю промежуточную концептуализацию, позволяющую нам представить в развернутых понятиях идею «внутреннего целителя» и сделать ее научно проверяемой. Я называю этот проект «изначальной психотерапией» или «12 ликами внутреннего целителя». На эту тему мною написана книга, которая вскоре будет опубликована. Сама по себе иррациональная идея «внутреннего целителя» в отсутствие вспомогательных научных концептуализаций может служить основой для мистифицирования холотропного дыхания. В этом случае во «внутреннего целителя» можно только верить (как в энергию рейки, дао, оргон), ему можно только отдаться в процессе холотропного дыхания. С другой стороны, научные модели «внутреннего целителя» могут быть проверены, опровергнуты, развиты и т.д. и служить основой уверенности в понимании реальности этих целительных сил и того, как они работают. Это большой шаг вперед по отношению к слепой вере. Поэтому здесь речь идет не об искажении одного из базовых принципов холотропного дыхания, а о понимании его сути и развитии.

Еще в 1994 г. журнал РАН «Человек» опубликовал мою статью «Психотерапевтическая машина времени» (опубликована и на английском языке), в которой я размышляю о «психотера-

пии как путешествии во времени». К 2005 году эта тема оформилась в виде концепции «изначальной психотерапии», или «психотерапии до психотерапии» (т.е. до Фрейда и Бройера). В этой концепции, обобщающей многочисленные современные работы о сущности психотерапии, было исследовано, как люди решали психотерапевтические, по сути, задачи с древнейших времен и какие для этого использовались методы. Я нашел и описал 12 древних универсальных практик «заботы о душе», которые можно назвать «изначальной терапией». Эти фундаментальные практики заботы о душе были отобраны мировыми культурами и передавались из поколения в поколение. Именно они составляют основу того, что называется психотерапией, и именно они составляют ядро того, что мы могли бы назвать внутренним целителем и его работой.

Поэтому в существующей форме идея внутреннего целителя – верна, но ограничена. В наше время разговоры о том, что нужно верить во внутреннего целителя или довериться ему – это то же самое, что советы наподобие «Умом Россию не понять, в Россию можно только верить» (Тютчев). Только верить – это значит отрицать достижения науки и культуры, технологий. Холотропный подход останавливается на уровне веры, но можно идти дальше, к знанию. Прекрасно понимая, что никакая теория не ограничивает возможности проявления бесконечных внутренних целительных механизмов (которые Гроф называет внутренним целителем), мы, тем не менее, можем дать некоторые промежуточные модели, и основанием для таких моделей является исследование мирового опыта исцеления души и заботы о душе. Дальше, зная это, мы можем упражняться в различных методах изначальной терапии, совершенствоваться и применять в работе со своими клиентами. На более эффективном первозданном и глубинном уровне. Поэтому раньше, не практикуя изначальную психотерапию, мы были вынуждены просто верить во внутреннего целителя. Теперь, когда мы знаем 12 изначальных видов психотерапии, у нас уже есть чувство уверенности, основанное на знании, опыте и практике в этой области.

Это лишь первые два важных шага из имеющегося списка предложений по анализу и дальнейшему развитию холотропного подхода – и приглашение для тех, кто хочет этим заниматься. Я сам был, есть и буду конструктивным критиком холотропной парадигмы, процессуальной работы, интегрального подхода и всего трансперсонального поля. И мои студенты и коллеги хорошо это знают. И они также знают, что единственной причиной этой критики является установление истины и эволюция знания и практики. А наиболее общей платформой для такого критического исследования является философское и общенаучное знание и опыт духовных традиций, объединенных с современной жизнью. И я уверен в том, что эта критика, прежде всего, конструктивна и способствует развитию трансперсональной психологии.

Дальнейшие рубежи трансперсонального проекта

В истории человечества шаманы были первыми мастерами трансценденции и экстаза, которые преодолевали ограничения восприятия и попадали в шаманский мир души, где все связано со всем. Например, где можно напрямую связаться с духом горы и задать ему вопрос. Это возможно, потому что во Вселенной Духа нет границ. И шаманы были первыми практиками, которые совершали такого рода путешествия. Эпохальный поворот в Трансперсональном проекте произошел в знаменитое «осевое время» около трех тысяч лет назад, когда одновременно во многих традициях и культурах обнаружили, что человек в каком-то смысле равен богу. Раньше качества божественности, всемогущества, всезнания, бесконечности присутствия проецировались на внешних существ. А древние арии поняли, что Атман равняется Брахману, т.е. индивидуальная душа имеет те же качества, что и вселенская душа Брахмана. И проявилось это, прежде всего, в том, что произошло открытие бесконечности внутренней террито-

рии. До этого человек считал себя конечным чем-то, душой, но конечной. После этого были открыты бесконечные структуры души. Все основатели мировых религий имели подобный духовный опыт.

Первым ученым, который подтвердил истину мировых религий, оказался С. Гроф. Суть его картографии – каждому человеку доступны какие угодно переживания. В том числе, божественные переживания Будды. Единственное ограничение между мной, Буддой, Христом и вами состоит в том, что мы, как правило, живем в ограничениях своих первичных (которые мы всосали еще с молоком матери и в период обучения, тренажа и всевозможного горького жизненного опыта). А Будда и Христос живут в мире без ограничений. Они знают, что они бесконечны. И поэтому ничто, никакие внутренние ограничения не мешают им быть адекватными в каждой ситуации. Это и есть реализация возможного для человека, воплощенной бесконечной жизни. Это есть и главная практика в 4-м пути Г.И. Гурджиева. Самое главное, что Гурджиев говорил своим ученикам – «помни себя». Это значит, помни, кто ты есть на самом деле. Ты – бесконечность, ты – дух, ты – не роль, которую ты играешь.

И эта практика – помнить себя, помнить о духе, помнить о том, что мы бесконечны, помнить о том, что мы не являемся никакой ролью, и никакая роль нас не исчерпывает, и в каждой ситуации есть фундаментальная духовная практика каждого человека и она, как мы видим, не требует никаких специальных посвящений, никаких специальных знаний, никаких специальных условий, мы можем практиковать ее в любой момент жизни в любых обстоятельствах.

Тем самым мы можем говорить о трансперсональной психологии, во-первых, как о части большого Трансперсонального проекта, сутью которого является совокупность знаний и методов об открытии внутренней бесконечности и ее реализации, о выходе из ограничений. Во-вторых, как о современном высшем развитии глубинной психологии. Трансперсональная психология является составной частью глубинной

психологии (которая была начата Фрейдом, и развивалась Юнгом), экзистенциальной и гуманистической психологией.

В-третьих, трансперсональная психология является дальнейшим этапным развитием того, что Вернадский называл ноосферой. Мир становится все более связанным. Современные системы связи это социальные сети, основанные на мировой информационно-энергетической системе и глобальных телекоммуникационных системах (телевидение, радио, Интернет и т.п.). Быстрый транспорт, возможность ускоренно путешествовать, перемещаться. Это создает целостность, которая немислима без связности ее частей. Чем быстрее и эффективней коммуникация, тем больше мы можем говорить о некоем целом.

В науке ученые многие десятилетия ищут теорию великого объединения, которая собрала бы воедино разрозненные дисциплины – космологию, квантовую физику, теорию полей, теорию элементарных частиц. Единой теории реальности пока не существует. Но ее получение позволило бы нам понять очень многое, в том, как все устроено, и достичь небывалых высот. В психологии эта тенденция – объединять, интегрировать и находить единые сущностные вещи – тоже существует. И многие новаторские психологические подходы двигались этой мощной страстью к объединению. И основание для такого объединения в психологии есть, потому что есть центр интеграции – сам человек, он един. Человеку все равно, с какой стороны его изучают – с психоаналитической, процессуальной, трансперсональной или телесной. Он – в центре, и поэтому все для него.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Ганга, 2015. 504 с.
2. *Гроф С.* Области человеческого бессознательного. М.: ТПИ, 1994. 278 с.
3. *Гроф С.* Путешествие в поисках себя: измерения сознания и новые перспективы психотерапии и внутреннего исследования. М.: ТПИ, 1995. 342 с.
4. *Гроф С., Хэлифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М.; К.: ТПИ – Эрланд, 1996. 246 с.
5. *Гроф С.* Холотропное сознание. М.: ТПИ, 1996. 248 с.
6. *Гроф С., Гроф К.* Неистовый поиск себя. М.: ТПИ, 1996. 345 с.
7. *Гроф С.* Космическая игра: исследование рубежей сознания. М.: Ганга, 2015. 256 с.
8. Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом / ред.-сост. С. Гроф, К. Гроф. М.: МТМ, 1995. 256 с.
9. *Гроф К.* Жажда целостности: наркомания и духовный кризис. М.: ТПИ, 1999. 260 с.
10. *Козлов В.В., Бубеев Ю.* Измененные состояния сознания: психология и физиология. М., 1997. 197 с.
11. *Козлов В.В.* Интенсивные интегративные психотехнологии. Теория. Практика. Эксперимент. М., 1998. 422 с.
12. *Майков В.В.* Психотерапевтическая машина времени // Человек. № 3. М., 1994. 70–80 с.
13. *Майков В.В.* Становление трансперсональной психологии // Психология с человеческим лицом. М.: Смысл, 1997. 30–39 с.
14. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. М., Наука, 1989. 456 с.
15. *Чоэьял Намкай Норбу, Адриано Клементе.* Всевышний Источник. Коренная тантра Дзогчен «Кунджед Гьялпо». М.: Ринчен-Линг, 2001. 352 с.
16. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: AirLand, 1994. 405 с.
17. *Grof S.* Modern Consciousness Research and the Understanding of Art including The Visionary World of H.R. Giger. Santa Cruz: MAPS, 2015. 200 p.
18. *Grof S.* LSD Psychotherapy. Alameda: Hunter House, 1980. 352 p.
19. *Grof S., Grof C.* Beyond Death: Gates of Consciousness. London: Thames & Hudson, 1980. 96 p.
20. *Grof S.* (ed.). Human Survival and Consciousness Evolution. N.Y.: SUNY Press, 1988. 308 p.
21. *Grof S.* Books of the Dead: Manuals for Living and Dying. London: Thames and Hudson, 1994. 96 p.
22. *Grof S.* Transpersonal Vision. Boulder: Sounds True, 1998. 145 p.

За последние тридцать лет мы стали свидетелями беспрецедентной исторической ситуации: теперь нам доступны все культуры мира. В прошлые времена, если вы, скажем, рождались китайцем, то, скорее всего, вам суждено было просуществовать всю свою жизнь в одной культуре, нередко живя в одной провинции, иногда в одном доме – любя и умирая на нескольких пядях земли. Но сегодня мы имеем не просто свободу передвижения – у нас есть свобода погрузиться фактически в любую известную культуру и изучить ее. В глобальной деревне, каковой является сегодня мир, все культуры открыты и проницаемы друг для друга.

К. Уилбер

Станислав Гроф

**СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЗНАНИЯ
И ПОНИМАНИЕ ИСКУССТВА,
ВКЛЮЧАЯ ВИЗИОНЕРСКИЙ МИР
ГАНС РУДИ ГИГЕРА**

Издательство «Ганга». Издательство «Постум»
Москва 2015
Перевод с английского Александра Киселева,
Научная редакция к. ф. н. Владимира Майкова

**Глубинная психология, художники
и произведения искусства**

Начало XX в. стало свидетелем открытия бессознательного и рождения глубинной психологии. Основы этой новой области практически в одиночку заложил австрийский невролог Зигмунд Фрейд. Его вклад в развитие психологии и психиатрии был поистине основополагающим. Он продемонстрировал существование бессознательного и описал его динамику, создал метод свободных ассоциаций, разработал принципы интерпретации сновидений, выявил психологические механизмы, участвующие в генезе психоневрозов и психосоматических расстройств, открыл детскую сексуальность, распознал феномен переноса, и очертил основные принципы психотерапии (Freud 1953, 1955 ab, 1960 ab, 1962, 1964 ab).

Хотя первоначально интерес Фрейда был, главным образом, клиническим – объяснить этиологию психоневрозов и найти способ их лечения – в ходе исследований, его горизонт значительно расширился. В число изучавшихся им явлений, помимо содержания сновидений, входили такие темы, как психодинамика шуток, оговорок, и различных культурных и социополитических феноменов – проблемы человеческой цивилизации, истории, войн и революций, религии и искусства. Именно эта последняя область – приложение глубинной психологии к пониманию искусства и художников – бу-

дет предметом данного исследования. Фрейд не был одинок в своих попытках применять к искусству психологические догадки, полученные в ходе клинической работы с клиентами. Он окружил себя группой необычайно талантливых и творчески мыслящих последователей; некоторые из них разделяли интерес Фрейда к искусству и творчеству и создали собственные отступнические школы, поскольку имели свои взгляды по этому вопросу.

В последующем тексте, я дам краткий обзор истории попыток этих представителей различных школ глубинной психологии использовать свое понимание психики для анализа художников и их работ. Это послужит введением к основной теме данной книги – применению новой расширенной картографии психики, ставшей результатом моих исследований сознания, к удивительному творчеству швейцарского гения-визионера – фантастического реалиста Ганс Руди Гигера. Я постараюсь показать, что эта всесторонняя модель психики, описанная на последующих страницах, привносит новые революционные перспективы в понимание художников и их работы.

Интерпретация искусства у Фрейда

Работа Фрейда открывала новый революционный подход к пониманию искусства и художников, и оказала глубокое влияние на художественные круги. Фрейд пытался применять наблюдения, сделанные в ходе анализа его пациентов, к пониманию личности художника, мотивов художественного творчества, и природы искусства. По его мнению, художник – это человек, который ушел от реальности в мир своих фантазий; главным источником этих фантазий он считал желания, являющиеся следствием эдипова комплекса, и ассоциирующиеся с сильными чувствами вины. Представляя эти запретные желания в своей работе, художник находит обратный путь к объективному миру.

Зрители, имеющие собственные эдиповы желания, восхищаются смелостью художника, выражающего то, что они подавляют, и, таким образом, освобождающего их от их чувств вины. В свою очередь, для художника, принятие его работ означает, что зрители разделяют его вину, и это освобождает его от его собственных чувств вины. Согласно Фрейду, искусство предлагает замещающее удовлетворение для самых древних и все еще глубже всего ощущаемых культурных отречений от основных биологических влечений, и, по этой причине, как ничто другое способствует примирению людей с жертвой, которую они принесли ради цивилизации.

Исследования и сочинения Фрейда порождали в художественных кругах огромный интерес к бессознательной психике, и становились главной вдохновляющей идеей новых движений, в частности, сюрреализма и фантастического реализма. После открытия Фрейдом бессознательного и публикации его книги «Толкование сновидений», живописцы и скульпторы художественного авангарда начали имитировать работу сновидения, сочетая различные объекты самым неожиданным образом, бросавшим вызов элементарной логике. При этом, выбор таких объектов нередко демонстрировал предпочтение в пользу тех, которые, согласно Фрейду, обладали скрытым сексуальным смыслом.

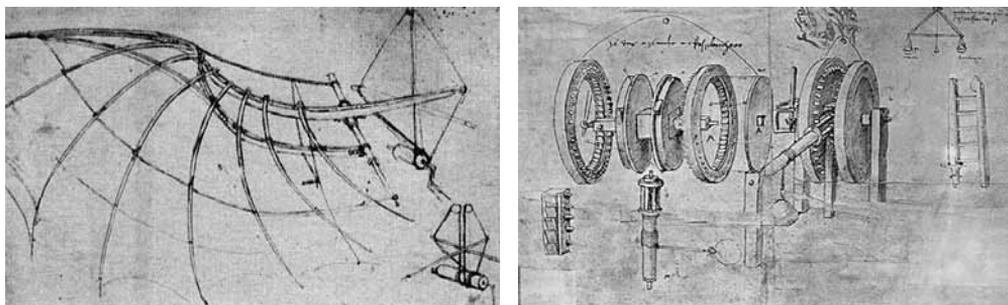
Исследования Фрейда глубоко влияли на художественное сообщество и в еще одном отношении. Его понятия Эдипова комплекса, опасного и кастрирующего «зубастого влагища», комплекса кастрации, бессознательного (Оно), Сверх «Я», а также открытие мощного воздействия воспоминаний младенчества и детства на последующую жизнь, становились сокровищницей вдохновения для романов, фильмов, и картин на будущие десятилетия. И среди художников становилось модным проходить собственный психоанализ не только из терапевтических соображений, но и в качестве богатого источника художественного вдохновения.

Однако главным вкладом Фрейда в психологию искусства была его попытка понимать и интерпретировать содержание

различных художественных произведений. Здесь делается акцент на слове «содержание», поскольку Фрейд открыто заявлял, что психоанализ не способен объяснять сам художественный талант. По его словам, природа гения противилась любым попыткам анализа и объяснения психологическим средствам; она оставалась для него глубокой тайной. Наиболее известными попытками Фрейда интерпретировать произведения искусства являются его работы, посвященные Леонардо да Винчи, Ф. М. Достоевскому, Иоганну Вольфгангу Гёте, и Уильяму Шекспиру.

Анализ Фрейдом Леонардо основывался на самом раннем детском воспоминании этого художника, которое он описал зеркальным письмом в одной из своих записных книжек в «Кодекс Атлантикус» (Freud, 1957b). Объясняя свою одержимость изобретением летающей машины, Леонардо писал, что когда он был ребенком, на него сел коршун, и засунул свой хвост ему в рот, несколько раз ударив его по губам своими перьями. Фрейд заключал, что это была фантазия, включавшая в себя оральную стимуляцию фаллической материи, а также вскармливание ею. Согласно Фрейду, представление о том, что у матери есть пенис, является общей фантазией маленьких детей. Для Фрейда, эта фантазия показывала, что Леонардо провел свое раннее детство не с отцом, как было принято считать, а с матерью.

По мнению Фреда, невероятное любопытство Леонардо, побуждавшее его исследовать столь многие области – от анатомии человека и животных, ботаники, и палеонтологии до законов механики и гидравлики – было сублимацией огромного интереса к сексуальности, который вызвала у него в детстве описанная ситуация. Кроме того, она оказала глубокое влияние на его сексуальную жизнь. Леонардо был очень стеснительным и сексуально заторможенным и сдержанным; его отталкивал сексуальный акт, и он, за немногими исключениями, к числу которых принадлежат несколько рисунков анатомии беременности (1и странный рисунок полового сношения (2), избегал сексуальной тематики. Судя по всему, у



Рисунки
Леонардо да Винчи

него не было отношений с женщиной, и он любил выбирать в качестве своих учеников и моделей красивых юношей. Во время ученичества у Верроккьо, его обвиняли в гомосексуальных отношениях. Фрейд приписывал гомосексуальные склонности Леонардо разочарованию, которое тот пережил в детстве, обнаружив, что у его матери нет пениса.

На протяжении всей этой работы, Фрейд особенно подчеркивал, что птица в детском переживании Леонардо была стервятником. Он указывал, что по верованиям древних египтян, стервятники (грифы) бывали только женского рода, и оплодотворялись ветром в полете. Христианские отцы Церкви использовали эти верования в качестве доказательства возможности непорочного зачатия. Эта идея Фрейда нашла неожиданную поддержку в работе Оскара Пфистера, который показывал, что на картине, изображающей св. Анну, Марию, и Иисуса (3), есть скрытая фигура стервятника, держащего свой хвост рядом со ртом ребенка (Pfister, 1913(4)). Как мы увидим позднее, это открытие было крайне озадачивающим, поскольку упоминания Фрейда о стервятнике основывались на лингвистической ошибке. Итальянское слово «ниббио», использованное в тексте, в действительности означает не стервятника, а коршуна.

Согласно Фрейду, сложность взаимоотношений Леонардо с матерью нашла свое выражение в загадочной, двусмысленной улыбке Джоконды – одновременно холодной и чувственной, обольстительной и сдержанной (5). Написание

этой картины, у Леонардо ушло чрезвычайно длительное время – он считал ее незаконченной даже спустя четыре года после начала работы. Эта же улыбка выделяется и на некоторых из его других картин – в частности, изображающих Иоанна Крестителя (6), Вакха (7) и других.

Русским читателям будет интересно узнать, что в число попыток Фрейда применить психоанализ к пониманию искусства входит исследование, озаглавленное «Достоевский и отцеубийство» (Freud, 1957a). В нем Фрейд утверждает, что Достоевский страдал не эпилепсией – органическим неврологическим расстройством – а истерией, психоневрозом, вызванным эмоциональной травмой. Он придает большое значение слухам, что отец Достоевского был убит своими крепостными, и что это было причиной мнимой «эпилепсии» Достоевского.

Согласно Фрейду, экстаз, который испытывал Достоевский в начале припадков (аура), отражал его радость по поводу новостей о смерти его ненавистного отца и о происходящем из нее его собственном освобождении. За экстазом следовали падение, громкий вопль, судороги, и потеря сознания. Медленный и спутанный приход в себя был связан с подавленностью и глубоким чувством вины, как будто он совершил великое преступление. Эти симптомы отражали наказание, которое налагало на него его сверх-эго – власть его отца, проявлявшаяся в его бессознательном. По словам Фрейда, «над всей жизнью Достоевского господствовало его двойственное отношение к власти отца-царя – сладострастное мазохистское подчинение, с одной стороны, и возмущенный бунт, с другой». Выводы Фрейда подвергались критике со стороны неврологов, равно как и историков.

