

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ»

АНТРОПОСФЕРА. ГЕРМЕНЕВТИКА. ИНТЕРАКЦИЯ

*Сборник трудов Всероссийской научной конференции
г. Орёл, 16-17 ноября 2023 года*

Орёл
2023

УДК 009

ББК 87.5 + 63 + 60.5 + 80 + 83

А 72

Редакционная коллегия:

А.В. Овсянников, кандидат философских наук, Орловский государственный институт культуры (отв. редактор), **А.Г. Пастухов**, кандидат филологических наук, Орловский государственный институт культуры, **В.П. Степанов**, доктор исторических наук, Институт славяноведения Российской академии наук, **А.В. Скиперских**, доктор политических наук, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, **Г.А. Афанасьева**, Орловский государственный институт культуры (отв. секретарь).

Рецензент:

Д.А. Беляев, доктор философских наук, Липецкий государственный педагогический университет

Антропосфера. Герменевтика. Интеракция: сборник трудов Всероссийской научной конференции / отв. ред. А.В. Овсянников / Орловский гос. ин-т культуры. – Орёл: ООО «Горизонт», 2023. 260 с.

В сборнике трудов представлены статьи Всероссийской научной конференции «Антропосфера. Герменевтика. Интеракция», состоявшейся в Орловском государственном институте культуры 16-17 ноября 2023 г.

Сборник адресован философам, историкам, этнографам, социологам, филологам, всем интересующимся антропологической проблематикой.

Рекомендовано к изданию Советом по научной работе Орловского государственного института культуры (Протокол № 2 от 26.12.2023 г.)

ISBN 978-5-6050931-8-3

©
©
©

Орловский государственный институт культуры, 2023
Авторы статей, 2023
А.В. Овсянников (составление и редактирование), 2023

От редактора

В ноябре 2023 года в Орле состоялась Всероссийская научная конференция «Антропосфера. Герменевтика. Интеракция». Площадкой для обсуждения актуальных вопросов современного социально-гуманитарного знания и тенденций его развития стал Орловский государственный институт культуры, а в роли организатора выступила кафедра гуманитарных дисциплин. Было подано 25 заявок на участие. Настоящий сборник – это собрание научных работ, авторы которых представляют научные и образовательные организации Орла, Москвы, Донецка, Нижнего Новгорода, Екатеринбурга, Кирова, Новороссийска, Брянска и Ельца.

Несколько слов о концепции конференции. Ключевое значение для организаторов имеет понятие «антропосфера», описывающее смысловое пространство «человековедения» и акцентирующее его сущностное единство. Также принципиально важен социальный контекст бытования человека, мир социальных действий и взаимодействий, мир, в котором человек одновременно выступает в качестве объекта социального воздействия и субъекта, осуществляющего смысло- и целеполагание, преобразующего мир в соответствии со своими целями и идеалами. Мы исходим из того, что мир человека нуждается в особой научной и философской оптике, в специфических способах его интерпретации и языках описания, отсюда акцент на герменевтике.

Следует отметить, что Орловский институт культуры не впервые становится пространством диалога представителей различных отраслей знания о человеке: в апреле 2021 года в его стенах прошел международный научный форум «Антропологический поворот: теории и практики», приуроченный к 125-летию М.М. Бахтина. Организаторы рассматривают нынешнюю конференцию как преемницу «Антропологического поворота». Для кого-то из авторов участие в научных мероприятиях, организованных нашей кафедрой, похоже, становится доброй традицией. Мы имеем в виду В.П. Степанова, А.В. Скиперских, Е.А. Семёнову, В.Н. Финогентова, Е.А. Счастливецеву,

А.Г. Пастухова, А.А. Позднякова, А.В. Овсянникова, чьи доклады прозвучали на обеих конференциях¹.

Структура сборника воспроизводит основные направления работы конференции.

В первом разделе представлены материалы докладов, тематически находящихся на границе философской, социальной (культурной) и исторической антропологии.

В статье *В.Н. Финогентова* и *Е.С. Кононовой* (оба – Орёл) обсуждается одна из фундаментальных проблем философской антропологии – вопрос о пределах человеческого бытия, в связи с чем акцентируется его многомерность человеческого бытия, а также рассматриваются его основные измерения: природное, социально-культурное и духовное.

Е.А. Семёнова (Москва) настаивает на том, что раскрытие смысла концепта «человек играющий» с необходимостью предполагает развитие «антропологии смеха» в качестве особого научного направления. Автор подвергает критическому осмыслению тексты Й. Хёйзинги, Х. Плеснера, Р. Кайуа, Ж. Делёза, А.Г. Козинцева и приходит к выводу о том, что освоение идейного наследия указанных авторов могло бы способствовать углубленному пониманию человеческой эволюции в перспективе превращения «человека играющего» в «человека смеющегося».

Н.В. Серова (Новороссийск) ставит вопрос о соотношении темпоральности и историчности человека в целях выявления возможности его свободы в историческом процессе. В ходе сравнительного анализа работ Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева, С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра автор приходит к некоторым выводам относительно причин возникновения экзистенциальной противоречивости темпоральности и историчности. В центре внимания А.А. Позднякова (Орёл) находится проблема сознания и самосознания в философии В.И. Несмелова.

¹ Антропологический поворот: теории и практики: Сб. трудов межд. науч. конф. / отв. ред. А.В. Овсянников, А.Г. Пастухов, Т.В. Струкова, Орёл, 15-17 апреля 2021 г. В 2 ч. Орел: Орловский гос. ин-т культуры, 2021. EDN MQXDEC

А.В. Овсянников (Орёл) рассматривает применение С.Н. Булгаковым теологической оптики при рассмотрении идейного наследия К. Маркса. В качестве исследовательского кейса выступают две работы мыслителя – «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» и «Карл Маркс как религиозный тип». Автор отводит Булгакову особое место среди предтеч «постсекулярного поворота» в философии и социальной теории.

В статье *А.В. Скиперских (Елец)* исследуются советские стелы в качестве «текстов», повествующих о советском наследии. В центре внимания автора находятся стелы Липецкой области. Автор помещает данный феномен в контекст «политики памяти», а также представляет возможные стратегии мемориальной политики в отношении советских стел.

В.С. Лапшина (Нижний Новгород) обращается к феномену урбанистического активизма, исследуя его с герменевтических позиций.

Статья *В.П. Степанова (Москва)* представляет собой исследование сравнительно малоизученной темы – истории появления первых описаний бессарабских цыган, сделанных русскими авторами. Так случилось, что данная тема не получила должной разработки в рамках ромистики – междисциплинарных исследований цыганского народа, его истории, языка и культуры. Данная публикация представляет собой попытку заполнить эту лауну. В статье представлены сведения об образе цыган, отраженные в произведениях П.С. Куницкого, П.П. Свинына, А.А. Скальковского, А.И. Защука, К.В. Ханацкого, А.Ф. Вельтмана.

Е.А. Счастливцева (Киров) исследует вопрос исследования коллективного сознания в контексте исторической антропологии на примере школы «Анналов».

К.В. Кянганен (Екатеринбург) обращается к философской антропологии Х. Плеснера, в частности к вопросу о внутренней реальности человеческого «Я».

Культурно-специфичные по своему генезису и по стилю выражения коллективные знания о природе человеческих аффектов приобретаются прототипически в процессе социализации. *А.Г. Пастухов*

(*Орёл*) в своей работе показывает языковые выражения фасцинативности (миф, кризис, состояние исторической памяти и т.п.). Свое наиболее яркое проявление фасцинативность находит в медиатексте, представляющем собой набор реактивных свойств и соединяющего в себе стереотипные и в то же время аффективные реакции в рамках медийного диспозитива.

Е.П. Маркина (Орёл) рассматривает герменевтический ракурс теоретического наследия Г.Г. Шпета. Автор констатирует исключительный по своему значению вклад российского мыслителя в современную социально-гуманитарную мысль.

В центре внимания *А.В. Горлова (Орёл)* находятся кризисные тенденции в современном знании о человеке и возможные пути их преодоления.

Второй раздел сборника – «Человек в пространстве художественной литературы». *Н.А. Меркурьева (Орёл)* исследует проблему личности в ранней прозе М.М. Пришвина. Автор приходит к выводу, что для антропологии Пришвина характерна дихотомия «личность как дар – личность как бремя». Последняя исследуется в проекции формирующейся советской действительности. Работа *Е.О. Козловой (Москва)* посвящена изображению святого в художественной литературе на примере произведений Б.К. Зайцева и И.С. Шмелёва.

Третий раздел – «Антропология за пределами гуманитарного знания». *А.А. Кузьменко (Брянск)* обращается к феномену эргономического мышления. Автор обосновывает идею, согласно которой развитие эргономического мышления играет решающую роль в достижении гармонии между обществом, техносферой и природой. Статья *В.Е. Папкова (Донецк)* презентует расширенную эпистемологическую рамку картезианской антропологии в ее современном понимании.

Организаторы конференции «Антропосфера. Герменевтика. Интеракция» надеются, что поставленная ими цель – создание условий для диалога исследователей, представляющих различные отрасли современного знания о человеке – оказалась достигнутой.

А.В. Овсянников

РАЗДЕЛ 1. ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: ПЕРЕСЕЧЕНИЯ СМЫСЛОВ

В.Н. Финогентов

(Орловский государственный аграрный университет
им. Н.В. Парахина)

Е.С. Кононова

(Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева)

К ВОПРОСУ О МНОГОМЕРНОСТИ И ПРЕДЕЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Аннотация. В статье обсуждается фундаментальная проблема философской антропологии: вопрос о границах (пределах) человеческого бытия. В связи с этим подчеркивается многомерность человеческого бытия, а также рассматриваются три основополагающих измерения человеческого бытия: природное, социокультурное (аксиологическое) и измерение, связанное с духовной неисчерпаемостью человека.

Ключевые слова: человеческое бытие, границы (пределы) человеческого бытия, природа человека, природное измерение человеческого бытия, трансгуманизм, социокультурное (аксиологическое) измерение человеческого бытия, духовная неисчерпаемость человека.

Введение

В этой статье мы пытаемся ответить на некоторые вопросы, связанные с фундаментальной для философской антропологии проблемой пределов (границ) человеческого бытия. Основопологающий характер этой проблемы определяется ее, можно сказать, тождественностью с главным вопросом философской антропологии. Действительно, когда мы в рамках философской антропологии спрашиваем, что такое человек, то, по сути, мы спрашиваем о границах, отделяющих человеческое бытие от иного бытия, от бытия нечеловеческого. Понятно, что, пытаясь ответить на вопрос о пределах человеческого бытия, необходимо принять во внимание многомерность человека.

Другими словами, предпринимая попытку прочертить границы человеческого бытия, нам обязательно следует иметь в виду наличие у человека таких характеристик, которые образуют некоторое множество, связанных друг с другом специфических групп. Мы имеем здесь в виду, в частности, «природное измерение» человеческого бытия, а также «социокультурное (в том числе – аксиологическое) измерение» его бытия. К числу фундаментальных измерений человеческого бытия относится, по нашему мнению, также духовная неисчерпаемость человека.

Кратко опишем эти три группы специфически человеческих характеристик и наметим соответствующие границы человеческого бытия (см. об этом также: [Финогентов 2012: 6-24, 168-186]).

Природные границы человеческого бытия

Во-первых, человеку, как уже сказано, свойственны особые природные характеристики. Фактически речь здесь идет о том, что является природной основой именно человеческого бытия. Эту основу, на наш взгляд, правомерно также назвать природой человека или человеческой природой (*human nature*). Отметим здесь, что это понятие активно используется многими современными авторами (см. в частности [Фукуяма 2004], [Хабермас 2002]). Понятно, что природа человека – это такие в первую очередь биологические качества человека (своеобразие его генетики, анатомии, физиологии и психики), которые позволяют индивиду вести именно человеческий образ жизни. Таким образом, в этом – природном – измерении «осуществлять себя в качестве человека», «быть человеком», это значит обладать соответствующими, то есть собственно человеческими генетикой, анатомией, физиологией и психикой.

Как правило, «соответствующие» генетика, анатомия, физиология и психика изначально даны человеческому индивиду природой (его родителями). Следовательно, «быть человеком» в этом смысле не так уж и сложно. Иначе говоря, по сути, каждый индивид, принадлежащий к виду *homo sapiens*, с такой, натуралистической точки зрения, без всяких его усилий осуществляет себя в качестве человека.

Представляется, что, имея в виду такое – природное – измерение человека, можно достаточно определенно решить вопрос о границах

человеческого бытия. Несомненно, что отвечать на этот вопрос следует на основе современных достижений соответствующих наук: биологической антропологии, а также генетики человека, анатомии человека, физиологии человека и психологии человека. С точки зрения этих наук, очевидны, например, более или менее существенные отличия генетики, анатомии, физиологии и психики человека от генетики, анатомии, физиологии и психики даже его ближайших «биологических родственников» (человекообразных обезьян).

Как представляется, обсуждаемые, «природные антропологические» границы могут быть уточнены также на основе анализа последствий для человека соответствующих генетических, анатомических, физиологических и психических утрат и искажений. Здесь имеются в виду деформации и утраты человеком жизненно важных органов, а также последующие искажения и утраты им соответствующих физиологических или психических функций. Понятно, что нарастание количества и качества подобных искажений и утрат (в результате тех или иных болезней и травм, старческой дегенерации и т.п.) у данного индивида приведет рано или поздно к его выходу за пределы меры человеческого бытия.

Здесь уместно также коснуться вопроса о постоянно растущих в процессе научно-технического прогресса возможностях компенсации анатомических и физиологических утрат и искажений данным индивидом соответствующими биологическими и компьютерными «протезами». Отметим, в частности, что в связи с этими быстро растущими возможностями мы сталкиваемся с еще одним – чрезвычайно злободневным – проявлением проблемы «пределов человеческого бытия». Речь идет об оценке перспектив практики замен естественных человеческих органов и функций искусственными органами и функциями. С обсуждаемой сейчас точки зрения, очевидно, что, продвигаясь все далее по пути такого рода замен, люди неизбежно выйдут за пределы меры человеческого бытия и, по всей видимости, превратятся в некие принципиально новые («комбинированные», «гибридные») существа. Такие «гибридные» существа соединят в себе фрагменты природной собственно человеческой генетики, анатомии, физиологии и психики, а также

фрагменты собственно технических (биотехнологических, информационных и т.д.) устройств. Очевидно, что если эта тенденция будет нарастать, что весьма вероятно, то рано или поздно собственно человеческая составляющая такого рода «гибридных» существ будет минимизироваться. И, таким образом, постепенно человеческий мир, продвигаясь по этому пути, преобразуется в некий «постчеловеческий» мир. Как нам представляется, такой выход за пределы человеческого бытия явится своего рода поражением человека.

Здесь следует сказать, что, к сожалению, перспектива какого-либо варианта радикального технологического преобразования природы человека и наступления «постчеловеческого мира» вполне реальна. В связи со сказанным стоит отметить также, что многие современные авторы (сторонники различных видов «трансгуманизма») приветствуют приближение эпохи «постчеловеческого мира». С точки зрения таких авторов, вступление в эту эпоху явится следствием бесконечного «совершенствования человека» с использованием, по сути, любых возможных для этого способов: достижений генной инженерии, постоянно развивающихся информационных технологий и т.д. (см. об этом, в частности [Глобальное будущее 2013], [Глобальное будущее 2014]). Не вступая здесь в дискуссию с этими авторами, отметим, что, по всей видимости, их призывы срочно и кардинально «усовершенствовать природу человека» должны быть охарактеризованы как излишне поспешные и не учитывающие колоссальной сложности и богатейших, поистине неисчерпаемых, социокультурных возможностей природы человека (см. об этом подробнее [Финогентов 2023: 11-84]).

Вернемся, однако, к обсуждению вопроса о границах человеческого бытия в рамках его природного измерения.

Несомненно, особый интерес представляет рассмотрение с натуралистических позиций вопроса о пределах человеческого в контексте сохранения или утраты человеком специфически человеческой психики. Ибо именно психика человека выступает природной основой такой сущностной характеристики человека, какой является его разумность. Надо ли говорить, что наличие именно

этого свойства (наличие сознания, разумности) во многом определяет возможность осуществления человеческим индивидом именно человеческого бытия.

Мы имеем в виду здесь, в частности, сохранение или утрату высших функций головного мозга человека. Давно и надежно установлено, например, что если головной мозг человека не снабжается кислородом в течение приблизительно пяти минут, то в нем происходят необратимые и качественные изменения (так называемая «смерть мозга»). Известно также, что к «смерти мозга» может привести множество разнообразных причин: различного рода травмы, заболевания и т.п. В связи с этим естественно возникает вопрос: является ли человеком человеческий индивид, у которого имеет место «смерть мозга». В рассматриваемом контексте вспомним также, что в результате осуществления соответствующих реанимационных процедур деятельность некоторых важных систем такого индивида может неопределенно долго поддерживаться. Однако высшие функции его головного мозга после наступления «смерти мозга», как уже сказано, не могут быть восстановлены. Следовательно, этот индивид утратил важнейшие человеческие качества: он навсегда утратил природную основу для функционирования сознания, и, соответственно, он утратил само это сознание. И, по всей видимости, мы должны будем констатировать, что данный индивид вышел за пределы именно человеческого бытия.

Рассматриваемый сейчас подход к определению границ человеческого бытия, очевидно, свойственен преимущественно натуралистическому пониманию человека. К тому же, границы человеческого бытия, устанавливаемые таким пониманием человека, несомненно, носят исторически определенный и поэтому изменчивый характер. По всей видимости, они могут быть поставлены под вопрос стремительным развитием естественных, медицинских и психологических наук. Соответственно, новые достижения этих наук, конечно, способны значительно уточнить и изменить расположение таких границ.

С другой стороны, эти границы в некотором смысле ставятся под вопрос методологической ограниченностью самого натуралистического подхода. Мы имеем в виду редукционистский характер этого

подхода. Действительно, такой подход толкует человека преимущественно как особое (правда, в некотором смысле высшее) природное существо. Иначе говоря, по сути, этот подход рассматривает только одну (природную) проекцию бытия человека, и, соответственно, он принимает во внимание только природные параметры человека. Вследствие этого натуралистический подход либо совсем абстрагируется от множества других существенных (прежде всего, социокультурных, духовных) человеческих качеств, либо оперирует их весьма обедненными образами.

Таким образом, в связи с этим следует всегда помнить, что, во-первых, натуралистический подход способен прочертить только некоторые границы человеческого бытия. Во-вторых, как мы уже отметили, он способен сделать это только приблизительно, поскольку расположение таких – природных – границ человеческого бытия, скорее всего, будет уточняться в ходе развития названных выше наук.

Социокультурные границы человеческого бытия

Обратимся теперь к рассмотрению границ принципиально иного измерения человеческого бытия. Речь идет о социальных (социокультурных) характеристиках человека. Понятно, что к такому роду характеристикам относятся те свойства человеческого индивида, которые не даны человеку «от природы», а формируются в процессе социализации и инкультурации соответствующего индивида. Не вызывает сомнений также то обстоятельство, что в отличие от изначальной данности природных антропологических параметров обретение человеческим индивидом таких – социокультурных – характеристик, как правило, требует от него значительных усилий. Очевидно, что овладеть языком, приобщиться к нравственным нормам, достичь высот в избранной профессии... – совсем не легкое дело.

По всей видимости, о границах человеческого бытия в плане его социокультурного измерения можно говорить, как минимум, в двух смыслах.

Прежде всего, в этом плане за границами человеческого бытия находятся те индивиды, которые по тем или иным причинам не были соответствующим образом сформированы обществом. То есть за

пределами человеческого бытия находятся индивиды, не прошедшие необходимых ступеней социализации и инкультурации. Это могут быть, например, так называемые «реальные маугли»: человеческие детеныши, в силу различных – трагических – обстоятельств попавшие в сообщества тех или иных животных и сформировавшиеся в этих сообществах. Опыт показывает, что «реальные маугли» являются, по сути, сугубо природными существами. И, как показывают соответствующие наблюдения, если «реальные маугли» провели в сообществе животных достаточно длительное время, то они теряют способность развить в себе основополагающие, собственно человеческие качества. В частности, такие индивиды теряют способности к речи и мышлению, способности к труду и нормальному общению с другими людьми. Иначе говоря, они уже не могут приобщиться к принятым в человеческом сообществе нравственным нормам и т.д. Таким образом, эти «реальные маугли», несомненно, оказываются за пределами человеческого бытия.

Во-вторых, в этом плане за пределами человеческого бытия находятся также те индивиды, у которых по каким-либо причинам разрушены основополагающие результаты социализации и инкультурации. У них, иначе говоря, утеряны способности мыслить и говорить, разрушены важнейшие моральные нормы и т.д. В качестве причин такого рода могут выступить разнообразные болезни, преклонный возраст, длительная изоляция индивида от общества и т.п. Таким образом, подобные индивиды теряют сформированные обществом конституирующие человеческие качества. Как следствие, они деградируют, по сути, до уровня биологических существ и, соответственно, выходят за границы человеческого бытия.

Отметим, что прочерчивание границ человеческого бытия в плане его социокультурного измерения имеет и откровенно опасные, вульгаризированные версии. Мы имеем в виду, в частности, позицию тех индивидов, которые только «свои» сообщества считают человеческими. В соответствии с такой позицией индивиды, которые сформированы в другом человеческом сообществе, в лоне другой культуры («чужаки») вытесняются за пределы человеческого звания. Такого рода «вытеснение» «чужаков» за пределы человеческого звания, как известно, было широко распространено на ранних

стадиях человеческой истории. К великому сожалению, подобное «вытеснение» нередко встречается и на позднейших этапах развития общества, в том числе и в наши дни. Разумеется, такое «вытеснение» представителей других сообществ (других культур) за пределы человеческого является неправомерным. Оно основано, очевидно, на излишне узком и, можно сказать, эгоистическом понимании границ человеческого бытия. Такое понимание просто игнорирует исключительно ценную для рода человеческого многовариантность наполнения социокультурного модуса человеческого бытия.

В качестве важнейшей составляющей группы социокультурных характеристик человека, несомненно, следует рассматривать его способность приобщаться к разнообразным ценностям культуры и творить их. Рассуждая в этом плане, мы можем констатировать, что самоосуществление человеческого индивида именно в качестве человека непременно предполагает его приобщение к уже имеющимся ценностям, а также созидание им новых ценностей. Мы имеем в виду здесь в первую очередь высшие человеческие ценности: истину, добро, красоту, любовь, справедливость, свободу, милосердие... В связи с этим можно сказать, что в отличие от других живых существ человек живет не только в мире вещей и процессов, но и в мире ценностей и смыслов. Соответственно, изоляция человеческого индивида от мира ценностей и смыслов явится вытеснением этого индивида за пределы человеческого бытия. И это, с одной стороны, придает человеческому бытию принципиально новое, сравнительно с нечеловеческими (дочеловеческими) видами бытия, – аксиологическое – измерение. С другой стороны, это, очевидно, предъявляет весьма высокие требования к процессам социализации и инкультурации индивида, а также и к самому этому индивиду.

О духовной неисчерпаемости человека

Говоря о границах человеческого бытия, никак нельзя обойти вниманием позицию религиозных авторов, которые убеждены в том, что сущностным и конституирующим признаком человека является его связь с Богом. В соответствии с убеждениями таких авторов, «человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье». Иными словами, с религиозной точки зрения,

именно связь человека с Богом и делает человека человеком. Такую позицию отстаивали в прошлом и отстаивают в наши дни многие мыслители. Исключительно в иллюстративных целях процитируем здесь только С.Л. Франка. Он писал об этом в частности: «...Отношение к Богу, связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека» [Франк 1997: 321].

На первый взгляд, такая – религиозная – антропология дает очень ясный и убедительный ответ на вопрос о границах, пределах человеческого бытия. Действительно, с точки зрения такой антропологии, собственно человеческое в человеке – это божественное в нем. Соответственно, всякое отдаление данного человека от Бога приближает этого человека к границам человеческого бытия. Наконец, в соответствии с такой логикой, полный разрыв некоего человеческого индивида с Богом означал бы окончательный выход этого индивида за пределы человеческого бытия.

Однако в действительности от этой убедительности и ясности, как нам представляется, мало что остается, если задуматься, например, над вопросами: что такое, собственно говоря, божественное и как оно (божественное) в человеке присутствует? А задуматься над этими вопросами, хотим мы того или не хотим, в рамках религиозной антропологии обязательно придется.

При этом, пытаясь ответить на первый вопрос, религиозные мыслители неизбежно – это убедительно показано уже Л. Фейербахом [Фейербах 2021] – придут к оперированию вполне человеческими категориями. А именно: божественное, непременно скажут они, – это свобода, творчество, совесть, личностность... Но ведь очевидно, что для разъяснения указанных «человеческих категорий» надо либо вновь объявлять их категориями божественными. Понятно, что это будет, разумеется, не разъяснением, а возвратом к исходной ситуации, к исходному вопросу. Либо придется объявлять эти категории собственно человеческими. И тогда мы вынуждены будем искать их содержательное наполнение в различных секторах созданной человеком культуры: в науке, в искусстве, в философии. В таком случае мы, не независимо от наших желаний, придем к признанию социокультурной природы рассматриваемых категорий...

Пытаясь ответить на второй из сформулированных выше вопросов, религиозные мыслители могут придерживаться двух (конечно, связанных друг с другом) стратегий. В соответствии с первой стратегией, религиозные авторы указывают на «особое место человека в мире». С такой точки зрения, именно эта «особость» позволяет человеку (и только ему!) воспринять божественное. Очевидно, что само по себе указание на «особость» места человека в мире ничего не проясняет. Иными словами, вопрос, как человеку удастся принять в себя божественное (Абсолютное бытие), в этом случае так и остается без ответа. Сторонники второй стратегии, отчетливо осознавая невозможность рациональной реконструкции способа соединения человеческого и божественного, просто отсылают к соответствующему религиозному догмату. Так, например, христианские мыслители «решают» рассматриваемую проблему, обращаясь к центральному догмату христианства, к догмату о Боговоплощении, к догмату о Богочеловеке (Иисусе Христе). Надо ли говорить, что догматы такого рода являются предметом веры...

Таким образом, по сути, сторонники религиозной антропологии «разъясняют» то, что нас интересует, то есть человеческое в человеке, путем отсылки к чему-то еще более непонятному и таинственному: божественному. Они, как мы видели, не дают также рациональной реконструкции способа соединения человеческого и божественного в человеке и, следовательно, не могут обосновать возможности этого соединения.

На наш взгляд, религиозный (теистический) подход к вопросу о границах человеческого бытия в своеобразной и, в общем-то, неадекватной форме фиксирует важнейшее качество человека: его духовную бесконечность, неисчерпаемость. В границах теистического подхода, углубляясь в безбрежный и бездонный океан собственного духа, человек встречается с Богом, которому, как правило, приписываются конфессионально определенные (христианские, мусульманские и т.д.) черты. Нам представляется, что такая точка зрения выдает желаемое за действительное. Нам думается также, что такая точка зрения недооценивает, так сказать, мощности бесконечности человеческого духа. Она недооценивает многомерности, изменчивости, спонтанности человеческого духа. Она абстрагируется от

того, что, углубляясь в океан собственного духа, человек на любой стадии своего развития осваивает лишь конечную часть этого океана. Оставшаяся – многообразно бесконечная – часть этого океана всегда трансцендентна и поистине неизвестна ему. И на эту, трансцендентную часть океана духа человек, по всей видимости, не имеет права торопливо переносить какие-либо известные ему характеристики, даже самые возвышенные (в частности «божественные») (см. об этом также [Финогентов 2009: 166-168]).

Эта многообразная духовная бесконечность, неисчерпаемость человека, с одной стороны, несомненно, является основанием, по сути, безграничной возможности созидания духовного мира человека, для развития и совершенствования человеческого в человеке. Нередко направление такого совершенствования исследователи различных направлений обозначают также понятием «сверхчеловек». С другой стороны, эта же неисчерпаемость в некотором смысле угрожает субъектному бытию человека. Подобно бескрайнему и бездонному океану она может поглотить всегда ограниченный духовный космос, выстроенный данным человеческим индивиду. В результате такого «поглощения» этот индивид, очевидно, выходит за пределы человеческого бытия. Видимо, возможны различные формы такого «поглощения». В частности, это могут разнообразные варианты «мистического слияния индивида с Абсолютом» (см.: [Джеймс 1993: 296-334]). Но в любом случае пределы человеческого бытия в этом плане определяются здесь границей между всегда локальным духовным космосом индивида и его многообразно бесконечным духовным хаосом.

Таким образом, возвращаясь вновь к сформулированному нами в начале статьи тезису о многомерности человека, можно сказать, что основными его измерениями являются природное, социокультурное и то, что не вполне адекватно выражается понятием «божественное» («сверхчеловеческое»). Видимо, более или менее глубокое обсуждение вопроса о границах человеческого бытия предполагает обязательный учет всех трех этих измерений.

Литература

- Глобальное будущее 2013 – Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М.: Изд-во МБА, 2013. 272 с.
- Глобальное будущее 2014 – Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. М.: «Канон+» РОИИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
- Джеймс 1993 – Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука. 1993. 432 с.
- Фейербах 2021 – Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Рипол-Классик. 2021. 432 с.
- Финогентов 2023 – Финогентов В.Н. Будущее: наше и не наше: Философская мозаика. Орел: Картуш, 2023. 300 с.
- Финогентов 2009 – Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 304 с.
- Финогентов 2012 – Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел: Картуш, 2012. 334 с.
- Франк 1997 – Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
- Фукуяма 2004 – Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004. 349 с.
- Хабермас 2002 – Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

Valery N. Finogentov
(N.V. Parakhin Oryol State Agrarian University)
Elena S. Kononova
(I.S. Turgenev Oryol State University)

ON MULTIDIMENSIONALITY AND LIMITS OF HUMAN EXISTENCE

Summary. The article discusses the fundamental problem of philosophical anthropology: the question of the boundaries (limits) of human existence. In this regard, the multidimensionality of human existence is emphasized, and three fundamental dimensions of human existence are considered: natural, socio-cultural (axiological) etc. associated with the spiritual inexhaustibility of a man.

Keywords: human existence, boundaries (limits) of human existence, human nature, natural dimension of human existence, transhumanism, socio-cultural (axiological) dimension of human existence, spiritual inexhaustibility of man.

Е.А. Семёнова
(Некоммерческое партнёрство «Театр-ЭКС», г. Москва)

ОТ «ЧЕЛОВЕКА ИГРАЮЩЕГО» К «ПЛОСКОМУ ЖИВОТНОМУ» (ЭВОЛЮЦИЯ НОМО SAPIENS В РАКУРСЕ АНТРОПОЛОГИИ СМЕХА)

Аннотация. В статье доказывається, что смысл концепции «человек играющий» удастся в полной мере раскрыть только с развитием такого научного направления как «антропология смеха», в русле которого перспективу развития Homo Sapiens можно определить как превращение человека играющего в человека смеющегося.

Ключевые слова: смех, человек играющий, Хейзинга, Плеснер, Кауаи, Делёз, Козинцев, этология, юмор.

Постановка проблемы

Когда человечество оказывается перед угрозой очередной катастрофы, антропосфера словно выражает протест против мёртвых форм культуры, требуя новых, «животворящих» концептов человеческого развития. «Человек играющий» является одной из наиболее популярных культурологических метафор прошлого столетия, оставаясь востребованной и в нынешнем веке. По масштабам своей всемирной известности книга «Человек играющий» Й. Хейзинги сравнима, пожалуй, лишь с работой о народной смеховой культуре М.М. Бахтина. Парадоксально, но при том, что после выхода в свет в 1938 году этой книги, практически сразу признанной бестселлером, понятие «человек играющий» остаётся в статусе метафоры вплоть до начала XXI века. В 2007 году в книге «Человек и смех» основоположник научного направления «антропология смеха» А.Г. Козинцев справедливо отметил, что «раскрыть смысл этой концептуальной метафоры... необходимо» поскольку «соотношение культурных (символических) и природных (досимволических) компонентов игры оставалось неясным даже для выдающихся культурологов первой половины XX века» [Козинцев 2007].

Попробуем разобраться в том, насколько сегодня науке удалось расшифровать подлинный смысл понятия «человек играющий»,

высказав предположение, что понимание сущности термина «человек играющий» приходит с развитием такого научного направления как «антропология смеха», в русле которого перспективу развития Homo Sapiens можно определить как превращение *человека играющего* в *человека смеющегося*. Представляется, что смысл метафорической концепции «человека играющего» проясняется, когда аксиоматическими становятся положения антропологии смеха о том, что эволюция человеческой игры представляет трансформацию сигнала игровой агрессии в такую её эстетизированную форму как юмор; что регрессия человеческого вида представляет смешение игры и подлинной агрессии; что «смех – отнюдь не метафора!» [Козинцев 2024: 185].

Материалы и методы исследования

Материалом анализа выступает работа Йохана Хейзинги «Человек играющий», появившиеся примерно в одно время с ней труды, посвященные игре и смеху, а также опубликованные значительно позже неё научные работы об игре, смехе, комическом, дающие возможность проследить эволюцию взглядов на игру философов, антропологов, культурологов. Среди наиболее важных работ, повлиявших на прояснение смысла концепта «человек играющий» был выделен трактат «Смех и плач» немецкого антрополога, философа Хельмута Плеснера; монография «Игры и люди» Роже Кайуа, трактаты «Логика смысла» и «Различие и повторение» Жюльена Делёза, книги «Смех и плач» и «Язык – реальность – игра – смех: Антропологические фрагменты» Александра Григорьевича Козинцева. Синхронный анализ потребовался при сопоставлении сходных идей, возникших у исследователей практически без явного взаимовлияния. Асинхронный метод применялся при доказательстве отсроченной перспективы понимания связи смеха и игры, которое стало возможно только сегодня, когда появились новейшие данные о смехе и юморе, позволяющие осуществить верификацию понятия «человек играющий».

Результаты

«Человек играющий» Й. Хёйзинги

Вследствие того, что Хёйзинга не углубляется в частные случаи, в которых смех сопутствует игре, исследователи полагают, что несерьезная ипостась игры его совершенно не интересовала. Между тем, как видно из текста книги «Человек играющий», Хёйзинга считает веселье, забавность, шуточность и несерьезность игрового действия неотъемлемой его частью. Исследователь считает, что «*aardigheid* [забавность] игры, сопротивляется любому анализу, любой логической интерпретации» [Хёйзинга 2011: 25]. Кроме того, Хёйзинга уделяет смеху достаточное внимание, пусть, по его мнению, хоть и второстепенному, необязательному компоненту игры, справедливо отмечая, что если «чисто физиологическая способность смеяться присуща исключительно человеку», то игровая функция у человека является «общей с животными» [Хёйзинга 2011: 29]. Исследователь отмечает, что «все основные черты игры уже воплощены в играх животных. Стоит лишь понаблюдать, как резвятся щенята, чтобы в их весёлой возне заметить все эти особенности. <...> Они притворяются, что до крайности обозлены. И самое главное: всё это они явно воспринимают как в высшей степени шуточное занятие и испытывают при этом огромное удовольствие». Хёйзинга делает два важнейших вывода, касающиеся связи игры и комического, смеха и игры. Первый вывод гласит, что «всё, что касается смеха, касается и комического», и «комическое... подпадает под понятие несерьёзного. Во втором выводе утверждается, что «комическое стоит в несомненной связи со смехом... возбуждает смех... его взаимосвязь с игрой носит второстепенный характер» [Хёйзинга 2011: 29]. Первый и второй вывод содержат верные и неверные суждения. К аксиоматическим суждениям относится мысль Хёйзинги о том, что всё, что касается комического имеет отношение к несерьёзному. Неверным с точки зрения современной науки о смехе, доказавшей, что смех является причиной комического, является его утверждение о том, что комическое имеет непосредственное отношение к смеху, а точнее, что именно комическое вызывает смех. При том, что культуролог не стал развивать эту

мысль, он очень близко подошёл к проблеме взаимосвязи игры и комического, варианты решения которой стали появляться только во второй половине прошлого столетия и начале века нынешнего.

Пуэр в теории игровой природы культуры Хёйзинги (в отличие от понятия «пайдиа», употребляемого Кайуа) стал не только символом культуры взрослых, подражающих миру детства, но и выражением апофеоза утраты любой культурой своего игрового начала. Кроме того, у него не только взрослые-пуэрилисты, но и само детство имеет негативную коннотацию, согласно которой, отличительными характеристиками ребенка выступает отсутствие чувства юмора, излишняя фанатичность, тяготение к групповой самоидентификации и т.д. В довершение ко всему Хёйзинга отказывает детству в таком закреплённом за ним виде деятельности, как игра, безапелляционно заявляя, что, когда дитя не знает во что ему играть, именно тогда оно ведёт себя по-детски. Когда же ребенок играет, то он ведёт себя не по-детски. Тем самым Хёйзинга выносит пуэрилизм за скобки игры, считая, что в культуре, в которой человечество добровольно жертвует «своей зрелостью... отсутствуют существенные признаки настоящей игры» [Хёйзинга 2011: 285]. Если учитывать факт того, что игра возникла намного раньше, чем у человека появилось детство как таковое, можно понять, почему этимология игры имеет связь не с детством, а с птицами, дикими животными, охотой, зооморфными тотемами. Хёйзинга обращает внимание на то, что в латинском языке область игры и игровых действий обозначается словом *ludus*. Термин «*ludere*» употребляется, когда речь заходит о резвящихся рыбах, порхающих птицах, указывая на область несерьёзного.

«Смех и плач» Х. Плеснера

Работа «Смех и плач» выдающегося немецкого антрополога Плеснера ценна для нас тем, что автор в развёрнутой форме высказывает в ней свои суждения об игре и её связи со смехом. В своем философском трактате, первое издание которого датируется 1941 годом, он выглядит поистине эксцентриком. Его эксцентричность состоит не только в том, что он предлагает в прямом смысле экспрессивную теорию человеческого выражения, но и потому, что

считает специфической особенностью человеческого самовыражения смех и плач. Такая постановка вопроса свидетельствует о стремлении автора выйти из-под влияния двух догматических систем: идеализма и позитивизма для того, чтобы у науки, по его мнению, появилась возможность посмотреть на человека его собственными глазами. Речь идет об антропологии.

Плеснер предпринял убедительную попытку объяснить антропологическую природу через смех. Как натурфилософ, он настаивает на важности понимания смеха и плача для философии антропологии. Плеснер был уверен, что человек обладает монополией над такими двумя формами выражения, как смех и плач, не подверженными эволюции и культурной обработке. Философ коснулся в своей теории смеха и плачу практически всех самых сложных, дискуссионных по сей день вопросов, многие из которых остаются открытыми. Теория смеха и плача представляет очень богатый материал для рассмотрения его в ракурсе современных тенденций изучения смеха, игры, юмора и комического. От внимания Плеснера не ускользнула дискуссия о сложно определяемых и часто замутнённых для понимания мотивах смеха. Он затронул тему специфики формы выражения смеха и проблему ограниченных представлений о смехе как индикаторе, определяющем ход той или иной реакции [Plessner 2003: 11]. Не укрылась от взора философа и ложность убеждения, бытующего не только среди обывателей, но психологов и этологов, в том, что животные умеют смеяться. Плеснер выступает категорически против антропоморфизации смеха у животных [Plessner 2003: 19]. Согласно Плеснеру, никакая самая изощрённая попытка продемонстрировать наличие феномена смеха и плача у животных не может нас разубедить в том, что существо, не имеющее способности смеяться и плакать, не является человеком [Plessner 2003: 5]. Кроме того, актуальными выглядят его критические замечания по поводу того, что смех всегда связан с радостью [Plessner 2003: 72], как и представления о том, что комическое всегда связано со смехом. Человеческое самовыражение через смех с точки зрения адаптации вида ослабляет его, обнаруживая его безоружность в момент смеха. Верно с точки зрения

сегодняшних данных о смехе, что как выражение эмоции смех сложно определить как символическое выражение. Совершенно верны выводы Плеснера о том, что смеховая реакция близка к таким вегетативным процессам, как покраснение, бледность, рвота, кашель, насморк и другие, которые трудно контролировать [Plessner 2003: 69]. Его идея о том, что главным отличием человека от животных является не только взаимосвязь с окружающим миром и организмами, но и взаимоотношения с самим собой, представление человека о себе как о человеке, то есть о виде *Homo Sapiens*, по-новому прозвучала в метасемантической теории юмора Козинцева. Актуальны суждения Плеснера о том, что игра имеет особое отношение к смеху, что простое приведение себя в состояние свободного качания является источником радости и веселья. В его теории смех представляет несерьезную реакцию [Plessner 2003: 93] на невозможность серьезно реагировать [Plessner 2003: 81]. Именно принцип качелей, баланса, который нужно соблюдать в игре, чтобы она не перешла в серьезную борьбу, лежит, согласно Плеснеру, и в основе смеха [Plessner 2003: 78].

«Игры и люди» Р. Кайуа

Прямым доказательством отсроченного эффекта книги Хейзинги служит изданная в 1958 году, спустя двадцать лет, после публикации книги «Человек играющий», фундаментальная монография Роже Кайуа «Игры и люди», в которой автор предлагает свою концепцию и классификацию игр, во многом способствуя принятию метафоры «человек играющий» в качестве научного концепта. Отдавая дань уважения труду своего коллеги, Кайуа, тем не менее, считает, что данная книга – «не исследование игр, а исследование продуктивности игрового духа в области культуры, особенно духа одной специальной разновидности игр – упорядоченных состязательных игр» [Кайуа 2007: 43]. Он обращает внимание на ряд деталей игры, оставленных без внимания голландским культурологом, одной из которых являются азартные игры, важные для понимания природы сугубо человеческой игры [Кайуа 2007: 56]. Кайуа замечает, что именно азартные игры отсутствуют у

животных, у которых присутствуют «игры состязательные, симулятивные и головокружительные» [Кайуа 2007: 56]. Для объяснения своего утверждения он привлекает примеры К. Грооса относительно того, что животные слишком поглощены непосредственной данностью и слишком зависимы от собственных побуждений; они не могли бы вообразить отвлеченную и бесчувственную властную силу, решениям которой они бы заранее безропотно покорялись в порядке игры» [Кайуа 2007: 56]. Нужно признать, что Кайуа восполняет отсутствующее звено в работе Хёйзинги, заостряя внимание на зрелищности игры. Он подчеркивает, что существуют игры, получаемое удовольствие от которых достигается только при условии их жесткого ограничения правилами. Чем строже и сложнее правила, тем искуснее игра, выше ее культурная ценность, сильнее доставляемое ей удовольствие. Позиция исследователя базируется на концепции мимесиса Аристотеля, что дает автору основание видеть в мимикрии тот же межвидовой игровой корень, проявляемый у животных и птиц, о котором в начале XX века заговорил Н. Евреинов.

Нельзя не отметить несколько крайне спорных положений исследователя, одним из которых является убеждение в том, что игра представляет собой трансформацию серьезной деятельности в несерьезную игру [Кайуа 2007: 91]. Второе предположение исследователя заключается в признании ролевого поведения животных и птиц. Исследователь предполагает, что «мимикрия насекомых внезапно предстает необычайно точным соответствием человеческой страсти преобразаться, переодеваться, носить личину, *играть чью-то роль*. <...> У позвоночных тенденция к симуляции проявляется прежде всего в чисто физической, почти непреодолимой заразительности, как это бывает с зеванием, бегом, прихрамыванием, улыбкой и вообще движением» [Кайуа 2007: 57, 58].

«Плоское животное» Ж. Делёза

Для того чтобы увидеть динамику в эволюции научных взглядов на игру философской антропологии и культурологии, обратимся к еще одной метафоре, принадлежащей крупнейшему французскому мыслителю конца XX века Жилью Делёзу, назвавшего человека «плос-

ким животным», что эквивалентно животному, обладающему юмором. Парадоксально, но некоторая «поверхностность» в определении юмора присутствует в философских концепциях смеха Делёза, который по-своему защищает антиреференциальную функцию юмора, считая, что, несмотря на то, что именно на «поверхностях располагается вся логика смысла» [Делёз 2011: 127], смысл здесь представляет всего лишь поверхностный эффект.

Герои юмора, если следовать логике Делёза, представляют собой некое число резвящихся на поверхности бытия бестелесных (виртуальных) сущих. Юмор и вся сфера смеховой стихии под углом делёзовских идей могла бы выглядеть как сопряжение эффектов, как фантом эмпирического опыта, как туман, поднимающийся от тел. Это очень напоминает паразитическую природу смеха, который надстраивается на фундаменте серьезного и отвечает на вопросы колебательной теории юмора.

Вспомним Канта, который считал, что удовольствие, доставляемое юмором, смехом связано с игрой идеями, мыслями, посредством которых собственно ничего и не мыслится. В этом случае кантовское смеховое ничто и бунт против рассудка для Делёза есть эффект тумана, возникающий в результате скольжения смеха вдоль поверхности материи. В ракурсе концепции карнавализации Бахтина рассуждения Делёза о кэрролловском нонсенсе представляется не чем иным, как карнализацией, или карабканьем юмора из глубин серьезных жанров на поверхность смеховой литературы.

Идея о том, что любой смысл позволяет индивиду бесконечно регрессировать [Делёз 1998: 194], информируя как «о полном бессилии говорящего, так и о всесии языка» [Делёз 2011: 44], близки антисемантической теории юмора А.Г. Козинцева, о которой пойдёт речь далее. Делёз вплотную подходит к идее Козинцева о смеховом самоотрицании человека как вида. При том, что Делёз не опирается в изучении юмора и иронии на этологические данные, он совершенно точно попадает в положения о разделении серьезных и несерьезных игр, когда рассуждает о глубине, что равно серьезности животных и взрослых, и поверхностности детей, что равно несерьезности Алисы Кэрролла] [Семёнова 2022].

Делёз называет философию С. Кьеркегора и Ф. Ницше театром будущего, поскольку оба философа выходят за рамки философии, создавая театр философии. Театр будущего для него, повинуется законам различия и повторения, которые подчиняются законам эстетического повторения. «Свой оригинальный анализ театральной природы философии Ницше и Кьеркегора Делёз строит на различиях юмора и иронии. Философию Кьеркегора он называет “театром юмора и веры», “поскольку история – театр, то повторение, трагическое и комическое в повторении образуют состояние движения, при котором “актеры” или “герои” совершают в истории нечто действительно новое”. По мнению Делёза, Кьеркегор предлагает нам театр веры, в котором «может также пригласить нас преодолеть эстетическое повторение, преодолеть иронию и даже юмор, с болью сознавая, что при этом он предлагает нам только эстетический, иронический и юмористический образ такого преодоления». Философию Ницше он именует театром безверия, в котором «юмор и ирония... непреодолимы, действуя в глубине природы» [Семёнова 2022: 309].

Междисциплинарная теория смеха А.Г. Козинцева

Александр Григорьевич Козинцев сравнивает игру и смех у человека с неотенией. В биологии «неотения» — от греч. *neos* (незрелый, юный) и *teino* (растягиваю, удлиняю). Это способность особи, не достигшей биологической зрелости, оставлять потомство. Принято считать, что неотения в живой природе возникла как адаптационный механизм. Неотения порождает причудливые явления, например, присутствие во взрослом возрасте детских черт. У человека же она ярко выражена. Человеческая неотения, если сравнить её с видовой одарённостью, имеет уникальные особенности. Теория декарнавализации Козинцева, базирующаяся на этологических исследованиях и философской концепции карнавализации М.М. Бахтина, является соединительным звеном в исследованиях природы и культуры человеческого смеха. Работы Козинцева содержат сведения о том, что игровая агрессия проявляется в раннем детстве. Созревание возрастной психолого-биоло-

гической способности к восприятию и порождению юмора демонстрирует формирование потребности развития ребёнка в логике «не-Я». Существенное противоречие заключается в том, что с течением времени, как утверждает Козинцев, формы карнавала, которые были органичны для ребёнка, становятся всё более чужеродными для человека взрослого (хотя бы на первый взгляд). Это объясняется тем, что карнавальные формы вытесняются всё более адаптивными его формами (прагматичными). Быстрые способы вхождения и выходы из карнавала наиболее удобны как способы реагирования на окружающую среду. К таким быстрым, усечённым формам интеллектуальных реакций можно отнести анекдоты, сарказм, сатиру, которые становятся более привычными, удобными, востребованными в социуме. Согласно Козинцеву, комическая игра служит целям прямо противоположным сюжетно-ролевой.

Восходящее к Канту определение смешного, согласно которому «Смех – это аффект, возникающий из превращения напряжённого ожидания в ничто» приобретает дальнейшую коннотацию в теории Козинцева, согласно которой юмор превращает в ничто смысловую, семантическую сторону языковых знаков, парализует референтивную функцию (нагрузку) языка. В отличие от Ю.М. Лотмана, понимающего под вторичными моделирующими системами коммуникационные структуры, расположенные выше естественно-языкового уровня (миф, религия), Козинцев относит к вторичным моделирующим системам юмор. Первичными моделирующими системами он, в частности, называет серьёзное искусство и серьёзную игру, в частности театральную.

Козинцев выносит иронию и сатиру за скобки комического, выражая несогласие с тем, что комическое может сочетаться с гневом и критикой. Проводя водораздел между иронией и юмором, исследователь доказывает, что «объединение двух типов языковой игры – иронии и юмора – в рамках одного родового понятия “комическое” ошибочно, поскольку “ирония – это разновидность игры порядка. Подобно серьёзной фантазии и лжи, она основана на полноценных знаках. Ирония изменяет модус высказывания, оставляя в неприкосновенности референцию и пропозицию. Юмор же – разновидность игры беспорядка”» [Семёнова 2022: 309]. Огромная

заслуга Козинцева состоит в том, что он примиряет философию и этологию на почве смеха, юмора и игры.

Выводы

Й. Хёйзинга, Х. Плеснер, Р. Кайуа, Ж. Делёз и А.Г. Козинцев высказали ряд суждений, в результате которых становится очевидным, что весь прогресс человечества в сфере завоевания природы, неминуемо ведёт к испарению из культуры духа игры. Голландский культуролог Хёйзинга заострил внимание на проблеме эволюционной человеческой регрессии в области игровой активности, введя категорию пуэрилизма. Вклад в проблему понимания эволюции вида *Homo Sapiens* от человека играющего к человеку, смеющемуся внес Плеснер, предпринявший попытку объяснить антропологическую природу через смех. Работа Кайуа «Игры и люди», во многом возникшая как результат рефлексии книги Хёйзинги, представляет итог крайне плодотворной дискуссии с автором книги «Человек играющий», в результате которой заполнились пустоты, наблюдаемые в данной работе в виде отсутствия должного внимания к играм детей, играм животных, играм-мимикриям. Делёз идет дальше Хёйзинги, когда употребляет по отношению к человеку понятие «плоское животное», считая, что только плоские животные благородны. При том, что Делёз не опирается в изучении юмора и иронии на этологические данные, он совершенно точно попадает в положения о разделении серьёзных и несерьёзных игр, разделяя позицию Плеснера и Хёйзинги на предмет того, что смех является человеческой привилегией. Когда Делёз рассуждает о глубине, что равно серьёзности животных и взрослых, и поверхностности детей, что равно несерьёзности и плоскости человеческого юмора. Изучение связи игры и смеха получило своё продолжение в трудах нашего современника, историка, антрополога Александра Козинцева, который, вслед за зарубежными этологами, называет смех метакоммуникативным сигналом игры или псевдоигровой агрессией, наблюдаемым у животных и людей. Углубляясь в вопрос взаимосвязи смеха и несерьёзности, исследователь акцентирует внимание на общем видовом биологическом корне игры. Труды Й. Хёйзинги, Х. Плеснера,

Р. Кайуа, Ж. Делёза и А.Г. Козинцева способствуют пониманию человеческой эволюции в перспективе превращения homo ludens в homo risus.

Литература

- Делёз 2011 – Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. 470 с.
- Делёз 1998 – Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
- Кайуа 2007 – Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. 304 с.
- Козинцев 2007 – Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб.: Алетейя, 2007. 234 с.
- Козинцев 2024 – Козинцев А.Г. Язык – реальность – игра – смех: Антропологические фрагменты М.: ИД ЯСК, 2024. 368 с.
- Семёнова 2022 – Семёнова Е.А. Вклад Ж. Делёза в разработку концепта «юмор против иронии» // Логико-философские штудии. 2022. Т. 20. № 3. С. 305-316.
- Хёйзинга 2011 – Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 409 с.
- Plessner 2003 – Plessner H. Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003.

Elena A. Semenova
("Theater-EX", Moscow)

From “Homo ludens” to “flat animal” (Evolution of Homo Sapiens from the Perspective of the Anthropology of Laughter)

Summary. The article proves the meaning of the concept “Homo ludens” that can be revealed with the development of “anthropology of laughter”, in which the prospects for the development of Homo sapiens can be defined as the transformation of a person playing into a person laughing.

Keywords: laughter, Homo ludens, Huizinga, Plesner, Caillois, Deleuze, Kozintsev, ethology, humor

Н.В. Серова
(Государственный морской университет
им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ И ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. В статье рассматривается проблема соотношения темпоральности и историчности человека в целях выявления возможности его свободы в историческом процессе. Проведение сравнительного анализа работ экзистенциалистов позволило установить причины возникновения экзистенциальной противоречивости темпоральности и историчности, а их согласованность рассматривается как условие свободы человека в истории.

Ключевые слова: экзистенциализм, человек, темпоральность, историчность, вневременность, свобода, прошлое, настоящее, будущее.

Начало совершающегося в наши дни «темпорального переворота» [Олейников 2021] и связанное с ним переосмысление понятия о времени было положено в трудах экзистенциальных философов [Бердяев 1995; Сартр 2000; Хайдеггер 2003]. Феноменологические исследования временной структуры и действия сознания [Гуссерль 1994; Мерло-Понти 1999] стали для них исходным моментом в обосновании основополагающей роли темпоральности в отношении к экзистенции человека. Содержательной стороной темпоральности являются разнообразные переживания прошлого, настоящего и будущего человеком в историческую эпоху и в определённых исторических обстоятельствах. Перед экзистенциалистами стояла задача установить возможность свободы человека в условиях исторических детерминант, закономерности и необходимости. В своих работах они соотносят историческую необходимость с привилегированным положением уже существующего настоящего момента времени в отличие от прошлого, которого уже нет, и будущего, которого ещё нет. Попытка отстоять свободу человека в историческом процессе связывается ими с особенностями его экзистенции.

Индивидуальный характер, вариативность и интенсивность темпоральных переживаний приводят современных авторов к мысли о «множественности темпоральности» [Олейников 2021], а поскольку человек – существо историческое, то и к пониманию «множественности исторического времени» [Олейников 2021] и «множественности исторических времён» [Йордхайм 2021]. Сосуществующие в одну и ту же историческую эпоху люди различаются свойственным только для них отношением к прошлому, будущему и настоящему, а вместе с тем, формируют особый для них способ историчности. Однако, следует ли из сказанного прямое соответствие между темпоральностью и историчностью человека, ведь переживаемое во временных модусах чувство не всегда может быть содержанием происходящих с ним событий. В нашей работе мы рассмотрим некоторые экзистенциальные проекты соотношения темпоральности и историчности и попытаемся выявить причины экзистенциальной противоречивости между ними как подтверждения возможности свободы человека в предлагаемых исторических обстоятельствах.

Начиная с критического переосмысления метафизического понимания о дискретности времени, экзистенциалисты обоснуют невозможность его применения к описанию экзистенции, объединяющей в себе сущность (сознание) и существование (фактическое прибывание в мире) человека. Исходя из связанности переживаний сознания, они вырабатывают модель не делимой на отдельные моменты темпоральности, в которой не существует привилегированных временных модусов. Все мгновения темпоральности – настоящее, прошлое и будущее – существуют одновременно и составляют одно единое целое потока переживаний человека. Поскольку же темпоральность конституирует его экзистенцию, то предполагается и неразделённость связанных с ней событий. Совершающиеся в прошлом, настоящем и будущем, в своём единстве они образуют историю жизни человека – его историчность. Перед экзистенциалистами встал вопрос о коррелятивности темпоральности и историчности человека, сосуществующего с другими людьми в определённую историческую эпоху. Независимость складыва-

ющихся под влиянием общепринятого понятия о времени исторических обстоятельств рассматривается философами как угроза объективации темпоральности отдельного человека, разделяемой на отдельные моменты, и его историчности, распадающейся на различные события.

В рассмотрении вопроса о связи темпоральности и историчности человека отечественные и зарубежные экзистенциальные философы признают обусловленность исторических событий сознанием, но если первыми [Бердяев 1995; Трубецкой 2011] сознание человека мыслится в связи с божественным сознанием, то вторыми [Хайдеггер 2003; Сартр 2000] оно понимается индивидуально и безотносительно сверхреальности божественной мысли. В этом расхождении мнений содержится причина выявления определённых экзистенциальных противоречий темпоральности и историчности в контексте русской и зарубежной философии.

Об экзистенциальном контексте темпоральной проблематики Е.Н. Трубецкого уже отмечалось в ряде работ [Щедрина 2007], но нас интересует его взгляд на природу темпоральности человека, которому по его вере дано божественное откровение. В его феноменологических исследованиях проводится глубокое изучение природы религиозного сознания [Серова 2021], для которого характерно объединение психологических переживаний всеобщим смыслом. Источником этого смысла является, по мнению философа, «всеобщее сознание» [Трубецкой 2011: 123], так как оно является «той сферой вечной истины или смысла, где все прошедшее сохраняется, а будущее предвосхищается» [Трубецкой 2011: 122-123]. Трубецкой не применяет термин «темпоральность» применительно к сознанию, но описывает его в присущей темпоральной проблематике терминологии. Сознание есть темпоральный поток переживаний, которым обуславливается само существование прошлого, настоящего и будущего, а не наоборот. «Интуиция времени, как мы сказали, есть интуиция непрерывной связи между прошедшим, настоящим и будущим» [Трубецкой 2011: 123] и эта связь реализуется благодаря способности сознания к «синтезу моментов» [Трубецкой 2011: 22]. Этот синтез осуществляется не благодаря только синтезирующей природе индивидуального сознания [3] и не из-за экстатической

природы темпоральности человека [12], но по причине возвышения человеческой мысли над всеми временными переживаниями к их сверхвременному смыслу. Сверхвременный смысл не есть результат осмысления единичных переживаний, но он есть содержание «безусловного сознания как подлинно сущего и действительного» [Трубецкой 2011: 28-29]. Осознавая смысл переживания реального события, человек преодолевает временность своего субъективного опыта и делает для себя возможным сверхвременный опыт познания истины. «Со-знать, – писал Трубецкой, – значит подняться над временем, мало того, поднять на сверхвременную высоту сознаваемое, каким бы текучим и преходящим оно ни было» [Трубецкой 2011: 19]. Осуществляемая во временном бытии человека связь индивидуального сознания с безусловным сознанием есть откровение, выражающееся в его темпоральности в качестве перехода от психологических к сверхпсихологическим переживаниям.