Еще одной попыткой Фрейда понять содержание искусства был его анализ работы Гёте «Поэзия и истина» (*Dichtung und Wahrheit* (Freud, 1917)). В начале своего эссе Гёте пишет, что однажды в детстве он с огромным удовольствием выбросил в окно тарелки и кухонную посуду от кукольного домика. Интерпретируя эту ситуацию, Фрейд вводил мотив детской

ревности. Он высказывал предположение, что когда Гёте это сделал, его мать была беременна или рожала. Поступая таким образом, Гёте выражал свой гнев по поводу беременности своей матери или рождения в семье еще одного ребенка. Кроме того, Фрейд интерпретировал многие элементы «Ведьмовской кухни» в первом томе «Фауста» как указания на беременность, относящиеся к тому же самому мотиву.

Одной из наиболее известных попыток применения психоанализа к искусству стал предложенный Фрейдом анализ «Гамлета» Уильяма Шекспира. Его основные идеи получили дальнейшее развитие у ученика и официального биографа Фрейда Эрнста Джонса (Jones, 1976). Оба они исходили из романтического предположения, что центральная загадка «Гамлета» и основная причина интереса к характеру главного героя этого произведения связаны с его колебаниями и нерешительностью в отношении мести за смерть своего отца и убийства Клавдия. Нахождение этой причины стало у Фрейда центральной темой критики «Гамлета».

Эту загадку называли «Сфинксом современной литературы». Сам Зигмунд Фрейд хотел, чтобы его помнили как «психологического детектива, который нашел решение Проблемы». Согласно широко известному объяснению Гёте, Гамлет представлял собой тип человека, чья способность к прямому действию парализована чрезмерным развитием интеллекта. Фрейд предложил радикально иную интерпретацию: Клавдий разыгрывал собственные подавленные Эдиповы фантазии Гамлета, и убить его означало бы убить часть самого себя.

Анализ рассказов Эдгара Алана По у Мари Бонапарт

Самой всесторонней попыткой применения концепций Фрейда к анализу искусства следует считать трилогию Мари Бонапарт – греческой принцессы и ревностной ученицы Фрейда – названную «Жизнь и произведения Эдгара Алана По: психоаналитическое исследование» (Bonaparte, 1934). Эта работа основывалась на предположении Фрейда, что содер-

жание произведений искусства можно понимать, применяя к нему принципы анализа сновидений. Как и сам Фрейд, Бонапарт использовала в качестве главного объяснительного принципа и источника художественного вдохновения Эдипов комплекс, что нашло свое отражение в структуре этого трехтомного труда.

Первый том представляет собой чрезвычайно подробную реконструкцию биографии По. Второй – «Истории Матери» – сосредоточивается на тех рассказах, которые, по мнению Бонапарт, были навеяны отношениями По со своей матерью.

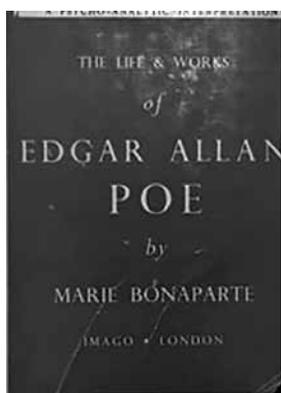


Эдгар Аллан По

В них описываются серьезно больные и умирающие возлюбленные и жены, изображается убийство женского персонажа, дается метафора матери как ландшафта, или содержится признание в импотенции. Третий том – «Истории Отца» – представляет собой анализ рассказов, отражающих отношения с авторитарной мужской фигурой – либо бунт против отцовской фигуры, отцеубийство, мазохистское подчинение отцу, либо борьба с совестью (сверх-эго).

Обсуждая неземных возлюбленных и жен в рассказах По, умирающих от загадочных недугов – Беренику, Мореллу, Лигею, Элеонору, леди Маделин, и других – Бонапарт неоднократно упоминает тот факт, что образцом для этих героинь была мать По, Элизабет Арнольд – хрупкая актриса, больная туберкулезом, от которого она умерла незадолго до того, как маленькому Эдгару исполнилось три года. В жизни По были и другие важные женские фигуры, страдавшие той же болезнью – его сестра Розали и его кузина и жена Вирджиния. Бонапарт связывает кровь, фигурирующую в нескольких рассказах По, с его наблюдением гемофтиза – кашля с кровью, который часто бывает при туберкулезе.

Отец По, Дэвид был беспорядочным и упрямым человеком, который пил и также страдал туберкулезом. Он пропал в Нью Йорке когда По было полтора года. После смерти матери, маленького Эдгара взяла в свой дом и усыновила Френсис Алан – в большей или меньшей мере вопреки воле своего мужа, строгого шотландского торговца, который стал для По второй отцовской фигурой. В анализе Мари Бонапарт также имеются отдельные упоминания о соперничестве Эдгара с его старшим братом, Уильямом Генри. Кроме того, она придает большое значение тому факту, что в тесной квартире, где



Обложка книги
Мари Бонапарт
"жизнь и творчество
Эдгара Аллана По"

Мари Бонапарт

жили бедные родители маленького Эдгара, он, скорее всего, пережил знаменитую «первобытную сцену», о которой писал Фрейд – т.е., наблюдал их сексуальные действия и интерпретировал их как садистские акты.

Основное убеждение Мари Бонапарт состоит в том, что произведения искусства раскрывают психологию их создателя, в особенности, динамику его бессознательного. Она описывала бессознательное По как «крайне активное и полное ужасов и мук», и открыто заявляла, что если бы у По не было литературного таланта, он бы провел свою жизнь в тюрьме или психиатрической больнице. Однако концептуальная схема Бонапарт ограничивается постнатальной биографией По и фрейдовским индивидуальным бессознательным. Хотя

ранние годы По действительно были трудными, это не может быть убедительным источником того ужаса, который содержится в его рассказах. Бонапарт несколько раз упоминает о родах и чреве матери, но – как типично для большинства психоаналитиков – в этом месте в ее описании «воспоминания» сменяются «фантазиями».

Подобно Фрейдю, она отказывается признавать возможность того, пренатальная жизнь и рождение могут записываться в бессознательном в виде настоящих воспоминаний. Для того, чтобы объяснить наблюдения, полученные в ходе психоделической терапии и сессий холотропного дыхания, мне пришлось расширить картографию или модель психики, включив в нее, в дополнение к обычному биографическому уровню, еще две сферы: перинатальную область, которая содержит подлинную память о травме биологического рождения; и трансперсональную область, являющуюся источником таких феноменов, как эмпирическое отождествление с другими людьми или с животными, видения архетипических и мифологических существ и сфер, наследственный, расовый, и кармический опыт, и отождествление с космическим творческим началом.

Кроме того, я заметил, что переживания на перинатальном уровне образуют четыре опытных паттерна, тесно связанных с последовательными стадиями рождения; я называю их базовыми перинатальными матрицами (БПМ). БПМ I описывает опыт плода до начала родов; БПМ II относится к клаустрофобной ситуации, когда матка сокращается, а шейка еще не открыта; БПМ III отражает прохождение через родовой канал после открытия шейки матки; а БПМ IV передает переживание момента рождения и ситуации непосредственно после него. Далее, в этой книге я буду подробно обсуждать феноменологию и психодинамику БПМ.

Из соображений места, я не могу показать в контексте этой книги, каким образом такая расширенная картография психики дала бы возможность гораздо более глубокого и более убедительного анализа рассказов По. Он был исключи-

тельно плодовитым писателем, и для анализа его обширного наследия потребовался бы, по меньшей мере, еще один том. Поэтому здесь я ограничу обсуждение этого увлекательного вопроса лишь несколькими краткими аллюзиями и замечаниями. Заинтересованные читатели найдут в рассказах По – особенно в самых жутких и эмоционально сильных – и многие другие перинатальные элементы.

Так, например, опыт засасывающей воронки, как правило, сопровождающий начало родов (БПМ II), может дать логическое объяснение рассказа По «Низвержение в Мальстрем» – ужасного приключения норвежского рыбака, описывающего его захват этим гигантским водоворотом, близость к гибели, и счастливое спасение. Описанная в рассказе «Колодец и маятник» тюрьма инквизиции, с ее сужающимися и, в конце, раскаленными стенами, из которой герой спасается в последний момент, имеет много характеристик матки во время родов. Сходным образом, спасение карлика по имени Прыг-Скок в одноименном рассказе из мучительной обстановки королевского двора, когда он поджег жестокого короля и его министров, а сам вскарабкался по цепи к люку в потолке, чтобы присоединиться к своей подруге Пушинке, напоминает переживания возрождения (БПМ III–IV) в психоделических и холотропных сеансах. Опыт погребения заживо – любимая тема По, присутствующая во многих его рассказах – «Преждевременные похороны», «Бочонок Амонтильядо», «Без дыхания», «Падение дома Эшера» и других – часто встречается в перинатальных сессиях.

Интерпретационный подход Мари Бонапарт, ограниченный моделью Фреда, оказывается особенно неадекватным, когда она использует его в анализе «Эврики». Это величественное видение космического творения полностью отличается от всего когда-либо написанного По. Во введении, он обещает говорить о Материальной и Духовной Вселенной, о ее Сущности, ее Происхождении, Сотворении, ее Теперешнем Состоянии, и ее Судьбе. Описывая все это, он пишет существительные и прилагательные с большой буквы, как часто

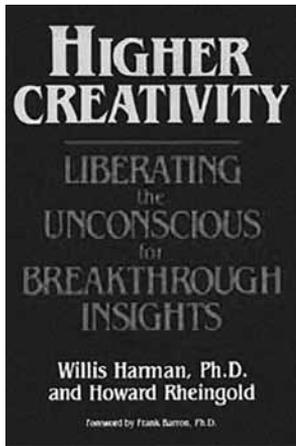
делают психиатрические пациенты. Мари Бонапарт видит в этом признак патологии, однако это явное указание на то, что здесь По использовал глубокие трансперсональные источники. По этой причине, его опыт – подобно опыту мистиков – было невозможно передать обычным языком.

Космологическое видение По имеет глубокое сходство с мировоззрениями великих духовных философий Востока, в особенности, их тантрических ветвей. Он описывает творение как процесс, начинающийся в единичном и включающий в себя бесконечный ряд делений и дифференциаций. Затем это порождает реакцию – тенденцию возвращения к первоначальному единству. Кроме того, для продолжения существования вселенной требуется третья сила – отталкивание, предотвращающее слияние разделенных частей. Здесь можно видеть поразительную параллель с тремя гунами – тамасом, саттвой, и раджасом – описываемыми в Тантре космическими силами творения. Однако конечной целью, к которой стремится завершенная Вселенная, остается окончательное воссоединение с Богом; единственная функция отталкивающей силы состоит в задержке этого воссоединения. В своей книге «Космическая игра: исследование рубежей человеческого сознания», я описал сходную космологию, возникшую из психоделических и холотропных сеансов людей, с которыми я работал (Grof, 1998).

Подобно прозрениям некоторых из моих клиентов, космологическое видение По имеет глубокое сходство не только с писаниями вечной философии, но и с теориями современной науки – в его случае, с космологическими гипотезами знаменитых физиков, подкрепляемыми астрономическими наблюдениями. Сам По верил, что его «Эврика» совершит революцию в астрономии, и его идеи действительно серьезно обсуждались в научных кругах. Одна из главных гипотез По – что вселенная наполнилась материей после единичного взрыва частицы, обладавшей высокой энергией – была примерным эквивалентом теории космогенеза, которую в XX в. разрабатывали Леметр, Гамов, и Олфер. Ее противник Фред

Хойл шутливо называл ее теорией «Большого Взрыва», и с тех пор она известна под этим названием. Вплоть до настоящего времени она остается одной из ведущих космогенетических теорий (Alpher and Herman, 2001).

По предполагал, что вселенная должна расширяться, поскольку энергия взрыва толкает материю вовне. Он также делал вывод, что тяготение в конечном счете стянет все частицы воедино, и процесс начнется снова; эта идея появилась в теории пульсирующей вселенной Александра Фридмана. Хорошо известно, что визионерские состояния обладают удивительной способностью приносить не только выдающиеся религиозные откровения и художественное вдохновение, но и блестящие научные догадки, которые открывают новые области исследования и ускоряют решение научных проблем. Многочисленные примеры такого рода можно найти в прекрасной книге Уиллиса Хартмана «Высшее творчество: освобождение бессознательного для новаторских прозрений» (Hartman, 1984).



*Обложка книги
Уиллиса Хартмана
«Высшее творчество:
освобождение
бессознательного
для новаторских
прозрений»*

В своем анализе «Эврики», Мари Бонапарт впадает в крайний редуционизм. По ее мнению, Богом По был его физический отец, а сотворение космоса относилось к акту биологического порождения. Первичной частицей, из которой эволюционировал космос, был сперматозоид. Согласно Бонапарт, в фантазии По вселенную создавала фигура Отца без участия женщины. Тоска по первоначальному единству была возвращением к Отцу, и отражала отстраненность По от всего женского. Космическая фантазия По о множественных вселенных отражала тот факт, что в его семье были и другие дети. По мнению Бонапарт, «Эврика» выражала уклонение По от Матери и Женщины; таким образом, он за-

кончил свою литературную карьеру космической гомосексуальной фантазией.

Надеюсь, этот краткий обзор фрейдистской интерпретации искусства у Мари Бонапарт показал, что расширенная картография психики, включающая в себя перинатальную и трансперсональную области, способна дать гораздо более глубокую, богатую, и убедительную концептуальную основу для психологического анализа содержания произведений искусства. Однако, как я упоминал ранее, этот текст призван служить лишь одной частью общего введения в изучение искусства Ганс Руди Гигера, в котором я попытаюсь более полно показать объяснительную силу новой модели психики.

Отто Ранк и травма рождения: искусство и страстное желание возвращения в утробу матери

Еще один членом Венского психоаналитического кружка, горячо интересовавшимся психологическими аспектами искусства, был ученик и критик Фрейда Отто Ранк. После того, как он опубликовал свою книгу «Травма рождения» (Rank, 1929), Фрейд обвинил его в «анти-Эдиповой ереси», и он отошел от психоаналитического движения. Ранк отличался от Фрейда как пониманием мотивации художника к творчеству, так и интерпретацией содержания искусства.

В своих попытках понимания искусства и художника, Ранк особо выделял трудный конфликт, с которым сталкивался творческий человек. С одной стороны, художнику свойственна особенно сильная склонность к восхвалению собственной воли. В отличие от остального человечества, он чувствует себя вынужденным переделывать реальность по собственному образу и подобию. Однако в то же самое время подлинный художник нуждается и в обещании бессмертия, которого он может достигать, только отождествляясь с коллективной волей своей культуры и религии. Хорошее искусство можно понимать как соединение материального

и духовного, частного и всеобщего, или индивидуального и коллективного (Rank, 1989).

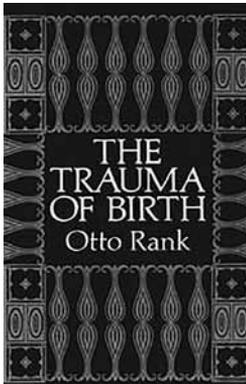
Ранк подчеркивает, что соединение этих двух потребностей представляет собой трудную задачу. Мы все рождаемся с волей быть самими собой, быть свободными от господства. В раннем детстве, мы проявляем свою волю в попытках действовать независимо от родителей. Позднее, мы боремся против господства других властей, в том числе, внутренней власти наших собственных сексуальных влечений. Форма, которую принимает эта борьба за независимость, определяет то, какого типа людьми мы становимся. Согласно Ранку, средний человек представляет собой адаптированный тип – пассивное, обязательное существо, подчиняющееся власти и моральным нормам своего общества. Невротики обладают намного более сильной волей, чем средние люди, но они полностью поглощены борьбой против внешнего и внутреннего господства. Художники, вместо того чтобы бороться с

собой, принимают и утверждают себя, создают идеал, а затем создают и новый мир.

В своем анализе произведений искусства, Ранк отвергал акцент Фрейда на Эдиповом комплексе, и считал основным источником художественного вдохновения травму рождения. По его мнению, художественным творчеством движет глубокая потребность справиться с первичной тревогой, связанной с травмой рождения (Urangst), и вернуться к безопасности материнского чрева. Хотя работа с необычными состояниями сознания убедительно подтверждает

Обложка книги
Отто Ранка
"Травма рождения"

Отто Ранк



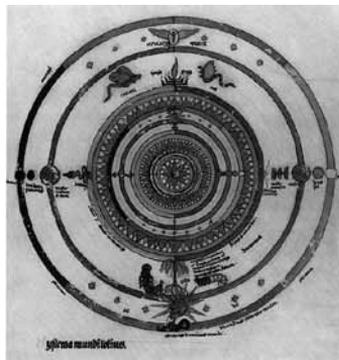
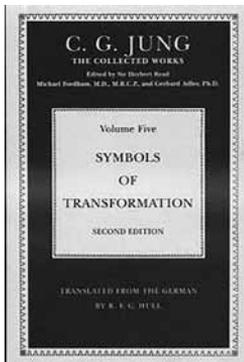
общую идею Ранка о важности памяти о рождении как мощной побудительной силы в психике, она переносит акцент с желания вернуться в чрево на побуждение оживлять в памяти травму рождения и переживать психодуховные смерть и возрождение. Как я упоминал ранее, эта работа также позволяет выявлять специфические паттерны опыта, относящиеся к четырем последовательным стадиям рождения – базовые перинатальные матрицы (БПМ).

Кроме того, эти исследования показали, что мифологические фигуры и области психики не происходят от травмы рождения, как полагал Ранк, а представляют собой выражения архетипов – автономных организующих начал коллективного бессознательного. Не будучи продуктами памяти о рождении, они играют ведущую роль в формировании и наполнении опыта на разных стадиях рождения. Так, Ранк считал Сфинкс и другие демонические женские фигуры, вроде Гекаты, Горгоны, Сирен, и Гарпий репрезентациями наполненной страхом матери в родах, а не фигурами, принадлежащими к сверхъестественной архетипической сфере. Как мы увидим в следующем разделе, эта точка зрения возникла из терапевтической работы еще одного отступника от психоанализа, К.Г. Юнга.

Юнгианский подход к искусству: роль коллективного бессознательного и его архетипов

Обсуждение психологической интерпретации искусства было бы неполным без упоминания решающего вклада, который внес в нее швейцарский психиатр К.Г. Юнг. Юнг решительно не соглашался с Фрейдом в том, что мотивацией к художественному творчеству служит стремление делиться запретными фантазиями, связанными с Эдиповым комплексом. Согласно Юнгу, тайну художественного творчества и действительности искусства следует искать в возвращении к состоянию «мистики соучастия» – тому уровню опыта, на котором живет не индивид, а коллективный человек. Каждому творче-

скому человеку приходится сталкиваться с трудным противоречием: с одной стороны, он представляет собой человеческое существо с личной жизнью и личными потребностями, а с другой – безличный творческий процесс. Искусство – это своего рода врожденное влечение, которое завладевает человеком и делает его своим инструментом. Не Гёте создал Фауста, а именно архетип Фауста создал Гёте. Чтобы выполнять эту трудную роль, художнику иногда бывает необходимо жертвовать счастьем и всем, что делает жизнь стоящей для обычного человека (Jung, 1975).



Обложка книги
Карла Густава Юнга
"Символы
трансформации"

Иллюстрация
из книги
"Символы
трансформации" ?

Еще одним важным пунктом, по которому расходились Юнг и Фрейд, было понятие либидо. Юнг видел в либидо не биологическое влечение, а вселенскую силу, сравнимую с энтелехией у Аристотеля или *élan vital* (жизненной силой) у Анри Бергсона. Это понимание искусства дает ответ на проблему гениальности, которую Фрейд был неспособен объяснить с помощью принципов своего психоанализа. Феномен таланта нельзя понимать с точки зрения индивидуальной психологии; согласно Юнгу, гений действует как канал для космической творческой энергии *anima mundi* (Мировой Души). Кроме того, Юнг отвергал модель психики Фрейда, ограниченную постнатальной биографией и индивидуальным бессознательным. Он расширял эту модель, включая в нее коллективное бессознательное с его исторической и мифологической областями (Jung, 1990).

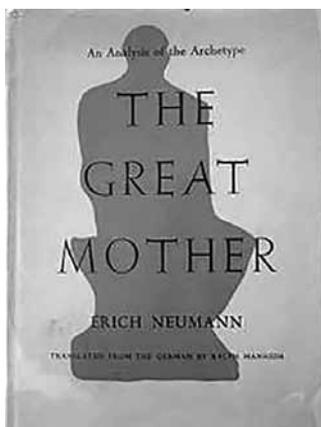
Идея коллективного бессознательного и его организующих принципов – архетипов – привнесла в анализ искусства глубину, которую не мог дать анализ Фрейда. Первой серьезной попыткой Юнга анализировать искусство был пространственный анализ отчасти поэтической и отчасти прозаической книги американки мисс Фрэнк Миллер, которая была опубликована в Женеве и получила известность как «фантазии Миллер». Эта работа Юнга – «Символы трансформации» (Jung, 1956) – имела большое историческое значение, поскольку ее публикация знаменовала разрыв между Юнгом и Фрейдом. Метод «амплификации», использовавшийся Юнгом в анализе книги мисс Миллер, стал образцом юнгианского подхода к анализу сновидений, психотических переживаний, искусства, и других проявлений психики. Он состоит в нахождении параллелей для мотивов и фигур анализируемого произведения в фольклоре, истории, литературе, искусстве и мифологии других культур и выявлении их архетипических источников.