Олицетворением духовной связи между Богом и ориентирующимся на духовные ценности человеком, по мнению Трубецкого, является «радуга» [Трубецкой 2011: 184]. Вводя этот термин в философию, он показывает, как становится возможным для человека осознание сверхвременного смысла его темпоральных переживаний и как, переступая моральные законы, человек утрачивает эту способность. Следствием подобного различия стало проводимое философом разграничение между двумя интенциями сознания: от хаоса психических переживаний к осознанию их сверхвременного смысла или от одних психологических переживаний к другим в хаосе их круговорота. Интенциями определяется истинный или неистинный характер темпоральности как субъективного времени, синтезирующего динамический поток переживаний в разных временных модулях – прошлом, настоящем и будущем. Истинной темпоральностью, по Трубецкому, может быть только последовательность сверхпсихических темпоральных переживаний, не изменяющихся по причине их высокого духовного содержания. К неистинной темпоральности философ относит бесконечную череду психологических переживаний без духовного смысла и возможности его обретения.

История мыслится Трубецким как всемирный процесс, имеющий своё начало и завершение в божественной реальности, а потому

представляющий собой единство всех моментов прошлого, настоящего и будущего. Философ объясняет это тем, «что между интуицией всеединства и интуицией времени есть необходимая связь: интуиция времени является одним из аспектов интуиции всеединства» [Трубецкой 2011: 121]. Только тогда человек ощущает непрерывность потока времени в каждом его мгновении, когда руководствуется не случайностью психологического переживания, но необходимостью всеобщего смысла, объединяющего все возможные переживания. Отсюда Трубецкой заключает, что «вне сознания нет истории» [Трубецкой 2011: 123] и прошлое возможно благодаря памяти, а будущее – благодаря предвидению «всеединого сознания» [Трубецкой 2011 123]. Если связующее все временные моменты всеединое сознание определяет исторический процесс, то следует ли из этого, что только истинная темпоральность может конституировать историчность человека?

В своих работах Трубецкой не применяет термин «историчность» в описании индивидуальной исторической судьбы человека, но остерегается от сведения истории к субъективным представлениям о ней. «Если процесс, история, живет только в нашем субъективном, человеческом сознании, – пишет он, – то история есть, лишь поскольку мы ее представляем, лишь поскольку мы ее помним» [Трубецкой 2011: 123]. В своих решениях и поступках человек может руководствоваться как своими психологическими, так и сверхпсихологическими переживаниями времени. Следовательно, события его индивидуальной истории – историчности – могут быть результатом как тех, так и других темпоральных переживаний. Учитывая убежденность Трубецкого в том, что только всеединое сознание задает истинный и объективный смысл историческому процессу, стоит ли полагать, что он отрицает саму возможность не согласующейся с всеединством историчности? Или всё же он допускает возможность двух типов историчности в соответствии с двумя типами темпоральности? Если предположить о возможности двух типов историчности человека, то это противоречило бы положению о том, что вне всеединого сознания нет истории и возможна какая-либо иная история. Однако, если признать только одну истинную, наполненную духовным смыслом историчность, то

это бы нивелировало саму возможность психологических переживаний и моральных преступлений со стороны человека. Отсюда следует, что экзистенциальное противоречие между темпоральностью и историчностью человека состоит в том, что определяемая психологическими переживаниями историчность остаётся только в сознании и не реализуется во всеобщем историческом процессе. «В этом случае истории нет, процесса нет, ибо нет в нем объективной истины» [Трубецкой 2011: 123], которая возможна только через всеединое сознание. Иначе говоря, темпоральность человека может быть истинной или неистинной, но историчность исключает подобного рода двойственность и потому у человека имеется только один и общий для всех исторический путь духовного преобразования.

В философии Н.А. Бердяева проблема соотношения темпоральности и историчности человека представляется в качестве противоречивой взаимосвязи исторического и экзистенциального времён. Исторический процесс философ рассматривает не как обусловленный всеединым сознанием, но как арену борьбы жизни как вечности и смерти как временности. Участником этой борьбы является человек в его экзистенции, объединяющей его временное существование и его вневременную сущность. Бердяев ещё не применяет категорий «темпоральность» и «историчность» в описании человеческой экзистенции (хотя во многом исходил из кьеркегоровского учения, в котором эти термины уже упоминаются), но формирует собственную темпоральную терминологию с триадой космического, исторического и экзистенциального времён. Проводя сравнение данных видов времени, философ подчёркивает объективность, датируемость и количественное исчисление днями, годами и т. д. как космического, так и исторического времён. В отличие от них «экзистенциальное время» [Бердяев 1995: 157] характеризуется тем, что является субъективным и качественным временем, не исчисляется и не разделяется на отдельные моменты. Как отмечает Бердяев «каждый человек живет в этих трех формах времени» [Бердяев 1995: 155], но первые два затрагивают его внешнее существование, последнее же является измерением его внутренней жизни.

Следует ли, в таком случае, искать аналогию между темпоральностью и экзистенциальным временем, историчностью и историческим временем?

Указание на то, что «экзистенциальное время» [Бердяев 1995: 157] является субъективным и внутренним Бердяев дополняет тем, что «эта длительность зависит от напряженности переживаний внутри человеческого существования» [Бердяев 1995: 157] и «события экзистенциального времени представляются линией по горизонтальной плоскости вследствие передвижения этих точек, связанных с прорывом из глубины» [Бердяев 1995: 158]. Если речь идёт о временных переживаниях в сознании, то очевидно имеется ввиду темпоральность. Однако, если далее мы видим, что автор упоминает о событиях экзистенциального времени, что приводит к мысли об историчности. Тем не менее, ни в одном из указанных случаев мы не находим полной аналогии из чего следует, что экзистенциальное время есть индивидуальное для каждого человека единство его темпоральности и его историчности или, возможно, его темпоральная экзистенция. Остаётся вопрос о соотношении субъективного экзистенциального времени и объективного исторического времени в существовании человека?

В работе «Смысл истории» (1923) Бердяев, обращаясь к проблемам философии истории, впервые упоминает о «времени истинном и времени не истинном» [Бердяев 1990: 50], главным критерием различия которых он определяет сопричастность первого к вечности, понимаемой в качестве божественной действительности, и отсутствие данной связи со вторым из них. В этом произведении автор ещё не применяет термины «историческое время» и «экзистенциальное время», но в нём уже закладывается фундамент экзистенциальному прочтению темпоральной проблематики. К чему, если не к экзистенциальному времени тогда он относит эти противоположные характеристики? Речь идёт об историческом процессе, в котором философ пытается обосновать не только внешнее время явлений, но внутреннее время как меру сущности бытия. Истинными являются те исторические события, в которых человек осознавал себя духовно, а не истинными – те, когда человек совершал грехопадение – отступление от духовной жизни. Позднее в

работе «О рабстве и свободе человека» (1939) Бердяев вводит категорию «экзистенциального времени» для обоснования неизбежности окончания исторического времени. «Конец истории есть победа экзистенциального времени над временем историческим, творческой субъективности над объективацией, личности над универсально-общим, общества экзистенциального над обществом, объективированным» [Бердяев 1995: 160]. Однако из этого не следует изолированности экзистенциального времени от исторического времени: их связью образуется историчность человека, активно участвующего в исторических событиях. В этом случае исторический процесс мыслится не в качестве постоянной отсылки в прошлое, но как открытость возможностям будущего. «Историческое время приносит с собой новизну, в нем небывшее становится бывшим» [Бердяев 1995: 156]. Историчность человека есть граница между его темпоральностью и историческим процессом, независимым от неё. Экзистенциальное противоречие между темпоральностью и историчностью состоит в том, насколько человек погружён в историческое событие и в какой мере отдалился от своего внутреннего времени разной глубины переживаний.

Термины «темпоральность» и «историчность» впервые применяются С. Кьеркегором [Кьеркегор 2009] и в дальнейшем становятся основой темпоральной проблематики экзистенциализма, в том смысле, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. Кьеркегор ещё находится под влиянием классической метафизической традиции, когда противопоставляет изменчивость времени – неизменности вечности, а в след за тем, он обосновывает непостоянный характер темпоральности и историчности человека. Следуя за кьеркегоровской мыслью Хайдеггер и Сартр исключают из темпоральной проблематики понятие о вечности для определения онтологического смысла темпоральности и историчности человека. Хайдеггер отграничивает время человека от объективного времени мира, вводя в философский дискурс термина «темпоральность» и объясняет его применение тем, что «поскольку выражение «временный» в приведённом значении засвидетельствовано дофилософским и философским словоупотреблением и поскольку в последующих исследованиях оно будет применено ещё для другого значения, мы

именуем исходную смысловую определённую бытия с его чертами и модусами из времени его темпоральной определенностью» [Хайдеггер 2003: 35]. Темпоральной определенностью человеческого бытия является временность, представляемая в качестве неделимого на отдельные моменты экстатического единства прошлого, настоящего и будущего опыта переживаний человека. В целостности всех моментов темпоральности человека Хайдеггер видел условие обретения им смысла своего бытия, так как в разрыве моментов проявляет себя наличное бытие, овеществляя экзистенцию. В противоположность расхожей концепции объективного времени, в соответствии с которой прошлого уже нет, будущего ещё нет, а настоящее есть краткий миг, темпоральность человека представляется такими временными модификациями, как «бывшее», «настающее» и «актуализация» [Хайдеггер 2003: 366]. Все вместе они являются «эк-стазами временности» [Хайдеггер 2003: 369], в соответствии с экстатической природой которой всё произошедшее с человеком не завершилось в прошлом, но сбылось, всё происходящее с ним сбывается, а всё возможное для него в будущем обязательно случится. В этой последовательности времен выражается не необходимость фактического существования, но свобода экзистенции от превращения в наличное бытие под действием объективного времени.

Темпоральность человека слагается из разнообразных переживаний в прошлом, настоящем и будущем, которые свидетельствуют о подвижности и изменчивости экзистенции в отведенный ей промежуток времени – от его рождения до его смерти. Обо всех её преобразованиях можно судить по происходящим с человеком событиям и, как писал Хайдеггер, «специфическую подвижность протяженного самопротяжения мы называем событием присутствия» [Хайдеггер 2003: 419]. Ставшая следствием экзистирования человека в мире последовательность событий образует его историчность, которая в силу этого не может быть отождествлена только с прошлым или прошедшими событиями. Философ отмечает, что «присутствие никогда не может быть прошлым, не потому что оно непреходяще, но потому что в принципе никогда не может быть наличным, а, если оно есть, экзистирует» [Хайдеггер 2003: 426]. В

отношении прежнего состояния темпоральной экзистенции, то о нём следует мыслить не как о прошедшем, но как о сбывшемся и потому остающемся в настоящем и нацеленном на будущее. Историчность формируется не только особенной для человека темпоральностью, но временем существования окружающих его людей и вещей – «внутривременностью» [Хайдеггер 2003: 422]. Отношение с окружающим миром и другими людьми становится возможным благодаря историчности и темпоральности человека, так как всё существует во времени и имеет определённую историю.

В работе «Пролегомены к истории понятия времени» Хайдеггер пишет о модификации экзистенции под влиянием окружающего человека мира [Хайдеггер 1998], в «Бытии и времени» он утверждает, что только благодаря взаимодействию человека с окружающим его миром входящие в него предметы обретают историю. В этих суждениях нет противоречия, так как человек открыт для возможных изменений и именно ими обусловлено его историческое соучастие в окружающем его мире и совместная с ним история. Для прояснения этого вопроса также, как и в случае темпоральности Хайдеггер проводит различие между собственной и несобственной историчностью, главным мотивом для осуществления которых также является решительность или нерешительность человека в любой ситуации оставаться самим собой. Собственная историчность есть выстраиваемая самим человеком судьба, в которую включены многие события, люди, предметы. «Решимость как судьба есть свобода для возможно требуемого ситуацией отказа от определенного решения» [Хайдеггер 2003: 437]. Напротив, нерешительность является причиной зависимости от внешних обстоятельств или других людей. Таким образом, экзистенциальное противоречие выявляется в процессе взаимодействия людей с разными темпоральностями в конкретной ситуации. Будут ли это разные историчности в контексте одного и того же события? Согласно Хайдеггеру, нерешительность является причиной невозможности построения человеком собственной историчности как обретения своей судьбы, поэтому может быть только собственная историчность. В этом заключается объяснение неприятия хода истории в направлении к будущему неспособными на собственную

историчность людьми. В их понимании историчность должна быть ограничена прошлым и из прошлого следовало исходить в понимании современности.

В обосновании связи категорий «темпоральности» и «историчности» Сартр отступает от принятого классической метафизикой понятия о времени как последовательности различённых моментов, связь между которыми зависит от вневременных оснований. Философ полагает, что «временность, поскольку она есть одновременно форма разделения и форма синтеза, не позволяет ни произвести себя из вневременного, ни наложиться извне на вневременное» [Сартр 2000: 240]. Темпоральность есть структура бытия, осуществляющегося по способу сознания, объединяющего посредством рефлексии отдельные моменты. Последовательность моментов прошлого, настоящего и будущего сознания имеет экстатический характер и ни один из них не имеет преимущества перед другими в силу того, что темпорализация экзистенции человека строится на их отношении друг к другу. В противоположность темпоральности сознания Сартр противопоставляет темпоральность бессознательного или последовательности отдельных психологических состояний, соотносящихся с фактическим опытом человека. Какая из этих двух видов темпоральности является основой формирования историчности человека?

Историчность представляется Сартру как уникальное и ни с чем несравнимое индивидуальное бытие человека в отличие от исторических событий, участником которых может быть и он сам. Условием сохранения данного бытия является единство его прошлых, настоящих и будущих состояний, при разделении которых разрушается и сама экзистенция. «Психологическая временность» [Сартр 2000: 275] образуется отдельными нерелексивными или только первоначально проявляющимися в рефлексии переживаниями, непосредственно связанными с фактически совершаемыми событиями. В этом состоит причина того, что данным видом темпоральности не обеспечивается временное единство человеческого бытия и оно растрачивается в несвязанных друг с другом событиях. Объединяет же все временные модусы «первоначальная

временность» [Сартр 2000: 275] и тем самым сохраняет индивидуальность человеческой экзистенции во всех её прошлых, настоящих и будущих состояниях. Отсюда философ приходит к выводу, что «первоначальная временность, темпорализацией которой мы являемся» [Сартр 2000: 275] конституирует историчность. Экзистенциальные противоречия порождаются те моменты, когда человек в построении своей судьбы руководствуется психологической временностью и движется по пути распада своей экзистенции в событиях, людях, вещах.

В контексте экзистенциальных исследований совершается коренное переосмысление понятий о времени и истории под влиянием открытия экзистенции как отличительного для человека бытия. Особенным оно становится под действием сознания, имеющего временную природу – темпоральность, для которой характерно экстатическое единство прошлого, настоящего и будущего. Философы находят разные причины этому единству: от соотнесенности сознания с сверхсознанием до выявления внутренних механизмов синтеза в самом сознании. В темпоральной целостности экзистенциалисты отдают предпочтение будущему перед прошлым, так как в будущем открываются новые возможности, которых уже не может быть у прошлого. Опосредованные темпоральными переживаниями сознания действия человека объединяются в его собственную историчность, что и является условием его свободы в любых исторических обстоятельствах. Экзистенциальные противоречия историчности и темпоральности состоят в следующем: 1) человек видит внешнюю угрозу своей подлинной темпоральности только в условиях построения им его собственной историчности; 2) человек становится угрозой любой иной темпоральности, если не может решиться на реализацию собственной историчности. Свобода, обретаемая человеком в его решимости на собственную историчность, позволяет окружающим его людям также осуществить свою судьбу. Тогда историчность становится началом разворачивания событий, значение которых определяется особенностями темпоральных переживаний человека в его противостоянии исторической фактичности как причины объективации и нивелирования особенной для его темпоральности.

Литература

- Бердяев 1995 – Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Н.А. Бердяев Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 11-163.
- Бердяев 1990 – Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль. 1990. 176 с.
- Гуссерль 1994 – Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 102 с.
- Йорджайм 2021 – Йорджайм Х. Множественное время и стратиграфии истории // Логос. № 4, 2021. С. 95-118.
- Кьеркегор 2009 – Кьеркегор С. Философские крохи, или Крупицы мудрости. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 174 с.
- Мерло-Понти 1999 – Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999. 605 с.
- Олейников 2021 – Олейников А. Время истории // Логос. № 4, 2021. С. 5-30.
- Сартр 2000 – Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
- Серова 2022 – Серова Н.В. «Древо возможностей» К. Бутона: свобода как условие множественности модальностей темпоральной экзистенции человека // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 66. С. 57-66.
- Серова 2021 – Серова Н.В. Концепция темпоральности Е.Н. Трубецкого в контексте феноменологии // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 2 (40). С. 73-87.
- Трубецкой 2011 – Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации. 2011. 656 с.
- Хайдеггер 2003 – Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
- Хайдеггер 1998 – Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
- Щедрина 2007 – Щедрина Т.Г. Экзистенциальные мотивы исторической памяти: Евгений Трубецкой и Густав Шпет // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 66-72.

Natalia V. Serova
(State Maritime University “Admiral F. F. Ushakov”, Novorossiysk)

Existential Contradictions of Temporality and Historicity of a Person

Summary. The article deals with the correlation problem of temporality and historicity of a person in order to identify the possibility of his freedom in the historical process. Conducting a comparative analysis of the works of existentialists this allows to establish the causes of existential inconsistency of temporality and historicity, their consistency that are considered as a condition for human freedom in history.

Keywords: existentialism, person, temporality, historicity, timelessness, freedom, past, present, future

А.А. Поздняков
(Орловский государственный институт культуры)

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И САМОСОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ В.И. НЕСМЕЛОВА

Аннотация. В данной статье анализируются некоторые аспекты философской антропологии В.И. Несмелова, в частности, проблема сознания и самосознания.

Ключевые слова: философская антропология, сознание, самосознание, вера, свобода, личность, Несмелов.

Введение

В философии, еще в античных ее истоках, сформировались два направления исследований. Одно из них тяготеет к изучению природы и является предшественницей современной науки. Другое стремится исполнить призыв дельфийского оракула к познанию себя. Именно к этому, второму направлению относит свое творчество Виктор Иванович Несмелов. Философия для него – это «специальная наука о человеке» [Несмелов 2017: 27]. «Специальная» поскольку не сводима ни к данным естествознания, ни к комплексу социально-гуманитарных дисциплин, хотя, конечно, с ними связанная. «Следовательно, жгучие вопросы о том, чего следует желать человеку во имя его человечности, и как ему следует жить по истине его человечности, в пределах положительной науки не могут даже ставиться», - утверждает философ [Несмелов 2017: 26].

Интересующая нас проблематика становится предметом исследования уже в ранней работе В.И. Несмелова «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» [Шеллинг 1936]. Философским шедевром стала главная его работа – «Наука о человеке». В свое время ее высоко оценили митрополит Антоний (Храповицкий) и Н.А. Бердяев, но, к сожалению, должной и заслуженной «популярности» она при жизни автора не получила [Антоний (Храповицкий) 1900; Бердяев 1909]. Сегодня различные аспекты философской антропологии Несмелова привлекают внимание богословов, философов, историков. Отметим работы

Н.К. Гаврюшина, А.В. Добина, Д.М. Дремлюгина, В.Н. Замилова, Д.А. Немовой, С.М. Половинкина [Гаврюшин 2005; Добин 2016; Дремлюгин 2000; Замилов 2004; Замилов 2003; Немова 2011; Половинкин 2016]. «"Наука о человеке" Виктора Ивановича Несмелова – это религиозная антропология в пределах только сознания», – подчеркивает Гаврюшин [Гаврюшин 2005: 64].

Исследователи отмечают влияние на антропологию Несмелова святоотеческой традиции, прежде всего, св. Григория Нисского, которому наш автор посвятил магистерскую диссертацию, а также Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта, немецкого классического идеализма, А. Шопенгауэра, Л. Фейербаха, русской духовно-академической философии, в особенности В.А. Снегирева.

Общим местом при определении специфики человеческого бытия в мире является указание на его сознательность, разумность. Что, соответственно, требует ответа на вопрос – какова природа сознания? «Все собственно философские трудности и парадоксы в связи с сознанием начинаются с того момента, когда от абстрактной констатации фундаментальности его бытия переходят к вопросу о том, что конкретно, по самому своему существу, представляет собой феномен сознания, то есть пробуют рационально осмыслить его предметность», – отмечают В.В. Миронов и А.В. Иванов [Миронов 2005: 315].

Сознание. Идея «бессознательного» представляется Несмелову малопродуктивной. Очевидно, есть физиологические процессы, которые происходят «автоматически» и не попадают в фокус нашего внимания. В этом случае их и не следует связывать с психической сферой. Собственно, психическое явление «может существовать только под формой сознания, и весь мир психической деятельности есть только мир сознания» [Несмелов 2017: 28].

Сознание есть процесс, ряд последовательных моментов. Сам по себе этот ряд возможен, потому что одно событие не тождественно другому. «Общей формулой сознания» может являться такое логическое положение: А не есть В. Следовательно, каждый акт сознания есть утверждение закона тождества: А есть А. Фихте выводил «не-Я» из «Я» во втором положении наукоучения, то есть само-

сознание оказывалось первичным в отношении к со-знанию. Несмелов придерживается иной точки зрения – первичны акты сознания, акты самосознания есть результат психического развития. Деятельность сознания заключается в формации психических фактов.

Любое впечатление или чувство принадлежат сфере психического посредством сознания. Таким образом, сознание есть результат взаимодействия духа и мира. Так как мы имеем дело с явлениями повторяющимися, устанавливаются определенные связи между «отдельными датами сознания» – эта работа и есть мысль. Всякое явление сознания возникает независимо от других, но все они выстраиваются в определенные группы на основании актов различения (прежде всего от предшествующих во времени явлений) и установления сходства. Впрочем, мы имеем дело не с механическим соединением и разделением, а с творческой работой мысли. Сознание превращает впечатления и чувства в психические явления, а мысль, соединяя различные элементы, из хаоса созидает разумную действительность. Связи, формирующие «комплексы дат» суть отношения последовательности и одновременности.

Несмелов полагает, что И. Кант, объявив пространство и время априорными формами чувственного восприятия, проявил себя скорее как анатом, чем как историк ума. Шеллинг обратил внимание на то, что пространство и время – это одна форма восприятия, лишь по-разному применяемая к тем или иным явлениям. «Но ведь пространство – это не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство, время же – объективировавшееся внутреннее чувство; следовательно, все, верное по отношению к пространству и времени, остается верным и для внутреннего и внешнего чувств», – читаем в «Системе трансцендентального идеализма» [Шопенгауэр 1992: 181]. Сознание, считает русский философ, само по себе слагается из отдельных актов, связь которых есть уже вторичная деятельность мысли. Связуя различные явления и выстраивая их в ряды, мы обнаруживаем в сознании последовательность. Единство ряда явлений сознания – время. В сознании явления следуют друг за другом, но в бытии они могут существовать одновременно, одно подле другого, то есть в пространстве. «Таким образом неизбежное противоречие в единстве связи различных дат сознания совершенно

устраняется в разграничении мира сознания и мира бытия. Процесс этого разграничения и есть собственно процесс формации субъективной действительности», – пишет Несмелов [Несмелов 2017: 45].

Как только младенец получает первые, пока простейшие, впечатления, совершается акт различения. С этого момента мы можем говорить о начале душевной жизни. На первых этапах мир сознания – это мир впечатлений – элементарных, неразложимых далее фактов психической реальности. Причем первоначально впечатления не относятся еще ни к субъекту, ни к объекту, характеризуются «безотносительностью их положения в сфере сознания». Впечатления связываются чувствами удовольствия и неудовольствия, а вместе с тем и с волевыми импульсами. Важную роль при этом играют ощущения. Именно посредством ощущений определяется первичная противоположность субъективного и объективного. Ощущения ведут к «объективации» впечатлений и определяют процесс восприятия. Восприятия локализуются в пределах организма. Постепенно органические восприятия определяются как внутренние, а восприятия «высших органов чувств» как внешние – это и есть объективация в точном смысле слова. Объективация есть пространственное определение сложного комплекса впечатлений (локализация – элементарные впечатления, объективация – более сложные).

Нечто представляется сущим за пределами организма, «объективировать значит не иное что, как только представлять», то есть проводить операции синтеза (комплекс впечатлений) и анализа.

С помощью исследования истории возникновения душевной жизни Несмелов подходит к формулировке основного гносеологического вопроса. «Поэтому проблема объективного знания, очевидно, должна быть поставлена совершенно иначе. Она, прежде всего, заключает в себе вопрос не о том, насколько соответствует мир сознания миру бытия, а о том, как возможно бытие для субъекта, как возможен объект», – пишет он [Несмелов 2017: 52].

Впечатления, представления, понятия. Попытки ответить на поставленный вопрос приводят нас к изучению природы представлений. Первая обособленная группа впечатлений – это осязательно-мускульные впечатления. Определенная часть кожной поверхности, часть нашего организма испытывает некоторые

воздействия, фиксирует их «на местности», так полагается первое основание представлений о пространстве и внешнем мире. Тело воспринимается как протяженное в пространстве. О роли «осозательно-мускульных чувств» в том же духе рассуждал П.Е. Астафьев. Он полагает, что именно посредством элементарного усилия и напряжения зарождается первичная форма психической жизни – самочувствие, которым обладает всякое живое существо. «Роль мускульных чувств в зарождения и определении содержания наших внешних восприятий установлена совершенно несомненно», – убежден Астафьев [Астафьев 1893: 71].

Поскольку разного типа воздействия и впечатления сменяют друг друга, эта последовательность осуществляется во времени. Итак, именно через осозательно-мускульные чувства формируется условие восприятия мира в пространстве и времени. Представление возникает как комплекс впечатлений в единстве временной и пространственной связи. «Следовательно, всякое представление есть комплекс различных дат сознания, определенных между собой единством пространственно-временных отношений и через это самое определение объективированных», – делает вывод Несмелов [Несмелов 2017: 58].

Представление – продукт сознания и мысли. Только с представлением мы и имеем дело, вещь дана нам как представление. Не как воспоминание об определенном опыте, нет. В каждый момент восприятия нам даны представления, «представление и внешнее восприятие – это одно и то же». Вполне в духе Шопенгауэра: «Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир есть представление» [Шопенгауэр 1992: 54].

Впечатления не исчерпывают собой весь объем психической действительности. Необходимо помнить о чувствах и воли. Если впечатления и представления суть форма отношений человека с внешним миром, то воля, как внутренняя причина действий, есть знание о собственном «я». Субъект есть воля, объект – представление.

Как множество впечатлений (комплекс) образуют представление, так и множество представлений нуждаются в упорядочива-

нии. Поскольку любое представление есть «пространственное определение впечатлений», сложное представление также подразумевает единство в пространстве. Тожественные впечатления – представления приводят к образованию «слитных представлений». Различные, не имеющие пространственного единства образы, но сходные между собой, уже не могут быть представлены, а только мыслиться в понятиях. Понятие, таким образом, всегда возникает в процессе обобщения. Сначала мы имеем дело с тождеством представления и представляемой вещи, затем с тождеством имеющегося представления вещи с минувшим, наконец, с тождеством вещи с самой собой при одновременных представлениях. Тожество отдельных представлений образует понятие. Фиксируя, с помощью понятия, сходство некоторых явлений и признаков, мы распространяем это знание на всю совокупность соответствующих феноменов, фактически, широко используя индуктивный метод. Сходство представлений отражает предметное понятие, а впечатлений – абстрактное. Всякое явление мы помещаем в конкретную подсистему, систему, так что наше знание, по сути, классификация явлений посредством понятий. Именно оперирование понятиями является условием системного мышления.

Понятия могут быть различной степени общности, вплоть до предельного – «бытие». Чем шире понятие, тем беднее содержание. Установлению тождества и различия представлений и понятий служит дедуктивный метод.

«В процессе развития и организации понятий создается классификация вещей и явлений и организуются все формы их мыслимых отношений друг к другу на основании их представляемого содержания», – пишет Несмелов [Несмелов 2017: 89]. Однако человек не только воспринимает, не только реагирует, но испытывает, ставит вопросы и формулирует проблемы, то есть осуществляет творческую деятельность. Мы имеем дело с активным субъектом, а не пассивным отражением.

В активном поиске мы обретаем практическое знание и способность к целесообразной деятельности. Чувство любознательности заставляет нас волевым усилием устремляться к поиску ответов.

Чувства и воля, таким образом, полноправные участники познавательного процесса. «Следовательно, содержание всякого познания хотя и создается работой мысли, однако в ранге действительного познания оно утверждается только актом воли на основании удовлетворенного чувства любознательности», – полагает Несмелов [Несмелов 2017: 95]. Познавательный акт мы считаем состоявшимся, если он не противоречит содержанию нашего ума и не дает повода к прямому отрицанию.

Вера. Если познание по природе своей субъективно, то убежденность в его адекватности внешним реалиям основана на акте веры. «В этом именно утверждается и заключается вся суть гносеологической проблемы, решение которой совершенно естественно сводится к решению вопроса о том, как возможна вера в качестве действительного познания», – формулирует Несмелов [Несмелов 2017: 96].

Вопрос соотношения веры и знания требует точности формулировок. Нередко мы встречаем сравнение веры не с реально существующим знанием, но с неким, недостижимым в большинстве областей, его идеалом. Познание, организованное по всем законам интеллектуальной деятельности, дающее нам убедительное объяснение тех или иных явлений, удовлетворяющее наше любопытство, такое познание кажется нам адекватным и достаточным. Однако, как только мы объявили полученное знание подлинным отражением объективной действительности, мы переместились в пространство веры.

Вера и верование – это результат мышления. Мышление предлагает объяснение тех или иных явлений. Если объяснение, оцененное по различным критериям, кажется подходящим, удовлетворительным, оно утверждается актом воли. Не в качестве безумного произвола, но «в интересах гармонии жизни путем соглашения мысли и действительности» [Несмелов 2017: 102].

Мысль не признает границ и желает проникнуть даже в те сферы, которые недоступны «непосредственному познанию». Вероятное объяснение может восприниматься в качестве достаточного (если не исчерпывающего), когда мы имеем дело с верой. Несмелов предлагает следующее определение: «Вера есть не предположение

возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, то есть вера в своем содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своем значении она всегда есть акт свободной воли» [Несмелов 2017: 103].

Поскольку вера по своим основаниям принадлежит процессу познания, она может существовать и существует на всех уровнях человеческой мысли. Попытки полностью устранить элемент веры бесплодны. В этом случае перестанет существовать познание как таковое. Область неизвестного, тайного окружает любого человека, в том числе ученого.

Весьма показательна в этом отношении позиция Е. Дюринга, который в споре с позитивистами отстаивал автономию разума, но использовал аргументацию позитивистов в споре с теистами. По меткому замечанию Несмелова, такие мыслители готовы бороться за автономный разум, но только почему-то таковым они признают только свой собственный.

Всякий человек убежден в истинности своих мнений, иначе бы он их не имел, но ученый, сверх того, помимо здравого смысла, руководствуется твердыми основаниями науки. На поверку же выясняется, что и научные теории нередко базируются на определенных допущениях и предположениях. Получается, что и в научной сфере вера занимает свое место. «Вера и здесь развивается как процесс познания, и по существу своему есть утверждение мыслимой возможности в качестве объективной действительности, на основании определенных соображений и ради достижения определенных познавательных целей», – считает Несмелов [Несмелов 2017: 106]. Если нечто точно известно и объяснено, нет нужды в вере и напротив, в отсутствии достоверного знания не обойтись без веры. Многие сферы жизни открываются нам именно в актах веры. Часто мы противопоставляем знание и веру в тех случаях, когда речь идет о различных формах веры.

Действительность дана нам только как факт сознания. Именно с этими фактами, а не с «объективностью», мы работаем. Следовательно, соответствие фактов сознания объективной действительности является актом веры. Мы именно уверены, что положения нашей мысли согласуются с окружающей реальностью. Знание, в

этом случае, это также вера. Вера основательная, не простая игра фантазии, но все же вера.

Эмпиризм обнаруживает единственное основание достоверности в чувственном опыте. Действительно, только опыт поставляет материал для размышлений. Но мысль вовсе не сводится к систематизации данных опыта, она идет гораздо дальше и приходит к выводам (и это большая часть положений науки), которые никак непосредственным чувственным данным не соответствуют. В этом и заключается «глубокая правда рационализма».

Принципиальная недостаточность чувственного познания означает, что претензии на обладание истиной выводят ученого за пределы собственно научной компетенции. «Вся сумма наших научных познаний есть, собственно, не выражение действительной истины бытия, а есть только более или менее основательная вера человека в истинность его предположений о бытии, т. е. вся сумма наших научных познаний на самом деле представляет собой не истинное, а именно только достоверное выражение объективной действительности», – убежден Несмелов [Несмелов 2017: 132].

Творческая активность субъекта. Бытие существует и вне человека, но познание бытия осуществляется человеком, поэтому его адекватность определяется суммой антропологических исследований. В конечном итоге, именно в акте самосознания полагается действительное существование предметов внешнего мира. Содержание же фактов действительности дано под формой представлений, т.е. является продуктом сложной работы мысли. Сущее открывается человеку в актах самосознания, но мыслится в форме представлений. О бытии каждый знает не более того, что оно есть, но мыслить бытие человек может в зависимости от богатства содержания своего сознания.

Познание совершенствуется (или деградирует) по мере изменения «субъективной действительности» в самом течение жизни. Поскольку нет смысла говорить о бытии в отрыве от сознания, а последнее развивается в связи с усложнением всей полноты внутреннего мира, онтологическая и гносеологическая проблематика могут быть сведены к антропологической.

Могущественным фактором нашей жизни являются идеи, которые не только принадлежат сознанию, но оказывают влияние на все аспекты человеческой деятельности и, тем самым, на мир в целом.

В течение жизни мы имеем дело с обстоятельствами, которые либо способствуют индивиду, либо препятствуют утверждению его бытия. Огромное количество опытных фактов в мышлении оцениваются, группируются по разным признакам, фиксируются в понятии и становятся достоянием памяти. Благодаря памяти мы с легкостью ориентируемся в настоящем (по мере его сходства с предшествовавшим опытом) и можем делать некоторые осторожные прогнозы. Возможность предвидеть грядущее позволяет нам осуществлять планирование и творчески преобразовать окружающую среду и самих себя. Человек способен на «произвольное созидание жизни» [Несмелов 2017: 155].

Понятийный аппарат, которым мы владеем, являющийся результатом концентрации и систематизации опытных данных, открывает возможность без труда анализировать единичные явления и давать им должную оценку. Понятийное мышление – творческий процесс, меняющий мир. «Логический процесс образования понятий в переводе его на практику жизни есть не иное что, как процесс сознательного приспособления субъекта к данным условиям жизни», – пишет Несмелов [Несмелов 2017: 157].

На первый взгляд, мы видим в этих рассуждениях близость к эволюционизму. Приспособление – общеприродное явление (во всяком случае, если речь идет о «живой природе»). Последующее развитие философии продемонстрировало, что последовательное развертывание соответствующей идеи приводит к утрате человеком особого статуса в этом мире. «Человек во всем – и в возможностях своего познания, и в своих этических суждениях и эстетических предпочтениях - теряет свою исключительность», – пишет Е.Н. Князева, характеризуя современную эволюционную эпистемологию [Князева 2012: 17].

Но о приспособлении, например, растений, мы можем говорить лишь в условном смысле. Это процесс, по сути, механистический,

внепсихический (хотя Аристотель и рассуждал об особой растительной душе). Приспособление, в точном смысле слова, связано с желаниями и стремлениями, а значит относится к животному миру и имеет психическое обоснование. Есть животные, которые реагируют на внешние воздействия посредством осязания, а есть с куда более изощренным чувственным аппаратом, но и те, и другие, так или иначе, чувствуют страдание или удовлетворение и развивают в связи с этим определенную деятельность. Некоторые успешные действия повторяются, закрепляются, становятся привычными. Животные, тем не менее, не в состоянии вести творческий поиск, активно исследовать мир и использовать полученный опыт. Этот факт пассивного приспособления, в отличие от активно-креативной деятельности человека, ставит под сомнение эволюционное объяснение жизни духа. «Основные факторы органической эволюции, как борьба за существование и приспособление, естественный отбор и наследственность, не могут определять собой прогресса духа», – делает вывод Несмелов [Несмелов 2017: 161].

Активность в отношении к окружающему миру составляет важнейшую характеристику нашей душевной жизни. Человек сам определяет значимость тех или иных факторов и старается их использовать или нейтрализовать, постепенно отвоевывая у природы все больше автономии. В своем сознании человек способен моделировать различные ситуации, предсказывать ход событий и отчасти направлять их. В сознании же мы создаем некий воображаемый мир и подчас предпринимаем усилия, чтобы сделать его реальным. События в нашем духовном мире становятся источником практики и меняют нашу личную жизнь, общественные отношения и природные реалии.

Заданный тип рассуждений приводит нас к вопросу о свободе воли. Здесь необходимо избегать крайностей детерминизма и индетерминизма. Последний, если он отстаивает безусловный произвол, в принципе не верен. Невозможно помыслить совершенно беспричинные действия. В основе их лежит волевое решение. Воля же связана с желанием. Поскольку условия возникновения желания нам не всегда известны, появляется соблазн свести проблему к простой формуле: «Я хочу, потому что хочу». Эта формула и есть

выражение концепции безусловного произвола. Следствием применения такой объяснительной модели являются непреодолимые логические противоречия. Получается, что события духовного порядка не носят непрерывного характера, не связаны друг с другом. «Ясное дело, что человеческая воля не может быть безусловной, а деятельность воли в условиях есть то же самое, что и деятельность ее по закону причинности», – отмечает Несмелов [Несмелов 2017: 172].

Причины наших желаний и волевых актов могут иметь разную природу. Одни связаны с внешней принудительностью, другие с особенной душевной работой, с «внутренним человеком», в этом случае имеет смысл определить их как «произвольные». «Произвольностью мы называем выполнение внутренней, в самом субъекте образовавшейся мотивации известных действий, определяемых внешними причинами, какого бы рода и характера эти причины не были», – поясняет Несмелов [Несмелов 2017: 173]. Таким образом, произвольность исключает внешнее принуждение, но не исключает внутренней необходимости.

Действия, основанные на внутренней работе, определенных желаниях и стремлениях, связаны с волей. Воля определяется мотивацией. Желания наши, в свою очередь, могут целиком принадлежать животному началу в человеке – мы не можем не есть, не пить, не спать и т. п. Эти желания вполне осознанны, а поступки, на них основанные, можно назвать произвольными, но свободы воли мы здесь не обнаружим. Свобода воли предполагает овладение человеком объективными условиями. Не в смысле полной власти над природой внешней и внутренней, это невозможно, а в ином смысле – делать или не делать подлинным мотивом воли те или иные представления и плоды деятельности мышления, так как мы всегда имеем дело с осмысленным интересом.

Человек способен к моделированию ситуаций и, в известных границах, к предвидению. В рамках определенной интеллектуальной процедуры мы создаем представление о желательном или нежелательном развитии событий. Представления, таким образом возникшие, могут стать мотивом волевого действия, а могут остаться лишь предметом мысли. Именно волевое начало, в единстве с мыслью и чувством, определяет характер деятельности.

В волевом акте тот или иной интерес признается достаточным, а расчет мысли убедительным. Усилием воли человек в состоянии погасить силу чувства и принять или отвергнуть расчет мысли. Эти усилия возникают не в результате случайных метаний, но обусловлены принятыми установками и убеждениями. Действие по убеждению и составляет сущность свободы воли. Убеждения создаются мыслью, но обретают силу посредством воли.

Становление личности – это, помимо прочего, формирование некоторой ценностной иерархии и системы убеждений. Возможность действовать вопреки первичным импульсам и даже очевидному интересу, если он противоречит принятым представлениям о должном, это и есть свободный поступок. «Ценностная рациональность», если воспользоваться терминологией М. Вебера, оказывается определяющим мотивом. «Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет» – такова формула Несмелова [Несмелов 2017: 426].

Человек не просто реагирует на импульсы окружающей среды, не только приспосабливается, не всегда ищет выгоды или наслаждения. Нет, он еще осуществляет оценку своих желаний и устремлений, определяет степень их достоинства. Следуя оценочным суждениям, мы определяем характер своей деятельности, то есть проявляем свободную волю. Мы имеем разум и свободу, следовательно, не только «животное я», но и «чудо личности» [Несмелов 2017: 601].

Самосознание. Нередко душа человека изображается как арена борьбы различных желаний и мотивов, в которой побеждает сильнейший. Справедливо было бы признать, что существует возможность свободного избрания волей определенного мотива. Акт выбора и основанная на нем жизненная стратегия свидетельствуют о том, что животное начало в нас, не преображенный инстинкт и похоть существования – это еще не все. Над всем этим стоит свободная личность, властно созидающая нравственное содержание жизни.

Человек сознает себя источником и причиной произвольных действий, а также их конечной целью. Такой взгляд невозможно обосновать если занять позицию механистической трактовки

психических явлений. Мы имеем волю к осуществлению в мире тех поступков, которые утверждают наше человеческое, личностное достоинство и, напротив, волю избегать тех действий, которые это достоинство унижают. Имеем возможность жить согласно нравственному закону, а не только в связи с природной необходимостью, и судить свои поступки ориентируясь на «идею истинной жизни».

Несмелов называет три области, в которых обнаруживается специфика личностного бытия. Во-первых, материальный мир складывается из «предшествующих элементов материи», а элементы сознательного бытия могут создаваться им самим. Во-вторых, материальный мир механистически детерминирован соотношением причин и следствий, а психическая реальность, сознательная жизнь соотношением целей и средств. В-третьих, результаты деятельности в материальном мире определяются законом сохранения материи и силы, а психической деятельности «законом возрастания психической энергии в развитии и реализации ею духовных ценностей» [Несмелов 2017: 604].

Сознание, как уже было отмечено, рождается во взаимодействии души и мира. Сознание – это всегда сознание чего-либо, то есть оно связано с миром, с областью явлений. Но если мы исключим принцип единства, то сознаний появится столько, сколько существует психических феноменов. Механистическая трактовка вызывает два основных вопроса: 1) как возможно сознание какого бы то ни было психического явления в качестве объекта сознания? и 2) как возможно сознание самого сознания как единого факта? Применение ястромеханики в интересующей нас сфере не дает удовлетворительных ответов на поставленные вопросы.

Не механическое сцепление явлений порождает единство сознания, напротив, отношение этих явлений к одному и тому же сознанию обеспечивает саму возможность их связи. Все психические феномены принадлежат единому сознанию. «Единство сознания определяется отделением сознания от его явлений, а это отделение определяется сознанием самого же сознания как творческой деятельности», – подчеркивает Несмелов [Несмелов 2017: 199].

Конечно, физически человек есть вещь среди вещей и тело среди тел, со всеми вытекающими последствиями их естественной

детерминации. Однако внутренняя жизнь человека вовсе не создается им как производная органических процессов или психическое отражение внешних событий. Само по себе восприятие есть результат всей истории психического развития индивида и представляет собой довольно сложный синтез. Нет сомнений, что наш душевный мир формируется, развивается, усложняется.

Явление, потому и существует как явление, что воспринимается и удостоверяется сознанием. Непосредственно переживаемое событие – явление – это реальный факт, но его образ воспроизводимый памятью – это реальность иного порядка. Разграничение факта и образа возможны лишь при «сознании единства сознания».

Наличие памяти – надежное свидетельство самосознания и единства сознания, которое имеется уже в самый ранний период жизни младенца, еще до возникновения полноценных представлений (которые суть единство впечатлений) и формирования «Я». «Я думаю», «я чувствую», «я хочу», «я вижу то-то», «мне больно» и тому подобные переживания формируют «Я». «Я» завязано на мир явлений, которые принадлежат сознанию. Несмелов различает «Я» и самосознание: «Я совсем не то же самое, что и самосознание, потому что я выражает не сознание самого сознания, а лишь сознание отношений сознания к явлениям его. Следовательно, самосознание лежит глубже я» [Несмелов 2017: 205]. Поскольку человек не изолирован от внешнего мира, мы имеем «Я», как форму отношения к внешним реалиям, и самосознание (сознание сознания), как внутреннее личностное бытие.

Разделение «Я» и самосознания необходимая научно-методологическая процедура, но не более. «Я», как условие единства воспринимаемых феноменов, необходимо соединяется с самосознанием. Мы имеем дело не с потоком психических явлений, а с жизнью сознания в единстве с самосознанием, т. е. с полнотой личностного бытия.

Человек и субъект свободного действия (а иначе мыслить себя он не в состоянии) и объект материального мира (и это столь же необходимое обстоятельство). В состоянии ли мы разрешить данное противоречие?

Вещь для нас – это факт сознания. Нечто, обретающееся вне поля сознания, для меня не существует. Именно сознание самого сознания (самосознание) обладает всеми чертами подлинности. Свободно-разумная, обладающая самосознанием, личность есть непосредственно данная «метафизическая сущность». «Я человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания как бытия», – пишет Несмелов [Несмелов 2017: 213].

Заключение

Личное бытие в безличном мире есть указание на реальность «безусловного бытия». Но человек, остро переживающий свою ограниченность, невозможность полной реализации задач, которые диктует ему собственный статус, есть только «образ безусловного бытия».

Быть разумным и свободным существом, значит в себе самом формулировать цели жизни и их осуществлять. В полной мере это возможно лишь для «существа безусловного». Человек, очевидно, таковым не является, следовательно, он только «образ безусловного бытия», но образ «живой и истинный». Дело не в знакомстве с катехизисом, не в том, чтобы непременно сознавать в себе «образ», а в самой природе человеческой личности.

Признание этого факта ставит вопрос об отношении безусловного бытия к условному. Здесь возможны только два возможных ответа: либо это отношения взаимодействия, либо произведения к абсолютной причине. Если свободно действует только личное начало, верным следует признать второй вариант.

Если у человека есть предназначение, делает вывод Виктор Иванович Несмелов, то оно заключается не только в знании о Боге, не только в культовых действиях, но в реализации, осуществлении в жизни своей личностной природы, «живого образа Бога». Поскольку мы не в состоянии достичь поставленной цели, остается надежда на спасение. В спасении должна быть осуществлена «вечная правда Бога» и «предвечный смысл всего мирового бытия» [Несмелов 2017: 643].

Литература

- Антоний (Храповицкий) 1900 – Антоний (Храповицкий), еп. Новый опыт учения о богопознании // Антоний (Храповицкий), еп. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. Казань: Тип. Императорского Университета, 1900. С. 417-431.
- Астафьев 1893 – Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. (Опыт начал критической монадологии). М.: Унив. тип., 1893. 206 с.
- Бердяев 1909 – Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (о книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. 1909. № IX. С. 54-72.
- Гаврюшин 2005 – Гаврюшин Н.К. Русское богословие: очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. 382 с.
- Добин 2016 – Добин А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова. СПб.: ГУМРФ им. адм. С.О. Макарова, 2016. 175 с.
- Дремлюгин 2000 – Дремлюгин Д.М. Религиозно-философские воззрения В.И. Несмелова. Диссертация... канд. филос. наук. М., 2000. 145 с.
- Замилов 2004 – Замилов В.Н. Антропология В.И. Несмелова в контексте русской философии // Философское образование. 2004. № 10. С. 56-63.
- Замилов 2003 – Замилов В.Н. Метафизика человека в творчестве В.И. Несмелова. Диссертация... канд. филос. наук. М., 2003. 177 с.
- Князева 2012 – Князева Е.Н. Эволюционная эпистемология на перекрестках развития // Эволюционная эпистемология: современные дискуссии и тенденции / Отв. ред. Е.Н. Князева. М.: ИФ РАН, 2012. С. 8-34.
- Мионов 2005 – Мионов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. М.: Гардарики, 2005. 447 с.
- Немова 2011 – Немова Д.А. Феномен веры в гносеологии В.И. Несмелова // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. Вып. 3. С. 55-57.
- Несмелов 2017 – Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. СПб.: О-во памяти игуменни Таисии, 2017. 936 с.
- Половинкин 2016 – Половинкин С.М. Персоналистический спиритуализм В.И. Несмелова // *Omnia conjungo*: Сб. научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко / Ред. и сост. О. В. Марченко. М.: РГГУ, 2016. С. 262-307.

Сулема 2017 – Сулема А.А. Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» // Религиоведение. 2017. Т. 3. № 3. С. 87-97.

Шеллинг 1936 – Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Л.: СОЦЭКГИЗ, Ленингр. отд-ние, 1936. 455 с.

Шопенгауэр 1992 – Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 394 с.

Aleksey A. Pozdnyakov
(Oryol State Institute of Culture)

The Problem of Consciousness and Self-Consciousness in the Philosophy of V.I. Nesmelov

Summary. This article analyzes some aspects of V.I. Nesmelov's philosophical anthropology, in particular, the problem of consciousness and self-consciousness.

Keywords: philosophical anthropology, consciousness, self-consciousness, faith, freedom, personality, Nesmelov.

А.В. Овсянников
(Орловский государственный институт культуры)

«Экономический материализм» в теологической оптике: Сергей Булгаков трактует Карла Маркса

Аннотация. Автор исследует применение С.Н. Булгаковым теологической оптики при рассмотрении идейного наследия К. Маркса. Дискурс Булгакова соотносится с «постсекулярным поворотом» в философии и общественных науках. Большое внимание уделяется определению контекста, в котором Булгаков высказывается о Марксе и марксизме. Исследуется система аргументов, используемых Булгаковым. Автор приходит к выводу о том, что Булгакову принадлежит особое место среди предшественников «постсекулярного поворота».

Ключевые слова: секуляризация, постсекулярный поворот, секулярные религии, антропотейзм, благочестивый атеизм, христианский социализм, десакрализация, ресакрализация.

Введение

В наши дни исследователи религии находятся в крайне сложном положении. Кризис переживает сама теория секуляризации, которая долгое время определяла направленность философского и научного дискурса о религии. Напомним, что теория секуляризации в своем классическом изводе утверждала неизбежность упадка религиозных верований и институтов по мере движения общества от традиционных (доиндустриальных) форм к состоянию *modernity*. Однако «вопреки предсказаниям социологов религия не исчезла и не утратила своей социальной значимости. Секулярность осталась экзотическим островком в море бушующей религиозности. Так или иначе, но религии удалось отсоединиться от структур традиционного общества и отвоевать свое место сначала в современном, а теперь уже и в постсовременном обществе» [Узланер 2019: 207]. Исследователи имеют дело с новой реальностью, для описания которой требуется новая исследовательская оптика: с религиозным фундаментализмом, с «верой без принадлежности» (*Believing without*

Belonging) [Davie 1990; Davie 1993], с многочисленными гибридными формами, находящимися на грани теологического, научного, этического, эстетического и политического, обозначаемыми понятиями «духовность» (spirituality) и «новые религиозные движения» (New religious movements). (Автор этих строк обращался к проблеме гибридных духовных форм в ряде работ. См.: [Овсянников 2017; Овсянников 2020; Овсянников 2021; Овсянников 2022]). В связи с этим принято говорить о наметившемся в последние десятилетия «постсекулярном повороте» (Postsecular turn) в философии и социальной теории. Д. Узланер определяет его как «движение в сторону нового языка, новой модели репрезентации, способной ухватить возникающую на наших глазах картину, являющуюся как постсекулярной, так и пострелигиозной, если смотреть на нее с точки зрения привычных представлений о религии и секулярном» [Узланер 2020: 12].

Между тем, у «постсекулярного поворота» в социально-гуманитарном знании есть достаточно протяженная и богатая на открытия предыстория. Такого рода открытия мы обнаруживаем в текстах отцов-основателей социологии религии – Э. Дюркгейма и М. Вебера. С одной стороны, они оба утверждают неизбежность секуляризации, «расколдовывания мира» (Entzauberung der Welt), по классической формуле Вебера [Дюркгейм 1996; Вебер 1990: 713-714]. В то же время Дюркгейм и Вебер допускают существование (квази) религиозных эффектов за пределами собственно религии: Дюркгейм в своей концепции «сакрального» [Дюркгейм 2018], а Вебер – в теории харизматического господства [Вебер 2019]. В 1898 году выходит книга Г. Лебона «Психология социализма», в которой утверждается сущностное единство между модерными идеологиями, в частности, социализмом, и традиционными религиями [Лебон 2017]. Книгу Ж. Сореля «Размышления о насилии» (1906) с полным основанием можно было бы назвать «Размышлениями о мифе», учитывая ту роль, которую автор отводит мифотворчеству применительно к современной политической жизни [Сорель 2013]. На 1920-е годы пришлось оформление концепции «политической теологии», создатель которой, К. Шмитт, настаивает на том, что важнейшие политические и правовые понятия современного Запада

не только имеют богословские корни, но и сохраняют богословские интенции [Шмитт 2016]. Позднее, в 1930-40-е годы, свои версии теории «сакрального» предложат Ж. Батай и Р. Кайуа [Батай 2006; Кайуа 2003]. Иными словами, разработка постсекулярного дискурса началась задолго до рубежа XX-XXI веков.

**С.Н. Булгаков – исследователь духовной жизни
«секулярного века»**

Мы предлагаем обратиться к текстам С.Н. Булгакова, одной из центральных фигур интеллектуальной жизни России Серебряного века и, позднее, русского зарубежья. В центре нашего внимания окажутся две статьи Сергея Булгакова – «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (опубликована в 1905 году в журнале «Вопросы жизни») и «Карл Маркс как религиозный тип» (напечатана в 1906 году в «Московском еженедельнике»). Обе статьи впоследствии войдут в сборник «Два града» (1911).

Корректный анализ высказываний Булгакова предполагает учет контекста, в котором они совершались. В первую очередь, необходимо учитывать место, которое занимали К. Маркс и марксизм в его интеллектуальной биографии, ведь указанные статьи написаны вчерашним марксистом. Иными словами, высказывания Булгакова о марксизме в значительной мере основаны на «включенном наблюдении». Прделанный им путь типичен (с известными оговорками) для российского интеллектуала начала XX века. Для его описания обычно используется схема «от марксизма к идеализму», предложенная самим Сергеем Николаевичем в одноименном сборнике статей [Булгаков 2006]. Эта схема в целом дает представление о векторе движения не только самого Булгакова, также Струве, Бердяева, Франка... Интенсивность обращения к теме неодинакова в разные периоды его интеллектуальной биографии: будучи высокой в незадолго до и в первые годы после обращения автора в идеализм, она резко снижается после Революции 1917 года. Но эпизодические обращения к ней можно обнаружить даже в поздний период творчества Булгакова («эмигрантский» с географической точки зрения и «богословский» с точки зрения идейной).

Производимое Булгаковым помещение идей Маркса и его продолжателей в теологический контекст само по себе может вызвать недоумение: экономический материализм, как было принято называть марксизм в дореволюционной России, является не просто одним из продуктов секуляризации – со временем он станет одним из символов «секулярного века». Не является ли попытка «перевода» марксистского текста на богословский язык не более чем курьезом, не движима ли она исключительно желанием «переводчика» соригинальничать? Думается, что нет. Рассматривая марксизм (шире – социализм) в теологической оптике, Булгаков следует за изменившейся реальностью, в которой современные идеологии, декларирующие разрыв с религией как наследием «старого режима», на поверку оказываются лабораториями по производству различных проектов ресакрализации культуры и общественной жизни, соединяющих техническую и экономическую рациональность с идеалом, чувствами, верой. Действительно, в XIX – начале XX веков из рядов социалистов стали раздаваться голоса, выразившие озабоченность *духовной недостаточностью* «левых» идеологий и движений и вытекающей отсюда задачей по конструированию *социалистической духовности*. Довольно часто это конструирование предполагало соединение социализма с христианством [Уильямс 2023], но подчас предпринимались попытки основать (квази) религию на фундаменте материализма и атеизма. Среди прецедентов – творчество И. Дицгена и «богостроительство» А.В. Луначарского и М. Горького [Дицген 1919; Луначарский 1908, 1911; Горький 1979; Стейла 2013]. Оговоримся: далеко не всегда такого рода эксперименты получали одобрение со стороны партийных лидеров или массовую поддержку среди рядовых участников движения, однако определенный резонанс они имели.

Использование Булгаковым теологической оптики при рассмотрении идейного наследия Маркса было обусловлено еще одним обстоятельством: булгаковский дискурс в момент написания и публикации анализируемых нами статей подвергается радикальной теологизации, отразившей процесс столь же радикальной трансформации «жизненного мира» автора. И хотя принятие сана священ-

ника Русской Православной Церкви и написание собственно богословских трактатов случатся в жизни Булгакова существенно позже, уже тогда, в 1905-1906 годах с ним происходит то, что может быть описано как «альтернатива» или «обращение» со всеми вытекающими последствиями. Находящиеся в центре нашего внимания тексты демонстрируют разрыв вчерашнего марксиста со своими идеалами и со своей средой и обозначают его переход в новое качество. Вероятнее всего, именно отсюда вытекает некоторая резкость суждений «новообращенного» о своем прежнем кумире.

Вместе с тем, разрыв Булгакова с марксизмом и социал-демократией вовсе не означал окончательного разрыва с социализмом. Булгаков не просто придерживается идей христианского социализма, но и пытается соединить их с политическим действием, что получает отражение в создании «Союза христианской политики», а также в участии в работе Государственной думы на правах беспартийного депутата от Орловской губернии [Булгаков 1906; Евтухова 2021: 151-185; Воронцова 2015; Засядь-Волк 2008 (а); Засядь-Волк 2008 (б)].

Перейдем к рассмотрению заявленных статей и представленной в них системы аргументов. Аргументация Булгакова строится вокруг нескольких положений.

- Генеалогия философских идей Маркса нуждается в пересмотре. Согласно Булгакову, утвердившаяся к началу 20 века позиция, согласно которой существует преемственность марксизма по отношению к философии Г.В.Ф. Гегеля, а через него – к немецкому классическому идеализму, в корне неверна. *Живой связи* с гегельянством здесь не прослеживается, а все переключки – не более чем продукт нарочитой стилизации «под Гегеля» [Булгаков (а) 2008: 128-130]. Соответственно, нет живой связи и с немецким классическим идеализмом. По Булгакову, философия И. Канта была абсолютно чужда Марксу, между тем именно она представляет собой «единственный вход в здание всего классического идеализма» [Булгаков (а) 2008: 131-132].

- Подлинным философским истоком марксизма является учение Л. Фейербаха. По Булгакову, «Маркс – это фейербахианец, впоследствии несколько лишь изменивший и восполнивший доктрину учителя. <...> Фейербах – это невысказанная тайна Маркса, настоящая его разгадка» [Булгаков (а) 2008: 134]. Марксизм здесь

предстает «частным случаем фейербахизма», его «социологической формулой», а «Капитал» – «Фейербахом, переведенным только на язык политической экономии» [Булгаков (а) 2008: 142, 144].

- **Условием помещения марксизма в теологический контекст является расширительная трактовка религии.** Религия для Булгакова – это «высшие и последние ценности, которые признаёт человек *над* собою и *выше* себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям». Предполагается присутствие в человеке «религиозного центра», выступающего в роли антропологической доминанты, «подлинной душевной сердцевины». В такой трактовке религия предстает принципиально неустрашимым измерением человеческого существования, так или иначе присутствующим в каждом человеке, даже в том, кто отрицает всякую религиозность. «В этом смысле религиозно нейтральных людей, собственно говоря, даже нет...», как нет и религиозно нейтральных общественных движений [Булгаков (а) 2008: 120-121]. Таким образом, сущностным признаком религии у Булгакова выступает не сверхъестественное, а Абсолют, независимо от формы, которую он принимает, вернее, человеческая потребность в Абсолюте.