Кроме того, Юнг оказал глубокое влияние на современных писателей и кинематографистов. Подобно знаменитым понятиям Фрейда – Эдипову комплексу, комплексу кастрации, зубастому влагалищу, Оно, и Сверх-эго – введенные Юнгом понятия главных архетипов – Тени, Анимы, Анимуса, Трикстера, Ужасной Матери, Мудрой старухи, и т.д. – не только позволяли лучше понять уже существующие произведения искусства, но и вдохновляли многие поколения художников. Разницу между подходом к пониманию искусства у Фрейда и у Юнга можно лучше всего продемонстрировать, сравнив анализ детского воспоминания Леонарда, предложенный Фрейдом, с критическим эссе на ту же тему, написанным Эрихом Нойманном.

Критика фрейдовского исследования Леонардо у Эриха Нойманна

Эссе Эриха Нойманна, озаглавленное «Искусство и творческое бессознательное: Леонардо да Винчи и Архетип Матери»

(Neumann, 1974), содержало убедительную критику интерпретаций Фрейда, указывая на некоторые основные фактические ошибки. Нойманн приводил свидетельства того, что Леонардо жил с отцом и мачехой в доме своего деда, и его воспитывала бабушка, а не его собственная мать. Эти факты подрывали домыслы Фреда об отношениях Леонардо с матерью и их влиянии на его сексуальную ориентацию и любознательность. Кроме того, Нойманн показывал, что далеко идущие рассуждения Фрейда, касавшиеся «стервятника» в детском воспоминании Леонардо, отражали серьезную лингвистическую

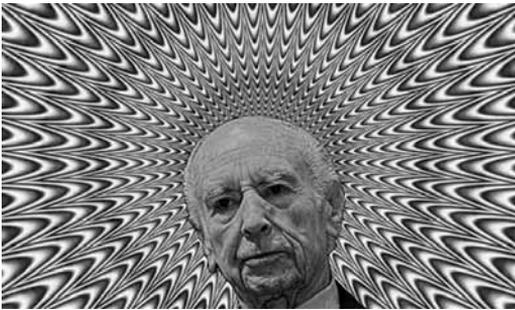


Обложка книги
Эриха Нойманна
"Великая мать"

ошибку. Как я упоминал ранее, слово «nibbio» (которым Леонардо назвал птицу) означает не «гриф» (стервятник), а «коршун». Но для Нойманна, лингвистическая ошибка Фрейда имела относительно малое значение. Он сделал гораздо больше, нежели просто исправил фактические ошибки в исследовании Фрейда – он перенес фокус анализа Леонардо на архетипический уровень.

Вопреки предположению Фрейда, Леонардо описывал случай с птицей как воспоминание, а не как фантазию. Согласно Нойманну, доличностный мир ребенка обуславливается архетипами и не проводит различий между внутренним и внешним; все обладает нуминозным, мифическим качеством. В юнгианской интерпретации, птицы представляют душу и дух и обычно превосходят половые различия. Птица Леонардо была уроборическим символом Великой Матери, которая является и мужчиной, и женщиной. Это архетипическое женское начало, всепорождающая сила природы и творческий источник бессознательного. Кормящая мать носит уроборический характер. Ее груди нередко представляют как фаллические; она вскармливает и оплодотворяет ребенка мужского и женского пола.

По мнению Нойманна, именно связь Леонардо с архетипической Великой Матерью была источником его огромных творческих способностей. Побудительная сила Леонардо имела духовную, а не сексуальную природу. Мона Лиза с ее невероятной живостью, неоднозначностью и таинственностью вовсе не отражает амбивалентные отношения Леонардо со своей биологической матерью; она явно представляет собой фигуру Анимы, Софии. Что же касается изображения стервятника, спрятанного в картине Леонардо, это могла быть шутка. Леонардо, известный своим шутивым нравом и резкой оппозицией всякой мирской и религиозной власти, вполне мог использовать ее, чтобы высмеять попытку Отцов



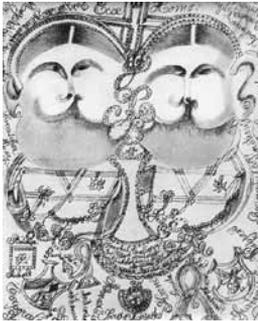
Альберт Хоффман

Церкви сослаться на якобы однополых грифов в поддержку возможности непорочного зачатия.

Вклад психоделических исследований и работы с холотропным дыханием в понимание искусства

Случайное открытие Альбертом Хоффманом мощного психоделического действия ЛСД-25, и эксперименты с этим удивительным веществом привели к революционным достижениям в понимании человеческой психики вообще и искусства в частности. Эксперименты с ЛСД давали историкам и критикам искусства выдающиеся новые догадки о психологии и психопатологии искусства. Они видели глубокое сходство между рисунками «нормальных» испытуемых, изображавших

свои видения, вызванные действием ЛСД (8), Профанным Искусством (Art brut), и творчеством психиатрических пациентов (9), задокументированным в классической книге Ханса Принцхорна «Художественное творчество душевнобольных» (Die Bilderei der Geisteskranken (Prinzhorn, 1955)). Другие психоделические рисунки имели значительное сходство с артефактами туземных культур, например, африканскими масками и идолами, скульптурами племен Новой Гвинеи, лубяными картинами австралийских аборигенов, нитяными картинами мексиканских индейцев, пещерными рисунками чумашей из Южной Калифорнии, и другими.



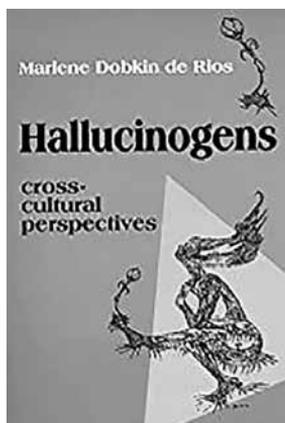
Рисунки из книги Ханса Принцхорна "Художественное творчество душевнобольных",

Кроме того, имелось безосновательное сходство между изобразительным искусством испытуемых, участвовавших в экспериментах с ЛСД, и искусством представителей различных модернистских течений – абстракционизма, импрессионизма, кубизма, дадаизма, сюрреализма, и фантастического реализма (10). У профессиональных художников, участвовавших в исследованиях ЛСД, следствием психоделического сеанса нередко бывало радикальное изменение их художественного выражения. Их воображение становилось гораздо богаче, цвета – более яркими, а стиль – значительно более свободным. Иногда, люди, которые никогда раньше не брали в руки карандаши или кисти, были способны создавать удивительные рисунки и живописные картины. Сила глубинного бессознательного, выходящая на поверхность в их сеансах, каким-то образом

принимала на себя управление процессом, и использовала испытуемого в качестве канала для внешнего выражения.

Воздействие ЛСД на творческие способности и художественное выражение было ясно продемонстрировано в классическом исследовании Оскара Дженигера – психиатра из Беверли Хиллз, который давал ЛСД десяткам художников, интеллектуалов и членов верхушки Голливудского артистического сообщества, в том числе, Гэри Гранту, Джеку Николсону, Олдосу Хаксли, Анаис Нин, и Андре Превену. В качестве части своего исследования, Дженигер давал примерно 70-ти худож-

никам одну и ту же куклу Качина индейцев хопи, и просил их нарисовать ее карандашом или красками до, а затем после приема ЛСД (11). В ходе этих сеансов было создано около 250 рисунков и картин, причем между произведениями, созданным до и после приема ЛСД, были глубокие и удивительные различия (Janiger and Dobkin de Rios, 1989; Dobkin de Rios and Janiger, 2003).



Марлен Добкин де Риос.
Галлюциногены

Однако воздействие ЛСД и других психоделических веществ на искусство шло гораздо дальше влияния на стиль художников, непосредственно участвовавших в исследованиях в качестве испытуемых. Целое поколение молодых художников-авангардистов использовало их в качестве инструментов для нахождения глубокого вдохновения в перинатальной области и в архетипической сфере коллективного бессознательного (12). С необычайно художественной силой они изображали богатый спектр опыта, происходящего из этих глубоких и, обычно, скрытых тайников человеческой психики. Кроме того, их экспериментирование над собой вело к серьезному интересу к областям, тесно связанным с их психоделическим опытом – к изучению великих восточных духовных филосо-

фий, интенсивной практике медитации, участию в шаманских ритуалах, поклонению Богине и Священному Женскому началу, мистицизму природы, и различным эзотерическим учениям. Многие из них выражали в своем искусстве собственные философские и духовные искания.

Психоделические исследования оказали столь же глубокое воздействие на психологию и психиатрию. Они открывали доступ к обширным областям человеческой бессознательной психики, не разведанным и не узанным психоанализом Фрейда и академической психологией. Большинство исследователей ЛСД, включая меня самого, приступали к этой работе, вооружившись традиционной картой психики. Вскоре они обнаруживали, что опыт их испытуемых, рано или поздно выходил за пределы узких границ этой модели.

Говоря о своем открытии бессознательного, Фрейд однажды сравнил психику с айсбергом, заявив, что сознательное эго, которое он ранее считал составляющим всю психику – это лишь верхушка айсберга. По его словам, психоанализ выявлял скрытую часть айсберга психики – индивидуальное бессознательное. Перефразируя сравнение Фрейда, мы можем сказать, что открытия классического психоанализа были в лучшем случае верхушкой айсберга человеческой психики. Часть, обнаруженная психоделическими исследованиями, оставалась скрытой даже для традиционных психоаналитиков. Или, если использовать фантастический образ, придуманный великим мифологом Джозефом Кемпбеллом, «Фрейд ловил рыбу, сидя на ките».

Новая картография человеческой психики

Я уже упоминал, что в начале 1960-х годов, после нескольких лет бесплодных попыток объяснить мой собственный психоделический опыт и опыт моих клиентов в терминах модели Фрейда, мои наблюдения заставили меня значительно расширить картографию психики, добавив к традиционной био-

графической модели две новых области – перинатальную и трансперсональную (Grof 1975, 2000). Это был творческий синтез карт, созданных Фрейдом и различными отступниками от его школы – Ранком, Райхом, Юнгом, и Ференчи – дополненных, исправленных, обогащенных наблюдениями из психоделических и холотропных сеансов.

Люди, переживающие глубокую психологическую регрессию с использованием этих новых методов, очень быстро выходят за пределы памяти детства и младенчества и достигают уровня психики, который несет в себе запись травматической памяти биологического рождения. Здесь они сталкиваются с крайне сильными эмоциями и физическими ощущениями, нередко превосходящими все, что они ранее считали по-человечески возможным. Переживания, происходящие на этом уровне психики, представляют собой странную смесь разрушительной встречи со смертью и усилий родиться (13).

Эта тесная связь между рождением и смертью в нашей бессознательной психике логична и легко понятна. Она отражает тот факт, что рождение представляет собой событие, потенциально или действительно угрожающее жизни. При родах, ребенок и мать могут действительно расстаться с жизнью, и дети нередко могут рождаться совершенно синими от асфиксии, или даже мертвыми и нуждающимися в реанимации. Кроме того, процесс рождения включает в себя насильственные элементы в виде воздействия сокращений матки на плод, а также агрессивной реакции плода на эту ситуацию (14, 15). Эта реакция принимает форму неопределенной ярости биологического организма, чья жизнь подвергается серьезной угрозе. Страдание и угроза жизни порождают у плода ощущение смертельной опасности и непреодолимого страха.

Тот факт, что повторное переживание рождения, как правило, бывает связано с сильным и пугающим опытом, избыточным образами жертвоприношения, смерти и зла, вполне понятен, с учетом физических и эмоциональных испытаний, которым подвергается плод. Более удивительно то, что люди, вовлеченные в этот процесс, регулярно испытывают сильное



*Рисунки созданные
под воздействием ЛСД
препаратов*

сексуальное возбуждение. Представляется, что в организме человека есть встроенный психологический механизм, который переводит нечеловеческие страдания и, особенно, удушье в странную разновидность сексуального возбуждения и в конечном счете в экстатическое наслаждение. Это объясняет тот факт, что в глубинах человеческого бессознательного, сексуальность неразрывно связана со страхом смерти, физи-



ческой боли, клаустрофобным ограничением, удушением, и встречей с различными видами биологических материалов – околоплодной жидкостью, выделениями влагалища, кровью, фекалиями, и мочой.

Спектр перинатальных переживаний чрезвычайно богат и не ограничивается элементами, которые можно связать с биологическими и психологическими процессами, происходящими при родах. Кроме того, перинатальная область психики представляет собой важный мост к коллективному бессознательному в смысле Юнга, как в его исторических, так и в мифологических аспектах. Страдание может быть таким сильным, что оно способно приводить к отождествлению с жертвами всех веков и вызывать архетипические образы зла – Ужасной Богини-Матери, обстановки ада, и различных демонических существ (16, 17a, b, 52a).

Повторное переживание последовательных стадий рождения приводит к характерным паттернам опыта, каждый из которых характеризуется специфическими эмоциями, психосоматическими ощущениями и символическими образами. Я называю их Базовыми Перинатальными Матрицами (БПМ). Связи между стадиями рождения и ассоциирующимися с ними символическими образами носят очень определенный и закономерный характер. То, каким образом соединяются различные элементы, трудно понять с точки зрения обычной логики. Однако далеко не будучи случайными и произвольными, эти ассоциации обладают собственной значимой упорядоченностью. Они отражают то, что можно назвать «логикой опыта»; различные элементы БПМ соединяются не потому, что имеют какие-то общие формальные характеристики, а потому, что они связаны с одними и теми же, либо сходными, эмоциями и физическими ощущениями.

Первая базовая перинатальная матрица: БПМ I (Первоначальное единство с матерью)

Первая перинатальная матрица (БПМ I) относится к внутриутробному существованию перед началом родов. Мир опыта этого периода можно назвать «амниотической вселенной». Плод в матке не обладает осознанием границ, и не проводит различия между внешним и внутренним. Это отражается в природе опыта, связанного с переживанием памяти о дородовом состоянии.

Во время эпизодов безмятежного эмбрионального существования, мы, как правило, переживаем опыт обширных областей, не имеющих границ или пределов.. Мы можем отождествляться с галактиками, межзвездным пространством, или всем космосом (18). Этому сродни опыт плавания в море, отождествления с различными водными животными, вроде рыб, медуз, дельфинов, или китов, или даже становления океаном (19). По видимому, это отражает тот факт, что зародыш –

это, по существу, водное существо. Я называю этот опыт океаническим или апполонийским экстазом. Кроме того, положительный внутриутробный опыт может ассоциироваться с архетипическими видениями Матери-Природы – внушающей доверие, прекрасной, и безоговорочно питающей, подобно хорошей матке. Мы можем представлять себе плодоносящие сады, поля спелой пшеницы, земледельческие террасы в Андах, или неиспорченные острова Полинезии. Мифологические образы из коллективного бессознательного, часто



*Ханс Руди Гигер
Из эскизов к "Чужому"
Хепоторф*

появляющиеся в этом контексте, изображают различные небесные сферы и райские области, описанные в мифологиях различных культур.

Переживая эпизоды внутриутробных нарушений, воспоминания о «плохой матке», мы испытываем ощущение мрачной и зловещей угрозы, и нам часто кажется, что нас отравляют (20). У нас могут быть видения, изображающие загрязненные воды или ядовитые отходы. Это отражает тот факт, что многие дородовые нарушения вызваны токсическими изменениями в организме беременной матери. Такого рода последовательности могут ассоциироваться с архетипическими

видениями пугающих сущностей или с ощущением незаметно подкрадывающегося всепроникающего зла. В переживаниях враждебной матки фигурируют злобные животные и свирепые демонические сущности (21). У людей, переживающих эпизоды более сильного вмешательства в дородовое существование, наподобие опасности выкидыша или попытки аборта, обычно бывают ощущение той или иной разновидности вселенской угрозы, или кровавые апокалипсические видения конца света. Это также отражает тесные взаимосвязи между событиями нашей биологической истории и архетипами Юнга.

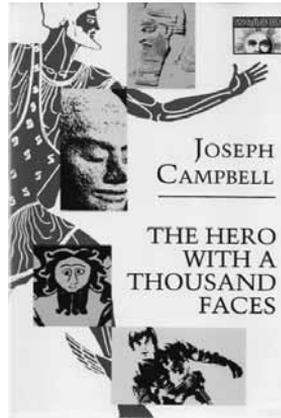
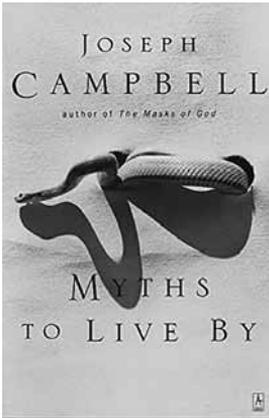
Вторая базовая перинатальная матрица: БПМ II (Космическое поглощение и отсутствие выхода, или ад)

Оживляя в памяти начало биологического рождения, мы обычно чувствуем, что нас засасывает гигантский водоворот (22, 23) или проглатывает какое-то мифическое создание (15, 24). Кроме того, нам может казаться, что поглощается весь мир или космос. Это может ассоциироваться с образами заглатывающих или запутывающих архетипических чудовищ, вроде левиафанов, драконов, китов, змей (25), гигантских удавов (26а, б), тарантулов (27, 28), или осьминогов (29). Чувство непреодолимой смертельной угрозы может к сильному страху и общему недоверию, граничащему с паранойей. Еще одну разновидность переживания начала второй матрицы представляет собой тема спуска в глубины преисподней, загробного мира или ада (30). Как столь выразительно описывал Джозеф Кемпбелл, это универсальный мотив мифологий путешествия героя (Campbell, 1968).

В полностью развившейся первой стадии биологического рождения, сокращения матки периодически сдавливают плод, но шейка матки еще не открылась. Испытуемым, заново переживающим эту часть рождения, кажется, что они застряли в чудовищном клаустрофобном кошмаре; они испытывают мучительное физическое и эмоциональное страдание, и чув-

ство абсолютной беспомощности, безнадежности и бессмысленности (31). Чувства одиночества, вины, бессмысленности жизни и экзистенциального отчаяния могут достигать метафизических масштабов. В такой ситуации, человек зачастую становится убежден, что его мучения никогда не кончатся, и что у него нет абсолютно никакого выхода. В триаду опыта, характеризующую это состояние, входят чувства умирания, сумасшествия и необратимости происходящего.

Повторное переживание этой стадии рождения, как правило, сопровождается последовательностями видений, в которых люди, животные, и даже мифологические существа,



*Джозеф Кемпбелл
Мифы для жизни*

*Джозеф Кемпбелл
Тысячеликий герой*

Обложки книг

оказываются в мучительной и безнадежной ситуации, сходной с положением плода в тисках родового канала (32). Это может быть средневековая темница, пыточный коридор инквизиции, удушающее и сдавливающее механическое устройство (33, 34), концентрационный лагерь, или сумасшедший дом. Наши страдания могут принимать форму мук животных, попавших в ловушку, или даже достигать архетипических размеров. Мы можем ощущать нестерпимые муки грешников в аду, страдания Иисуса на кресте (35, 36), или муки Сизифа, катящего свой камень на гору в глубочайшей яме Гадеса. К другим образам, часто появлявшимся в сеансах с доминированием этой матрицы, относятся древнегреческие

архетипические символы бесконечного страдания – Тantal и Prometheus – а также другие фигуры, представляющие вечное осуждение.

Находясь под влиянием этой матрицы, мы бываем избирательно ослеплены и не способны видеть положительные стороны своей жизни и человеческого существования в целом. Связь с божественным измерением кажется непоправимо разорванной и утерянной. Через призму этой матрицы жизнь кажется бессмысленным театром абсурда, фарсом марионеточных фигур и бездумных роботов, или жестокой цирковой репризой. В этом состоянии ума, единственным адекватным и уместным описанием бытия кажется экзистенциальная философия. В этой связи интересно, что на творчество Жана Поля Сартра, как мы увидим, глубоко повлиял плохо организованный и не достигший разрешения сеанс с использованием мескалина, в котором преобладала БПМ II (Riedlinger, 1982). Озабоченность смертью и рождением, и поиски Матери у Самуэля Беккета тоже свидетельствуют о сильных перинатальных влияниях. Погружение в глубины этого опыта кажется встречей с вечным осуждением. И в то же время, этот разрушительный опыт тьмы и бездны отчаяния в духовной литературе известен как Темная Ночь Души. Это важная стадия духовного раскрытия, которая может оказывать невероятно очищающее и освобождающее действие.

Третья базовая перинатальная матрица: БПМ III (Борьба смерти-возрождения)

Многие аспекты этого богатого и красочного опыта можно понять с точки зрения его связи со второй клинической стадией родов – прохождением через родовой канал, после того, как открывается шейка матки, и головка плода опускается в тазовую полость. На этой стадии, сокращения матки продолжают, но теперь шейка матки расширена и создает возможность постепенного продвижения плода через родовой

канал. Это связано с сокрушительным механическим сдавливанием, болями, и, нередко, с высокой степенью аноксии и удушья. Естественным сопутствующим обстоятельством этой крайне стесненной и угрожающей жизни ситуации бывает опыт сильного страха.

Помимо вызываемого сокращениями матки сдавливания маточных артерий, которое приводит к прерыванию кровотока, кровоснабжению плода могут угрожать и различные осложнения. Пуповина может оказываться зажатой между головкой плода и отверстием таза, или обернутой вокруг шеи плода. Плацента может отделяться во время родов или действительно закупоривать выход (*placenta praevia*). В некоторых случаях, плод может вдыхать различные виды биологических материалов, с которыми он встречается на завершающих стадиях этого процесса. Проблемы на этой стадии могут быть столь крайними, что потребуются радикальное вмешательство, например, использование щипцов или даже экстренное кесарево сечение.

БПМ III представляет собой чрезвычайно богатый и сложный опытный паттерн. Помимо действительного реалистического переживания различных аспектов борьбы в родовом канале, он включает в себя широкое разнообразие образов из природы, истории и архетипических сфер. Самые важные из них – это атмосфера титанической битвы, агрессивные и садомазохистские последовательности, переживания сексуальных извращений, демонических эпизодов, скатологических ситуаций, и встречи с огнем. Большинство этих аспектов БПМ III можно значимо соотнести с определенными анатомическими, физиологическими, и биохимическими характеристиками соответствующей стадии рождения.

Титанический аспект БПМ III вполне понятен с учетом того, какие невероятные силы действуют на заключительной стадии родов. Сталкиваясь с этой гранью третьей матрицы, мы переживаем потоки энергии непреодолимой силы, пронзающиеся по телу и нарастающие до взрывных разрядов. На этом этапе мы можем отождествляться с такими неисто-

выми элементами природы, как извержения вулканов, грозы, землетрясения, цунами, или торнадо (37). Кроме того, в опыте может фигурировать мир техники, связанной с гигантскими энергиями – танки, ракеты, космические корабли, лазеры, электростанции, или даже ядерные реакторы и атомные бомбы. Титанический опыт БПМ III может достигать архетипических размерностей и изображать сражения гигантских масштабов, вроде космической битвы между силами Света и Тьмы, ангелами и бесами, или богами и Титанами.

Агрессивные и садомазохистские аспекты этой матрицы отражают биологическую ярость организма, выживанию которого угрожает удушье, равно как и яростные атаки маточных сокращений. Встречаясь с этим аспектом БПМ III, мы можем переживать невероятные жестокости, проявляющиеся в сценах неистового убийства и самоубийства, нанесения увечий себе и другим людям, различных избиений, а также кровавых войн и революций. Нередко, они принимают форму пыток, казней, ритуальных жертвоприношений и самопожертвований, кровавых схваток один на один и садомазохистских практик.

Логика опыта сексуального аспекта процесса смерти-возрождения не столь очевидна. По-видимому, в человеческом организме есть встроенный психологический механизм, который преобразует сильные страдания и особенно удушье в странный вид сексуального возбуждения и даже экстатического наслаждения. Это можно проиллюстрировать на примере переживаний мучеников и истязателей собственной плоти, описанных в религиозной литературе. Дополнительные примеры можно найти в материалах из концентрационных лагерей, в отчетах военнопленных, и в досье Эмнести Интернешнл (Sargan, 1957). Кроме того, хорошо известно, что у мужчин, умирающих на виселице, как правило, бывает эрекция и даже эякуляция.

Сексуальные переживания, происходящие в БПМ III, характеризуются чрезвычайной силой сексуального влечения, своим механическим и неразборчивым качеством, и своим

эксплуататорским, порнографическим, или извращенным характером. Они изображают сцены из кварталов красных фонарей и сексуального андеграунда, экстравагантные эротические практики, и садомазохистские эпизоды. Не менее часты эпизоды инцеста, сексуального надругательства или изнасилования. В редких случаях, образы БПМ III могут включать в себя кровавые и отталкивающие крайности преступной сексуальности – убийство на сексуальной почве, членовредительство, каннибализм, и некрофилию. Тот факт, что на этом уровне психики, сексуальное возбуждение неразрывно связано с крайне проблемными элементами – физической болью, удушьем, смертельной угрозой, страхом, агрессией, саморазрушительными побуждениями, и различными видами биологических материалов – образует естественную основу для развития наиболее важных видов сексуальных расстройств, отклонений, и извращений.

Демонический аспект БПМ III может представлять особые проблемы для переживающих, а также для терапевтов и помощников. Жуткая и сверхъестественная природа его проявлений часто ведет к нежеланию иметь с ним дело. К наиболее распространенным темам, наблюдаемым в этом контексте, относятся шабаш ведьм (Вальпургиева ночь (38, 39), сатанинские оргии и ритуалы Черной мессы, и искушение силами зла. Общим знаменателем, связывающим эту стадию родов с темами шабаша или ритуалами Черной Мессы, служит своеобразное соединение опыта смерти, извращенной сексуальности, боли, страха, скатологии, и искаженного духовного побуждения. Судя по всему, это наблюдение имеет очень важное отношение к недавней эпидемии переживаний злоупотреблений сатанистского культа, о которых сообщали клиенты различных видов регрессивной психотерапии.

Естественную биологическую основу скатологического аспекта процесса смерти-возрождения составляет тот факт, что на заключительной стадии родов, плод может входить в близкий контакт с различными видами биологических материалов – кровью, выделениями влагалища, мочой и даже фе-

калиями. Однако природа и содержание этого опыта намного превосходят все, с чем новорожденный мог действительно пережить во время рождения. Опыт этого аспекта БПМ III может включать в себя сцены, где переживающий ползает в горах отбросов или в канализации, вязнет в кучах экскрементов, пьет кровь или мочу, или участвует в отталкивающих картинах разложения. Это близкая и разрушительная встреча с худшими аспектами биологического существования (40).

Когда опыт БПМ III приближается к разрешению, он становится менее неистовым и беспокоящим. Преобладает атмосфера крайней страстности и движущей энергии опьяняющей интенсивности. Игра образов изображает сцены волнующего покорения новых территорий, охоты на диких животных, экстремальных видов спорта и приключений в парках аттракционов. Эти переживания явно относятся к видам деятельности, связанным с «адреналиновым кайфом» – автомобильным гонкам, прыжкам с амортизатором, опасным цирковым представлением и акробатическому нырянию.

Кроме того, в это время мы можем встречаться с архетипическими фигурами божеств, полубогов, и легендарных героев, представляющих смерть и возрождение. У нас могут быть видения унижений и мук Иисуса, его крестного пути и распятия, или даже переживания полного отождествления с его страданием (35, 36). Независимо от того, имеется ли у нас интеллектуальное знание соответствующих мифологий, мы можем переживать такие архетипические сцены, как воскресение древнеегипетского бога Озириса, или смерть и возрождение древнегреческих богов Диониса, Аттиса, или Адониса. Опыт может изображать похищение Персефоны Плутоном, спуск шумерской богини Инанны в загробный мир, путешествие Кетцалькоатля через подземные миры, или испытания Героев-Близнецов майя из эпоса Пополь Вух.

Опыту психодуховного возрождения обычно непосредственно предшествует встреча со стихией огня. Мотив огня может переживаться либо в его обычной повседневной

форме, либо в архетипической форме очистительного огня (пирокатарсис (43, 44). Мы можем ощущать, что наше тела охвачено огнем, иметь видения горящих городов и лесов, и отождествляться с жертвами огненного жертвоприношения. В архетипическом варианте, кажется, что огонь полностью уничтожает все, что в нас испорчено, и готовит нас к духовному возрождению. Классическим символом перехода от БПМ III к БПМ IV является легендарная птица Феникс, умирающая в огне и возрождающаяся из пепла (45).

Опыт пирокатарсиса представляет собой в определенной мере загадочный аспект БПМ III, поскольку его связь с биологическим рождением не так непосредственна и очевидна, как в случае других символических элементов. Биологическим прототипом этого опыта могло бы быть взрывное освобождение на заключительной стадии родов ранее заблокированных энергий, либо чрезмерная стимуляция плода беспорядочной импульсацией периферических нейронов. Интересно, что эта встреча с огнем имеет параллель в опыте рожавшей матери, которой на этой стадии родов часто кажется, что ее влагалище охвачено огнем.

Несколько важных характеристик третьей матрицы отличает ее от ранее описанного комплекса переживаний отсутствия выхода. Здесь ситуация, при всей ее трудности и сложности, не кажется безнадежной и не вызывает ощущения беспомощности. Мы активно вовлечены в яростную борьбу, и чувствуем, что страдание имеет определенные направленность, цель, и смысл. С религиозной точки зрения, эта ситуация соответствует образу чистилища, а не ада. Вдобавок, мы не ограничены исключительно ролью беспомощных жертв. На этом этапе, нам становятся доступными три разных роли. Помимо роли наблюдателя происходящего, мы также можем отождествляться с агрессором и с жертвой. Это может быть настолько убедительным, что трудно отличать эти роли друг от друга. Кроме того, в то время как ситуация отсутствия выхода связана с чистым страданием, опыт борьбы смерти-возрождения представляет границу между мучением и экста-

зом, и слияние их обоих. Представляется уместным называть этот тип опыта дионисийским или вулканическим экстазом по контрасту с апполонийским или океаническим экстазом космического единства, связанным с первой перинатальной матрицей.

Четвертая базовая перинатальная матрица; БПМ IV (Опыт смерти-возрождения)

Эта матрица относится к третьей клинической стадии родов, к окончательному выталкиванию из родового канала и отрезанию пуповины. Переживая эту матрицу, мы завершаем предшествующий трудный процесс прохождения через родовую канал, достигаем взрывного освобождения и появляемся на свет. Это часто сопровождается конкретными и реалистичными воспоминаниями различных специфических аспектов данной стадии рождения. К ним могут относиться опыт анестезии, давления щипцов и ощущения, связанные с различными акушерскими процедурами или постнатальными мероприятиями.

Повторный опыт биологического рождения переживается не только как простое механическое воспроизведение первоначального биологического события, но и как психодуховные смерть и возрождение. Для понимания этого нужно отдавать себе отчет в том, что происходящее в этом процессе включает в себя некоторые важные дополнительные элементы. Поскольку в процессе рождения плод полностью ограничен и не имеет возможности выражать свои крайние эмоции и реагировать на испытываемые сильные физические ощущения, память об этом событии остается психологически не переработанной и не усвоенной. Наше самоопределение и наши отношения к миру в последующей жизни сильно загрязнены этим постоянным напоминанием об уязвимости, неадекватности и слабости, которые мы переживали при рождении. В определенном смысле, мы родились анатоми-

чески, но не успели за этим фактом эмоционально. «Умирание» и мучение во время борьбы за возрождение отражают действительную боль и смертельную угрозу процесса биологического рождения. Однако смерть эго, предшествующая возрождению, – это смерть наших прежних представлений о том, кто мы и каков мир, которые создавались травматическим импринтом рождения и поддерживались памятью об этой ситуации, которая живет в нашем бессознательном.

Когда мы очищаем эти старые программы, позволяя им возникать в сознании, они теряют свой эмоциональный заряд и, в известном смысле, умирают. Но мы так привыкли к ним и настолько отождествляемся с ними, что приближение момента смерти эго кажется нам похожим на конец нашего существования или даже на конец мира. Каким бы пугающим обычно ни был этот процесс, в действительности, он носит чрезвычайно целительный и преобразующий характер. Однако, как ни парадоксально, в то время как лишь один небольшой шаг отделяет нас от опыта радикального освобождения, мы испытываем чувство всепроникающего страха и надвигающейся катастрофы невероятных масштабов. В действительности, в этом процессе умирает только ложное эго, которое мы вплоть до этого момента нашей жизни ошибочно принимали за свою подлинную самость. Теряя все известные нам точки отсчета, мы не имеем представления о том, что есть по ту сторону, или даже есть ли там что-нибудь вообще. Как правило, этот страх порождает невероятное сопротивление продолжению и завершению опыта. В результате, без должного руководства многие люди могут оставаться психологически увязшими в этой проблемной территории.

Опытное завершение повторного переживания рождения принимает форму психодуховной смерти и возрождения, в результате чего рождается новая самость (46, 47). Когда мы преодолеваем метафизический страх, с которым сталкиваемся в этот важный момент, и решаем позволить всему происходить, то переживаем полное уничтожение на всех возможных уровнях – физическую гибель, эмоциональную ка-

тастрофу, интеллектуальное и моральное поражение, окончательный моральный провал, и даже духовное осуждение. Во время этого переживания кажется, что все наши точки отсчета, все, что для нас важно и значимо в жизни, безжалостно уничтожаются. Сразу после опыта полного уничтожения нас переполняют видения сверхъестественно яркого и невероятно прекрасного белого или золотого света, который кажется непостижимым и божественным (48, 49).

Всего через несколько секунд после переживания того, что казалось опытом полного уничтожения и апокалиптического конца всего сущего, перед нами предстают фантастические картины великолепных радуг, цветных узоров, райских сцен, и видения архетипических существ, купающихся в божественном свете. Нередко в это время происходит мощная встреча с архетипической Богиней-Матерью в ее универсальной форме, либо в одной из ее культурно-специфических форм (50, 51, 52 a,b). Вслед за опытом психодуховной смерти и возрождения мы чувствуем себя спасенными и блаженными, переживаем экстатический восторг, и ощущаем, что вернули себе свою божественную природу и космический статус. Нас одолевает прилив положительных эмоций по отношению к самим себе, другим людям, природе, и бытию в целом.

Трансперсональные переживания

Вторая большая область, которую приходится добавлять к общепринятой картографии человеческой психики при работе с холотропными состояниями, теперь известна под названием «трансперсональной», что буквально означает «лежащее за пределами личностного» или «надличностное». Опыт, происходящий с этого уровня, связан с превосхождением обычных индивидуальных границ (тела и эго) и обычных ограничений трехмерного пространства и линейного времени, которые устанавливают пределы нашего восприятия в мире в обычном состоянии сознания.

Трансперсональные переживания можно подразделить на три большие категории. Первая из них включает в себя в основном превосходение обычных пространственных барьеров, или ограничений «эго в оболочке из кожи». Сюда относятся переживания слияния с другим человеком в состоянии, которое можно назвать «двойственным единством», принятие личности другого человека, отождествление с сознанием целой группы людей (например, всех матерей мира, всего населения Индии, или всех узников концентрационных лагерей), или даже переживание расширения сознания, кажущегося объемлющим все человечество. Такого рода переживания неоднократно описывались в мировой духовной литературе.

Сходным образом можно выходить за пределы специфически человеческого опыта и отождествляться с сознанием различных животных, растений, и даже с формой сознания, которая кажется связанной с неживыми процессами и объектами. В пределе возможно переживать сознание всей биосферы, всей нашей планеты, или всей материальной вселенной. Сколь невероятным и абсурдным это ни могло бы казаться западным приверженцам материалистической философии и ньютоно-картезианской парадигмы, такие переживания предполагают, что все переживаемое нами в обыденном состоянии сознания в качестве объектов, в холотропных состояниях сознания имеет соответствующие субъективные репрезентации. Как будто вселенная имеет объективный и субъективный аспекты, как это описано в великих духовных философиях Востока. Например, в индуизме все сущее считается проявлением Брахмана, а в даосизме – преобразованием дао.

Вторая категория трансперсонального опыта характеризуется в первую очередь преодолением временных, а не пространственных границ, превосходением линейного времени. Мы уже говорили о возможности яркого повторного переживания важных воспоминаний из младенчества и травмы рождения. Эта историческая регрессия может продолжаться дальше, и включать в себя подлинную память плода и эмбри-

она, относящуюся к различным периодам внутриутробной жизни. Нет ничего необычного даже в переживании на уровне клеточного сознания полного отождествления со сперматозоидом и яйцеклеткой в момент зачатия. Но историческая регрессия не останавливается даже здесь: возможно переживать опыт из жизни своих человеческих или животных предков, а также опыт, который кажется исходящим от расового и коллективного бессознательного, описанного К.Г. Юнгом. Весьма часто переживания, которые кажутся происходящими в других культурах и в других исторических периодах, связаны с чувством личного воспоминания (дежа вю); тогда люди говорят о переживании воспоминаний из прошлых жизней, из предыдущих воплощений.

Третья категория трансперсонального опыта носит еще более странный характер; здесь кажется, что сознание распространяется в такие сферы и измерения, которые западная индустриальная культура даже не считает «реальными». Сюда относятся многочисленные встречи или даже отождествления с божествами и демонами различных культур и с другими архетипическими фигурами, посещения мифологических ландшафтов и общение с бестелесными существами, духовными проводниками, сверхчеловеческими сущностями, инопланетянами и обитателями параллельных вселенных. Дополнительными примерами из этой категории могут служить видения и интуитивное понимание таких универсальных символов, как крест, нильский крест, или анк, свастика, пентакль, шестиконечная звезда, или знак инь-ян.

В своих дальних пределах индивидуальное сознание может отождествляться с космическим сознанием или Вселенским Умом, известным под многими разными именами – Брахман, Космический Христос, Кетер, Аллах, Дао, Великий Дух и многими другими. Пределом всех переживаний, по видимому, следует считать отождествление со Сверхкосмической и Метакосмической Пустотой – непостижимой и изначальной пустотой, обладающей самосознанием и являющейся предельным источником всего бытия. Она не имеет

никакого конкретного содержания, однако содержит в себе все сущее в зародышевой или потенциальной форме.

Для более полного понимания новой картографии я должен ввести еще одно важное понятие. Работа с мощными эмпирическими формами психотерапии, связанными с холотропными состояниями сознания, в том числе, с клиническими исследованиями психоделиков и холотропным дыханием, а также помощь людям, переживающим психодуховный кризис, показала, что в психике существуют динамические констелляции памяти, которые я называю системами конденсированного опыта (СКО). Типичная СКО состоит из сильно эмоционально заряженных («катексированных» воспоминаний из различных периодов жизни человека – дородового существования, рождения, младенчества, детства и последующей жизни. В СКО эти воспоминания связывает тот факт, что все они имеют одно и то же качество эмоций или физических ощущений. Более глубокие корни СКО уходят в трансперсональную область к переживаниям прошлых жизней, архетипическим мотивам и филогенетическим последовательностям.

Например, пласты отдельной системы могут содержать все основные воспоминания о переживаниях оскорбления, унижения, и позора, которые нанесли вред нашей самооценке. В еще одной СКО, общим знаменателем может быть страх, пережитый в различных шокирующих и пугающих ситуациях, или клаустрофобные и удушающие чувства, вызывавшиеся гнетущими и ограничивающими обстоятельствами. Еще одним общим мотивом бывают неприятие и лишение эмоций, наносящие вред нашей способности доверять мужчинам, женщинам, или людям вообще. К этому перечню типичных примеров можно прибавить ситуации, породившие глубокие чувства вины и провала, события, которые привели к убеждению, что секс опасен или отвратителен, и встречи с огульной агрессией и насилием. Особенно важны СКО, содержащие воспоминания о встречах с ситуациями, угрожающими жизни, здоровью и целостности тела.

Между БПМ и эмоционально значимыми постнатальными событиями существует двусторонняя взаимосвязь. Когда память рождения близка к поверхности, она имеет тенденцию делать человека чрезмерно чувствительным к ситуациям, включающим в себя сходные элементы – темные и узкие мета и проходы, ограничение движений, условия мешающие дыханию, соприкосновение с кровью и другими биологическими материалами, искусственное сексуальное возбуждение, или физическую боль. В силу своей связи с рождением, эти ситуации становятся более травматическими, чем они были бы в ином случае, и воспоминания о них образуют новые пласты СКО. И наоборот, пласты таких постнатальных травматических импринтов препятствуют созданию буферной зоны положительных воспоминаний, которые защищали бы человека от притока в сознание болезненных перинатальных эмоций и физических ощущений. В результате последние будут оказывать сильное влияние на повседневную жизнь человека, окрашивая его восприятия.

Описанная выше расширенная картография имеет решающее значение для любого серьезного подхода к таким явлениям, как шаманизм, ритуалы перехода, мистицизм, религия, мифология, парапсихология, околосмертный опыт, и психоделические состояния. Эта новая модель психики представляет не только научный интерес – она имеет глубокие и революционные следствия для понимания эмоциональных и психосоматических расстройств, включая многие состояния, которые в настоящее время диагностируются как психотические, и предлагает новые революционные терапевтические возможности. Как мы увидим, она также открывает совершенно новые перспективы для понимания искусства и творческого процесса.

Перинатальные корни творчества и философии Жана Поля Сартра

Прежде чем переходить к основной теме этого эссе-приложению новой картографии психики к искусству швейцарского гения-визионера Ганс Руди Гигера, мне бы хотелось дать краткий обзор предшествующей попытке использования этой карты в анализе великого писателя и философа Жана Поля Сартра. Автором этого блестящего исследования, озаглавленного «Ритуал перехода Жана Поля Сартра», является



Жан Поль Сартр

Том Ридлингер, опубликовавший его четверть века назад в Журнале Трансперсональной Психологии (Riedlinger, 1982). Ридлингер привел убедительные доказательства того, что важные аспекты сочинений Жана Поля Сартра и его экзистенциальной философии можно понять, исходя из его плохо организованного и не достигшего разрешения психоделического сеанса, сосредоточивавшегося на перинатальном уровне.