- **Одним из духовных продуктов современности являются «секулярные религии».** Булгаков описывает духовную ситуацию современности как сосуществование и противостояние традиционной религиозности, религиозной индифферентности и секулярной религиозности. Последняя предстает как духовный гибрид, как своего рода «третий путь». Оговоримся, что сам Булгаков описывает феномен «секулярных религий» в других категориях, таких как «религия человечества», «антропотейзм» или «благочестивый атеизм» [Булгаков (б) 2008: 69-70, 73, 75, 77-78].

- **Фейербахизм как примета времени.** Булгаков акцентирует контраст между известностью (вернее – неизвестностью) Фейербаха и значением его мысли: он «своими философскими идеями оказал глубокое влияние на своих современников, далеко не изжитое до сих пор. И по-настоящему в ряду имен, выражающих собой духовный облик XIX века, наравне с именами Гегеля и Дарвина, Маркса и Ог. Конта, Спенсера и Милля, следует поставить и малоизвестное сравнительно имя брукбергского отшельника – Людвиг

Фейербаха. Но если живы до сих пор идеи Фейербаха, которого, по справедливости, поэтому можно поэтому причислить к разряду духовных вождей современного человечества, то имя его находится в незаслуженном небрежении и забвении» [Булгаков (б) 2008:].

- **Учение Фейербаха являет собой пример «секулярной религии».** Согласно Булгакову, Фейербах, заявивший о необходимости замены теологии антропологией, выступает не как ниспровергатель религии как таковой, а как творец антропотеизма в качестве *новой религиозной формы*. В этой системе координат философская антропология реализует теологическую функцию, санкционируя своего рода благочестие. В трактовке Булгакова «благочестивый атеизм» оказывается выражением религиозного чувства и, одновременно, сопротивлением религиозной индифферентности [Булгаков (б) 2008:].

- **Богоборчество является по своей сути религиозным феноменом.** Если религия получает у Булгакова расширительную трактовку, то атеизм истолкован в узком смысле: как неприятие теизма, *неприятие идеи божества как персоны*. Иными словами, атеизм здесь тождествен имперсонализму. Таким образом, нет никакого противоречия в отнесении богоборчества (или «воинствующего атеизма») к разряду религиозных феноменов. Водораздел между атеизмом религиозным и нерелигиозным совпадает с водоразделом между «горячим» и «холодным» неприятием теизма: именно «воинственность», горячая вовлеченность в религиозные вопросы, пусть и со знаком «минус», придает атеистическим учениям и движениям религиозный характер.

- **Антропология Фейербаха как религия человекобожия.** По Булгакову, предложенное Фейербахом учение о человеке представляет собой инверсию христианского вероучения – на место *Богочеловечества* заступает *человекобожие*. Результат данной подмены Булгаков трактует как антихристианство, из чего естественным образом вытекает вывод о несовместимости фейербахианства и христианства [Булгаков (б) 2008:].

- **Марксизм и фейербахианство: общее и особенное.** Итак, согласно Булгакову, залогом правильного понимания сути марксизма является обращение к текстам Фейербаха. При этом Булгаков

настаивает на том, что Маркс унаследовал, прежде всего, критическую программу своего предшественника, то есть неприятие теизма во всех его проявлениях (и христианства – в частности). Сложнее обстоит дело с восприятием положительной программы. На вопрос «Что ожидает человечество после теизма?» они дают разные ответы. Чувствуется, что при всём неприятии содержательной стороны учения Фейербаха сама его *личность* вызывает у Булгакова симпатию. Ему импонирует то самое «благочестие» Фейербаха, его «трогательное стремление преклонения перед святыней, хотя бы это был грубейший логический идол» [Булгаков (а) 2008: 135]. Булгаков убежден, что личность Фейербаха насквозь религиозна, и потому его программа предполагает *трансформацию*, но не упразднение религии.

Личность Маркса и, соответственно, его программа оцениваются Булгаковым иначе. Марксу вменяется в вину отрицание человеческой индивидуальности. Для него человек – не «конкретная, живая человеческая личность», а «алгебраический знак», средство, объект воздействия. Само экономическое понимание исторического процесса трактуется Булгаковым как «похоронная песнь» по личности и личному творчеству. «...Он зашнуровывал жизнь и историю в ломающий ребра социологический корсет. Для взоров Маркса люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто, кроме этого мерного движения социологических элементов, в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности, чрезмерная абстрактность, есть основная черта марксизма, и она так идет к волевому, властному душевному складу создателя этой системы» [Булгаков (а) 2008: 124]. А из отсутствия интереса к проблеме индивидуального и конкретного вытекает, по Булгакову, «нечувствительность к остроте религиозной проблемы» [Булгаков (а) 2008: 125]. Булгаков настаивает на прямой связи между экзистенциальной чувствительностью, трагическим мироощущением и религиозностью. «Это есть вопрос о ценности *моей* жизни, *моей* личности, *моих* страданий, об отношении к Богу индивидуальной человеческой души, о ее личном, а не социологическом только, спасе-

нии. Та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды, на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притягивает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия...» [Булгаков (а) 2008: 125]. Булгаков предлагает следующее определение религиозности: это «индивидуалистический эгоизм, но высшего порядка, не эмпирическое себялюбие, но высшая духовная жажда, то высшее утверждение Я, тот святой эгоизм, который повелевает погубить душу свою, для того чтобы спасти ее, погубить эмпирическое, тленное и осязательное, чтобы спасти духовное, невидимое и нетленное». Или потребность и способность субъекта к «исканию горнего» [Булгаков (а) 2008: 124-126]. Личность Маркса, сама его натура отторгает религию: «...Аромат религии остается недоступен его духовному обонянию, а его атеизм остается таким спокойным, бестрагичным, доктринерским» [Булгаков (а) 2008: 126]. (То есть предполагается, что атеизм может быть *беспокойным* и *трагичным*.) Для Маркса характерно не индифферентное, но откровенно враждебное отношение к религии. В отличие от Фейербаха он исповедует «чистый атеизм», а его истинный мотив – «полное и окончательное упразднение религии» [Булгаков (а) 2008: 127].

- ***Альтернативой атеистическому социализму является христианский социализм.*** Особый интерес представляет тезис Булгакова о двух социализмах. Марксизм, по его мнению, представляет лишь один полюс освободительного движения, реализующий принципы «воинствующего атеизма». Однако возможен и иной социализм, воодушевленный «высоким, чисто религиозным энтузиазмом», осуществляющий «правду». Сам по себе критический посыл социализма оправдан, так как «негодование против зла» – это «святое чувство», однако в марксизме происходит превращение праведного гнева в свою противоположность. Причину превращения Булгаков усматривает в исходном «классовом эгоизме», который на поверку оказывается «буржуазностью навыворот» [Булгаков (а) 2008: 145-146]. Он обвиняет марксизм и марксистов в стремлении «огрубить, оземлянить, придать более прозаический и экономический характер социалистическому движению, сделать в нём слышнее

ноты классовой ненависти, чем ноты всечеловеческой любви» [Булгаков (а) 2008: 146]. Понятый таким образом марксизм представляет собой не только *а*-теизм, но и *анти*-социализм: он совершает профанацию социализма, устраняет из него духовные интенции и превращает его в утилитаризм. Следует учитывать, что в данном случае о марксизме высказывается не холодный рассудочный наблюдатель, а человек, для которого заявленная тема является глубоко личной. В ту пору Булгаков видел свою миссию *в спасении социализма от атеизма*, ни больше, ни меньше: «И в социализме, как и во всей линии нашей культуры, идет борьба Христа и антихриста...» [Булгаков (а) 2008: 147]. «Напряженное всматривание в духовное лицо Маркса» приобретает в данном контексте определенный *практический* смысл: оно призвано произвести необходимую коррекцию оптики, что, в свою очередь, поможет приверженцам социалистических идей проделать внутреннюю работу над собой, преодолев соблазн атеизма [Булгаков (а) 2008: 147-148].

В качестве альтернативы безликому «родовому существу» Фейербаха и Маркса, в перспективе упраздняющему всякую индивидуальность, Булгаков предлагает рассматривать «религиозную общественность», которая была бы «в состоянии удержать одновременно и личность и целое... где высшее проявление индивидуальности роднит и объединяет всех в сверхиндивидуальной любви и общей жизни...» [Булгаков (а) 2008: 138-139]. Впереди будут разочарования и существенное «поправление» взглядов, но в 1905-1906 годах (время публикации рассматриваемых нами работ Булгакова) он верит в возможность социализма, созидającego Царство Божие, в котором защита обездоленных и пафос социальной справедливости соединятся с принятием Христа.

Заключение

С.Н. Булгаков предстает перед нами как внимательный и вдумчивый наблюдатель, как тонкий диагност своего времени. В его изображении картина духовной жизни современности приобретает более сложный и нюансированный характер, нежели та, которую нам предлагает классическая теория секуляризации с ее бинарной

оппозицией «религиозное – нерелигиозное». В этой картине духовный мир современного человека предстает как диалектическое взаимодействие процессов десакрализации и ресакрализации, рождающее гибридные, промежуточные формы. Сергей Николаевич Булгаков, еще в начале XX столетия применивший теологическую оптику к марксизму, одному из наиболее показательных и влиятельных учений «секулярного века», может по праву претендовать на звание одного из предтеч «постсекулярного поворота».

Литература

- Адо 2005 – Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Степной ветер; Коло. 2005. 448 с.
- Батай 2006 – Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
- Булгаков 2008 (а) – Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 120-148.
- Булгаков 1906 – Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики). М.: Тип. Т-ва И.Д. Сытина, 1906. 47 с.
- Булгаков 2006 – Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895-1903. М.: Астрель, 2006. 1008 с.
- Булгаков 2008 (б) – Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 67-119.
- Вебер 1990 – Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707-735.
- Вебер 2019 – Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 т. Т. IV. Господство. М.: ИД ВШЭ, 2019. 542 с.
- Воронцова 2015 – Воронцова И.В. «Социальное христианство» С.Н. Булгакова, Христианского братства борьбы и Н.Н. Неплюева (1905-1908) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 18-30.
- Горький 1979 – Горький М. Исповедь // Горький М. Собрание сочинений. В 15 т. Т. 5. М.: Правда, 1979. С. 5-165.
- Дицген 1919 – Дитцген [Дицген] И. Религия социал-демократии. Пг.: Издание Петроградского Совета Рабочих и Красноармейских депутатов, 1919. 55 с.

- Дюркгейм 1996 – Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. 432 с.
- Дюркгейм 2018 – Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
- Евтухова 2021 – Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890-1920). СПб: Academic Studies Press / Библиороссика, 2021. 400 с.
- Засядь-Волк 2008 (а) – Засядь-Волк Е.А. Беспартийный депутат: С.Н. Булгаков о Государственной Думе, депутатах, партиях // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки», вып. 10. 2008. № 6 (106). С. 11-15.
- Засядь-Волк 2008 (б) – Засядь-Волк Е.А. «Союз христианской политики» С.Н. Булгакова: исторический опыт создания в России христианской социалистической партии // Социум и власть. 2008. № 2 (18). С. 113-117.
- Кайуа 2003 – Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
- Лебон 2017 – Лебон Г. Психология социализма. М.; Челябинск: Социум, 2017. 476 с.
- Луначарский 1908, 1911 – Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч. 1-2. СПб.: Шиповник, 1908, 1911. 232 с., 400 с.
- Овсянников 2022 – Овсянников А.В. Мир без героев: Томас Карлейль как критик современности. Часть 2 // Abyss. 2022. №4 (22). URL: http://filos.univ-orel.ru/abyss_issue/22/2 EDN: GHTYLT
- Овсянников 2020 – Овсянников А.В. Ориентальная утопия в дискурсе российских реакционных модернистов // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 4. URL: <http://rhumanities.ru/journal/article/2254/> DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-7
- Овсянников 2017 – Овсянников А.В. «Политическое сакральное» как модус социально-культурной реальности: опыт тезаурусного описания // Коммуникативное пространство культуры: материалы Международной научной конференции (Орёл, 16-17 марта 2017 г.) / отв. ред. А.В. Овсянников, А.Г. Пастухов. Орёл: ОГИК, 2017. С. 19-26. EDN: WQWNQM
- Овсянников 2021 – Овсянников А.В. Пришествие дионисийского человека: культурно-исторические контексты «Рождения трагедии» Фридриха Ницше // Антропологический поворот: теории и

- практики: сб. трудов Международной научной конференции. В 2 ч. Ч. 1 / отв. ред. А.В. Овсянников, А.Г. Пастухов, Т.В. Струкова. Орёл: ОГИК, 2021. С. 119-139. EDN: TARXFD
- Сорель 2013 – Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.
- Стейла 2013 – Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877-1910 гг.). М.: Академический проект, 2013. 363 с.
- Узланер 2019 – Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: ИД ВШЭ, 2019. 240 с.
- Узланер 2020 – Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 416 с.
- Уильямс 2023 – Уильямс Э. Христианские левые: введение в радикальную и социалистическую христианскую мысль. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 272 с.
- Шмитт 2016 – Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5-59.
- Davie 1993 – Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study / Croynance sans appartenance. Le cas de Liverpool. In: Archives des sciences sociales des religions. N. 81, 1993. pp. 79-89. DOI: 10.3406/assr.1993.1636
- Davie 1990 – Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass 37 (4), 1990, 455-469. DOI: 10.1177/003776890037004004

Andrey V. Ovsyannikov
(Oryol State Institute of Culture)

**Economic materialism in theological optics:
Sergei Bulgakov interprets Karl Marx**

Summary. The author explores S.N. Bulgakov's application of theological optics in the study of the system of ideas of K. Marx. Bulgakov's discourse is considered in the context of the "post-secular turn" in philosophy and social theory. The author defines the context of Bulgakov's discourse on Marx and Marxism. The system of arguments used by Bulgakov is investigated. The author concludes that Bulgakov is one of the precursors of the "post-secular turn".

Keywords: secularization, post-secular turn, secular religions, anthropotheism, pious atheism, Christian socialism, desacralization, resacralization.

А.В. Скиперских
(Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина)

СОВЕТСКИЕ СТЕЛЫ КАК ОБЪЕКТ МОНУМЕНТАЛЬНОГО ИСКУССТВА: НОСТАЛЬГИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ПО ЛИПЕЦКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. В статье исследуются советские стелы – памятники эпохи СССР в Липецкой области. Автор изучает их советский текст и осуществляет их классификацию. Отношение к советскому монументальному наследию со стороны власти и общества характеризует акценты политики памяти об эпохе. Автором представляются возможные стратегии политики памяти в отношении советских стел.

Ключевые слова: культурная память, Липецкая область, модернизм, монументальное искусство, советское искусство, советская культура, СССР, стелы, текст.

Введение

Образование Липецкой области само по себе является советским проектом. Область появилась в составе РСФСР в результате административной реформы в 1954 г. В одночасье в Липецкую область перешли те предприятия, которые до момента реформы находились в подчинении других территориальных субъектов РСФСР. Безусловно, какие-то предприятия и организации, будучи созданными на территории Липецкой области после 1954 г. стали ассоциироваться с новым административным проектом советской власти.

Каждое предприятие можно сравнить с государством: в каком-то смысле предприятие может характеризоваться схожими признаками – штатом сотрудников (население), нормативно-правовой базой (право и суверенитет), а также границами (территория). Предприятия управлялись всеильными руководителями, на тот момент времени, вживленными в ткань советской номенклатуры – «перечня руководящих должностей, замещение которых производит не начальник данного ведомства, а вышестоящий орган» [Восленский 2005: 83]. Неслучайно, предприятия в СССР так стремились

подчеркнуть свой советский текст через особенности номинализации, либо специфические знаковые системы, указывающие на советский дискурс. Как правило, советские предприятия практически всегда могли свидетельствовать о существующих границах с помощью особой монументальной семиотики. Свидетельством этого, зачастую, выступают некие архитектурные сооружения - знаки, установленные вертикально и имеющие на своей поверхности нанесённый текст или изображение. В советском архитектурном словаре отмечается, что подобные сооружения могут иметь отношение к каким-либо победам, а также иметь мемориальный контекст, памятуя «о больших постройках» [Юсупов 1994: 337]. В контексте нашего исследования мы будем называть их стелами, понимая при этом, что применительно к архитектурному дискурсу это могло бы быть не совсем точным определением и выглядеть как некая вольность.

Советские стелы вплоть до настоящего времени сохраняют память о прошлом СССР и выступают частью советского текста, с интерпретациями которого и будет связано исследование. Наше ностальгическое путешествие посвящено именно советским стелам. Вернее, советским стелам в их нынешнем состоянии, потому как стелы в их первоначальном варианте практически не сохранили себя, не справившись с процессами демократизации и изменившейся визуальной культурой.

Стелы, выполненные из различных материалов, установленные вдоль дорог и указывающие направление к тем или иным объектам советской инфраструктуры, говорят о советском наследии вплоть до сегодняшнего времени. Безусловно, жизнь стелы связывается с памятью о советской эпохе. Уходящая память о советском периоде российской истории постепенно поглощает многие объекты советского архитектурного наследия, в том числе и памятные и информационные стелы. Закрывшиеся заводы и ликвидированные сельскохозяйственные предприятия, заброшенные пансионаты и пионерлагеря постепенно стираются из общественной памяти. Сохранившиеся стелы ещё, так или иначе, указывают на них, оживляя в сознании ностальгические картины, и выступая молчаливыми памятниками советского проекта – промышленности,

сельского хозяйства, здравоохранения и социальной политики. Так как окружающий мир «членится нами на поистине грандиозное число понятий» [Панов 1983: 70], то данные стелы обобщают, связывают и генерируют память о советском прошлом. Вместе с тем, они предъявляют и определённые требования и к самому реципиенту, как будто бы запрашивая у него согласия на символическую коммуникацию. Как верно, на наш взгляд, отметил А. Панищев, особенности социальной жизни автоматические «требуют от общества развитого абстрактного мышления» [Панищев 2022: 184]. Таким образом, человек, вступающий в ситуацию коммуникации, является уже, так или иначе, готовым к ней.

Стелы как форма памяти: теоретическая рамка

Исследования культурной и исторической памяти сегодня являются достаточно актуальными. Всякий раз, когда государство апеллирует к прошлому, тут же раскрываются проблемы, связанные с приоритетами запоминания, с его алгоритмами. Возможности молодого поколения запоминать прошлое не являются сколь-нибудь перспективными, а сама политическая конъюнктура, зачастую, может запутывать и без того сложное прошлое, ставя во главу угла сиюминутную выгоду. Поэтому, часто акцент делается на многократно апробированной героике. Власти всегда выгодно показывать себя в связующей нити с блистательным прошлым. Поэтому, легитимация власти практически буквально способствует формированию восприятия «правлящей элиты как потомков героических и победоносных предков» [Скиперских 2022: 7].

Правда, прошлое не всегда может выступать поводом для гордости и сопутствовать постоянным отсылкам к себе. Прошлое может тяготить и быть совсем «закрытым» от попыток разобраться в его драматических коллизиях. Всякий раз, когда в истории что-то табуируется, когда доступ к архивам становится проблемой, именно в этот самый момент прошлое бросает рядом с нами, следуя А. Ассман, свою «длинную тень». Другие авторы так же могут обращать внимание на странности в политике памяти.

Исследования культурной и исторической памяти имеют своих классиков. В частности, французский социолог М. Хальбвакс выделял

коллективную и индивидуальную память. В целом, память определялась им как отношение к определённой традиции, понятиям, символам, определяющим культурное поле [Хальбвакс 2005: 9].

Попытки конструирования культурной памяти можно встретить и у П. Бурдьё, разводящего в своих исследованиях культурного поля – объективированную память и габитус. Таким образом, память вполне конкретная и определённая память о материальной культуре противостоит социальной памяти, хранящейся в социальном теле и обладающей достаточной интимностью [Бурдьё 1993: 272]. В данном смысле нам кажется важным, что Бурдьё, кажется, намекает нам, что в социальном и политическом пространстве могут возникать многочисленные ситуации, когда пафос материальной культуры, её доминирование и высокий стиль могут противостоять каким-то личным, индивидуальным историям, поэтому, не всегда позитивно корреспондироваться с ними.

Немецкая исследовательница культуры Алейда Ассман выделяет «холодную» и «горячую» память. В этом противопоставлении решающим является связь с какими-либо историческими или политическими событиями, и насколько они актуальны в сознании человека, социальной группы или нации. Изменение температуры причастности к тому или иному некогда важному событию в сторону охлаждения, по мнению Ассман, выступает основанием для делегитимации власти как авторитетного интерпретатора прошлого [Ассман 2016: 83-90]. В частности, говоря о советском кейсе, Н. Эппле выделяет такой концепт, как «неудобное прошлое» [Эппле 2020: 9].

Теоретическая рамка данного исследования подталкивает нас к мысли о том, что советское монументальное наследие просто-напросто обречено стать объектом различных политик, что позволяем ему (советскому наследию) не затеряться в текущей политической конъюнктуре, насколько противоречива не оказалась бы она. Советские стелы и их семиотический капитал будут интерпретироваться так, как в большей степени выгодно власти. На такую всепоглощающую способность власти вторгаться в любое дискурсивное пространство, управляя выборами отдельно взятого человека, в своё время, довольно прозрачно намекнул Р. Барт в фигуре о власти,

которая «гнездится в любом дискурсе» [Барт 1989: 547]. Соответственно, власть отнюдь не спешит выпускать советское монументальное наследие из фокуса своих политических притязаний.

А. Эткинд обращает внимание на две формы памяти – «твердую», относя к ней различные памятники, исторические и культурные объекты и «мягкую», бытующую в исторических, литературных и культурных текстах. При этом, как отмечает исследователь, «монументальные средства культуры памяти не могут работать без взаимодействия с дискурсивным «софтом» [Эткинд 2016: 228].

К монументальному искусству советских стел это имеет прямое отношение, потому как стела представляет собой комбинацию монументальной основы и нанесённого текста. Такая комбинация представлялась чрезвычайно важной.

Советские стелы Липецкой области: от классики – к модернизму

Сохранившиеся образцы советского монументального искусства в Липецкой области удивляют своей образностью и качеством материалов, из которых они были изготовлены. В настоящий момент подобный подход практически исключён – это посчитали бы лишним, нерациональным. Сегодня даже сложно было бы найти исполнителя подобных задумок. Нужно понимать, что сегодня существует и совершенно другое отношение ко времени. Современный человек вряд ли был бы способен исполнить подобный заказ, будь то финансирующий его собственник, столкнувшись с его дороговизной, либо непосредственный исполнитель, увидевшей затруднения в практическом воплощении задумки.

Дизайн советских стел мог варьироваться от максимально упрощённого, классического, с использованием металлического каркаса, арматуры и металлических листов – до модернистского, предполагавшего сложную конструкцию из железобетона, подчас с отсутствующей симметрией, причудливо сочетающей прямые линии и округлости.



Стела ООО «Заря» (бывший колхоз «Заря коммунизма»).
Краснинский район Липецкой области. Сентябрь 2023 г.
(из архива автора)

Модернистские композиции, зачастую, можно увидеть на примере каких-либо здравниц или пансионатов. Они, как правило, являются частью городского пространства. Подобные решения можно увидеть в пригородах, где согласно советскому архитектурному канону «располагаются учреждения для кратковременного и длительного отдыха – водные станции и пляжи, рестораны, кафе, гостиницы, рыболовные, лыжные и туристские базы, дома отдыха, санатории, загородные детские учреждения» [Курбатов 1988: 111].

В случае Липецкой области присутствуют оба эти варианта. Классический дизайн можно увидеть в исполнении стел сельскохозяйственных предприятий, где проект мог утверждать председатель колхоза или директор совхоза. Эта особенность видна на примере предприятий Липецкой области, влиявших на брендирование самого субъекта РФ в дискурсе советского хозяйства.

Стелы, фиксирующие существовавшие на тот момент границы тех или иных институций, могли отражать и неравенство статусов. Политическое пространство всегда является неровным, мозаичным и состоящим из многочисленных различий, «вписанных в структуру самого пространства» [Бурдьё 1993: 70]. Наряду с богатыми

колхозами и совхозами, престижными пансионатами и санаториями могли существовать более скромные хозяйствующие субъекты. Невысокая конкуренция компенсировалась эстетическими различиями. Определённой деликатности ситуации могли добавлять и существовавшие различия внутри советского правящего класса – советской бюрократии, как действующей номенклатурной таблицы о рангах [Восленский 2005].

Для функционирования политической машины всегда требуется определённый аппарат, который ведет «оторванное от целого существование» ради угоды обслуживания воли власти [Ясперс 1991: 310]. В случае СССР он был огромным, проникая в различные структуры. В каждом колхозе и совхозе была партийная организация, наряду с могущественным партийным директором. Именно поэтому в дизайне советских стел мы так часто видим узнаваемые советские символы. Символическая политика вполне соответствует должностям, статусам и идеологической составляющей. Здесь мы видим в своей красе всю мощь бюрократической машины, о которой даже либеральный теоретик Л. фон Мизес как-то высказался, что «в каких-то пределах бюрократия всегда необходима» [Мизес 2006: 28].

Существующее неравенство экстраполируется и на символическую политику, которую осуществляют акторы. Как в своё время отметил Бурдьё, акторы, «стоящие в подчинённой позиции в социальном пространстве, занимают её также и в поле символической продукции» [Бурдьё 1993: 80].

Символическое оформление какого-то крупного предприятия в советском дискурсе должно было иметь куда более значительные эффекты, нежели какой-то более скромной организации. Иными словами, более крупное и значительное советское предприятие могло подчёркивать свою внушительность за счёт количественных и качественных характеристик своеобразной советской рекламы. В своём исследовании мы попытаемся разобраться, насколько данный тезис мог отражать реальное положение дел. Нас ещё интересует и момент соответствия символической политики и реальной картины хозяйствования, его эффективности, ведь в чрезмерно показной символической политике, в стремлении «вложиться» во внешние

эффекты могла скрываться обыкновенная маскировка наличествующих проблем. Необходимость использования символов заказчиками в художественном оформлении стел представляется нам вполне обоснованной, ведь, как отмечает американский социолог Ч.Р. Миллс, власть использует символы «в качестве объяснений и даже мотивов, побуждающих индивида к исполнению определённых ролей и их санкционирующих» [Миллс 1998: 49].

Монументальное искусство: особенности советского текста

Говоря о художественном исполнении данных объектов советской архитектуры, следует отметить, что оно вписывалось в рамки советских визуальных и эстетических представлений – того, что М. Герман непривычно и несколько пафосно назвал «советским салоном» [Герман 1989: 470]. Исследователь выделяет несколько признаков, позволяющих идентифицировать его, а именно:

- относительный профессионализм, идеологическая значимость работы;
- привлекательность;
- отсутствие событийной и пластической драмы, мертвенность и фундаментальность;
- неоригинальность;
- конформность – эстетический консенсус между правящим классом и широкой аудиторией [6, с. 470].

Принимая во внимание характеристики советского монументального «салона», можно увидеть в них черты определённой вкусовщины, доминировавшей на тот момент времени, и в каком-то смысле, «приземлявшей» советских архитекторов и художников, работавших над данными проектами монументального искусства. Это можно понять, ведь требования монументальной пропаганды могли обязывать авторов к однозначной откровенности в пластических оценках советской реальности. О необходимости монументальной пропаганды в своё время высказывался ещё В. Ленин в диалогах с А. Луначарским. Советский человек должен был видеть мир понятных и близких ему идей и героев, воплощённых в ярких и узнаваемых формах.

Сегодня мы вряд ли увидим что-то подобное – нынешняя форма выглядит куда более расплывчатой и ускользающей от однозначного понимания. Налицо отсутствие каких-либо сильных и ярких идей, упрощение формы, содержания и используемых материалов. Голос автора может звучать глуше – автор «пропадает» в объекте своего творчества. Виной тому – слишком приблизительное, непрофессиональное творчество в условиях информационного перенасыщения.

Нынешние «хозяева», получившие в наследство советскую ответственность в её прежних границах, не пытаются маркировать её сколько-нибудь художественно, очертив её границы с помощью высокого монументального искусства. Более того, сегодня мы являемся свидетелями, как прежние формы выступают носителями нового смыслового содержания, и указывают на новые социальные и политические отношения. Символы становятся крайне зависимыми от текущего политического момента. Это можно увидеть и в политиках работы с советским монументальным наследием.

Любая культура, в том числе и советская, всегда представляются «разложенной по образцам упорядоченной системой символов» [Морис-Георгица 1991: 344]. Правда, символы сегодня могут по-новому воспроизводиться и интерпретироваться довольно приблизительно. Принципиальной оказывается только форма – звезда, молот, серп, сельскохозяйственная атрибутика и т.д. Сегодня можно увидеть, как владельцы предприятий, существующих в советских границах, могут принимать участие в символическом косплее собственных брендов. В поле визуального присутствия это как раз выражается в попытках скрестить старые советские символы, знаки и названия с новой культурной и политической реальностью. Нельзя не разглядеть в этом и объективной советской ностальгии, по-прежнему не отпускающей значительную часть современного российского общества. Советские ценности по-прежнему являются актуальными для многих россиян, и это не выглядит какой-то аномалией. Ответы следует искать в нынешней политической, экономической и культурной реальности. Следует предположить,

что перспективы советских монументальных «окаменелостей» могут зависеть от текущей диспозиции правящей элиты – региональной и муниципальной.

Человеку, захватившему советский период истории страны в сознательном возрасте, может быть не совсем комфортно в современной России. Как отмечает С. Бойм, «ностальгия ищет в прошлом той стабильности, которой нет в настоящем, тоскует о потерянных местных наречиях и медленном течении времени» [Бойм 2022: 297].

Попытки вписаться в советский канон присутствуют и в других примерах. Объяснить эти тенденции нам поможет обращение к А. Ассман, отмечавшей, что «память всегда испытывает дефицит пространства» [Ассман 2016: 176].

Вместе с тем, некоторые агрохолдинги и сельскохозяйственные предприятия Липецкой области неумолимо ликвидируют память о советском прошлом. Зачастую, новые собственники бывают заинтересованы в собственном брендинге и создании собственной производственной летописи. Есть ощущение, что советское прошлое может тяготить их, связываясь с не совсем приятными коннотациями. Что-то подобное можно увидеть на примерах сохранившихся элементов советских совхозных стел, которые сегодня используются в качестве знаков границ сельских поселений. Символично, что качество советских стел может быть настолько высоко, что для новых знаков-указателей могут использоваться старые локации – основательные бетонные фундаменты и металлические конструкции по-прежнему говорят о качестве советского материала. Таким образом, «мертвый» держит «живого» своей цепкой хваткой.

Символы обладают достаточной жизненной силой, чтобы сохранять себя и после череды политических трансформаций и смены идеологических канонов. Практически всегда у них бывает куда больше шансов пережить ту или иную правящую элиту.

К таким трансформациям особенный иммунитет имеют неполитические символы. Глядя на стелы, установленные при въезде на территории населённых пунктов Липецкой области, можно увидеть, что их отраслевая хозяйственная ориентация, равно, как и

исторический текст являются максимально устойчивыми. Меняется режим и его идеологические составляющие, но экономические ориентации выглядят куда более консервативно. Так, на информационных указателях въезда в город Елец можно увидеть сочетание богатого исторического прошлого города, религиозных мотивов в очертаниях куполов церквей и отсылку к елецким кружевам. Всякий раз, въезжая в город с разных направлений мы можем видеть принципиально новое символическое разрешение. В городе Грязи – крупном железнодорожном узле – въездную стелу знаменует тепловоз. В селе Тербуны – пшеничные колосья. На въездной стеле села Измалково можно увидеть символическое напоминание о гончарных промыслах и знакомые сельскохозяйственные культурные ориентации – яблоки, мёд, зерновые культуры. Нет сомнений, что такие символические решения отсылают аудиторию к дискурсу труда. Это может пониматься и в контексте советской культуры – соответствующей конвенции для понимания указанных символов [Морис-Георгица 1991: 350]. Кружевницы и железнодорожники, хлеборобы и комбайнёры, сталевары и строители – молчаливые, незаметные герои, обеспечивающие радость ежедневный подвига советского человека, оказываются актуальными и много лет спустя.

Настоящим украшением советского монументального наследия в Липецкой области может являться стела совхоза «Агроном» в Лебедянском районе. Данный объект, кажется, является одним из редких исключений относительно благополучной судьбы советских стел в нынешнее время. Стела выполнена в традициях советского модернизма. Автором стелы является лебедянский скульптор Н.М. Бачурин (1925-1994), работавший художником-оформителем на местном машиностроительном заводе. Автор стелы сыграл на грани подцензурного и допустимого в СССР, сумев воспеть одновременно красоту женского тела совхозной работницы и щедрых даров яблочного края. Скульптор прекрасно выразил эстетику сбора яблок – известный мотив русской и советской культуры, воспетый художницами Н. Гончаровой и Т. Яблонской, писателями И. Буниным и В. Распутиным, а также богатую фольклорную традицию. Труд

является «одним из главных смыслов, входящих в культурное ядро любого общества» [Кара-Мурза 2005: 533].

Советский культурный канон не мыслим без постоянного обращения к образу труда, к ежедневному трудовому подвигу советского человека.



Стела «Женщина с яблоками» (1966).

Скульптор Н.М. Бачурин.

Лебедянский район Липецкой области (из архива автора).

В Липецкой области сохраняются стелы, носящие пропагандистский характер и вписывающиеся в миротворческий контекст внешней политики СССР конца 1980-х гг. В частности, примером такой стелы можно называть металлическую конструкцию на бетонной подушке с надписью «Оплот мира» в городе Задонске рядом с офисом ЛЭСКа. Для оживления в памяти того периода времени достаточно вспомнить акценты советской внешней политики. Политика разоружения, встречи на высшем уровне генерального секретаря ЦК КПСС М. Горбачёва и президента США Р. Рейгана, а также многочисленные гуманитарные обмены (деятельность Кати Лычёвой и Саманты Смит) – всё это доказывает многочисленные усилия по реализации миротворческой программы на высшем государственном уровне.

Как мы можем увидеть на указанных примерах, советский текст архитектуры стел выглядит вполне себе очевидным, вплоть до настоящего времени проявляющим себя. Наряду с отсылкой к советскому прошлому, символический универсализм в каком-то смысле «работает» и в нынешних условиях, которые представляют собой уже совершенно иную политическую, экономическую и культурную реальность.

Липецкие стелы: попытки классификации

Сохранившиеся стелы Липецкой области, и отсылающие нас к советскому прошлому, можно объединить в нескольких группах. Практически все они, так или иначе, отмечают границы: от муниципалитетов – до хозяйствующих субъектов.

- Знаки границ муниципальных и территориальных образований.

- Предприятия. Птицефабрики. Лесхозы. Заповедники.

- Совхозы и колхозы.

- Пансионаты. Пионерлагеря. Турбазы.

- Стелы – памятные композиции.



Стелы бывшего пионерлагеря «Аркадия». Задонский район. Липецкая область. Июль 2023 г. (из архива автора).

Некоторые авторы отмечают проблему советского архитектурного наследия в отсутствии должного внимания в настоящем времени. В частности, А. Котов говорит о том, что «несмотря на то, что подобное искусство называется монументальным и подразумевает долговечность, многое не дожило до наших дней» [Котов 2023]. Советское монументальное искусство может стать обузой для новых собственников. Не всегда у новых владельцев могут оказаться достаточные ресурсы для его обслуживания.

В свою очередь, это оказывает не совсем хорошую услугу последующим поколениям, не слишком благодарным ностальгии, и моментально забывающим прошлое. В такой ситуации уже не является чем-то удивительным, когда для современного человека уже не существует каких-то принципиальных визуальных ориентиров эпохи СССР.

Существует риск «утраты привычности» в окружающем пространстве, о котором писал немецкий исследователь Г. Люббе [Люббе 2016: 60]. В таком пренебрежении прошлым, и существованием избирательного подхода к его богатым событиям истории можно увидеть определённую систему. Именно такие принципы оказываются релевантными в современной культуре. В то же время, как справедливо отмечают некоторые авторы, именно «культурные традиции отличаются чрезвычайной устойчивостью; именно они формируют сегодняшнюю политическую и экономическую практику» [Инглхарт 2010 36]. Новая власть и общество являются преемниками определённой культуры отношения к прошлому, работы с памятью о нём.

Таким образом, может постепенно складываться опасная ситуация, которая в итоге «способствует эстетическому отторжению от любых политик местной власти» [Скиперских 2022: 20]. Может оказаться так, что даже, в принципе, здоровые инициативы по сохранению монументального наследия СССР со стороны власти могут восприниматься вопреки, и исключительно в контексте постоянного поддержания властью собственной легитимации.

Заключение

Советские стелы в Липецкой области сегодня находятся в различном состоянии. Время неумолимо к ним, равно, как и максимально рациональное поведение современного человека. На примере судьбы советского монументального наследия в Липецкой области, примеры которого представлены выше, можно увидеть несколько стратегий работы с прошлым, а именно.

1. Стелы сохраняют себя как памятники несуществующим и существующим структурам. Достаточно высокое художественное мастерство архитектурных решений выгодно отличает их от нынешнего новодела, выполненного на скорую руку из недолговечных материалов. Стелы достаточно политически конформны и вписываются в политический контекст. Жизнь стелы может зависеть от качества политической элиты, доминирующей на конкретной территории. В случае, если элита поддерживает связь с советским прошлым, ностальгирует по нему и периодически подчеркивает свое неравнодушие к советскому тексту, стелы, скорее всего, имеют шанс максимально сохранить себя.

2. Стелы меняют собственника, сохраняя сами себя. Стелы всё ещё обладают достаточным функционализмом и экономией, подчеркивая незыблемость существующих границ между современными хозяйствующими субъектами и их советскими предшественниками. Новые собственники используют стелу в практиках презентации, изменяя некоторые компоненты, дорабатывая их, используя новые символы.

3. Стелы демонтируются новыми собственниками. Новая культура хозяйствования не всегда сочетается с необходимостью сохранения памяти о советском прошлом. Агрохолдинги и новые предприятия, вытеснившие колхозы и совхозы, бывают не слишком заинтересованы в постоянном обслуживании стел, требующих кропотливого и внимательного ухода.

Таким образом, следует отметить, что советские стелы, сохранившие себя в Липецкой области, в настоящий момент представляют собой достаточно заметную часть советского архитектурного наследия, хотя и уступают по количеству и фактическому состоянию

стелам других субъектов РФ (в частности, Орловской области). Являя себя ностальгирующим интеллектуалом, остатки советского архитектурного наследия и всё ещё свидетельствующего о себе монументализма стел позволяют реконструировать советские политические, экономические, социальные и культурные практики.

Литература

- Ассман 2016 – Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.
- Барт 1989 – Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 года // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 545-569.
- Бойм 2022 – Бойм С. Общие места: мифология повседневной жизни. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 320 с.
- Бурдьё 1993 – Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. 336 с.
- Восленский 2005 – Восленский М. Номенклатура. М.: Захаров, 2005. 640 с.
- Герман 1989 – Герман М. Политический салон тридцатых. Корни и побег // Суровая драма народа: Учёные и публицисты о природе сталинизма. М.: Политиздат, 1989. С. 468-488.
- Инглхарт 2010 – Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2010. 463 с.
- Кара-Мурза 2005 – Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Эксмо, 2005. 832 с.
- Котов 2023 – Котов А. Монументальное искусство СССР. М.: АСТ, 2023. 208 с.
- Курбатов 1988 – Курбатов В.В. Советская архитектура. М.: Просвещение, 1988. 208 с.
- Люббе 2016 – Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: ИД ВШЭ, 2016. 456 с.
- Мизес 2006 – Мизес Л. Бюрократия. Челябинск: Социум, 2006. 200 с.
- Миллс 1998 – Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. М.: Стратегия, 1998. 264 с.
- Морис-Георгица 1991 – Морис-Георгица Г. Политические символы // Элементы теории политики. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1991. С. 343-355.

- Панищев 2022 – Панищев А.Л. Феномены городской и сельской жизни в контексте абстрактного мышления и государственного развития нации // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 5-1. С. 183-190.
- Панов 1983 – Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. М.: Знание, 1983. 248 с.
- Скиперских 2022 – Скиперских А.В. «Выгодное прошлое»: приключения памяти в российской провинции // Politbook. 2022. № 1. С. 6-23.
- Хальбвакс 2005 – Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41). С. 8-27.
- Эппле 2020 – Эппле Н. Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 576 с.
- Эткинд 2016 – Эткинд А. Кривое горе: память о непогребенных. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 328 с.
- Юсупов 1994 – Юсупов Э.С. Словарь архитектурных терминов. СПб.: Ленинградская галерея, 1994. 432 с.
- Ясперс 1991 – Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288-418.

Alexander V. Skiperskikh
(Yelets State University “I.A. Bunin”)

Soviet Steles as an Object of Monumental Art: a nostalgic Journey through the Lipetsk Region

Summary. The article examines Soviet steles – monuments of the USSR era in the Lipetsk region. The author studies Soviet text and classifies them. The attitude of the government and society towards the Soviet monumental heritage characterizes the memory policy accents of the epoch. The author presents some strategies of memory policy as for Soviet steles.

Keywords: cultural memory, Lipetsk region, modernism, monumental art, Soviet art, Soviet culture, USSR, steles, text

В.С. Лапшина
(Нижегородский государственный архитектурно-строительный
университет)

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПОНИМАНИЮ УРБАНИСТИЧЕСКОГО АКТИВИЗМА

Аннотация. Описывая и анализируя формы урбанистического активизма при помощи герменевтического подхода, можно идентифицировать систему ценностей и смыслов современного городского повествования, человеческого бытия в городе. Среди таких ценностей и чувств можно назвать (со)творчество, эмоциональное благополучие, общение, чувство безопасности и сопричастности к городским событиям и преобразованиям.

Ключевые слова: урбанистический активизм, герменевтический метод, интерпретация, метод толкования, город, символы.

Многим людям города даруют надежду, развитие, рисуют перспективные планы, а для многих они становятся местом одиночества и одновременно борьбы за свою безопасность, благополучие и комфорт. Городская жизнь амбивалентна, она часто наполнена, как отмечал немецкий философ и социолог Георг Зиммель, пессимизмом и мрачным настроением. Философ писал: «Психологическая основа, на которой выступает индивидуальность большого города, – это повышенная нервность жизни, происходящая от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений» [Зиммель 2018]. Стремительный, в отличие от маленьких городов и деревень, ритм жизни, многообразие хозяйственной, профессиональной и общественной деятельности, транспортная напряженность, шум и суета, – всё это фундамент психологического дискомфорта в большом городе. К этому добавляется отсутствие добрососедских отношений с жильцами в многоквартирном доме, отчужденность, чувство изоляции, отрешенность от всех социальных связей. Наш современник канадский учёный Эллард Колин провёл исследование, результаты которого подтвердили, что душевные заболевания,

сопровождающиеся повышенным уровнем страха и тревоги, возникают именно в городской среде [Эллард 2020: 148-149].

Последствия кризиса городов ощущаются по всему миру, – отмечает теоретик и исследователь современного урбанизма Ричард Флорида. Он пишет о том, что это не локальный или обособленный от других кризис, а «централизованный кризис современного урбанистического когнитивного капитализма» [Флорида 2018: 219].

В последние десятилетия, благодаря появлению и распространению Интернета, доступности информационной среды, возник новый городской тренд – урбанистический активизм. Это социальное явление, при котором почти любой горожанин оказывается вовлечённым в городские исследования, процессы преобразования городского пространства, вопросы благоустройства. Через социальные сети, мессенджеры и другие интернет-сообщества реализуется практика дискуссий, обсуждений вопросов, касающихся социальных, жилищных и иных вопросов, потребностей жильцов домов, кварталов и микрорайонов. Жители обсуждают, выступают с инициативами по развитию городских территорий.

С одной стороны, в этом явлении мы фиксируем частичное преодоление разобщённости, о которой писали Зиммель и Эллард. С другой стороны, такая практика экспериментов «снизу» в городской среде становится частью повседневной жизни, вовлекая всё больше жителей города в процессы переустройства, «отвоевания» прилегающих территорий, создания собственных дворовых территорий отдыха, детских площадок и т.д.

Урбанистический активизм – новая дефиниция в социальной философии и антропологии города. Урбанистический активизм – это деятельность жителей города по преобразованию городской среды в условиях современного урбанизма [Лапшина 2022]. Указанная деятельность может включать выдвижение инициатив по благоустройству, выражение желаний по улучшению облика города, голосование за реконструкцию или создание городских объектов, выбор архитектурных проектов и др.

Одним из объектов или даже явлений преобразования сегодня становятся малые архитектурные формы. Жители выбирают и голосуют за детские площадки, которые хотят установить во дворе,

скамейки и фонтаны в ближайшем сквере. Такая практика становится популярной и востребованной. Примером является проект «Вам решать!» (Нижний Новгород). Проект по поддержке местных инициатив реализуется на территории Нижегородской области с 2013 года. Суть регионального проекта инициативного бюджетирования «Вам решать!» – это поддержка на конкурсной основе инициативных проектов, подготовленных и осуществляемых при участии жителей Нижегородской области в различных номинациях («Молодежная политика», «Спорт для всех!», «Все лучшее – детям!», «Общественные пространства», «Наша инфраструктура» и «Наша инициатива»). Так, по итогам конкурсного отбора 2023 года победителями были признаны 77 инициативных проектов от Нижнего Новгорода. Благодаря таким проектам жители становятся соавторами архитектурных решений, решая не только утилитарные, но и декоративно-художественные задачи, выражая своё отношение к предлагаемым изменениям в городском пространстве, формируя совместно с профессиональным сообществом городскую среду. Сотворчество и чувство причастности к обустройству городской среды обуславливают ответственное и бережное отношение к окружающему миру, ландшафту, к своей жизни. Участие в создании спортивных площадок напрямую связано с ценностью здоровья, здорового образа жизни, а обдумывание дизайна общественного пространства транслирует исторические, общественные и культурные ценности.

Любой городской пейзаж наполнен архитектурным убранством. Как отмечал Г.В.Ф. Гегель, «архитектура есть символическое искусство, где форма напоминает идею, не выражая её прямо» [Гегель 1971]. Стоит помнить, что «никакое искусство не властно над людьми так, как зодчество. Архитектура может незаметно отдавать команды, эффективно управлять поведением человека, заставляя его двигаться не только в определенных направлениях, но и в определенном ритме, в желательном темпе и даже в нужной манере» [Кавтарадзе 2015]. Фланируя по улицам города, человек, даже без профессионального архитектурного образования, подмечает цветовую гамму фасадов домов, освещение улиц, сочетание новой и старой архитектуры, удобство и комфорт на пешеходных дорожках,

чувствует свою безопасность (или её отсутствие). Для одних этот процесс происходит неосознанно, другие же крайне наблюдательны и критично оценивают дома, улицы и кварталы своего города. К пути мимо серых и разваливающихся домов со временем привыкаешь, но такой вид на бессознательном уровне начнёт рано или поздно угнетать, съедать человека. Горожанин, как меланхоличный «осенний лист», будет вынужден оторваться от реальности. Город, скроенный по таким меркам, не будет приносить ему радость и дарить надежду. Человека как простого горожанина не будет волновать, почему это происходит: из-за отсутствия единой архитектурной концепции в городе или отсутствия финансирования? Меланхолия и тоска окутают и поглотят человека в урбанистическом тумане. Такой город не принадлежит человеку, он его угнетает и подавляет.

Чтобы город принадлежал своим обитателям, он должен, *во-первых*, «обеспечивать их и гаптическими переживаниями, потому что от них зависит наше чувство настоящей «обжитости» дома, владения им» [Костронь 2018: 140]. Гаптика как наука об осязательных явлениях и их репрезентации в культуре для урбанистики явление в научном плане мало освещённое. Человек каждый день прикасается к сотне, а то и тысяче различных поверхностей в городской среде, не замечая их влияния на психоэмоциональное здоровье. Мы часто заботимся об антисептических мерах, безопасности своих прикосновений, но не задумываемся о том, что они могли бы быть не только безопасными, но ещё приятными, желаемыми, выполнять терапевтическую задачу, улучшать наше самочувствие. К примеру, оборудование детских уличных комплексов часто наполнено тактильным разнообразием для гармоничного развития ребенка (камни, песок, кора деревьев, металл, пластик и т.д.). Такое же адаптированное для взрослого человека многообразие должно присутствовать в городской среде. Вспоминая об экологическом сознании и гармонии с природой, это могут быть островки зеленого мха в насыщенных пластиком вагонах метро или деревянные поверхности на остановках или в торговых центрах. Примером такого многообразия гаптических переживаний являются объекты парка Зарядье и тактильный сад в Ботаническом саду МГУ (Москва).

Отдельно стоит сказать о среде для людей с ограниченными возможностями здоровья, поскольку именно им (к примеру, слабовидящим или незрячим людям) гаптические переживания могут открыть город, сделать его доступным. К примеру, в Нижнем Новгороде в 2023 году установили 12 тактильных макетов – миниатюрных копий известных достопримечательностей города, среди которых памятники и архитектурные объекты (рис. 1). На каждой тактильной копии имеется информация об объекте (памятникам Минину и Пожарскому, Горькому, Чкалову др.), продублированная шрифтом Брайля. Расширяя инклюзивную среду города, город становится визуально привлекательным, комфортным, обжитым.

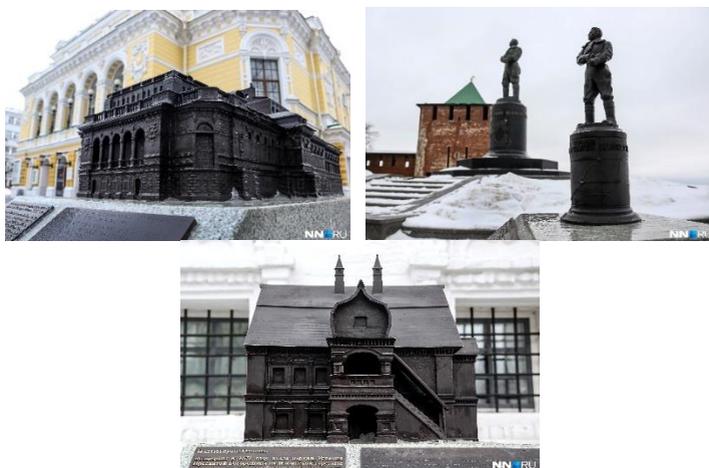


Рис. 1. Примеры тактильных макетов достопримечательностей в Нижнем Новгороде (Источник – <https://www.nn.ru/text/gorod/2023/11/30/72965864/>)

Во-вторых, культурно-исторические, социальные, а также природные объекты города должны обладать для его обитателей ценностью, восприниматься горожанами как объекты искусства с присущей им эмоциональностью, художественной выразительностью.

Описывая значение художественного произведения, а именно так следует понимать объекты города, обладающие ценностью, немецкий философ Вильгельм Дильтей писал, что «наслаждение им

переполняет нас потому, что оно повышает в нас жизненность настроения и вместе с тем не оставляет в нас возбужденных без удовлетворения стремлений, но, напротив, удовлетворяет наши чувства и расширяет нашу душу» [Дильтей 2001: 474]. Именно в этом случае будет достигнута эмоциональная сопричастность с пространством города, город станет ближе, понятнее, роднее. Однако в маленьких городах появление архитектурных излишеств и новшеств скорее вызовет «онтологическое неприятие», отторжение и лишит, в конечном итоге, эмоциональной сопричастности с пространством города [Анисимов 2019].

Автор книги «Креативный город», международный консультант по будущему городов Чарльз Лэндри пишет, что «культурные ресурсы – это материал, используемый для создания базовых ценностей города, сырье, которое приходит сегодня на смену углю, стали и золоту» [Лэндри 2006: 28]. Далее он сравнивает культуру с геральдическим знаком, подчеркивая тем самым уникальность и своеобразие места культуры в многообразии и диалоге культур. «Ресурсы прошлого способны вдохновлять и вселять уверенность в будущем. Более того, культурное наследие каждый день открывается заново, будь то обновленное здание или новое использование стародавних навыков. Сегодняшняя классика – это всегда вчерашняя инновация. Креативность не всегда связана с открытием нового, это ещё и поиск нового применения старым вещам», – пишет Лэндри [Лэндри 2006: 28].

Поэтому очень важно наполнять городское пространство гуманистическими и культурными смыслами, идеями, ценностями.

В-третьих, результаты урбанистического активизма напрямую связаны с эстетизацией городского пространства, внешним обликом зданий, сочетанием или урбанистической какофонией новых и старых образцов прекрасного, отсутствием конфликта с природой и историческими ценностями. Не все города могут похвастаться исключительной гармонией градостроительных, транспортных, экологических и иных решений. Стоит помнить, что архитектура, окружающая нас, многое решает. «Комическое здание или сооружение, – как замечает Юрий Борев, – было бы бедой и для зрителя, и для жителя» [Борев 2002]. Это замечание можно отнести и к

«трагическому» зданию. Природа этих эстетических понятий противоречит самой сущности архитектурной формы. Поэтому среди ключевых идей, ценностей городского пространства должна быть «гармония». Это и соразмерность архитектурных объектов и человека, гармония с природой (близость водоёма, парков, скверов, наличие зелёных островов в городе), это и гармоничное, с эстетической точки зрения, развитие и сочетание старой и новой архитектуры. Образ Витрувианского человека Леонардо да Винчи не утратил актуальности по сей день. Для градостроителей, архитекторов и урбанистов он должен оставаться маяком и напоминать о мощном синтезе науки, искусства, философии, гармонии человеческого тела и гармоничном устройстве всего Универсума. Город как Вселенная должен обладать гармонией и оставаться «соразмерным» человеку.

Герменевтика как наука обладает мощным методологическим инструментарием при исследовании города. На примере изучения малых улиц П.З. Гольдин подмечает недостатки классической методологии и выделяет преимущества и сильные стороны герменевтического подхода. Среди последних: формирование предмнения о предмете сразу до исследования; герменевтика открыта для междисциплинарных вопросов и широкого круга исследователей; постулат герменевтики – принципиальна незавершенность исследования; ценен каждый этап формулирования суждений и интерпретаций [Гольдин 2013]. Основной целью герменевтической методологии при исследовании урбанистического активизма является понимание и интерпретация результатов социальной активности и деятельности.

Первое, с чего стоит начать, это выделение основных видов деятельности инициативного характера.

Первый вид – это волонтерская деятельность. Ценным с исторической точки зрения и эстетически ярким примером волонтерской деятельности является «отвоевание» пакгаузов на Стрелке в Нижнем Новгороде. Стрелкой называют и улицу, и острый мыс берега, и точку, где встречаются две реки – Ока и Волга. Своё название «Стрелка» получила благодаря тому, что она была центром Стрелецкого стана Нижегородского уезда в XVI-XVIII веках. В 2015 году во время подготовки к Чемпионату мира по футболу были «обнаружены» металлические конструкции, ранее являвшиеся частью

промышленной закрытой территории, складских помещений речного порта (рис. 2). После того как в сети Интернет появилась информация о том, что конструкции на Стрелке собираются демонтировать, через социальные сети активисты группы «Стрелка» стали искать волонтеров для охраны и отстаивания пакгаузов. Активисты начали устраивать ночные дежурства на окском берегу, писать в СМИ и соцсети, привлекая внимание к объекту (рис. 3).

Далее стало известно, что пакгаузы – это сохранившиеся фрагменты павильонов Всероссийских промышленно-художественных выставок 1882 и 1896 годов. Почётный гражданин Нижнего Новгорода, профессор кафедры ЮНЕСКО Нижегородского архитектурно-строительного университета Т.П. Виноградова о пакгаузах пишет следующее: «Главное (центральное) здание было архитектурной доминантой выставки 1896 года в Нижнем Новгороде. Но его конструкции были созданы на 15 лет до этого и предназначались тоже для Главного здания, но предыдущей, 15-й Всероссийской промышленной и художественной выставки, прошедшей в Москве в 1882 году. Произведены они были на Санкт-Петербургском металлическом заводе. По экономическим соображениям было решено Главное здание привезти из Москвы для Нижегородской выставки, где оно и работало. После закрытия выставки все постройки с металлическими каркасами покинули её территорию, получив новое назначение. Четыре павильона Главного здания оказались на Сибирской пристани на Стрелке, стали использоваться как пакгаузы. До наших дней уцелели лишь два из них, причём сохранились они в усеченном виде – каждый потерял по боковому нефу. Это чудом сохранившиеся уникальные конструкции (пакгаузы), напоминающие стальное кружево, представляют особую ценность. Проектировали их два выдающихся инженеры Иван Алексеевич Вышнеградский и Герман Егорович Паукер» [Виноградова 2023: 266-267].



Рис. 2. Пакгаузы 2017 г. (Источник – Roberto Conte www.robortoconte.net; <https://i.archi.ru/i/266569.jpg>)



Рис. 3. Защитники Стрелки и пакгаузов (Источник – <https://www.nn.ru/text/gorod/2017/08/02/50722261/>)



Рис. 4. Пакгаузы 2022 г. (Источник – <https://politbook.ru/upload/iblock/653/653ff27553af8640a6bc32347d790c78>)

Волонтеры начали сбор подписей под петицией с требованием сохранить исторические объекты в порту на легендарной Стрелке Нижнего Новгорода. Авторы петиции, в их числе известный

архитектурный критик Марина Игнатушко, отмечали, что необходимо сохранить оставшиеся инженерные конструкции и технику порта, провести открытый конкурс идей на использование этой территории². Волонтеры смогли отстоять исторически ценный и эстетически привлекательный объект, демонтаж и снос ажурных металлических конструкций был отменён. Согласно официальным источникам в 2017 году пакгаузы были освобождены от кирпичных стен и шиферных крыш, а ещё спустя два года на территории пакгаузов были организованы культурные мероприятия, фестиваль аудиовизуального искусства Intervals и международный фестиваль искусств «Стрелка»³. Эти мероприятия, а главное – действия волонтеров – смогли привлечь внимание общественности и городских властей к судьбе перспективного культурного пространства. В 2020 году пакгаузам вернули исторический вид, очистив от старых слоёв краски, а в 2022 году в пакгаузах был открыт концертный зал и галерея (автор концепции – архитектурное бюро «СПИЧ»).

В настоящий момент «пакгаузы – обладатели многих престижных премий за архитектурные решения, сохранение наследия и как лучшее креативное пространство России (рис. 4). Культурную площадку высоко оценило профессиональное сообщество в лице архитекторов, урбанистов, экспертов в различных областях, а также обычные жители страны»⁴. Как отмечают авторы проекта и жители города, пакгаузы становятся новой точкой притяжения для жителей и гостей Нижнего Новгорода. Для урбанистов и исследователей городского пространства пакгаузы останутся ярким примером успешной борьбы за сохранение и развитие исторически ценного объекта, триумфом урбанистического активизма.

² Защитники пакгаузов на «Стрелке» опасаются их демонтажа. URL: <https://www.domostroyenn.ru/novosti/rynok-nedvizhimosti/zashhitniki-pakgauzov-na-strelke-opasayutsya-ih-demontazha?ysclid=lpw9p01etp421408118/> (дата обращения: 20.11.2023); Славина И. Группа нижегородцев требует сохранить портовые краны и пакгаузы на легендарной Стрелке. URL: <https://koza.press/five/2196?ysclid=lpwcdn9oxi402787294> (дата обращения: 20.11.2023).