В феврале 1935 г. Сартр получил внутримышечную инъекцию мескалина в больнице св. Анны в Гавре (Франция). В то время ему было 29 лет, он не публиковался и не был известен, и работал преподавателем философии в колледже. Он писал книгу о воображении и надеялся, что мескалин вызовет видения и даст ему некоторое понимание динамики психики. Его желание было исполнено, и он получил больше, чем рассчитывал. Когда его подруга Симона Бовуар позвонила ему в тот

день, он рассказал ей, что ее звонок спас его от безнадежной битвы с осьминогами. Как мы видели ранее, осьминог часто бывает символом БПМ II, представляющим конец свободного существования в водной среде (29). Когда Сартр открывал глаза, объекты вокруг него гротескно изменяли свою форму – зонты деформировались в грифов, а его обувь – в скелеты. Лица выглядели безобразными, и боковым зрением он видел осьминогов и крабов. Он видел такие пугающие видения в течение всего вечера.

На следующее утро он, казалось, полностью пришел в себя, но несколько дней спустя он начал испытывать повторяющиеся приступы депрессии и тревоги; ему казалось, что его преследуют водные чудовища, вроде гигантского ома-ра и крабов, у домов были злобные лица, глаза и челюсти, а каждый циферблат превращался в сову. Эти состояния продолжались до самого лета. Сартр сам поставил себе диагноз: «Я страдаю хроническим галлюцинаторным психозом». Он обвинял в своем неудачном психоделическом опыте психиатра Лагаче, давшего ему мескалин; он был «довольно мрачный» и говорил ему во время подготовки сеанса: «То, что он с вами делает, ужасно!» Сам Сартр настаивал, что в случившемся с ним виноват не препарат. Он называл его эффект «случайным», и думал, что первичной, «глубинной» причиной был его расширяющийся кризис идентичности, происходящий от перехода к взрослой жизни. Он был не склонен принимать социальные обязанности, налагаемые на человека буржуазным обществом.

Хейзел Барнс, специалист по Сартру и его философии, писала, что пугающие галлюцинации Сартра были символическими проекциями его тревожного ощущения попадания в ловушки буржуазного мира; подводные твари представляли его боязнь погружения в океан буржуазного общества (Barnes, 1978). Но видения Сартра явно имели намного более глубокие и ранние корни, нежели его кризис идентичности и его страх быть поглощенным буржуазным обществом. Похожая встреча с глубоководными океанскими чудовищами

зафиксирована в книге Сартра «Мухи», его автобиографии своего детства (Sartre, 1964a).

Там он описывал, что когда ему было восемь лет, он открыл для себя силу сочинительства. Всякий раз, начиная испытывать страдание, он сочинял, отправляя своих героев в фантастические приключения. Типичными героями Сартра были геологи или водолазы, которые сражались с различными подземными или подводными чудовищами – гигантским осьминогом,



Жан Поль Сартр.
За закрытыми
дверями; Мухи
Обложка книги

гигантским тарантулом, или 20-тонным ракообразным – созданиями, которые играют важную роль в психоделических или холотропных сеансах, сосредоточивающихся на перинатальном уровне (БПМ II). Сартр говорил об этом: «То, что выходило из-под моего пера было мной самим – детским монстром, моим страхом смерти, моим упрямством...»

По-видимому, сеанс с мескалином активировал СКО, связанную со второй перина-

тальной матрицей, и ее воздействие продолжалось в течение долгого времени после того, как фармакологический эффект мескалина сошел на нет. Пласты этой СКО уходили далеко в детство Сартра; ее самым важным аспектом было ощущение вездесущего присутствия смерти. Его отец умер в возрасте 30 лет, меньше чем через два года после рождения Сартра. У его матери, озабоченной болезнью мужа, пропало молоко; у Сартра была сильная реакция на отнятие от груди, и развился тяжелый энтерит.

С тех пор его жизнь имела «привкус похорон». В пять лет, смерть представлялась ему высокой свирепой женщиной, одетой в черное; когда он смотрел на нее, она бормотала: «Я запихну этого ребенка в свой мешок». Он сильно реагиро-

вал на болезнь своего друга и на смерть своей бабушки. Когда ему было семь лет, он жил в состоянии страха, что «в любом месте может открыться мрачная пасть смерти и схватить меня». Глядя в зеркало, он казался себе медузой, бьющейся о стекло аквариума. Другие дети не хотели с ним играть, и он чувствовал себя оставленным и одиноким. В своих фантазиях, он открывал «уродливую вселенную, которая была изнанкой моего бессилия». Он говорил об этом: «Я не придумывал эти ужасы; я находил их в своей памяти!»

Многие аспекты проблем Сартра и его работы можно понять с точки зрения сильного влияния БПМ II – страх смерти и безумия, ужас поглощения, озабоченность водными чудовищами, чувство абсурдности жизни и другие элементы экзистенциальной философии, одиночество, чувство неполноценности, и вина. Он даже дал своей знаменитой пьесе название «Выхода нет» (Sartre, 1994). В решающие годы своей жизни, Сартр казался себе «с каждым ударом сердца разрывающимся между двумя крайностями – рождением и умиранием». Это странное соединение опыта умирания и рождения – снова характерная особенность перинатальной динамики.

За несколько месяцев до тридцатилетия Сартра, напряженность достигла невыносимых масштабов. Попытка лишить смерть ее жала, мечтая о посмертной славе, потерпела крах; его не публиковали. Кроме того, он осознавал, что приближается к возрасту, в котором умер его отец. Таким образом, когда Сартр принял мескалин, его СКО, центральной темой которой была смерть, была близка к поверхности. Она усилилась и частично всплыла в сознание, но не получила разрешения. Ее элементы проявлялись на протяжении всей книги «Тошнота», которую он в то время писал (Sartre, 1964b). Казалось, что она помогала Сартру интегрировать опыт; в ней фигурируют такие темы, как тошнота, удушье, скатологические элементы («липкая тухлая мерзость»), и имеются упоминания о морских чудовищах и зловещем каштановом дереве (дереве смерти из детства Сартра, описанном в «Мухах»).

После этого общего введения, посвященного обсуждению использования глубинной психологии в анализе и понимании искусства, я буду более подробно исследовать творчество Ганс Руди Гигера, которое особенно подходит для демонстрации преимуществ расширенной картографии психики для художественной критики. Для фрейдистских аналитиков и психологов других школ, которые используют модели психики, ограниченные постнатальной биографией, творчество этого великого художника глубоких уголков бессознательного выглядело бы совершенно непостижимым.

Библиография

- Alpher R.A. and Herman R.* Genesis of the Big Bang. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Bache C.* A Reappraisal of Teresa of Avila's Supposed Hysteria // *Journal of Religion and Health.* 1985. 24 : 21-30.
- Bache C.* Mysticism and Psychedelics: The Case of the Dark Night // *Journal of Religion and Health.* 1991. 30 : 215-36.
- Barnes H.E.* An Existentialist Ethics. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Bonaparte M.* Edgar Poe: Eine psychoanalytische Studie (The Life and Works of Edgar Allan Poe: A Psychoanalytic Study. Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1934.
- Campbell J.* The Hero with A Thousand Faces. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.
- Dobkin de Rios M. and Janiger O.* LSD, Spirituality, and the Creative Process: Based on the Groundbreaking Research of Oscar Janiger, M.D. Rochester, VT: Park Street Press, 2003.
- Freud S.* A Childhood Recollection from *Dichtung und Wahrheit*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, (1917). Vol. XVII (1917–1919).
- Freud S.* The Interpretation of Dreams. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho -Analysis, 1953. Vol. IV.
- Freud S.* Totem and Tabu. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1955 a. Vol. XIII.
- Freud S.* Group Psychology and the Analysis of the Ego. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1955 b. Vol. XVIII.
- Freud S.* Dostoevsky and Parricide. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho – Analysis, 1957 a. Vol. XI.
- Freud S.* Leonardo da Vinci and A Memory of his Childhood. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis; 1957 b. Vol. XI.
- Freud S.* The Psychopathology of Everyday Life. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1960 a. Vol. VI.
- Freud S.* Jokes and Their Relation to the Unconscious. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1960 b. Vol. VIII.
- Freud S.* Three Essays on the Theory of Sexuality. New York: Basic Books, 1962.
- Freud S.* Future of An Illusion. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1964 a. Vol. XXI.
- Freud S.* Civilization and Its Discontents. London: The Hogarth Press & The Institute of Psychoanalysis, 1964 b. Vol. XXI.
- Friedman A.* 1922. «On the Curvature of Space», *Gen. Rel. Grav.* 31:1991-2000.

- Gamow G.* Creation of the Universe. New York: Viking Press, 1952.
- Giger H.* Passagen (Passages). Chur: Buendner Kunsthaus, 1974.
- Giger H.* Necronomicon. Basel: Sphinx Verlag, 1977.
- Giger H.* Giger's Alien. Beverly Hills, CA: Morpheus International, 1979.
- Giger H.* N.Y.City. Zurich: Ugly Publishing, 1981.
- Giger H.* H.R.Giger's Biomechanics. Beverly Hills, CA: Morpheus International, 1988.
- Giger H.* HR Giger ARh+. Koeln: Taschen Verlag, 1993.
- Giger H.* Watch Abart '93 (Deviant Art of Watches '93), 1993.
- Giger H.* Necronomicon 2. Beverly Hills, CA: Morpheus International, 1994.
- Giger H.* The Mystery of San Gottardo. New York: Taschen Verlag, 1998.
- Giger H.* Fressen fuer den Psychiater (Feast for the Psychiatrist). Gruyeres: H.R.Giger Museum, 2000.
- Grof S.* Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research. New York: Viking Press, 1975.
- Grof S.* The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998.
- Grof.* Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2000.
- Harman W.* Higher Creativity: Liberating the Unconscious for Breakthrough Insights. Los Angeles, C.A.: J.P. Tarcher. 1984.
- Hillman J.* The Soul's Code: In Search of Character and Calling, New York: Random House, 1996.
- Janiger O.* and Dobkin de Rios, M. 1989. «LSD & Creativity» // Journal of Psychoactive Drugs. Vol 21(1), January, March.
- Jones E.* 1976. Hamlet and Oedipus, W.W. Norton, N.Y., 1976.
- Jung C.G.* Symbols of Transformation. Collected Works, vol. 5, Bollingen Series XX, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1956.
- Jung C.G.* The Spirit in Man, Art, and Literature. Collected Works, vol. 15, Bollingen Series XX, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.
- Jung C.G.* The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works, vol. 9,1. Bollingen Series XX, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Jung C.G.* Psychology and Alchemy. Collected Works, vol. 12, Bollingen Series XX, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Muktananda, Swami Paramahansa.* Play of Consciousness: A Spiritual Autobiography. South Fallsburg: SYDA Foundation, 2004.
- Miller, Miss Frank.* Quelques Faits d'Imagination Créatrice. Archives de psychologie. Geneva. 1906. V 36–51.
- Neumann E.* Art and the Creative Unconscious. Leonardo da Vinci and the Mother Archetype. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.
- Nietzsche F.* Ecce Homo. New York: Penguin Classics, 1992.
- Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra. Harmondsworth: Penguin Books, 1961.
- Pfister O.* Kryptolalie, Kryptographie und unbewusstes Vexierbild bei Normalen (Cryptophasia, Cryptography, and the Unconscious Puzzle Picture in Normal People). Jahrbuch fuer Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen. 5, 115. 1913.
- Prinzhorn H.* Artistry of the Mentally Ill: A Contribution to the Psychology and Psychopathology of Configuration. Vienna, New York: Springer Verlag), 1995.
- Rank O.* The Trauma of Birth. New York: Harcourt Brace, 1929.
- Rank O.* Art and Artist. New York: W.W. Norton Company, 1989.
- Riedlinge T.* «Sartre's Rite of Passage // Journal of Transpersonal Psychology. 14: 105. 1982.
- Sargant W.* Battle for the Mind. London: Pan Books, 1957.
- Sartre J.P.* The Words (Les mots). New York: George Braziller, 1964a.
- Sartre J.P.* Nausea (La nausée). New York: New Directions Publishing Corporation. 1964b.
- Sartre J.P.* No Exit (Huit clos). New York: Samuel French. Sartre, J.P. 1994. No Exit (Huit clos). New York: Samuel French, 1994.

Рецензии, полемические заметки

А.Л. Петросян.

ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ.

О книгах Виктора Суворова

ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ. О КНИГАХ ВИКТОРА СУВОРОВА

В последнее время выходит огромное количество книг на исторические темы, таких, где авторы опровергают (или только им кажется, что опровергают) устоявшиеся исторические концепции. Широкой публике такие сочинения читать интересно, если предмет вызывает столь же широкий интерес, но вот как разобраться, кто прав в исторической дискуссии? И что может сказать дилетант о правоте двух спорящих специалистов?

Один случай такой исторической дискуссии был вызван книгами Виктора Суворова о событиях лета 1941 г. и о том, что привело к этому. Эти книги хорошо, главное, увлекательно написаны и поэтому убедительны для «человека со стороны», в том числе и для меня. Однако в Интернете множество противоположных отзывов о его книгах, вот какого рода:

«ненаучная фантастика»

«мерзкие псевдоисторические бредни»

«Как можно его книги так всерьез воспринимать?»

«Мое мнение: Суворов не историк, а враг народа и обыкновенный мошенник»

«Книги Виктора Суворова это полный бред, написанный по заказу американского дяди Сэма, как может написать ренегат?»

Интерес к этой дискуссии подогревается ее накалом. Дело, конечно, не в науке истории, а в том, что Суворов – сбегавший разведчик.

Такие отзывы меня заинтриговали: значит, всем ясно, что писания Суворова полная ерунда, а я не вижу. Захотелось разобраться. Значит, подумал я, существуют книги серьезных историков, где показано ничтожество суворовских писаний, и люди, которые высказываются с таким презрением об этих писаниях, эти опровержения прочитали. Надо только найти эти книги. И стал я искать.

Предистория

История этой дискуссии такова. В 1992 г. вышла книга В. Суворова «Ледокол», а через несколько лет и «День-М», где развивается тезис о том, что СССР (=Сталин) собирался напасть на Германию в 1941 г., но Гитлер Сталина опередил на неделю-две. Причина разгрома лета 1941 г., по мнению Суворова, состояла в неготовности именно к оборонительной войне, тогда как к наступательной все было готово, кроме окончательного развертывания сил.

Далее в 1995 г. вышла «Последняя республика», где Суворов излагает свое мнение о причинах, якобы побудивших Сталина готовить Вторую мировую войну, и приводит дополнительные доводы в пользу того, что он готовил не оборону, а нападение, и вообще старается доказать, что настоящим виновником Второй мировой войны является Советский Союз.

Для понимания дальнейшего скажу, что настоящая фамилия Виктора Суворова – Резун, Владимир Богданович, профессиональный разведчик Главного разведывательного управления (ГРУ). В 1978 г. с семьей исчез из Женевы и оказался в Великобритании, где и занимался писательством.

Ясно, что такая гипотеза резко противоречила царившей до этого точке зрения, что СССР подвергся неожиданному нападению в июне 1941 г., сам нисколько не готовясь ни к какой агрессии, но укреплявший свою оборону. Времени, однако, на это укрепление не хватило («история отпустила нам мало времени»), и результатом явились поражения лета 1941 г.

Вышло немало книг, опровергающих суворовскую теорию о готовившейся сталинской агрессии, но такие книги все еще продолжают выходить, хотя (казалось бы), раз опровергнув, дальше беспокоиться не о чем. Однако все равно книги В. Суворова продолжали вызывать ожесточенные споры, часто в форме простых оскорблений Суворова, обвинений в предательстве, в очернении самого святого в советской истории (т.е., победы в войне 1941-1945 гг.) и т.п. Таким образом, «человек со стороны» (не специалист, не историк) находится в недоумении – кто же здесь прав?



Дело, однако, в том, что книги Суворова имели огромный коммерческий успех (по причине его умения писать увлекательно), и люди, не являющиеся профессиональными историками, но прочитавшие их, могли подумать, что теория Суворова верна. Следовательно, для сторонников традиционной точки зрения на начало войны оставалась настоятельная необходимость разубеждать их, отсюда и все новые опровержения. Вот с позиции такого «простого человека» я и хочу рассмотреть эту дискуссию. Под «простым человеком» я имею в виду такого, который не занимается историей как профессией, т.е., не получает деньги за свой интерес к истории и занятия ею, хотя он может быть, а на самом деле часто и является, профессионалом в какой-то другой области. Такой человек не имеет возможности самостоятельно делать изыскания, просто за недостатком времени, а также необходимой подготов-

ки, да и в архивы его не пустят. Тем не менее, если ему интересна эта тема, возникает желание как-то разобраться.

Метод для неспециалиста

Какой же способ следует избрать, чтобы понять, кто здесь прав?

Неспециалист не будет рыться в ссылках на литературу, рисовать схемы расположения войск, читать дипломатические меморандумы. Но нельзя ли что-то понять из сравнения доводов оппонентов, в данном случае В. Суворова и его критиков?

Я – физик по образованию и складу ума, а нас на физфаке учили правильно ставить вопросы и на них отвечать. Собственно, новая физика (квантовая механика, теория относительности) необходимо предполагали умение доходить до сути таких понятий, как измерение какой-либо величины. А что значит измерить? А что значит, два события одновременны? Как это понятие формализовать? И т.д. Вот и при рассмотрении данной исторической проблемы я постарался внимательно отнестись к тому, какой вопрос Суворовым задан и на какой вопрос отвечает его оппонент.

Разбор будет вестись без привлечения специальных знаний по данному вопросу, тем более что я и сам этими знаниями не обладаю. Процедура будет состоять в рассмотрении конкретного вопроса, поднимаемого В. Суворовым и опровержений его оппонентов, а именно, дан ли ответ на заданный вопрос или он обойден.

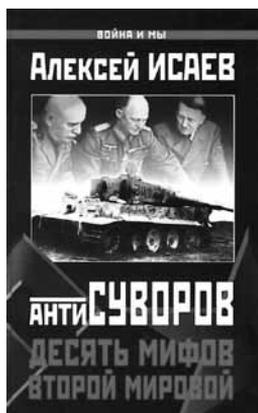
Дискуссии в Интернете: Исаев и Городецкий против Суворова

Общее мнение в Интернете таково, что основные возражения против Суворова содержатся в книгах А. Исаева «Анти-Суворов» и израильского историка Г. Городецкого «Миф Ледокола». Их мы и рассмотрим. Остальные книги в основном зани-

маются обличением Резуна-предателя, некоторые даже в беллетризованной форме (книга некоего А. Кадетова «Выстрел по «Ледоколу», «Как Виктор Суворов предавал «Аквариум»).

Некоторые возражения я мог бы и сам выдвинуть против таких мест у Суворова, которые не требуют специальных знаний.

Например, начало книги «Последняя республика». Рассуждения такие: парад Победы, а принимает его не Сталин, значит, он не считал победу победой, так как планировалось завоевать («освободить от фашизма») всю Европу, а вышло только восточную и пол-Германии.



Аргумент психологического плана. На вид убедительно: действительно, одержана победа, главнокомандующий и должен принимать парад. Но это только по видимости. Дело в том, что Сталин не был обычным главнокомандующим, ну таким как Эйзенхауэр, например, а имел божественный статус в умах подвластного населения, поэтому ему не подобало отдавать

команды, здороваться с войсками и т.д. А ну как он собьется, закашляется, или запнется? Да и не военный он, не было у него этой практики – громогласно отдавать приказы и т.п. Нет, он должен быть надо всем этим и – молчать. Этого достаточно для народного восторга. Вот по этой причине я не считаю его присутствие на мавзолее (а не в машине, объезжающим войска) чем-то необычным.

Однако подозрительно, что покойный Жуков отреагировал на книгу «Последняя республика» и вспомнил про тренировку Сталина в манеже с целью так принимать парад Победы, вспомнил также про падение его с коня и последующий отказ по этой причине от командования Парадом (см. издания книги Жукова «Воспоминания и размышления» после 1995 г.). Это яви-

лось как бы реакцией Жукова на книгу В. Суворова, но об этом вопросы к сочинителям «Воспоминаний и размышлений».

Косвенные свидетельства и сравнение, а не самостоятельные разыскания

Посмотрел я, что пишется по поводу Суворова в универсальном источнике сведений в Интернете – Википедии. Прочел по-русски – вижу, что мнения разные и имеются ссылки на научные авторитеты. Одни авторитеты против Суворова, другие (меньшинство) – за. Но все – специалисты по истории или военному делу, все авторитеты. Стал читать англоязычную версию и натолкнулся на интересную фразу, аналога которой не было в русском тексте:

...the major part of Suvorov's writings rest on circumstantial evidence (большая часть сочинений Суворова основана на косвенных доказательствах), или точнее говоря, не на доказательствах, а на таких обстоятельствах (уликах), которые хотя и не доказывают прямо вину обвиняемого, но должны быть правдоподобно объяснены, если он невиновен. Кстати, посмотрев статью в англоязычной Википедии сейчас, я уже не обнаружил этой фразы. В то же время в русскоязычной версии я нахожу следующее:

Большинство академических историков (в первую очередь наиболее авторитетные западные историки) отвергают методы Суворова и его концепцию (характеристика отношения членов профессионального сообщества к работам Суворова доходит до эпитета «с презрением»). Критики Суворова обвиняют его в фальсификациях и лженаучности...

Таким образом, как будто общее мнение историков почти единогласно говорит о полном ничтожестве писаний Суворова.

Но сначала о косвенных свидетельствах. Это из уголовного расследования. Объясню, в чем дело.

Помните серию фильмов про полицейского Коломбо из «Отдела убийств» полиции Сан-Франциско? Типичное раз-

витие сюжета: заведомый (для зрителя) убийца излагает свою версию убийства, и Коломбо по виду соглашается, горячо благодарит за помощь и уходит. Но потом просовывает голову обратно в дверь и говорит: «Понимаете, мне тут не дает покоя одно обстоятельство. Конечно, это мелочь, но я ведь должен составить отчет».

Дальше он рассказывает об этом обстоятельстве, а оно не согласуется с версией настоящего убийцы. Тот что-то придумывает и Коломбо поспешно уверяет его, что:

«Да-да, конечно, теперь все ясно».

Уходит, а убийца начинает нервничать, так как видит, что этот мешковатый и вроде недалекий детектив обнаружил нечто выдающее истинного убийцу. Потом Коломбо приходит еще и просит его объяснить другие обстоятельства, которые все меньше согласуются с невиновностью убийцы. И наконец, под давлением этих косвенных улик преступник сознается, или находится прямая улика, которая и будет иметь решающее значение в суде. Это венец расследования.

В применении к нашей проблеме прямой уликой могла бы считаться подпись Сталина на плане нападения или на приказе о нападении. Остальное – косвенные улики и не могут быть определяющими. Такова логика, заложенная в термине *circumstantial evidence* в английском тексте Википедии, а только на косвенные улики и опирается Суворов. При этом молчаливо предполагается, что косвенные улики сами по себе неубедительны и их всегда можно объяснить иначе. В нашем случае (1941 г.) рассмотрение упрощается тем, что имеются лишь две гипотезы о намерениях Сталина (=СССР): оборона или нападение, придумать что-то третье пока никому не удалось, если не считать версии Хрущева о трусливом и глупом Сталине, который смертельно боялся Гитлера и одновременно доверял ему, а своим разведчикам не верил, и вообще сам не знал, зачем и что делает.

Прежде всего существует очевидная разница в убедительности косвенных улик между случаем уголовного преступления и какого-то деяния государства, так как в послед-

нем случае эти косвенные обстоятельства слишком велики и громоздки, чтобы их можно было скрыть, но остается проблема их интерпретации.

Но это не все. Сила косвенных улик (обстоятельств) зависит главным образом от этих конкретных «обстоятельств» (circumstances). Приведу пример стопроцентной убедительности такого свидетельства.

Сила косвенной улики

Все мы знаем Жириновского, этого русского патриота и «сына юриста», которого подозревали в том, что его запустило в политическую жизнь КГБ. Какое-то время назад в защиту от этих обвинений Жириновский даже добыл справку из КГБ о том, что он никогда не имел с этой организацией никаких дел. И как-то все забыли, что существует практически неопровержимое «косвенное» доказательство.

Раскройте «Правду», «Известия» и др. центральные газеты осени 1990 г. и увидите на первых страницах крупные заголовки: «Руководителей блока центристских партий принял Генеральный секретарь ЦК КПСС М.С. Горбачев», а в других выпусках извещалось, что их принимал председатель КГБ Крючков и Председатель Верховного Совета Лукьянов. Это все высшие руководители тогдашнего СССР. Перечислялись и эти «руководители центристских партий» – Воронин, Жириновский и не помню кто еще. Из них всех успеха добился только Жириновский.

Теперь напомним, что широкую известность Жириновский получил только весной следующего, 1991 г., когда выступал по телевидению в роли претендента на пост президента РСФСР. Отсюда следует, что неизвестный «руководитель» неизвестной партии не мог получить такую рекламу, не будучи выдвиженцем тогдашней власти. Да, это косвенное доказательство связи КГБ (подставьте вместо КГБ что-то другое, напр., ЦК КПСС, это дела не меняет) и Жириновского, но учитывая

устройство СССР, оно неопровержимое, а справку Жириновскому КГБ может выдать какую угодно, и это никого не убедит.

Для понимания термина «центристская партия» напомним, в чем дело. В результате перестройки и гласности к 1990 г. на съезде народных депутатов СССР образовалось две противоборствующие силы: делегаты, поддерживавшие КПСС и так называемая межрегиональная депутатская группа, предводительствуемая Гавриилом Поповым и Юрием Афанасьевым. Они образовали как бы два крайних крыла, поэтому у руководителей страны возникла необходимость в противовес этой межрегиональной группе, рассматривавшейся ими как крайняя, и как реальная угроза, выдвинуть некую умеренную силу: «Вам не нравится КПСС? А эти, с Афанасьевым во главе, они ведь другая крайность, рвутся к власти. Ну, так вот вам средняя сила, “центристские партии”».

А теперь прошу обратить внимание на наш источник информации: мы это доказательство извлекли из газет! Вот, казалось бы, смехотворный источник, то ли дело архивы КГБ (куда нас, впрочем, и не пустят).

Поэтому не будем делить обстоятельства на прямые и косвенные, а просто скажем, что все, что не согласуется с официальной версией начала войны, должно быть объяснено.

Сосредоточимся на простых фактах, которые «человек со стороны» может понять и которые на взгляд такого человека противоречат официальной версии июня 1941 г., и будем лишь сравнивать доводы оппонентов: на что ответ (хотя бы и неубедительный) дан, а на что нет. Но сначала несколько замечаний о стиле книги Исаева.

Целевая аудитория Алексея Исаева (антисуворов)

Сначала – на какого читателя рассчитана книга А. Исаева? Он говорит, что книги Суворова – это мифология: «Популярность В. Суворова – это популярность незатейливых голливудских

мелодрам и боевиков... Научные и даже публицистические работы в такой технике не пишутся».

Между тем книга самого Исаева не рассчитана только на специалистов. Цитирую некоторые обороты его речи: «А врать-то зачем?» (так озаглавлено предисловие), «Большая ложь маленького человечка» (подзаголовок этой книги), постоянное именование В. Суворова «Владимиром Богдановичем» и Резуном, что очевидно подразумевает иронию – как если бы Горького постоянно называли Пешковым, «выбрасываем в мусорную корзину» – это о суворовских утверждениях, «...начали готовиться мыть сапоги в Атлантическом океане и начали выращивать на грядках дивизии для этой замечательной цели».

Научные работы в такой технике не пишутся, как справедливо заметил Исаев. Если он так решил писать – его дело, но тогда вывод получается такой: его целевая аудитория – это неспециалист, интересующийся этими вопросами, «народ». Это обстоятельство важно потому, что вступает в противоречие с существом его доказательств. Из нижеследующего будет ясно, в чем тут дело.

Сравнение доводов Исаева и Суворова

Начнем сравнивать.

Исаев приходит к выводу о том, что СССР не планировал нападать на Германию (по крайней мере в 1941 г.). Рассмотрим те аргументы, на которых это заключение основано (в конце Исаевской книги имеется краткое перечисление тезисов Суворова и опровержений Исаева). В дальнейшем мои вставки в цитаты будут заключены в косые прямые скобки («слэши»).

Замечу, что при чтении книги Исаева я никак не мог отделаться от впечатления, что мне пытаются доказать что-то не то, чем я интересовался, и дальше будут многочисленные конкретные примеры этого. Впервые я заподозрил это по поводу нижеследующего пункта 1:

1. Исаев: «Он /Суворов/ утверждает, что у СССР наличествовал только наступательный план “освободительного похода”. Однако за кадром остался вопрос, у кого они были оборонительные».

То есть: Хоть у СССР и был план наступления, но наступательные планы были и у большинства других участников двух мировых войн. Значит, это не аргумент в пользу агрессии.

Здесь в самом начале совершена подмена вопроса.

Суворов интересуется планами СССР и задает вопрос: где план обороны, если утверждается, что СССР не собирался нападать, стало быть, собирался защищаться, а Исаев отвечает, что наступательные планы были и у других стран (фактически, конечно, не наступательные планы, а наступательные элементы плана). Суворов говорит: был факт интенсивного военного планирования с участием Сталина, Жукова и др. в первой половине 1941 г. (свидетельство – записи о факте неоднократных встреч Сталина и Жукова в дневнике посещений), но если готовились к обороне, то покажите результат этого планирования, т.е., план обороны и объясните, почему при наличии плана отдавались такие удивительные, явно спонтанные приказы сразу после начала войны (предписание «обрушиться всеми силами», разбить и т.д. и почему войска перебрасывались бессмысленно с места на место. Пример: так называемая «Директива №2», написанная Г.К. Жуковым от руки с многочисленными исправлениями 22 июня 1941 г. и которая явно писалась в растерянности перед незапланированными событиями. Между тем, если готовились к германской агрессии, то ничего неожиданного как будто не произошло. Одно это выдает отсутствие планов обороны. Сразу после 22 июня сверху пошли и другие приказы о наступлении, которые очевидно отражали первоначальные намерения.

Вот аргументация Суворова. Ответов на эти вопросы у Исаева нет, зато он совершил подмену вопроса (сравнение планов) и «разбил» Суворова. Напоминает хорошо известный прием в телевизионных спорах, когда ловкий оппонент повторяет вопрос противника, переформулируя этот вопрос

выгодным для себя самого образом и, естественно, разбивает того в пух и прах. Возражения противной стороны о жульничестве выглядят как размахивание кулаками после драки. Однако, когда все это написано и опубликовано, можно спокойно разобраться в вопросе.

2. Исаев: Укрепления на старой границе, той, которая существовала до раздела Польши в 1939 г. (так называемая «линия Сталина») не разрушались, как утверждает Суворов, просто строительство новых укреплений не было завершено и укрепления «не были обеспечены полевым заполнением».

Утверждения Суворова сводятся к тому, что линия оборонительных укреплений на старой границе была покинута, не была занята войсками перед июнем 1941 г., в то время как на новой государственной границе укрепления строились демонстративно, чтобы заставить поверить немцев, что СССР готовится только к обороне.

Разрушались или не разрушались, но почему они не были заняты войсками, как свидетельствуют многие воспоминания, приведенные Суворовым? Исаев говорит: объяснение очень простое – «упреждение в развертывании». Но это вопрос не здесь, а о неизбежной войне было известно в течение года по крайней мере, как явствует хотя бы из «Воспоминаний и размышлений» Жукова – и не успели занять? Это «обстоятельство» я могу понять, это вопрос простой, но мне на него не ответили.

3. Исаев: В СССР не производилось преимущественно наступательное вооружение и не готовились специально наступательные роды войск, как утверждает Суворов, так как все оружие универсально и может применяться как при обороне, так и при нападении.

Суворов приводит простой пример: десантные войска (которых подготовили много к 1941 г.) явно предназначены для нападения. Это очевидно, а более специальные вопросы (например гаубицы, которые Суворов считает в основном оружием наступления, а Исаев универсальным) оставим специалистам. «Простой» вопрос: для чего готовили так много десантников? Вряд ли для того, чтобы в случае нападения Гер-

мании выбрасывать их в тыл немецким войскам, это был бы странный и неэффективный способ обороны. Этот аргумент о назначении десантников был выдвинут уже после выхода в свет книг В. Суворова в качестве ответа, а раньше об этом писалось примерно так:

К сожалению, вероломное германское нападение позволило использовать десантников только в обороне в качестве пехоты.

Забавный аргумент, фактически поддерживающий Суворова. Подразумевается, что если бы мы первые напали, опередив «вероломное нападение», то тогда десантники использовались бы по своему прямому назначению.

4. Теперь пример Исаевского доказательства мимо цели.

Суворов рассказывает о советских плавающих танках, которые были предназначены для форсирования рек и т.п. с целью броском закрепиться на вражеском берегу, а далее развивать наступление.

Исаев доказывает, что плавающие танки у Сталина были плохие и поэтому не могли быть успешным инструментом агрессии, а вот у немцев хотя и не было плавающих танков, но они немцам попросту не были нужны, поскольку они прекрасно обходились понтонными средствами. Исаев делает вывод: плавающие танки не могли быть эффективным оружием агрессии, стало быть, агрессия и не планировалась.

Явная подмена вопроса: плохие или хорошие, но это наступательное оружие (для форсирования водных преград), так для чего их наготовили больше (около 4000), чем у Гитлера было вообще всех танков? Исаевское доказательство здесь сводится к тому, что Гитлер к агрессии (в том, что касается форсирования водных преград) был лучше готов, чем Сталин. Как это влияет на вопрос о намерениях Сталина? Ведь, наверное, он считал, что с плавающими танками все хорошо, а то бы просто расстрелял конструкторов.

5. Суворов: Изготавливали «автострадные танки» (для условий хороших немецких дорог), которые трудно было применить в российских условиях бездорожья, значит, это было

произведено для агрессии в условиях хороших европейских дорог, а не для защиты внутри нашей страны.

Исаев это парирует так: похожие танки строили и другие страны.

Технический вопрос (насколько конкретный танк является «автострадным»), хотя подмена вопроса есть и тут, и ровно такая же, как в вопросе о планах (пункт 1). Суворов спрашивает: зачем для обороны такие танки, которые могут быстро ходить по хорошим дорогам, которых все равно нет в России? Исаев на этот вопрос не отвечает, а опять занимается сравнением, и притом жульническим: ведь если в европейских странах производились «автострадные» танки, то в этих странах были и дороги для них, так что тут все естественно. Было бы неестественно, если бы производились такие танки, которые годятся лишь для российских дорог, а шоссе такие танки разрушали бы – тогда налицо подготовка к агрессии против страны, где дороги плохие.

6. Суворов: у СССР было в несколько раз больше танков, чем у Германии, это одно из свидетельств агрессивных намерений.

Исаев: Простое количество танков еще не все, нужен «анализ организационных структур, объединяющих эти танки в механизмы ведения войны». Механизмы эти у СССР были несовершенными, вот отсюда и поражения.

Опять подмена вопроса – низкая организация говорит о низкой культуре военного дела, а вот простое количество танков, хотя и не является, согласно Исаеву, определяющим для успеха, но однозначно свидетельствует об агрессивных намерениях (для обороны не нужно так много танков, нарыли бы лучше окопов). Подчеркну, что речь идет именно о намерениях, а не о дальнейшем ходе войны.

Показательно, что Исаев уже не повторяет измышлений Жукова в «Воспоминаниях и размышлениях» о том, что у нас было меньше танков, чем у Гитлера, и что они «горели, как спички».

7. Суворов: СССР собирался развязать войну независимо от действий Гитлера, для целей мировой революции («освобождение» Европы).

Исаев: Операция Барбаросса была задумана, чтобы уничтожить потенциального союзника Англии, а не как реакция на действия СССР, т.е., нападение Германии нельзя считать превентивной акцией.

Опять подмена вопроса: возникло у Гитлера желание напасть само по себе или как реакция на действия Сталина, все равно остается основной вопрос о намерениях Советского Союза: собирался Сталин нападать первым независимо от действий Гитлера или нет? А не о том речь, что собирался делать Гитлер, хотя у Суворова этот тезис и есть (нападение Германии как реакция на действия СССР, а не само по себе, скажем, как «завоевание жизненного пространства на востоке»).

8. Суворов: вся деятельность Сталина в 20–30-е годы была направлена на расширение СССР военным путем («ликвидация капиталистического окружения»), к этому готовились, для этого помогали Гитлеру придти к власти.

Исаев: «С тем же успехом, что и цитаты о мировой революции, можно надергать в трудах советских военных и политических деятелей параноидальные цитаты о том, что все хотели уничтожить молодое советское государство путем интервенции. Жизненной необходимости мировой революции из трудов И.В. Сталина никак не проистекает. Напротив, утверждается возможность и целесообразность построения социализма в одной стране».

Кажется очевидным, что «социализм в отдельно взятой стране» не входит в противоречие с мировой революцией: социализм построили, и теперь, когда опасность «реставрации капитализма» внутри страны подавлена («полная победа социализма» согласно Сталину), надо заняться окружением, которое, по словам классиков марксизма-ленинизма, хочет уничтожить первое в мире социалистическое государство. Без уничтожения этого капиталистического окружения победа социализма не может считаться окончательной («окончательная победа социализма» согласно Сталину). Таким образом, социализм «в отдельно взятой стране» никак не противоречит планам устранения капиталистического

окружения и полностью согласуется с руководящими работами Сталина.

9. Суворов: Поражение 1941 г. произошло потому, что войска были выстроены для нападения, а не для обороны.

Исаев: Не по этой причине, а потому что не закончили выдвигание войск (исаевское «упреждение в развертывании»).

Это вопрос количественный и оценочный, но на просьбу Суворова

«... пусть назовут номер хотя бы ОДНОЙ советской дивизии, которая перед германским вторжением отрыла окопы полного профиля и встала в оборону»

ответа Исаев не дает и даже не упоминает этого вопроса, а между тем это и неспециалист мог бы понять.

Да ладно, пусть не «полного профиля», но можно было хотя бы процитировать воспоминания каких-то военачальников о том, что им поставлена была задача встать в оборону и, скажем, рыть окопы, да не успели до 22 июня. Но, видимо, таких воспоминаний нет, а то бы Исаев их процитировал. Кажется невероятным, что нигде в воспоминаниях командиров войск, которые выдвигались к границе перед 22 июня, не находим упоминания о задаче подготовиться к отражению германской агрессии. Им просто давалась задача выдвинуться в определенное место.

Далее: Исаев утверждает, что неожиданность нападения 22 июня возникла оттого, что Сталин рассчитывал на период обмена нотами, каких-то требований с немецкой стороны и т.п.

Сталин не мог рассчитывать на «период обмена нотами», так как опубликованные «Соображения по плану стратегического развертывания...», представленные Сталину (автор Василевский, в силу сугубой секретности документа он написан от руки лично Василевским) начинаются с тезиса об упреждении германской армии в развертывании, об атаке на Германию, пока она еще не успела полностью развернуть свои армии. Где тут место для дипломатических нот?

Обращаю внимание на то, что Исаев стремится при обсуждении углубиться в цифры, и хотя часто его доказатель-

ства доказывают «мимо цели», что и было продемонстрировано выше, но неспециалисту это будет казаться основательным именно по причине цифр и технических деталей. Между тем вопросы, где и «простой человек» может судить, он игнорирует или ловко обходит. Вот они (частично здесь будут повторы с предыдущим изложением):

1. Недоступность архивов. Суворов говорит, что прежде чем критиковать «Ледокол», нужно объяснить, что они там прячут в архивах и чем раскрытие архивов «повредит обороноспособности страны» (как говорит Г.К. Жуков в своей книге «Воспоминания и размышления»).

Исаев аргументирует недоступность архивов недопустимостью обнародования личных сведений (например, о трусости или предательстве конкретных командиров – «Каково будет читать это их внукам?»).

Во-первых, советский режим никогда не отличался нежностью по отношению к людям как индивидуальным человеческим существам и обращался с ними без стеснения, как с винтиками системы. Можно это осуждать или наоборот, одобрять, но это факт. Такого рода аргументы выдвигали только тогда, когда это было выгодно (как сейчас, чтобы обосновать спецдопуск к архивам).

Во-вторых, публикация личных сведений была бы в специальных журналах, которые вряд ли станут читать внуки.

И в-третьих, вполне бы можно было заменить фамилии звездочками. Так что довод Исаева об архивах – лживый и стандартно советский.

И наконец, главные тайны такого рода должны храниться в так называемой «папке Политбюро» (Папке №1, или как это зашифровано), сохранение в тайне которой никак не может обосновываться недопустимостью разглашения личных сведений – там участвовали государственные деятели.

2. Связанное с предыдущим (цитирую В. Суворова): коммунистические историки молчали о многих преступлениях сталинского режима (взять хотя бы коллективизацию), но что

касается неготовности к войне (т.е., дурости самой коммунистической власти) – кричат на весь мир. А почему бы это?

3. Переобували солдат в новые кожаные сапоги как раз перед 22 июня. Громадное количество таких сапог было складировано у границы и некоторые части уже переобуты, как перед вторжением в Чехословакию для помощи чехословацкому народу в 1968 г. Какова цель этого переобувания, если готовилась оборона? Почему нельзя было рыть окопы (если их собирались рыть) в старых сапогах, и главное, почему именно в июне 1941 г. решили переобувать в массовом порядке? Вот освобождение Европы от фашистской орды желательно проводить в приличном виде («освободители»), как планировали и в 1968 г.

4. Карты для германских территорий в громадном количестве (много вагонов) оказались у границ, потом их частью сожгли, остальное досталось немцам, тогда как карт своей территории, на которой якобы планировали защищаться, катастрофически не хватало, как явствует из воспоминаний советских военачальников, цитируемых Суворовым. Этот вывоз карт к границе остался безнаказанным, за это не пострадали ни главный военный картограф, ни начальник Генерального штаба Жуков, без ведома которого это не могло быть предпринято. Да и Жуков не мог этого приказать без санкции Сталина. Следовательно, это была не ошибка, а делалось в соответствии с планами войны. Так вот – зачем? Для обороны?