³ Пакгаузы. Новый современный культурный центр. URL: <https://packhouses.strelkapark.ru/> (дата обращения: 15.10.2023).

⁴ Пакгаузы. Новый современный культурный центр. URL: <https://packhouses.strelkapark.ru/> (дата обращения: 15.10.2023).

Второй вид деятельности инициативного характера – это деятельность жителей города по борьбе с безвкусицей и китчем.

Урбанистический активизм – это новый социокультурный феномен современности, новый вызов, новый вид борьбы с существующей повседневностью.

Жители районов города объединяются, чтобы сделать городское пространство более комфортным для проживания и отдыха, отстаивать свои эстетические вкусы.

Современные памятники подвергаются критике. Так случилось с памятником «Алёнке» в Нововоронеже в 2020 году, когда общественность потребовала немедленно убрать неуклюжую скульптуру (рис. 5). Широкие плечи, непропорциональная фигура и лицо, выпученные глаза Алёнки испугали и местных жителей, и городскую администрацию. Общественность потребовала немедленно убрать этот стыд. Требование демонтировать скульптуру мы понимаем как отстаивание местными жителями своих эстетических вкусов, своего права на визуальный порядок и гармонию вокруг.

В 2021 году перед ЗАГСом в городе Павлово (Нижегородская область) появилась скульптура «Молодожены», которую скептически настроенные местные жители прозвали «Дровосек и страшилище» (рис. 6).

Осенью 2021 года после волны критических замечаний была демонтирована скульптура «Кошка на чемоданах» в городе Курган (рис. 7).



Рис. 5. Фрагмент памятника «Алёнке» в Нововоронеже (Источник – https://s0.rbk.ru/v6_top_pics/resized/1180xH/media/img/8/07/756085440118078.jpg)



Рис. 6. Фрагмент скульптуры «Молодожены» в г. Павлово
(Источник – <https://static.life.ru/publications/2021/10/17/270737170089.88086.jpg>)



Рис. 7. Скульптура «Кошка на чемоданах» в г. Курган (Источник – https://cdn.iportal.ru/news/2021/99/preview/77c6f17e0a1b09d289e51689c72318700e5fa081_2427_1618_c.jpg)

В настоящее время активно обсуждается эскизный проект памятника Федору Шаляпину в Санкт-Петербурге (авторы – скульптор Евгений Ротанов и архитектор Иван Кожин). Будущий памятник вызвал жаркие споры, неоднозначные оценки. Обсуждается масштаб памятника, непропорциональность фигуры Шаляпина, сам образ знаменитого оперного артиста (рис. 8).

«Этому не место в Петербурге»: горожане неоднозначно встретили будущий памятник Шаляпину», – так звучит один из заголовков публикации⁵. «...Не понимаю, что в этом красивого, крутого, интересного, передового. Мне немного обидно. По-моему,

⁵ Этому не место в Петербурге: горожане неоднозначно встретили будущий памятник Шаляпину. URL: https://vk.com/wall148235461_2420585 (дата обращения: 15.10.2023).

наш город Санкт-Петербург и великий певец Шаляпин такого неуважения не заслужили. Лично по моему мнению — это уродство», – подчеркнул писатель Александр Пелевин. Жители Петербурга сравнивают новый городской объект с памятниками падающему Блоку («Оскар в смирительной рубашке», рис. 9), который и по сей день пугает неподготовленных к прекрасному гостей города⁶.

Люди возмущаются и пишут о своих эстетических оценках в комментариях к новости. Фрагмент суждений горожан:

«Куда же пропало наша чувство прекрасного, эстетики? Почему ставят такие памятники?»

«Продолжается деградация монументального искусства. Чем дальше, тем страшнее...»

«Смысл искусства - пробуждать прекрасное в людях, а если произведение вызывает неприятные эмоции, то это уже что-то другое...»

«Это не памятник. Памятник должен вызывать хоть какие-то ассоциации с тем, кому посвящен ещё до того, как прохожий прочитает табличку. Как произведение скульптуры, такое может и нравиться кому-то. Но как знающий этот перекресток с раннего детства, скажу, что сие творение только изуродовало это место» и т.д.

Таким образом, жители больших и малых городов демонстрируют своё равнодушие, заинтересованность и вовлеченность в вопросах эстетизации улицы, площади, городского пространства. Жители не готовы и не хотят смотреть на безобразия, которое им хотят навязать.

Отдельного внимания заслуживает ещё один вид деятельности инициативного характера – это уличное искусство (стрит-арт), визуальное искусство. К примеру, во многих городах России сегодня на городских стенах можно увидеть муралы на социальные, экологические, исторические темы. Мурал – это чрезвычайно большое произведение искусства, чаще всего картина или огромное «граффити», нанесенное на поверхность стены. В настоящей работе мы не

⁶ «Оскар» в смирительной рубашке: в Петербурге установили «падающий» памятник Блоку. URL: <https://dzen.ru/a/Y8V4FjhDxEuKwc66> (дата обращения: 15.10.2023).

рассматриваем хулиганские и радикально настроенные версии стрит-арта, а анализируем те примеры, которые отвечают этическому кодексу уличного художника (к примеру, использовать только заброшенные городские объекты или согласовывать их с администрацией города, не рисовать на живых деревьях, на каменных фасадах, мраморе и т.д.).



Рис. 8. Проект памятника Федору Шаляпину в Санкт-Петербурге (Источник – <https://www.fontanka.ru/2023/11/10/72901904/>)



Рис. 9. Памятник Александру Блоку в Санкт-Петербурге (Источник – https://im.kommersant.ru/SocialPics/5759289_26_2317701_194974977)

Уличные художники благодаря настенным кодам оставляют след о себе, своём времени, эпохе. Они как тайные путеводители по городским тропам пишут свои метки и знаки, вопрошая о свободе, творчестве, соучастии, заботе, любви, романтике, одиночестве и пр., влияя на вкус и насмотренность жителей города. Чаще всего в объектах стрит-арта много скрытого смысла, а значит – море версий для интерпретации в понимании автора.

Так, на перекрестке улиц Студёной и Звездинки в Нижнем Новгороде на доме сразу несколько авторов оставили свои послания жителям и туристам города (рис. 10). На углу дома расположилась картина с изображениями героев мультсериала в стиле британской рок-группы The Beatles, справа на в окна мы видим лица простых россиян неизвестного фотографа. И венчает всю композицию острый обрезок синего профнастила, напоминающий рану. Последний прибит к фасаду здания и олицетворяет собой страшные страницы истории любого деревянного полузабытого, брошенного дома, который вместо реставрации и восстановления завешивают либо фальш-фасадом, либо прячут за высоким металлическим забором и оставляют умирать.



Рис. 10. Дом на перекрёстке улиц Студёной и Звездинки в Нижнем Новгороде
(Источник – фото автора)



Рис. 11. Фрагмент мурала на гаражном кооперативе в Тюмени
(Источник – <https://skillbox.ru/media/design/kak-stritart-uluchshaet-goroda-rossii/>)



Рис. 12. Мурал на фасаде дома по улице Суетинская в Нижнем Новгороде (Источник – <https://pobedarf.ru/wp-content/uploads/2023/03/gorkijiji-aspect>)

Автор мурала на гаражном кооперативе в Тюмени (на улице Сакко) «А ты какой?» (рис. 11) Т. Прохорова отмечает: «Своей работой я обращаюсь к тем, кто сомневается в себе и сравнивает себя с общепринятыми мерками. Подобные сравнения могут порождать соревновательный дух, но это уместно не во всех сферах и зачастую приводит к внутреннему опустошению и апатии. Я считаю, что важно поддерживать индивидуальность каждого человека. *Стрит-арт привносит что-то простое и человеческое в строгий каркас города. Он говорит об атмосфере на этой территории, рассказывает об уровне свободы в городе и о том, есть ли у его жителей право голоса*»⁷.

Мурал на фасаде дома по улице Суетинская в Нижнем Новгороде выполнил стрит-арт художник Вячеслав Гунин в рамках проекта «Культурный код» платформы «Россия – страна возможностей» в 2021 году. Этот фасад хорошо просматривается с набережной Федоровского⁸. Автор изобразил на стене писателя Максима Горького, чье имя долгие годы носил город (рис. 12). Горький – это один

⁷ «Мурал – сближающая идея»: как стрит-арт улучшает города России. Космическая фреска, глитч-Давид на грузовых контейнерах и лоскутный тоннель. URL: <https://skillbox.ru/media/design/kak-stritart-uluchshaet-goroda-rossii/> (дата обращения: 20.11.2023).

⁸ Испанский художник написал огромный портрет Максима Горького. URL: <https://vr-vyкса.ru/kultura/ispanskij-hudozhnik-napisal-ogromnyj-portret-maksim-gorkogo/> (дата обращения: 15.10.2023).

из символов Нижнего Новгорода. Этот арт-объект также пример успешного сотрудничества сообщества художников и органов местного самоуправления, так как фасад для нанесения был выбран совместно с Правительством Нижегородской области.

Урбанистические или городские активисты – это чаще всего люди, которых не устраивает нынешняя ситуация с городской средой, с тем, как устроено городское пространство. Урбанистический активизм есть явление многогранное и требующее внимания со стороны философов, социологов, архитекторов, культурологов, урбанистов. Анализ эмпирического материала показал, что чаще вся история вращается вокруг конкретных личностей, которые инициируют проекты, выдвигают идеи, организуют деятельность созидательного характера. При этом люди могут быть вовлечены сразу в несколько тем. Это может быть и экоактивизм, и защита культурно-исторических объектов, городской активизм и др. Примером такой яркой и неоднозначной личности является общественный деятель из Архангельска, устраивающий экологические акции и призывающий в эпатажной манере защищать природу. Как Диоген, бродивший с фонарём в поисках человека, «Человек-дерево» из Архангельска пытается призвать общественность и власти к решению экологических проблем. Каждый выбирает свои формы урбанистического активизма.

Описывая и анализируя формы урбанистического активизма при помощи герменевтического подхода, можно увидеть систему ценностей и смыслов современного городского повествования, человеческого бытия в городе. Среди таких ценностей и чувств можно назвать (со)творчество, эмоциональное благополучие, общение, чувство безопасности и сопричастности к городским событиям и преобразованиям. Облагораживая городские кварталы и улицы, возвращая жизнь в заброшенные дворы, озеленяя по случаю праздника и не только дворовые территории, активисты проникают в экологическое и нравственное сознание горожан. Результаты их преобразований приводят к экологическим действиям по сохранению окружающей среды, сохранению чистоты и порядка на улицах, к заботе о своём доме, заботе о настоящем и будущем города.

Литература

- Анисимов 2019 – Анисимов Н.О., Туркина В.Г. Город для проживания: формирование культурной среды // Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа: Сб. материалов Международной научной конференции (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Белгород: Эпицентр, 2019. С. 126-128. EDN XGOVCP.
- Борев 2002 – Борев Ю.Б. Эстетика. М.: Высшая школа, 2002. 511 с.
- Виноградова 2023 – Виноградова Т.П. Гуляя по Старому Нижнему: Портрет города рубежа XIX-XX веков. Нижний Новгород: Кварц, 2023. 272 с.
- Гегель 1971 – Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971. 624 с.
- Гольдин 2013 – Гольдин П.З. Изучение малых улиц методами герменевтики // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 3-2 (29). С. 72-76. EDN PUUXXX.
- Дильтей 2001 – Дильтей В. Три эпохи новой эстетики и ее сегодняшняя задача // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 4: Герменевтика и теория литературы. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 437-490.
- Зиммель 2018 – Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. М.: Strelka Press, 2018. 112 с.
- Кавтарадзе 2015 – Кавтарадзе С.Ю. Анатомия архитектуры: семь книг о логике, форме и смысле. М.: ИД ВШЭ, 2015. 468 с.
- Костронь 2018 – Костронь Л. Психология архитектуры. Харьков: Гуманитарный центр, 2018. 340 с.
- Лапшина 2022 – Лапшина В.С. Социально-философский феномен урбанистического активизма // Kant. 2022. № 1 (42). С. 127-131. DOI 10.24923/2222-243X.2022-42.23. EDN ZNHSDA.
- Лэндри 2006 – Лэндри Ч. Креативный город. М.: Классика-XXI, 2006. 399 с.
- Трубина 2011 – Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 519 с. EDN QCVFFG.
- Флорида 2018 – Флорида Р. Новый кризис городов: Джентрификация, дорогая недвижимость, растущее неравенство и что нам с этим делать. М.: Точка, 2018. 368 с.

Эллард 2020 – Эллард К. Среда обитания: Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие. М.: Альпина Паблицер, 2020. 288 с.

Valentina S. Lapshina

(Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering)

A Hermeneutic Approach to Understanding Urban Activism

Summary. By describing and analyzing the forms of urban activism with the help of a hermeneutic approach, it is possible to identify the system of values and meanings of modern urban narrative, human existence in the city. Such values and feelings include (co)creativity, emotional well-being, communication, a sense of security and belonging to urban events and transformations.

Keywords: urban activism, hermeneutical method of interpretation, method of interpretation, city, symbols

В.П. Степанов

(Институт славяноведения Российской академии наук, Российский
государственный социальный университет, г. Москва)

**ТЕКСТ КАК СРЕДСТВО ТРАНЛЯЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О
НАРОДЕ. К ВОПРОСУ ОБ ОСВЕЩЕНИИ ОБРАЗА
БЕССАРАБСКОГО ЦЫГАНА В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ АВТОРОВ
XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

Аннотация. В начале XIX в., вновь приобретенная территория Бессарабии вызывала у русских чиновников, офицеров, и писателей неподдельный интерес, привлекая своей малоизученностью, колоритом юга, пестротой полиэтничного населения. Данное исследование посвящено малоизученной теме истории появления первых описаний бессарабских цыган, сделанных русскими авторами, в силу разных обстоятельств, взявших за перо. Их имена хорошо известны в историографии, это П.С. Куницкий, П.П. Свинин и А.А. Скальковский, А.И. Зашук, К.В. Ханацкий. Однако так вышло, что современная ромистика, которая стала активно развиваться в Республике Молдова в последние десятилетия не остановила комплексного внимания на анализе источников XIX в. Эту лауну и пытается заполнить автор данной публикации. В статье также представлены сведения об образе цыган, отраженные в художественных произведениях русских авторов указанного времени. Последнее методологически важно в историографии, в качестве дополнительного источника, освещающего жизнь, быт и нравы бессарабских цыган. Описываемое время, особенно первая половина XIX столетия представляет собой период становления этнографической науки. Первые описания ромов, как и других народов края сделаны без серьезного научного плана, зачастую поверхностны, эмоционально окрашены, что современная наука обычно воспринимает критично. Но, несмотря на отдельные, свойственные времени и обстоятельства особенности, свидетельства очевидцев того периода представляются важными для формирования комплексной картины, начала изучения местного населения, в том числе и ромов Бессарабии.

Ключевые слова: цыгане, ромистика, историография, русские авторы, Бессарабия.

Ромы Бессарабии: давность проживания и свежий научный интерес

Цыгане (или, как сегодня принято называть представителей этого народа, – ромы) проживают на территории Молдовы с XV столетия. Встречаются попытки удревнить появление этого народа, когда Дакия была провинцией Римской империи. Но, как справедливо подчеркивает И. Думиника, – вплоть до XIV века история ромов все еще остается полем гипотез [Duminica 2008: 283].

Сами ромы себя цыганами не называли. В.С. Зеленчук объясняет это тем, что в этом названии была изначально заложена отрицательная коннотация [Зеленчук 1979: 58]. Как, собственно, и в словах: «арабь, мавр, фараон, тэтарь», которые применялись при наименовании ромов. Читатель наверняка заметил, что во всех перечисленных наименованиях скрыт образ «чужого», не похожего на других жителей края. Это примерно то же, что произошло с чукчами, которых так называли русские первопроходцы. Что же касается самих чукчей, то они таким образом себя никогда не именовали, используя самоназвание «лауроветлан» – «настоящие люди».

Помимо прочего термин «тэтарь» обращает на себя внимание еще и тем, что татары и цыгане представляли собой два этнообразования, которые, в средневековой Молдове утрачивали личную свободу [Duminica 2006: 233-239]. Напомним, что цыгане в Молдавском княжестве были порабощены еще в XV-XVI веках [Orgea 2016].

Татары, проживающие в Северном Причерноморье, нападая на Молдавию, при успешном раскладе уводили в плен, на продажу всех, кого могли увести (особенно женщин и детей). Но, когда удача оказывалась на стороне молдаван, они тоже не щадили своих врагов, обрекая их на смерть и рабство.

Допустимо, что термин «тэтарь» (рум.: *tătări*) долгое время, кроме этнической коннотации, заключал в себе еще и подчеркивание социального, рабского положения, а также образа Другого. Как успел заметить внимательный читатель, все названия ромов (рум.: *arabi, mauri, faraon, tătări*) подчеркивали внешнюю инаковость тех, на кого

они распространялись, их отличия от основной массы населения. А исходя из этого, подобное наименование могло распространяться на всех подневольных молдавского княжества, в том числе и ромов.

Есть еще она сторона, которая могла быть причиной применения к местным ромам данного термина. Татары, как, собственно, и ромы, были кочевым народом. Поэтому соседи (молдаване, украинцы) могли называть молдавских цыган «тэтарь», по аналогии с кочующими татарами.

Как известно, оседлые народы с недоверием воспринимали кочевников, подобное дистанцированное отношение к цыганам долгое время сохранялось в народе; да что говорить, оно во многом не изжило себя и сегодня. Это демонстрируют современные исследования этнопсихологов в Молдове, согласно которым старшие школьники, – а это будущее страны, – занижают выраженность у ромов качеств, направленных на взаимодействие, приписывают им готовность к «отвержению взаимодействия», что чревато возникновением конфликтов и разногласий, а также говорит о наличии большой социальной дистанции [Каунова 2012: 77].

Зеленчук отмечал, что «на протяжении ряда веков в Молдавии, так же как в Валахии, был наиболее высокий среди европейских стран удельный вес цыганского населения» [Зеленчук 1979 58]. В народе даже сохранилась поговорка «нет молдавана без цыгана». Причем ее хождение имело место не только в самом Молдавском княжестве, но на соседних с ней землях Украины.

На территории современной Республики Молдова и Румынии проживает одна из крупных групп ромов под названием «влахи». Само название подчеркивает ее принадлежность к территории проживания румын и молдаван и берет начало в термине «волохи»⁹.

Если вспомнить о русино-украинском населении края, можно упомянуть миграционные потоки русинского населения из Закарпатья после Унии 1596 года. Тогда, преследуемые католической и

⁹ Этот этноним начал подробно изучаться советскими историками во второй половине XX века, однако и сегодня он представляет интерес для исследователей.

униатской церковью, православные крестьяне искали убежища у своих единоверцев – молдаван, идя жить в «волошскую веру». Такое название веры в немалой степени способствовало ассимиляционным процессам части мигрантов-славян, прибывших к единоверцам в Молдову.

Можно предположить, что название группы населения ромов «влахи» также могло благопрояствовать ассимиляции части цыган. Следует отметить, что данная научная проблема до сих пор является практически неизученной; ряд молдавских и румынских исследователей обходят ее стороной. Увы, до сих пор ощущается избегание изучения ассимилятивных процессов молдаван и ромов. Во многом оно объясняется по-прежнему сохраняющейся социальной дистанцией между цыганами и другими этносоциальными группами, проживающими в крае. Потому, если кто-то из цыган «вырывался» в другой социальный слой, он часто стремился это скрыть, дабы не стать изгоем в новом окружении.

Кстати, в XIX веке отдельные авторы, правда, вскользь, но все же затрагивали данную проблему. Например, А. Зашук и его современники обратили внимание на эту проблему, правда, буквально одним упоминанием, но, тем не менее, не уделить этому внимание тоже было бы неверно. Ссылаясь на И. К-севича, автора публикации «Придунайские княжества» [К-севич 1860], Зашук высказывает следующую мысль: «в жилах молдавских бояр, кроме славянской и греческой крови, есть немалая доза крови цыганской» [Зашук 1862: 451]. Сам К-севич следующим образом комментировал свои наблюдения: «кто бы задумал искать румынской крови в жилах здешнего благородного сословия, тот нашел бы ее слишком мало. В племенном отношении оно частью происхождения римского, частью греко-цыганского, и потому составляет любопытный предмет для исследований: нигде еще цыганское население не проложило себе пути к высшим сферам общества; исключение составляют Придунайские княжества; но и здесь, как мы видим, облагорожение униженного племени произошло путем окольным, таинственным (**Прим. авт.:** сам К-севич одной из причин этого явления называет «такую странность, что в домах боярских почти вся прислуга состоит из цыган...»). Открыто поднять голову, громко заявить притязания

на общечеловеческие права оно не может. Боярин скорее готов вывести свою родословную от какого-нибудь целовальника грека, чем от цыгана...» [К-севич 1860: 29-30].

Творивший уже в советское время В.С. Зеленчук, опираясь на исследования Л.С. Берга и В.Н. Бутовича, также подчеркивал, что часть ромов была ассимилирована молдаванами. Этим он попытался объяснить сокращение численности цыган, которые в 1868 году насчитывали 19 тыс. чел., а по первой Всероссийской переписи их было 8,6 тыс. [Зеленчук 1979: 219] Здесь, впрочем, следует дополнить автора в том, что вряд ли за столь короткий срок – несколько десятилетий, могла произойти столь массовая ассимиляция. Думается, должна была еще сказаться внутренняя миграция цыган в центральные регионы Украины и России.

Длительное совместное проживание молдаван и ромов способствовало аккультурации, восприятию последними молдавской культуры. При этом было бы неверно утверждать, что цыгане столь массово ассимилировались. Они лишь переняли внешние формы культурных ценностей: религию молдаван, освоили их язык и т.п. Но сама культура цыган сохраняла свою самобытность и уникальность.

Ромов Молдовы в литературе долгое время делили по основным занятиям: аурарь, лингурарь, урсарь и лэешь.

После присоединения Бессарабии к России цыгане, как и другие цэране (крестьяне, но не крепостные), делились на помещичьих, то есть проживавших на помещичьих землях, и государственных, которые жили на землях, принадлежавших государству. Среди государственных цыган Зеленчук выделяет несколько основных групп, по этнохозяйственному принципу: аурарь, лингурарь, урсарь и лэешь [Зеленчук 1979: 59].

Аурарь занимались добычей золота в горных районах Молдавского княжества. В Бессарабии они практически не встречались, а вот выходцы из их группы, наиболее обеспеченные цыгане-ремесленники, работавшие с драгоценными материалами, жили особняком в городах и местечках края. Это была своего рода элита цыганского сообщества.

Многочисленными были *лингурарь*, занимавшиеся обработкой дерева и продажей изделий из него. *Лэешь* вели полукочевой образ

жизни и занимались кузнечным ремеслом; к этому ремеслу в начале XIX века присоединились и *урсарь* (группа цыган, ходившая еще в Новое время с медведями по населенным пунктам) [Зеленчук 1979: 60]. Что касается помещичьих цыган, то они обычно не занимались обработкой земли, а чаще выступали в качестве слуг (*ватраш*) и музыкантов (*лэутарь*) [Зеленчук 1979: 60]. Собственно, все комментарии в отношении вышеперечисленных групп цыган Зеленчук взял у П.П. Свинына. То, что приведенные данные прошли столь долгую апробацию временем, свидетельствует о сохранении ими своей объективности.

Кстати, в описании Бессарабии Свинын обратил внимание: «За непостоянство и воровство, народ сей изгоняем был из одной страны в другую: сначала изгнаны цыгане из Англии, потом из Германии, откуда достигли они Валахии и Молдавии, где и отданы были в рабство боярам. Они исповедуют веру той страны, в которой обитают, почему все живущие здесь цыгане греко-российского исповедания. В Бессарабии разделяются они на три класса. Первые, так называемые „ватрас“, живут в услужении у бояр или промышляют музыкаю, к коей весьма склонны. Вторые – „лингурь“, живут по лесам в подземельях, где упражняются в выделывании разной деревянной посуды; третьи – „урсары“, кочуют в своих кибитках, переходя из деревни в деревню и отправляя кузнечное и коновальное мастерство, а иногда промышляют обманом и воровством. Кроме господских цыган находятся в здешней области до 34 семейств? принадлежащих короне». [Свинын 1867: 207].

Современные исследователи обращают еще внимание на локационное разделение ромов. Например: ромы Кишинева, ромы Сорок, ромы Атак, ромы Бельц [Duminica 2010: 90-93] и т.п. Думается, это более поздняя классификация, которая начинает «работать» после оседания ромов в местах постоянного проживания. Также это могло получить распространение от владельческих цыган, более привязанных к конкретному месту жительства.

Вообще изучение ромов Молдовы носит неровный характер. Во многом это похоже на ситуацию с изучением евреев края. В годы Советской власти ромы изучались спорадически. Опять же подходы к исследованию их культуры и истории не носили комплексного

освещения. Основное внимание уделялось представлению демографической и статистической картины, где ромам уделялось не специальное внимание, а наряду со всеми. Здесь следует назвать труды В. Кабузана [Кабузан 1974], В. Зеленчука [Зеленчук 1979] и других авторов, в том числе занимавшихся медиевистикой (А. Гонца [Gonța 1989] и др.).

Советская власть стремилась своеобразно решить «цыганскую проблему». Ей действительно удалось обеспечить ромам постоянное место жительства. Но полностью уничтожить их «дух дороги» эта власть не сумела. Поездки стали носить сезонный характер. Многие при этом продолжали заниматься торговлей и перепродажей.

Советскому времени свойственна еще одна попытка кардинального решения ромской проблемы. Дело в том, что в советских документах практически не встречалась национальность «цыган». Рожденным ромам выписывали документы и выдавали паспорта с указанием национальности, превалирующей в той республике, где они проживали: на Украине они становились украинцами, в Молдавии – молдаванами, в РСФСР – русскими. Это, кстати, тоже определенная тропинка к ассимиляции, позволившая небольшой части ромов по происхождению сделать карьеру в политике, науке и искусстве.

Однако на основной массе ромов подобная «бумажная» ассимиляция не сказалась, они продолжали и продолжают вести привычный образ жизни, не отходя от обычаев своего народа, хотя и числясь по паспортам в Молдове – молдаванами, в России – русскими, на Украине – украинцами и т.д. Следует отметить, что сейчас в молдавских документах, удостоверяющих личность (рум.: *bulletin de identitate*), национальность не указывается, но в базе данных паспортной системы такие сведения имеются.

Интерес к цыганской истории и культуре активизировался в обществе в начале 1990-х годов, в ходе распада СССР и формирования независимых республик. Однако и здесь процесс выстраивания нового научного направления в области ромистики затягивался больше, чем при создании аналогичных центров изучения истории, языка и культуры других этносоциальных сообществ, проживавших в республике.

Созданный в 1991 году Отдел (позже преобразованный в Институт) национальных меньшинств долгое время не открывал в своей структуре направление по изучению ромов республики. Сказывалась инертность, да и предвзятость к ромскому народу.

Наряду с уже названными субъективными причинами имели место и объективные. Например, в республике был дефицит кадров высшей квалификации (кандидаты и доктора наук), занимающиеся изучением научных направлений цыганистики. Эта острая проблема продолжает наличествовать и сегодня.

Долго обивал пороги различных инстанций доктор хабилитат Ион Дрон в надежде открыть отдел истории и культуры цыган Молдовы (тогда, в начале 1990-х годов, тенденции называть их ромами еще не было). Но только спустя годы, после скоропостижной смерти исследователя его мечта воплотилась в жизнь, в 2004 году в Институте межэтнических исследований АНМ был открыт сектор изучения цыганского населения. Это совпало с общеевропейскими тенденциями построения мультикультурной Европы и активизацией решения потребностей ромов в Европе в 2000-х годах¹⁰.

Сейчас это небольшая «группа этнологии ромов» в составе Института культурного наследия АНМ под руководством доктора Иона Думиники. По-прежнему в ней остро стоит проблема наполнения кадрами. Специалистов с высшим образованием, желающих прийти в науку на более чем скромную зарплату, увы, не много. Этнических ромов – тем более. Да и часть из тех, кто пришел работать в эту сферу, использовали сектор как трамплин для дальнейшего карьерного роста, выиграли зарубежные гранты, уехали в Европу на повышение квалификации и там и остались. С житейской точки зрения это вполне объяснимо: рыба ищет, где глубже, а человек, где лучше.

Хотелось бы надеяться, что благое начинание середины 1990-х годов, когда был открыт отдел истории и культуры цыган продолжит свое важное дело. В настоящее время в нем трудятся только

¹⁰ План действий по улучшению положения рома и синти в регионе ОБСЕ. Organization for Security and Cooperation in Europe. 27 ноября 2003. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.osce.org/ru/odhr/17558> (дата обращения: 25.09.2023).

два специалиста – И. Думиника и С. Прокоп. Последний, кстати, занимается важной и перспективной темой изучением литературного слова цыган и о цыганах [Прокоп 2008: 202-214; Прокоп 2014: 94-104].

Так сложилось, что после включения в Институт культурного наследия Института межэтнических исследований (который еще сохранял комплексность разнопрофильных специалистов) последний был переименован в Центр этнологии. В результате все сотрудники, в том числе и филологи, вынуждены были переквалифицироваться в этнологов. Поэтому в современном центре этнологии неплохо поставлено направление изучения этнических литератур через призму этничности и идентичности.