5. Русско-немецкие разговорники с вопросами к немецкому населению, возможными только на вражеской территории. Они были найдены у советских пленных, а также обнаружены недалеко от границы. О вопросах, интересовавших авторов разговорника, можно судить по следующим примерам:

- Говорите только правду!
 - Я завяжу вам глаза!
 - Идите впереди меня!
 - Куда ушли немецкие солдаты?
 - Немедленно собрать жителей для исправления моста!
- и т.д.
Это не для обороны.

6. Снятие колючей проволоки с границы и отход пограничников в июне 1941 г., на основании воспоминаний советских командиров. Это никак не согласуется с боязнью нападения и с подготовкой к обороне.

7. Эпизод с парашютами, складированными на земле близко к границе, которые потом пришлось спасать от наступающих немцев. Такое складирование не могло произойти по прихоти непосредственного командира, а должно было быть приказом вышестоящего начальства. Вопрос: а зачем? Если связать этот эпизод с наличием многочисленных авиадесантных войск, то ответ ясен.

8. Все ожидали, что война будет, а нападение немцев оказалось «как гром среди ясного неба». Это из многих воспоминаний видных военачальников. Из чего следует, что война ожидалась, но – без германского нападения.

9. Ускоренная (несколько месяцев) подготовка пилотов со скоростью 150 тыс. в год. Для обороны пилоты с такой подготовкой негодны, это только для массированного нападения.

10. Наличие «красных пакетов» у командующих перед 22 июня. Эти пакеты предполагалось вскрыть по команде из центра и действовать в соответствии с содержащимися там инструкциями. Если готовилась оборона, такие пакеты были бы не нужны, поскольку конкретные указания невозможно предусмотреть при вражеском нападении, а вот при своем – это да, нужны. Но после 22 июня поступил приказ эти пакеты уничтожить не читая, за чем следили особысты (стало быть, там было нечто такое, о чем следовало молчать).

Резюмирую: Исаев частью подменяет вопросы, частью просто не упоминает о многих. А в основном его метод состоит в том, чтобы уйти в сторону обсуждения цифр и вообще технических деталей, куда за ним не может последовать неспециалист, но уклоняться от «простых» вопросов, и при этом обсуждать мнимые вопросы, а не те, которые задавались (см. примеры выше). После чего, нагромоздив цифры и прочее, что «простому человеку» трудно проверить, он торжественно объявляет Суворова опровергнутым. Значит, имеет-

ся противоречие между стилем спора в его книге, которая явно обращена к неспециалисту и фактической аргументацией, которая явно рассчитана на специалиста и в которой обычному читателю нелегко разобраться. Это есть жульничество, но жульничество искусное, замаскированное.

Еще одно замечание. В Интернете имеются ссылки на сайты, где, как утверждается, опровергаются некоторые аргументы Суворова. В Интернете много чего есть, однако я здесь сравниваю аргументы двух авторов уже опубликованных книг (Суворов и Исаев). За десять лет после появления основных книг Суворова (Ледокол, День-М, Последняя республика) Исаев так и не ответил на те «простые вопросы», которые читатель нашел в этих книгах и которые этому читателю кажутся убедительными, значит, Исаеву ответить нечем. Вышло и новое издание книги Исаева (2012 г.), которое фактически является просто перепечаткой, так что тут прошло уже не десять лет, а шестнадцать. Между тем Исаев явно считается выдающимся специалистом (по мнению официальных военных историков) и во всяком случае основным опровергателем Суворова.

Городецкий и его «миф»

Теперь о книге Габриэля Городецкого «Миф Ледокола», которая, как утверждается, тоже опровергла Суворова.

Я ее прочел только на русском, но из некоторых мест видно, что это на самом деле перевод с английского, что и естественно, поскольку Городецкий не советский еврей, а израильтянин.

Книга выглядит солидно, да и ссылки на нее в Википедии есть как на солидный труд.

Если просто пролистывать эту книгу, впечатление действительно солидное. Однако, когда начинаешь читать подряд, становится смешно, это не историческое исследование, а анекдот. Насколько это результат плохого перевода, не знаю, не имея перед собой оригинала, но влияние плохого перево-

да может сказаться в некоторых конкретных словах, а тут речь о сути предмета. Далее цитаты из Городецкого даны курсивом, а мои вставки в его цитаты заключены в двойных слэшах //.

Во-первых, опровержений Суворовских доводов там почти нет, а просто идет изложение так, как это понимает сам Городецкий, и лишь времена от времени он вставляет: «Вопреки Суворову...» и т.п., например:

Принимаемые им //Сталиным//беспорядочные полумеры, которые Суворов ошибочно расценил как тайную подготовку вооруженных сил к наступлению, отражали...

Название книги (*Миф Ледокола*) обязывало заниматься именно опровержением Суворова, а не изложением своих собственных исследований.

Во-вторых, он старается дискредитировать Суворова по части морали (перебежчик и т.д.):

Суворов предал систему, и его действия, естественно, заставляют поставить вопрос о моральной чистоплотности личности.

Суворов избрал интеллектуальный орган белоэмигрантов, чтобы начать крестовый поход против святой святых русской истории – Великой Отечественной войны. Автор изобразил Советский Союз не жертвой, а виновником войны...

В лучших традициях советских обличителей. Довольно странно встретить у несоветского автора явно обличительную приставку «бело», так можно и до «белофиннов» с «белоплясками» докатиться. Впрочем, здесь надо бы иметь оригинал. Еще обличительная цитата из Городецкого:

Горя желанием опрокинуть все «советское», Суворов проявляет неразборчивость в средствах, то потакая польскому национализму, то реа-



билитируя нацизм. Фактически вся теоретическая база Суворова непосредственно почерпнута из тех необоснованных посылок, которые изложил Гитлер перед своими генералами 22 июня 1941 г. накануне войны.

Насчет предательства и других подобных обвинений Суворов сам высказался настолько едко и метко, что мне добавить нечего. Кратко:

«Я ушел из советской системы сознательно, когда она была сильной, а люди, обязанные по присяге Советский Союз защищать, этого не сделали в декабре 1991 г., стало быть, нарушили присягу, причем как бы бессознательно, выжидая, кто победит». Когда я цитировал этот довод, то слышал в ответ:

«Ну, вы же понимаете... офицер должен был принимать присягу, чтобы иметь возможность служить в армии. Призывники тоже должны были, иначе были бы последствия...»

Итог: присяга была формальностью, необходимой для работы в армии. Но раз это формальность, то и к «предателю» В. Суворову следует применить тот же подход – нарушил формальность.

Имеется тут и моральный аргумент: СССР предстает агрессором, если В. Суворов прав. А также, если Сталин собирался напасть, отсюда следует, что мы обеляем Гитлера. Понимаю, что обстоятельство политически существенное для некоторых государств (например, Израиля и Германии), но к делу оно не относится. Дальше еще цитаты со странностями, заставляющими усомниться в способностях автора как исследователя истории, а главное, в его добросовестности.

После своего //Суворова-Резуна// бегства он опубликовал несколько книг о советской военной разведке и своей собственной работе. Однако можно с уверенностью сказать, что он имел весьма ограниченный доступ к секретной информации во время своей непродолжительной службы в военной разведке в качестве младшего офицера, а затем краткого пребывания в Генштабе.

Как Суворов сам говорит, главное его преимущество – опыт разведчика и соответствующий подход к фактам, добытым им

из открытой печати, а никак не какие-то секреты, к которым он имел доступ. Возникает ощущение, что автор на самом деле не читал книг Суворова, хотя и взялся его опровергать. Если уж опровергать, то надо бы спорить с действительными словами Суворова, а не с собственными домыслами.

Рассчитывая на западных читателей, Суворов построил свою аргументацию на грубых идеологических постулатах. Он стремился показать, что внешняя политика Советского Союза целиком определялась идеологией и следовала марксистским догмам, которые всегда имели целью мировую революцию. Суворов не принимал в расчет национальные интересы, которым следовало советское руководство накануне войны.

Национальные интересы требуют более подробного рассмотрения. Начнем с октября 1917 г.

Национальные интересы вряд ли заключались в захвате власти большевиками, вместо опоры на Учредительное собрание. Здесь целиком преобладали партийные интересы (Ленин: «Власть нужно брать сегодня! Завтра будет поздно. Промедление – смерти подобно!»). Соломон (это партийная кличка, речь о его книге «Среди красных вождей») по приезде в Советскую Россию на правах старого знакомого встретился с Лениным, и вспоминая, как на свое замечание о вреде для России ленинских идей тот ответил в том смысле, что на Россию ему наплевать, она только средство к всемирной революции:

Дело не в России, на нее, господа хорошие, мне наплевать, – это только этап, через который мы проходим к мировой революции!..

Горький писал («Несвоевременные мысли»):

Реформаторам из Смольного нет дела до России, они хладнокровно обрекают ее в жертву своей грезе о всемирной или европейской революции.

Далее последовало уничтожение крепкого русского и украинского мужика (коллективизация), а ведь мужик как раз и

является массовым солдатом. Но после коллективизации рвения защищать советскую власть у этого массового солдата не наблюдалось, как было видно из массовой (и во многих случаях добровольной) сдачи в плен в начале войны. Коллективизация – это уничтожение сопротивления, которое крестьянство оказывало советской власти, и эта власть в результате коллективизации укрепилась. Но национальные интересы и советская власть – далеко не одно и то же, как божий дар и яичница. Вышеизложенное кратко излагает аргументы Суворова, и я не знаю, как их опровергнуть. Я сам прожил при советской власти большую часть жизни, и хорошо помню, что «расширение социалистического лагеря» было священной коровой советского коммунизма, тут не до собственного народа.

Книжный вариант добавляет мало существенного к предшествующим статьям. Возможно, использовано больше фактов из мемуаров высших советских командиров, но не архивных и точных свидетельств.

«Архивные и точные свидетельства» Суворов мог бы добыть, поехав в РФ и поработав в архивах, но учитывая обстоятельства, совет это странный, чтобы не сказать наглый.

Период между началом Второй мировой войны и немецким вторжением в Россию представляет собой особо благодатную почву для теории заговора, поскольку он включает в себя основополагающие мифы, такие, как договор между Риббентропом и Молотовым, полет Рудольфа Гесса в Англию и предупреждение, направленное Черчиллем Сталину.

Мифы? То есть, например, договора на самом деле не было, а его придумал Суворов? И Гесс в Англию не летал?

Единственное преимущество, которым он //Суворов//, по его словам, обладает перед другими западными историками: непосредственное знание советских сил безопасности и опыт работы в них.

При чем здесь «силы безопасности»? – речь об открытых источниках. «По его словам»? Где же это такое Городецкий прочел? Суворов неоднократно подчеркивает, что опирается только на открытые источники. Опять возникает впечатление,

что Габриэль книг Суворова толком не читал, а лишь «пробежал по диагонали».

Нет оснований не доверять Дмитрию Волкогонову, который, будучи членом комиссии, работающей с секретными документами Политбюро, удостоверяет, что ему попадались документы по соглашению Риббентропа-Молотова и Катынской бойне, но не было документов, свидетельствовавших о воинственных намерениях Сталина в отношении Германии.

Зачем полагаться на «удостоверения» Волкогонова, если самому Городецкому (по его словам) предоставили неограниченное право копаться в архивах?

Если бы Суворов продолжил цитату Сталина, то читатель смог бы сам убедиться, спускал ли Сталин в 1928 г. на воду «ледокол» или был озабочен угрозой для России извне:

«Отсюда задачи коммунистических партий: во-первых, неустанная борьба с социал-демократизмом по всем линиям, и по линии экономической, и по линии политической, включая сюда разоблачение буржуазного пацифизма с задачей завоевания большинства рабочего класса на сторону коммунизма.

Что за логика: если Сталин был озабочен угрозой (войны), зачем тогда бороться с пацифизмом? И зачем бороться с социал-демократами, называя их главными своими противниками и обзывая «социал-фашистами»? Ответ на это известен (расшатать капиталистические страны посредством фашистов, углубить раскол в обществе, так как тогда революция становится более вероятной), но Городецкий никак не объясняет этого высказывания Сталина и не объясняет, зачем, озабоченный «угрозой для России извне», он призывал бороться с пацифизмом. Такое впечатление, что Городецкий цитирует, не понимая цитируемого. Или делая вид, что не понимает, но стараясь загипнотизировать читателя своим авторитетным «профессорским» тоном.

Провозглашение Лениным и Георгием Чичериным дипломатии, основанной на «мирном сосуществовании» и отказе от вооруженных

конфликтов, серьезно ослабило революционные доктрины. Главной задачей армии стала защита достижений революции в России, а не экспорт революции на штыках в другие страны. Несмотря на свое революционное происхождение и организацию, большевистское руководство предложило Западу концессии и стремилось к заключению длительных экономических, торговых и политических соглашений, которые привели бы к реинтеграции России в европейское сообщество.

То есть, он предлагает считать сотрудничество с Западом «реинтеграцией». Достаточно известно об этом сотрудничестве (получить технологии, главным образом военные, от западных «полезных идиотов» – это выражение Ленина), чтобы видеть его истинные цели, см., например, книгу «Среди красных вождей» Соломона и воспоминания Седерхольма (эти тексты имеются в Интернете). Городецкий утверждает, что «большевистское руководство» стремилось к такому сотрудничеству для цивилизованного вхождения в мировое сообщество. Поверим ему на слово?

Совершенно очевидно, что Сталин следовал курсу, выработанному Лениным. Как мы видели, все ссылки Сталина на войну как на средство для распространения Революции проистекали от «страха перед войной» и имели исключительно оборонительное звучание. Вопреки утверждениям Суворова, Исполком Коминтерна смягчил свою идеологическую линию в соответствии с политикой коммунистической партии и советского правительства. Он открыто заявил, что коммунистическое движение в Европе может сыграть «важную роль в борьбе со всеми попытками интервенции против СССР».

«Исполком Коминтерна ... открыто заявил» – т.е. будем принимать заявления Коминтерна за чистую монету истинных намерений? А также будем считать его самостоятельной организацией, а не органом ВКП(б) (= Сталин)? Очевидно, что упразднение Коминтерна в 1943 г. было естественным жестом в сторону западных союзников в ожидании открытия второго фронта. Столь же очевидно, что упразднение это было чисто

формальным, так как и после 1945 г. политика экспансии социалистического лагеря не изменилась, стоит только вспомнить щедрое финансирование иностранных компартий.

«Несмотря на то, что новаторская военная доктрина была возвращена в «революционном парнике», ее основные положения исходили не из марксистско-ленинского учения о «войне». Армии предписывалось защищать революцию в границах государства, и успех зависел от умения вести военные действия на нескольких фронтах одновременно, переносить их на территорию противника. Такая тактика, основанная на маневренности моторизованных и механизированных соединений, придавала доктрине явно наступательный характер. Но она ни в коей мере не носила пассивного характера, так как была направлена лишь на отражение реальной угрозы.

Кто-нибудь может совместить два последних предложения: «носила наступательный характер... Но не носила пассивного характера»? Как может наступление быть пассивным? Да и «маневренность» не противоречит задачам мировой революции, так как маневренность – средство, а революция (вернее, завоевание военным путем) – цель.

Реформы, проведенные в вооруженных силах, соответствовали сталинскому плану построения «социализма в одной стране», а не теории «перманентной революции» Троцкого. Вместо того чтобы насаждать революции в других странах, необходимо было в первую очередь укреплять ее базу – СССР.

Суворов об этом и говорит: Сталин не собирался разбивать себе лоб «перманентной революцией» по рецепту Троцкого, а решил сначала укрепить страну и ее вооруженные силы, чтобы затем насаждать социализм в соседних странах. Дела подтверждают: до 1941 (Польша, Бессарабия, Финляндия), после 1945 (Восточная Европа) и после смерти Сталина (деньги иностранным компартиям, расширение «лагеря социализма»). Здесь я повторяюсь, но ведь и Городецкий упорно не желает замечать советской экспансии.

Следует отметить, что даже Троцкий не был против традиционного военного мышления и привлекал царских специалистов к перестройке армии. Хотя Фрунзе и называл советскую армию «средством распространения революции в интересах мирового пролетариата», после его смерти такие заявления раздавались редко, основной акцент делался на маневренности и наступательных действиях.

Распространение революции – это стратегия, маневренность – тактика, одно другому никак не противоречит. «Такие заявления раздавались редко» – Городецкий просто не в курсе – см. многочисленные цитаты на эту тему в «Последней республике». Он вообще не в курсе советской действительности.

Почти во всех армейских директивах конца двадцатых годов рассматривалась вероятность ожесточенной империалистической войны, в ходе которой Красная Армия будет вынуждена «отражать империалистическую агрессию», направленную против Советского Союза, а не занимать позицию стороннего наблюдателя, как вытекало из идеологических догм.

Именно из догм и вытекает, что СССР не должен был быть «сторонним наблюдателем», а в подходящий момент вступить в дело, используя ослабление капиталистических государств в результате их войны между собой, высказываний на эту тему достаточно. А кто-нибудь может объяснить, как можно «занимать позицию стороннего наблюдателя», когда речь идет об отражении агрессии против твоей страны? А то, что слова произносились лишь об отражении агрессии, вполне понятно – ни одна страна не имеет «Министерство нападения», у всех только «Министерство обороны».

В 1928 году, когда разрабатывалась доктрина, Генштаб Красной Армии занимался анализом европейских стран по степени угрозы, которую они представляли. Опасность представляла не война между империалистическими государствами, а вооруженный поход против Русской революции.

С точки зрения марксизма «война между империалистическими государствами» – это не опасность, а желанная «драчка» (Ленин) между империалистами, в результате которой выигрывают «силы мира и социализма».

Цитат достаточно. Характерно, что эти нелепые утверждения делаются как бы между прочим, как всем известные факты. Городецкий не жил в СССР и явно не разбирается в советской тематике, а верит (или притворяется, что верит) на слово советским историком. Стилистика его книги уж очень советская.

Часть этих несообразностей может быть вызвана плохим переводом. Тем не менее я хотел найти в этой книге ответ на «простые вопросы», перечисленные мною выше, ведь Городецкий рекламируется как опровергатель Суворова. Такой ответ нашелся лишь один (о кожаных сапогах), зато какой! Читайте (сначала там будет контекст):

Несомненно, вдохновленный успехом и пренебрегая резкой критикой ученых в его адрес, Суворов в своей новой книге теряет контроль над фактами. В то время как написанная ранее книга сохраняла определенные композиционные и научные претензии, теперь для доказательства своей правоты он приводит несущественные и едва ли связанные между собой события и теории. Так, например, он бездоказательно утверждает, что знаменитый плакат «Родина-мать зовет» и не менее знаменитая песня «Священная война» были заказаны Сталиным в конце 1940 г. в преддверии агрессивной войны. Такие абсурдные утверждения часто сопровождаются эффектными сравнениями событий, имеющих между собой очень мало общего.

Разительным примером этого являются воспоминания Суворова о том, как, будучи молодым офицером, он получил новые сапоги накануне вторжения в Чехословакию в 1968 г. Он приводит слова одного старика, рассказавшего, что когда его дивизия развертывалась на границе в Карпатах в 1941 г., им также выдали по новой паре сапог. Правомерна ли такая аналогия? Конечно, нет. В 1941 г. солдатам выдавали новые сапоги в ожидании немецкой агрессии, а в 1968 г. снабдили новыми сапогами в совершенно иных обстоятельствах для вторжения в Чехословакию.

Каково? Так и слышишь поучающий голос ничего не понявшего профессора со всеми его титулами (цитирую из Википедии): Профессор истории, директор Каммингсовского Центра по изучению России и Восточной Европы Тель-Авивского университета, почетный доктор Российского государственного гуманитарного университета, приглашенный сотрудник Сент-Антони-Колледжа Оксфордского университета. Ранее являлся приглашенным сотрудником Центрально-Европейского университета.

«Пара сапог» в 1968 и другая пара в 1941! Конечно, как же можно рыть окопы и вообще обороняться от германской агрессии в старых сапогах! Хотя возможно, что он все понимает, а здесь притворяется. Возникает извечный вопрос: дурак или жулик? Хотя существует еще вариант жулика, искусно притворившегося наивным. В то же время западные историки, читая этот пассаж, примут все за чистую монету: Ну, конечно, какие смешные аргументы приводит этот Суворов! Какие-то сапоги! С ним все ясно. Но и Суворов не выразился яснее (как надо было бы хотя бы для западных читателей), обсуждая сапоги.

Кстати, насчет жуликов и дураков: Исаев вовсе не производит впечатление наивного, он произвел большую и искусную работу по подменам и передергиванию доводов оппонента.

Резюмируя, скажу, что Городецкий полностью и по праву заслуживает всех суворовских сарказмов относительно «серьезных историков».

История и историки

Теперь немного об историках вообще и об их методах работы. Доводы В. Суворова отвергались «официальными» историками еще и потому, что им (историкам) предлагалось сойти с высот совершенно секретных государственных документов и посмотреть на «материальные» действия, описанные в воспоминаниях: сапоги, карты, и т.д., а они этого не умеют и не хотят принимать в расчет такие вещи – им подавай подпись Сталина.

Далее, явно существует тенденция считать, что настоящий («серьезный») историк должен что-то новое откопать в архиве, сослаться на архивный номер документа, и тогда это – настоящая наука. А открытые источники – это несерьезно. Вот еще цитата из Интернета в этом духе:

...книги Суворова – явно не исторические труды. Он не использует доселе неизвестных архивных материалов, не располагает материал так, как принято у историков, не цитирует источники, как принято у них (Анатолий Клесов «Рецензия на рецензию» – см.

<http://www.port-folio.org/2004/part762.htm>). Кстати, там же правильное разъяснение вопроса о «социал-фашистах».

Вот видите: «доселе неизвестных». Этот же автор, будучи на первый взгляд благожелателен к работам Суворова, фактически пытается дискредитировать его следующим образом:

...это жанр у Суворова такой. Интеллектуальные игры с опубликованными материалами и документами при заранее заданном неортодоксальном ответе.

Цель ясна: сочинения Суворова – это художественно-публицистическая литература, и так к ней и надо относиться. Однако все те неотвеченные вопросы, которые здесь упомянуты – остаются неотвеченными, безотносительно к тому, кто эти вопросы задал, Суворов или кто-либо другой, а также где они заданы – в романе или историческом трактате.

И еще. В обсуждениях «резунистов», т.е. сторонников Виктора Суворова, часто встречается тезис: «не выдвинуто никакой другой концепции, объясняющей те же факты». Мое обсуждение этой проблемы базируется на другом: вопросы, поставленные В. Суворовым, остаются неотвеченными, а основной критик В. Суворова (А. Исаев) занимается подменой вопросов.

Одно общее замечание. Я не историк и мне не понять, почему призыв работать с документами касается только архивов, и к тому же упор делается на новые документы, извлеченные из архивов.

Приведу пример из другой научной области. Сейсмологи проделали множество исследований по сейсмичности, опираясь на каталоги землетрясений, т.е. списки в хронологическом порядке с параметрами этих землетрясений (место, время, сила и т.д.) для разных районов мира. Сейчас все эти данные можно легко найти в Интернете и никому не приходит в голову, что такая деятельность не является научными исследованиями, так как использует «открытые» данные, которые любой может получить без всякого «спецдопуска».

Заключение

Итог такой: Суворов не опровергнут, надо писать новые книги, где читатель мог бы найти честную дискуссию о предмете спора. А из жульнического обращения с аргументами Суворова можно сделать вывод, что они неопровергаемы, иначе официальные историки давно бы извлекли из архивов опровергающие свидетельства.

В заключение скажу, что у меня могут, конечно, быть ошибки относительно этих «простых вопросов», т.е. они могут оказаться не такими простыми, как мне кажется. Суть в том, что на них не дано ответа, они даже не упоминаются критиками, а во многих случаях совершается подмена вопроса, а это уже жульничество. Если же критики считают, что эти аргументы («простые вопросы») несерьезны, то тем лучше для самих критиков – тем легче эти аргументы разбить и показать, что Суворов не серьезный историк, а сочинитель красивых мифов (а даже противники его должны признать, что пишет он увлекательно).

После вышеприведенного разбора основных критиков В. Суворова мне становятся понятными пренебрежительные отзывы о его работах в Интернете (см. начало статьи) – если нет аргументов, то остается лишь небрежно ронять замечания о полной ничтожности критикуемого.

Еще раз: вся эта статья написана неспециалистом по истории и не претендующим на это. Все – с точки зрения постороннего: как решить, кто прав в споре?

А теперь посмотрим на всю ситуацию с более общей точки зрения. Имеется гипотеза Виктора Суворова, одни с ней спорят, другие ее поддерживают. Но, вообще говоря, в науке гипотезы выдвигают о доселе неизвестных или недостаточно исследованных явлениях, например, о внутреннем строении материи или о механизме возникновения землетрясений, если взять более близкую лично мне область. Здесь же речь о чем-то зафиксированном документально, да только эти документы нам не хотят показывать. По этой причине можно тему закрывать до того времени, пока отечественные архивы (и не какие-нибудь, а самые высшие – «Папка Политбюро» кажется, это называется?) относительно войны не будут открыты независимым исследователям, а до той поры гипотеза Виктора Суворова остается непровергнутой. Если не согласны – предъявите архивы.

Есть у меня также и два серьезных разочарования относительно самого Суворова.

1. В книге «День-М» он говорит о чемоданах писем ветеранов, полученных им после выхода «Ледокола» и подкрепляющих его версию, но приводит он только одно (из Аргентины). Суворов говорит о своей благодарности этим ветеранам и о своем намерении опубликовать эти письма. С тех пор (с выхода «День-М») прошло почти двадцать лет, а обещанной публикации все нет. Между тем это был бы неоценимый источник фактических данных о первом периоде войны. Если это трудно технически – так ведь вокруг Суворова образовался круг его преданных поклонников, ими издаются сборники «Правда Виктора Суворова», потом «Новая правда...» и «Сверхновая правда...», кто-нибудь мог бы взяться помочь ему в этом деле. Однако пока ничего не опубликовано.

2. Обычно, приведя какой-нибудь пассаж из воспоминаний военных, Суворов говорит: «Я мог бы набрать множество подобных высказываний», но нигде не приводит эти множе-

ства. Опять же – если самому трудоемко, за эту работу радостно возьмутся завзятые «суворовцы» и вышли бы переиздания уже со всем полагающимся справочным аппаратом. Но таких работ нет (м.б., я просто не знаю?).

О патриотизме

Остается непонятным, почему критики В. Суворова считают, что надо отрицать намерение напасть на Гитлера и освободить поработанные гитлеровцами народы. Ведь нападение на гитлеровскую Германию, после всех ее завоеваний до 1941 г., было бы с восторгом встречено всеми народами под гитлеровским ярмом. Поэтому фактически Суворов реабилитирует Советский Союз от союза с Гитлером, утверждая, что мы собирались напасть на Германию, чтобы освободить Европу.

Первоначально Суворов в предисловии к «Ледоколу», своей первой книге на эту тему, всячески кается перед ветеранами войны, в том числе перед своим отцом, за то, что вынужден развенчивать их победу, теперь как будто опоганенную.

В дальнейшем, однако, он фактически дезавуировал (извините за выражение) это свое покаяние, справедливо аргументируя примерно следующим образом:

Воевать против Гитлера в любом случае святое дело, независимо, кто на кого собирался нападать. Ведь если бы СССР не планировал агрессивную войну, это означало бы, что мы и дальше собирались ходить в союзниках у Гитлера согласно договору 1939 г. между Германией и СССР, и только после его нападения на СССР стали антифашистами поневоле. Поэтому суворовская версия патриотичнее официальной, если кому-то именно это важно.

Сведения об авторах

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН. Научный руководитель Института философии РАН.

Мотрошилова Нелли Васильевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук. Руководитель Центра философских исследований Института философии РАН.

Кондаков Игорь Вадимович – доктор философских наук. Профессор кафедры истории и теории культуры факультета истории искусства РГГУ.

Стракович Юлия Владимировна – кандидат культурологии. Старший научный сотрудник Сектора социологии искусства ГИ искусствознания.

Доброхотов Александр Леонидович – доктор философских наук. Профессор кафедры наук о культуре Школы культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ.

Петросян Александр Лазаревич – сейсмолог, переводчик научной литературы с английского на русский и с русского на английский.

Гроф Станислав – американский психолог и психиатр, доктор философии по медицине, почетный член Российского психологического общества.

Майков Владимир Валерианович – кандидат философских наук, сотрудник Института психоанализа.

Кочетков Георгий Серафимович – православный богослов, священник Русской Православной Церкви, основатель и ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института.

Леонтьев Дмитрий Алексеевич – доктор психологических наук, заведующий международной лабораторией позитивной психологии личности и мотивации НИУ ВШЭ.

Рашковский Евгений Борисович – доктор исторических наук, директор научно-исследовательского центра религиозной литературы Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы

Вдовин Геннадий Викторович – историк искусства. С 1993 года директор Останкинского музея-усадьбы

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ

Туре Рем

Р 37 Кнут Гамсун. Визит к Гитлеру. – М.: Прогресс-Традиция, 2018. – 368 с.

ISBN 978-5-89826-512-0

Кнут Гамсун (1859–1952) великий норвежский писатель, нобелевский лауреат, был и остается одной из самых противоречивых фигур в литературе XX века. Певец любви и природы, человеческих страстей, создавший «Евангелие от землепашца», «Плоды земли» (1917), Гамсун при этом искренне разделял нацистские взгляды и восхищался Муссолини, Квислингом и Гитлером.

Опираясь на многочисленные источники, используя неизвестные архивные материалы (в том числе Йозефа Геббельса), автор данного исследования Туре Рем (р. 1967), профессор университета Осло, литературный критик и журналист, пытается дать ответ на вопрос, как может совмещаться творческая гениальность со служением человеконенавистническому режиму.

Кульминацией книги является рассказ о состоявшейся 26 июня 1943 года встрече великого писателя с диктатором в резиденции Бергхоф.

В 2015 году книга «Кнут Гамсун. Визит к Гитлеру» была отмечена ежегодной премией ассоциации норвежских критиков как лучшая в жанре документальной прозы.

Книга переведена на датский, шведский и немецкий языки.

Полищук Михаил

П 49 Взывая из бездны. De profundis clamat. – М.: Прогресс-Традиция, 2018. – 392 с.

ISBN 978-5-89826-492-5

Книга доктора философских наук, профессора Полищука М.Л. «De profundis clamat» («Взывает из Бездны») – продолжение исследования проблемы, которая находится в центре рассмотрения и в предыдущих книгах автора: «В предверии натиска «Третьей волны...» и «Великое вопрошание. Философия на весах истории». В этих книгах речь идет о вызовах, с которыми столкнулся современный мир в результате тектонических сдвигов цивилизации, наметившихся на пороге XIX–XX веков, эпицентром которых оказалась наиболее продвинутая в цивилизационном смысле Европа.

Своеобразным символом, демонстрирующим пагубную сторону этих сдвигов, может служить Освенцим, разверзший перед потрясенным сознанием морально травмированного человечества врата, за порогом которых предстала зияющая бездна ужаса, куда устремились лелеемые тысячелетиями ценности горделивой цивилизации.

Автор полагает, что знакомство и сохранение памяти о случившейся катастрофе должно помочь современным поколениям лучше

понять опасность вызовов, которые таятся в неограниченной моральными скрепами человеческой природе и в абсолютной власти, и удержит их от искушений создавать себе ложные кумиры и слепо следовать за их завиральными идеями и заманчивыми посулами, которыми, как известно, вымощена дорога в ад.

Кружков Г.

К 84 Очерки по истории английской поэзии. Поэты эпохи Возрождения.

Том I. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 496 с.

ISBN 978-5-89826-449-9

978-5-89826-450-5

Два тома «Очерков по истории английской поэзии» охватывают без малого пять веков, предлагая читателю целую галерею английских поэтов и их творческих судеб. Первый том почти полностью посвящен поэтам Возрождения, притом не только таким важнейшим фигурам, как Филип Сидни, Шекспир и Донн, но и, например, Джон Скельтон, Джордж Гаскойн, Томас Кэмпбелл, и другим, о которых у нас знают чрезвычайно мало. В книге много оригинальных интерпретаций и находок.

Научная точность оценок и фактов сочетается с увлекательностью изложения. Перед читателем встает удивительная эпоха короля Генриха VIII и великой Елизаветы – время, которое называют «золотым веком» английской литературы. Автор прослеживает становление английского Возрождения от его истоков до вершинных достижений шекспировского периода. Отдельный раздел, посвященный Шекспиру, основан на опыте переводческой работы автора над поэмой «Венера и Адонис», пьесами «Король Лир» и «Буря». Сходным образом и другие очерки, входящие в книгу, например статьи о Джоне Донне, произошли из переводческой практики автора. Рассказы о поэтах иллюстрируются переводами самых характерных их стихотворений и отрывков из поэм.

Кружков Г.

К 84 Очерки по истории английской поэзии. Романтики и викторианцы.

Том II. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 560 с.

ISBN 978-5-89826-449-9

978-5-89826-451-2

Второй том «Очерков по истории английской поэзии» посвящен, главным образом, английским поэтам романтической и викторианской эпох, то есть XIX века. Знаменитые имена соседствуют со сравнительно малоизвестными. Так рядом со статьями о Вордсворте и Китсе помещена обширная статья о Джоне Клэре, одаренном поэте-крестьянине, закончившем свою трагическую жизнь в приюте для умалишенных.

Рядом со статьями о Теннисоне, Браунинге и Хопкинсе – очерк о Клубе рифмачей, декадентском кружке лондонских поэтов 1890-х годов, объединявшем У.Б. Йейтса, Артура Симонса, Эрнста Даусона, Лайонела Джонсона и др. Отдельная часть книги рассказывает о классиках нонсенса – Эдварде Лире, Льюисе Кэрролле и Герберте Честертоне.

Другие очерки рассказывают о поэзии прерафаэлитов, об Э. Хаусмане и Р. Киплинге, а также о поэтах XX века: Роберте Грейвзе, певце Белой Богини, и Уинстоне Хью Одене. Сквозной темой книги можно считать романтическую линию английской поэзии – от Уильяма Блейка до «последнего романтика» Йейтса и дальше. Как и в первом томе, очерки иллюстрируются переводами стихов, выполненными автором.

Свендсен Л.

С 24 Философия философии / Пер. с норв. Е. Воробьевой. –

М.: Прогресс-Традиция, 2018. – 208 с.

ISBN 978-5-89826-510-6

В очень популярной, доступной форме известный норвежский философ Л. Свендсен дает свое оригинальное видение того, что же такое философия. Наука о мудрости – такое определение предлагает автор. Философствовать — значит подвергать сомнению свое понимание себя. Ведь философия – не просто поиск мудрости, внешней по отношению к нам, это неизбежность встречи с собственным невежеством, это необходимость задавать себе неудобные вопросы, сомневаться во всем, что ты знаешь и чем являешься. Этот глубоко личный аспект философии проходит путеводной нитью через всю книгу.

Опираясь на западную философскую традицию, автор рассказывает об основах философии, о взаимосвязях философии и литературы, науки, о доминирующих ныне школах аналитической и континентальной философии, о прошлом и будущем философии, которую он считает бессмертной..

Хасанов Ильгиз А.

Х 24 Время: энциклопедический словарь. –

М.: Прогресс-Традиция, 2017. – 640 с.

ISBN 978-5-89826-471-0

В настоящем энциклопедическом словаре представлен всесторонний, глубоко заинтересованный анализ многочисленных проблем времени. Исходя из концепции времени как объективно-субъективного феномена, автор уделяет внимание как решенным, так и нерешенным проблемам. Обращая особое внимание читателей на нерешенные проблемы, выдвигая и аргументируя свои идеи, автор стремится вызвать вокруг этих проблем дискуссию специалистов, заинтересованных в их решении.

Энциклопедический словарь предназначен для научных работников, преподавателей вузов, аспирантов, студентов, а также для всех интересующихся проблемами времени.

Сведения об авторе: Хасанов Ильгиз Абдуллович окончил механико-математический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и аспирантуру философского факультета МГУ. Доктор философских наук, профессор ИПК госслужбы. Автор многочисленных статей по проблемам времени, опубликованных в журналах «Вопросы философии», «Идеи и идеалы», «Мир измерений» и др. Основные монографии: «Феномен времени. Часть I. Объективное время», «Феномен времени. Часть II. Субъективное время» (в 2-х выпусках), «Время: природа, равномерность, измерение», «Время как объективно-субъективный феномен. Словарь», «Антропосоциогенез и происхождение сознания (некоторые методологические вопросы)».

Турчин В.С.

Т 89 От романтизма к авангарду. Лица. Образы. Эпоха. В 2 т.

Т. 1. Науч. ред. сост. Нащокина М.В. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 608 с., ил.

ISBN 978-5-89826-486-4

ISBN 978-5-89826-487-1

Представляемый двухтомник состоит из опубликованных и неопубликованных текстов выдающегося искусствоведа Валерия Стефановича Турчина (1941-2015) – доктора искусствоведения, профессора Московского университета, действительного члена Российской Академии художеств.

Первый том посвящен русскому и западноевропейскому искусству эпохи романтизма, которое продолжает волновать и современного человека. В него вошли наиболее значительные работы и неопубликованные авторские тексты, совокупность которых раскрывает романтизм как общеевропейский феномен художественной культуры.

Во второй том издания вошли программные статьи и тексты В.С. Турчина, посвященные искусству XX века. Рассматривая творчество важнейших фигур русского авангарда – Кандинского, Малевича, Татлина, Филонова и некоторых других, маститый автор открывает их читателю с новой стороны, заставляя погрузиться в уже далекую от нас эпоху, пронизанную неукротимой жаждой новизны. Часть статей, включенных во второй том и посвященных малоизученным темам русского масонства и бытования теософских идей в искусстве Нового времени, представляет особый интерес.

Книга не только полно отражает основную проблематику и идейное разнообразие научного творчества В.С. Турчина, но и дает образцы прекрасной искусствоведческой эссеистики, которая, думается, не оставит читателей равнодушными.

Турчин В.С.

Т 89 От романтизма к авангарду. Лица. Образы. Эпоха. В 2 т.

Т. 2. Науч. ред. сост.

Нащокина М.В. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 432 с., ил.

ISBN 978-5-89826-486-4

ISBN 978-5-89826-488-8

Представляемый двухтомник состоит из опубликованных и неопубликованных текстов выдающегося искусствоведа Валерия Стефановича Турчина (1941-2015) – доктора искусствоведения, профессора Московского университета, действительного члена Российской Академии художеств.

Первый том посвящен русскому и западноевропейскому искусству эпохи романтизма, которое продолжает волновать и современного человека. В него вошли наиболее значительные работы и неопубликованные авторские тексты, совокупность которых раскрывает романтизм как общеевропейский феномен художественной культуры.

Во второй том издания вошли программные статьи и тексты В.С. Турчина, посвященные искусству XX века. Рассматривая творчество важнейших фигур русского

авангарда – Кандинского, Малевича, Татлина, Филонова и некоторых других, маститый автор открывает их читателю с новой стороны, заставляя погрузиться в уже далекую от нас эпоху, пронизанную неукротимой жаждой новизны. Часть статей, включенных во второй том и посвященных малоизученным темам русского масонства и бытования теософских идей в искусстве Нового времени, представляет особый интерес.

Книга не только полно отражает основную проблематику и идейное разнообразие научного творчества В.С. Турчина, но и дает образцы прекрасной искусствоведческой эссеистики, которая, думается, не оставит читателей равнодушными.

Вдовин Геннадий

В 25 3 заслужить лицо. Этюды о русской живописи XVIII века. –

М.: Прогресс-Традиция,

2017. – 376 с., ил.

ISBN 978-5-89826-478-9

Век веку рознь. Век – не эра. Век – не этап. Век – не период. Век – не столетие. Он бывает длинен, бывает и краток, бывает и сокращен. В истории России явственно виден «короткий» XVII, длившийся разве что с 1613 года по 1696-й; почти «нормальный» XIX, занявший период с 1812-го по 1914-й; все еще неизвестный в окончании своем, все еще наш XX, ничуть не законченный мифическим 11 сентября 2001-го; долгий-предолгий XVIII, стартовавший в 1696-м и завершившийся если не 1812-м, то коллективным самоубийством в 1825-м...

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. 8(499) 245-53-95
Email.: progresstrad@mail.ru
<https://progresstradition.ru>

Альманах «Вериги смысла» – составная часть тематической программы издательства «Прогресс-Традиция», которое вот уже 20 лет выпускает научные и научно-образовательные книги гуманитарной направленности.

К этой юбилейной дате приурочен первый выпуск альманаха. Его авторы – известные философы, историки, искусствоведы, психологи, религиоведы – стремятся привлечь внимание читателя к актуальным, весьма непростым и болезненным проблемам взаимодействия гуманитарного знания с обществом и властью, к поискам путей преодоления инерционных, застойных состояний мышления, глубоко укоренившихся в сознании убеждений, представлений и верований которые огрубляют и упрощают реальность и ведут в конечном счете к атрофии самой способности к внутреннему росту, самоопределению и самопреобразованию

Ученые констатируют, что неуклонно расширяется брешь между новыми цивилизационными условиями, требующими фундаментальных изменений в сознаниях ценностях и смыслах и преобладающими в общественном сознании устаревшими, нередко архаическими понятиями и образами, стереотипами видения и оценки происходящего, неуклонно расширяется. Возникающие на этой основе конфликты, сама их продолжительность и интенсивность ведут к постепенному размыванию и разрушению срединных оснований культуры, на которых строится общество, и таят угрозу выживанию человечества.

Поэтому-то столь важное место в альманахе занимает проблема существования так называемых закрытых систем смысла и ценностей и связанная с ними культура крайности, с присущей ей жесткой противопоставленностью священного и мирского, разума и веры, традиционного и модернистского, изменчивого и постоянного, единства и множественности и т. д.

Одна из ключевых тем альманаха – роль гуманитарного знания в изучении человека, природы его потребностей, ценностей, способов реализации, потенциальных возможностей сознания; при этом сознание понимается как знание «совместимости разного», как возможность «вместить в себя даже несовместимые измерения жизни» (В. Малявин). Представление о том, что великие проблемы общества могут быть решены лишь через изменение позиции индивида, его сознания и опыта всесторонне разрабатываются в современной науке, и наш альманах видит свою задачу в том, чтобы это знание шире и глубже укоренялось в обществе, в практике общественных движений, процессах образования и воспитания.