В заключение, необходимо констатировать, что ромология, как отдельное научное направление, нуждается в серьезном развитии. В том числе в области анализа историографического наследия. Наряду с которым наличествует еще безбрежное число тем и проблемных вопросов, касающихся всестороннего изучения истории, литературы, жизни и быта этого яркого, красивого и многострадального народа. Вместе с тем важно, что ромистика, долгое время практически не изучавшаяся, наконец сдвинулась с мертвой точки, благодаря прежде всего коллегам из Молдовы (названные и многие др. работы И. Думиника, С. Прокоп, Н. Кауновой), и их российским [Деметер, Бессонов, Кутенков 2000; Бессонов 2011; Смирнова-Сеславинская, Цветков 2009] и болгарским партнерам [Марушиакова, Попов 2000], к которым присоединяются коллеги из других стран [Калинин 2021].

Возвращаясь к анализу ромского наследия в изучении населения поликультурной Бессарабии XIX века, следует высказать мысль о том, что впервые в историографии того времени начинается (пусть не планомерное, но тем не менее) освещение отдельных штрихов истории, культуры и национальной психологии ромов.

Образ бессарабского цыгана в творчестве русских авторов XIX – начала XX века

П.С. Куницкий. Одним из первых русских авторов изучаемого периода, которые упомянули ромов в своих наблюдениях, был П.С. Куницкий, отметивший в 1812 году, что «совершенными же

крестьянами (**Прим. авт.:** в данном контексте под «крестьянами» подразумеваются крепостные) почитались только одни цыгане и состоят в полном распоряжении тех владельцев, коим они принадлежат» [Куницкий 1813: 22].

Автор подчеркнул христианскую приверженность цыган, «без всякой отмены и расколу», равно как у молдаван, малороссиян, греков и болгар [Куницкий 1813: 14]. При этом, характеризуя местных жителей, Куницкий выделял хозяйственную специализацию отдельных народов: «великороссияне и малороссияне занимаются большею частию хлебопашеством и скотоводством, а греки, армяне и жидаы торговлею. Цыгане же тем, что господа их делать заставляют, ибо в Молдавии они общие крестьяне» [Куницкий 1813: 14].

Данное наблюдение интересно еще и тем, что в описываемое автором время разделение ромов на владельческих и государственных носило еще формальный характер. Молдавское правительство пользовалось на тот момент большими привилегиями, потому они выполняли то, что «господа их делать заставляют».

Как пояснял современный историк И.А. Анцупов, царские власти оставили крепостных цыган в их прежнем положении, «но если беглые крепостные цыгане из-за Прута как-то устраивались здесь, то назад уже не выдавались, а причислялись к разряду коронных» [Анцупов 2000: 66] (то есть государственных). Таким образом, число коронных ромов имело еще один источник для пополнения своего числа.

П.С. Свиныин и А.А. Скальковский. Уже цитировавшийся нами П. Свиныин раскрывает положение цыган в крае: «По распоряжению бывшего губернатора Скарлата Стурзы, они разделены на три класса; каждая семья первого класса платит 40 левов в год; таковых семей только четыре. – 2-го класса 20 левов, число их простирается до 239 семейств; сверх того, находится до 66 душ бедных и больных стариков и вдов, с коих не берется никакой дани. Подать сия именуется „даджи“» [Свиныин 1867: 207-208].

Писавший о населении Новороссии и Бессарабии А.А. Скальковский обращал внимание на приспособляемость ромов к иноконфессиональному окружению: «В нашем крае, с весьма давних времен цыгане обитали уже в Крыму и Бессарабии. В первом были они

магометане, во второй христиане греческого исповедания, по обычаю этого бродящего народа, приемлющего, по наружности, веру того народа, среди которого проживает» [Скальковский 1850: 317-318].

Говоря о Бессарабии, автор замечает, что в середине XIX века (Скальковский пишет: «в наше время») за исключением Бессарабии и Крыма цыгане нигде не живут оседло. «В Бессарабии они замечательны тем, что приписаны к земле и, тогда как все тамошние поселяне (царане) пользуются личною свободою, они составляют класс крепостных людей, принадлежащих, как собственность, господарям и помещикам, от чего и именуются там коронными и крепостными цыганами. В 1812 г., то есть при занятии области русским правительством, считалось их 1140 семейств, или 3400 д. о. п., а в 1838 г. было там уже коронных крепостных цыган до 16000 д. о. п. Впоследствии коронные, т. е. казенные цыгане, поселенные подобно евреям, образовали особую земледельческую общину в двух селах: Каир и Фараоновка, в Аккерманском уезде, имеющую до 1583 д. о. п. Сии последние по Высочайшему указу 1839 года 29 мая, вместе с кочующими цыганами, которых было до 1600 д. о. п, причисленные к Дунайскому казачьему войску; и образованные в станицах на общих правилах этого войска, участвуют в военной и кордонной его службе» [Скальковский 1850: 318].

Можно утверждать, что ромы Бессарабии попали под эксперимент российских властей еще с 1818 года, когда была учреждена контора коронных цыган для пресечения их бродяжничества. Эти усилия принесли определенный результат. Но меры в отношении государственных цыган усилились еще больше после 1839 года, когда их всех причислили к казачьему сословию и часть из них успешно осели на земле и даже попали в служилое казачество, о чем повествует историк.

И.А. Анцупов, обратил внимание на то, что 29 мая 1839 года¹¹ коронные цыгане были причислены к казачеству, еще поселили 150

¹¹ Н.М. Драган также пишет об основании цыганских поселений в этом году [8, с. 99].

семей в разные станицы, а другие, числясь в войске, продолжали проживать в различных частях края, в том числе в городах. Историк ссылается на данные 1855 года, согласно которым кроме Фараоновки и Каира цыгане жили в Староказачьем (более 90 д. о. п.), а позднее в Акмангите (67 д. м. п.) и Михайловке (50 д. о. п.). Чтобы научить их сельскому хозяйству, к ним подселяли казаков из молдаван и украинцев [Анцупов 2000: 70].

А.И. Защук. Писавший в начале второй половины XIX века А.И. Защук отмечал сложный процесс привыкания ромов к сельскому хозяйству и военной службе, выделяя их среди других народов, пополнявших ряды казачества того времени: «Разнородные сословия, из которых составились Новороссийское войско, как-то: бывшие усть-дунайские и буджакские казаки, греки, сербы, болгары и албанцы, служившие волонтерами при армии, и другого звания люди, в разное время причисленные к войску, свыкшись с давнего времени с местным образом жизни, не представляют теперь никаких особенностей в правах и обычаях, которые отличали бы их от прочих жителей южной Бессарабии. Одни только цыгане, много лет уже поселенные в Фараоновке и Каире, и вновь водворенные между казаками в станицах, при всей заботливости о них войскового начальства, не могут быть приучены к образу жизни и правильному труду поселян. Неисправимая лень, беспечность и склонность к бродячей жизни – отличительные черты их характера; хлебопашеством они занимаются неохотно, только по принуждению и настоянию со стороны начальства, и то в самых ограниченных размерах, часто недостаточных для прокормления семейства их; скота имеют очень мало и не заботятся о приобретении его и других хозяйственных потребностей. Многолетний опыт убеждает, что из цыган старого поколения нельзя сделать поселян, которые сознавали бы пользу земледелия и заботились бы о своем благосостоянии. Многие из них во время состояния в полках на службе делаются хорошими и исправными казаками, но, возвратясь в дома на льготу, опять становятся ленивыми и беспечными» [Защук 1862: 551].

Конечно, некоторую резкость Защука можно было бы отнести, к примеру, к определенным личным чувствам автора, связанным с симпатией или антипатией к ромам. Но, помимо этого, в нем говорит

профессиональный военный, который четко видел изъяны, возникающие в ходе оказания помощи цыганам.

Итак, приписывание всех коронных (государственных) родов к казачеству стало уникальным этносоциальным конструктом российских властей.

Если мы сейчас начнем говорить об исторических последствиях данного «эксперимента», это займет немало времени и уведет нас от поставленной задачи историографического анализа проблемы. Однозначно можно утверждать одно – данный опыт научил (насильственно) немалый процент родов Бессарабии жить оседло. Конечно, это следует понимать как относительное явление.

Напомним лишь, что по упразднении Дунайского войска, после Крымской войны, основная масса казаков-цыган так и осталась жить в Каире и Фараоновке, часть покинула поселения, возможно пополнив сообщество своих кочующих соотечественников.

Вторая половина XIX столетия характеризуется дальнейшим развитием этнографической науки, появлением более подробных описаний, посвященных отдельным народам, в том числе и цыганам.

В середине 70-х гг. XIX века выходит в свет исследование А. Богданова [Богданов 1878], посвященное антропологии цыган. Работа готовилась к антропологической выставке и в большей степени посвящена московским цыганам, однако в ней автор не обошел вниманием и их бессарабских представителей. Их описание представляет собой компиляцию с опорой на работу Зашука. Автор честно признался: «...Любопытные статьи о цыганах этой области помещены в местных изданиях, недоступных мне, и потому я должен буду ограничиться здесь только указанием тех фактов, кои приведены капитаном Зашуком в его „Бессарабской области“, помещенной в „Материалах для географии и статистики России“, 1862» [Богданов 1878].

В работе дублируется информация, представленная Зашуком о социальном статусе цыган Бессарабии, их названиях, отдельных элементах материальной культуры (одежда, жилище, повседневный быт) [Зашук 1862: 174-180].

Данное описание не принесло ничего нового в науку, но благодаря авторитету Богданова способствовало распространению знаний о бессарабских цыганах в России.

А в заслугу Защука следует отнести еще один момент, на который он обратил внимание и который не всегда отражают исследователи, в том числе более поздние [Зеленчук 1979], не выделявшие среди цыган помещичьих цыган монастырских. Таким образом, молдавская церковь до 1861 года (да и после долго ничего не менялось) продолжала оставаться крупным феодалом, к землям которой была приписана часть цыганского населения края [Защук 1862: 175].

Чтобы представить себе условия жизни бессарабских ромов, достаточно привести в качестве примера описание традиционного цыганского жилища, данное Защуком: «внутри жилого бурдея теснота неизъяснимая: там сверх домашней посуды, земледельческих орудий и необходимого хлама, найдете козу с козлятами, теленка и иногда поросят; присоединив к этому полдюжины детей, вообразив крик их, смешанный с разноголосицею животных, можно вполне представить себе внутренность цыганского бурдея, во время бодрствования его обитателей» [Защук 1862: 180].

К.В. Ханацкий. В 1865-1866 годах на страницах «Бессарабских областных ведомостей» был опубликован цикл статей под названием «Цыгане» [БОВ 1865; БОВ 1865] (позже вышли отдельным изданием). Его автором является К.В. Ханацкий. П.Д. Драганов в своей «Bassarabiane» характеризовал Ханацкого как одного из старейших знатоков Бессарабии, редактора неофициальной части «Бессарабских областных ведомостей» в начале 60-х гг. XIX века, автора многочисленных публикаций по краеведению и этнографии [Bessarabiana 1993: 229].

Характеризуя цикл статей о ромах Бессарабии Ханацкого современная исследовательница С.П. Прокоп не без оснований относит к первой целевой работе, посвященной изучению традиционно-бытовой культуре ромов [Гросор 2020: 79-88]. Она подробно и емко представила не только творческий путь Ханацкого, но и его вклад в цыгановедение, подчеркнув, что в своем творчестве исследователь останавливался на происхождении цыган, их миграции из Индии,

традиционных занятиях и образе жизни. Кроме того, ею справедливо подчеркнута слабая изученность творческого наследия Ханацкого [Просор 2020: 79-88].

В своей публикации Прокоп, при характеристике отражения наблюдений Ханацкого за коронными цыганами, обращает внимание на одну любопытную деталь (со ссылкой на К. Крыжановскую). Речь идет о том, что будучи de jure крепостными, многие из них, по сути, были предоставлены сами себе: «Многие хозяева всю жизнь не видели своих рабов-цыган» [Просор 2020: 85].

Подобного рода моменты, выявленные исследователями еще в 60-х годах XX века [Крыжановская 1962] и вместе с тем вновь поднимаемые для полноты исторической картины прошлого, лишней раз подчеркивают проблему, связанную с отсутствием постоянства в деле изучения цыган края.

В кратких выводах можно еще раз констатировать, что Бессарабия, включенная в состав Российской империи, являлась, особенно в первой половине XIX века, экзотикой для большинства русских авторов. Впечатляло множество народов, языков и традиций, расположенных на относительно небольшой территории. Это была окраина, провинция, куда ссылали неугодных. Вспомним всем известную историю с А.С. Пушкиным.

Все это, конечно вызывало интерес у просвещенной части общества, особое влияние на формирование представлений о крае и людях, в нем живущих, оставляли художественные произведения.

Образ цыган в художественных произведениях русских авторов. С внимательным взглядом А.Ф. Вельтмана по описанию народов края можно подробно в недавно вышедшей нашей книге, посвященной истории становления этнографической науки в Бессарабии XIX – начала XX века. [Мухаметшин, Степанов 2022]. Не обошел он своим вниманием и цыган.

Образ любого народа или его отдельного представителя в художественном произведении во многом зависит от авторского таланта. В качестве примера уместно отметить особый художественный дар Вельтмана. Даже в произведениях, носящих беллетристический характер, он демонстрирует умение в нескольких предложениях, как художник точными штрихами, обрисовать жизнь народа: «По

большей части они живут на краях селений в землянках, платят владельцу червонец с семьи и отправляются табором кочевать по Бессарабии на заработки. Они – или ковачи, или певцы-музыканты; скрипица и кобза – два инструмента их. Лошадиной меной там они не занимаются. Почти каждая деревня Бессарабии нанимает постоянно двух или нескольких цыган-музыкантов для джоков (хороводной пляски) по воскресеньям и во время свадеб. Почти каждый бояр также содержит у себя несколько человек музыкантов. В дополнение вся почти дворня каждого бояра состоит из одних цыган, повара и служанки из цыган. Служанки в лучших домах ходят босиком, повара – чернее вымазанных смолою чумаков, и если вы сильно будете брезгливы, то не смотрите, как готовится обед в кухне, которая похожа на отделение ада: это – страшно!

Их кормят одною мамалыгой или мукой кукурузною, сваренною в котле густо, как саламата. Ком мамалыги вываливают на грязный стол, разрезают на части и раздают; кто опоздал взять свою часть, тот имеет право голодать до вечера. По праздникам прибавляют к обеду их гнилой бринзы (творог овечий). Зато не нужно мыть тарелок во время обедов боярских: эти несчастные оближут их чисто-начисто. Я не говорю, чтоб это было так везде, но так по большей части; по одному, по нескольким примерам я бы даже не упомянул об этом, но это – просто обычай в Бессарабии, в Молдавии и Валахии, во всяком доме, где огромная дворня цыган составляет прислугу. Страсть к наружному великолепию и вместе отвратительную неопрятность *de la maison culinaire* (пер. с фр.: кулинарного дома) невозможно достаточно сблизить в воображении» [Вельтман 1998].

Автор явно с досадой подчеркивал, что цыгане «издавна составляют собственность рабов боярских, в то время как молдаване народ вольный, зависящий только от земли» [Вельтман 1998].

В своем гротескном «Страннике» Вельтман делает несколько ярких зарисовок культуры бессарабской повседневности, очевидцем которой он являлся. В них фигурируют и цыгане [Вельтман 1978: 31].

В своем романе «Счастье-несчастье», описывая Кишинев, Вельтман констатировал: «Приехать из глухого переулка белокаменной Москвы на перекресток брожения и столкновения всех древних

народов Азии и Европы и найти их в такой дружбе и согласии очень приятно» [Вельтман 1863: 69-70].

Произведения об А.С. Пушкине в Бессарабии и о его окружении воистину бесчисленны, но не назвать знаменитого поэта в разделе, посвященном ромам Бессарабии, было бы неправильно. Во время пребывания в бессарабской ссылке Пушкин имел возможность путешествовать по краю. Сблизился с местными романами, был пленен красотой Земфиры – дочери одного из местных цыганских баро.

Цыганская тема Пушкина обросла массой легенд. Согласно одной из историй Пушкин, путешествуя с цыганским табором, жил в шатре отца Земфиры. Оттуда и убежала Земфира с цыганом, а ее соплеменники водили за нос влюбленного поэта. Подобными историями пестрит Интернет [Дружинников 2012]. Приведем самые разные сайты для того, чтобы читатель мог убедиться, какая разная информация о Поэте ходит по сети. Вот, к слову, теория о том, что Пушкин – это Дюма¹².

Да, уже предугадываем обвинения коллег в том, что автор ссылается на мало проверенные источники и явно фейковые сведения. Данная публикация ориентирована на историко-этнологическую направленность, и мы вынуждены констатировать, что подобные фейковые вещи большинство людей читают гораздо чаще, чем серьезные монографии. Поэтому мы их и приводим, в качестве примера, который говорит сам за себя.

И все же, благодаря слову Александра Сергеевича, уже на протяжении нескольких веков миллионы жителей Российской империи, позже – СССР, а в настоящее время – постсоветского пространства ассоциируют молдаван и Бессарабию с цыганами, которые «шумною толпой по Бессарабии кочуют».

Кстати, впоследствии имели место еще несколько событий в этой связи. В 1985 году вышел в свет художественный фильм «Возвращение Будулая» по роману Анатолия Калинина «Цыган». В

¹² Почему бы и нет? Теория, что Пушкин – это Дюма. [Электронный ресурс]. URL: https://www.spletnik.ru/blogs/pro_zvezd/186363_pochemu-by-i-net-teoriya-chto-pushkin-eto-dyuma (дата обращения: 23.09.2023); Пушкин и Дюма – одно лицо? // «Московская правда» от 12.07.2019 [Электронный ресурс]. URL: mospravda.ru/2019/07/12/117873 (дата обращения: 12.03.2021).

главной роли снялся молдавский актер Михай Волонтир. То, что события пьесы происходили на Дону, нисколько не стерли из памяти миллионов зрителей и читателей книги (роман получил распространение во многих странах мира, но в данном случае речь идет о жителях СССР) тот факт, что Волонтир – актер из Молдавии, таким образом, субъективно укрепился образ настоящего «молдавского цыгана». Напомним молодым читателям данной публикации, что в СССР не имелось столько возможностей для просмотра телевидения, а Интернета и вовсе не было в те времена, поэтому, когда на экранах появлялся новый фильм, он притягивал к экрану огромное число зрителей. Его смотрели, обсуждали, цитировали. Так было со Штирлицем из «Семнадцати мгновений весны», с «Черной кошкой» из фильма «Место встречи изменить нельзя». Так случилось и с «Будулаем». То, что главный актер, играющий цыгана, – из Молдавии, знали даже дети. Таким образом, цыганский миф Молдовы закрепился.

Ну, и еще один пример. В 2006 году кинорежиссер Тигран Кеосаян по сценарию Дмитрия Иванова снял комедию «Заяц над пропастью», в которой Кишинев представлен цыганской столицей. Один из главных персонажей – Первый секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев – путешествует с табором и т.п. Этот фильм, кстати, также укрепил в массах представление о молдавской цыганщине.

В творчестве Пушкина цыганская тема и Бессарабия нашли достойное место. Об этом написано немало серьезных и глубоких исследований. В связи с этим автор не видит смысла повторяться, следует лишь подчеркнуть, что многие стороны культуры повседневности ромов, представленные Пушкиным, лишний раз подчеркивают, что автор постарался вникнуть и разобраться не только в культуре ромов, их фольклоре, но, как тонкий психолог, сумел глубоко вникнуть в психологию народа, сканировал его эмоциональную сторону.

Выводы

Осуществленный лапидарный анализ источников позволяет выделить в истории изучения и освещения ромского населения и народов края в XIX – начале XX в. несколько этапов:

1 этап – первая половина XIX века (до 1860-х годов) – период, характеризующийся эпизодичностью сведений о культуре и быте

формирующегося нового состава полиэтнического населения края. Это было время становления этнографии как научной дисциплины. Данный этап характеризуется отдельными сведениями, поставляемыми со стороны чиновников, офицеров и священнослужителей, которые выполняли определенные поручения своих ведомств и оставили после себя записки и описания малоизвестного тогда края. Здесь следует назвать П.С. Куницкого, А.Ф. Вельтмана и др.

В конце первого этапа и в начале второго появляются труды офицеров русской армии, писавших о Бессарабии и бессарабцах. Как успел заметить читатель, российские офицеры Н. Дараган, А. Зашук, А. Шмидт оставили подробные описания края и народов, в нём проживающих. Труды настолько серьезные, что без ссылок на этих авторов не обходится, по сути, ни одна исследовательская работа по XIX – началу XX века.

II этап – 1860-80-е годы – время не только реформирования страны, но и развития этнографической науки. В этот период развивают активную деятельность научные общества (Русское географическое общество, Одесское общество истории и древностей), охватывающие своим вниманием население Бессарабии и Левобережного Поднепровья, начинают работать местные органы учета и контроля (Бессарабский статистический комитет).

Своего рода центрами накопления научной информации становятся местные и столичные периодические издания – в Бессарабии это «Бессарабские областные ведомости», «Кишиневские епархиальные ведомости». По справедливому мнению О.С. Лукьянец, периодическая печать выполняла функции научного центра [Лукьянец 1986: 93].

Еще одним важным событием, характеризующим этот этап становления этнографической науки в крае, было появление в начале 1860-х годов собственно этнографических работ. Первой из них является «Этнографическое описание Бессарабской области» офицера Генштаба, талантливого исследователя А.И. Зашука. Его же перу принадлежат «Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область». В них, в частности, наиболее полно на тот период были представлены описания народов, проживающих в Бессарабской области.

III этап охватывает 90-е гг. XIX века – первые десятилетия XX века. Это было время обобщения накопленных ранее этнографических сведений, появления обобщающих работ по этнографии и создания местных научных центров. Наряду с этим, судя по работам начала XX века, можно убедиться, что в этнографии еще часто видели вспомогательную дисциплину.

Накопление этнографического материала привело к тому, что в конце XIX века стали появляться различного рода обобщающие, синтетические работы. Среди них следует выделить многотомные труды энциклопедического характера, опубликованные П.П. Семёновым-Тян-Шанским, его сыном В.П. Семёновым-Тян-Шанским.

Отдельно следует сказать несколько слов о роли художественной литературы в деле распространения информации народах Бессарабии, в том числе о романах. Художественное наследие того времени несет в себе огромный пласт информации о различных сторонах жизни и быта народов Бессарабии и Левобережного Поднепровья. Мы представили вниманию читателя лишь небольшую часть яркой палитры писательского мастерства А.Ф. Вельтмана, А.С. Пушкина сумевших передать колорит культуры бессарабских ромов. В ряде других наших работ мы более подробно остановились на анализе художественных жанров, с помощью которых наиболее неискаженно передается этнографическая специфика описываемого народа, это произведения мемуарного характера и беллетристические очерки [Степанов 2007: 398-435; Мухаметшин, Степанов 2022]. Подобные произведения являются важными источниками в деле изучения народной культуры. Нельзя избегать анализом и другие жанры художественной литературы, в том числе и поэтическое наследие, однако с оглядкой на гиперболизацию и другие литературные приемы, к которым, для усиления образности, зачастую прибегают писатели.

Обобщая полученные сведения, следует отметить доброжелательность авторов изучаемого времени при характеристике всех этносоциальных сообществ, о которых они писали, в том числе о романах. В отдельных случаях можно даже встретить сочувствие к доле крестьянина. Вместе с тем нельзя не увидеть определенную надменность в отношении к местным жителям, что можно объяснить как

новизной территории с особенностями населения, привыкшего к внешнему гнету, так и значительной социальной дистанцией. Все писавшие принадлежали к привилегированным социальным слоям общества, поэтому простолюдины любой национальности вызывали у них свойственное тому времени пренебрежение. Собственно, читатель имел возможность сам убедиться в этом, когда знакомился отдельными цитатами, приведенными в данной публикации.

Литература

- Анцупов 2000 – Анцупов И.А. Казачество российское между Бугом и Дунаем: исторический очерк. Кишинёв: Центр. тип., 2000. 285 с.
- Бессонов 2011 – Бессонов Н.В. Этническая группа цыган-кишиневцев // Rev. de Etnologie si Culturologie. Vol. IX-X. Chişinău 2011. С. 62-75.
- Бессонов 2012 – Бессонов Н.В. Цыганский альбом. М.: Белый город, 2012. 261 с.
- Богданов 1878 – Богданов А.П. Материалы для изучения цыган в антропологическом отношении. М.: Тип. М.Н. Лаврова, 1877. 15 с.
- Вельтман 1978 – Вельтман А.Ф. Странник. М.: Наука, 1978. 343 с.
- Вельтман 1863 – Вельтман А.Ф. Приключения из моря житейского. Счастье-несчастье. М.: Тип. А. Семёна, 1863. 317 с.
- Вельтман 1998 – Вельтман А.Ф. Воспоминания о Бессарабии // Пушкин в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 1. СПб.: Академический проект, 1998. С. 272-284.
- Дараган 1849 – Дараган Н.М. Военно-статистическое обозрение Российской империи: издаваемое по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Генерального Штаба. Т. XI. Ч. 3. Бессарабская область. СПб.: Тип. Департамента Генерального штаба, 1849. 318 с.
- Деметер, Бессонов, Кутенков 2000 – Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган. Новый взгляд. Воронеж: Воронеж, 2000. 334 с.
- Дружинников 2012 – Дружинников Ю.И. Узник России. По следам неизвестного Пушкина. М.: Голос-Пресс, 2003. 656 с.
- Зашук 1862 – Зашук А.И. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч. 1. Санкт-Петербург 1862.
- Зеленчук 1979 – Зеленчук В.С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Этнические и социально-демографические процессы. Кишинёв: Штиинца, 1979. 287 с.

- БОВ 1865 – К. Х., Цыгане. В: Бессарабские областные ведомости, 1865, № 33-52.
- БОВ 1866 – К. Х., Цыгане. В: Бессарабские областные ведомости, 1866, № 1-3.
- Кабузан 1974 – Кабузан В.М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.). Кишинёв: Штиинца, 1974. 158 с.
- Калинин 2021 – Калинин В. К вопросу о формировании ромского (цыганского) этноса // Revista de Etnologie și Culturologie, Volumul XXX. Chișinău 2021, 88-97.
- К-севич 1860 – К-севич И. Придунайские княжества // Библиотека для чтения, 1860, № 11. С. 1-62.
- Каунова 2012 – Каунова Н.Г. Этнический образ группы ромов на современном этапе // Проблемы теории и практики этнопсихологии и этнологии / науч. ред. В. П. Степанов. Кишинёв: Primex-Com, 2012. С. 64-79.
- Крыжановская 1962 – Крыжановская К. Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века // Труды Центрального государственного архива МССР. Т. 1. Кишинёв: Штиинца, 1962. С. 221-241.
- Куницкий 1813 – Куницкий П.С. Краткое статистическое описание Заднестровской области, присоединенной к России по мирному трактату, заключенному с Портою Оттоманскою в Бухаресте 1812 года. СПб.: Тип. И. Глазунова, 1813. 30 с.
- Лукьянец 1986 – Лукьянец О.С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX в. Кишинёв: Штиинца, 1986. 112 с.
- Марушиакова, Попов 2000 – Марушиакова Е., Попов В., Циганите в Османската империя. София: Център за циганоложки изследвания: Литавра 2000. 116 с.
- Мухаметшин, Степанов 2022 – Мухаметшин Ф.М., Степанов В.П. Россия и Молдова: между наследием прошлого и горизонтами будущего (Очерки русского времени в Бессарабии конца XVIII – начала XX в.). М.: Прогресс-Традиция, 2022. 393 с.
- Прокоп 2008 – Прокоп С.П. Цыганская литература Молдовы как характеристика культурной и этнической идентичности // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. III. Chișinău 2008, 202-214.

- Прокоп 2014 – Прокоп С.П. Цыганский и еврейский колорит в произведениях В. Даля // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XVI. Chișinău 2014. С. 94-104.
- Свиньин 1867 – Свиньин П. Описание Бессарабской области, в 1816 году // *Записки Одесского общества истории и древностей*. Т. 6. Одесса: Тип. Х. Алексомати, 1867. С. 175-320.
- Скальковский 1850 – Скальковский А.А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. I. География, этнография и народонаселение Новороссийского края. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1850. 366 с.
- Смирнова-Сеславинская, Цветков 2009 – Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Цыгане: происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование. М.-София: Парадигма, 2009. 829 с.
- Степанов 2007 – Степанов В.П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности, очерки трансформационного периода (1989-2005 гг.). Кишинёв: Ин-т культурного наследия АНМ, 2007. 710 с.
- Bessarabiana 1993 – Bessarabiana: Ученая, литературная и художественная Бессарабия: Алф. библиогр. указ. // Сост. П.Д. Драганов. Кишинев: Universitas, 1993.
- Duminica 2006 – Duminica I. Statutul social-juridic al romilor din Țara Moldovei în perioada medievală (sec. XV–XVIII) // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. I. Chișinău, 2006. P. 233-239.
- Duminica 2008 – Duminica I. Originea romilor. Considerații de ordin comparativ istorico-lingvistic // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. III. Chișinău 2008. С. 283-288.
- Duminica 2010 – Duminica I. Romii lăieși-ciori din municipiul Bălți // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. VIII. Chișinău 2010. P. 90-93.
- Gonța 1989 – Gonța A.I. Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania în secolele XIII-XVII. Alexandru I. Gonța. (Ed., pref., bibliogr. și ind. de I. Caproșu). București, 1989.
- Oprea 2016 – Oprea E. Țigani și tătarii cu statut de dependență din Țara Moldovei în secolele XIV-XV: izvoare și istoriografie // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XX. Chișinău 2016. P. 115-120.
- Procop 2020 – Procop S. „Țigani” de Constantin Hanațki – prima schiță științifică despre țigani din Basarabia // *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXVII. Chișinău 2020. P. 79-88.

Vyacheslav P. Stepanov
(Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Russian
State Social University, Moscow)

The Text as a Means of Broadcasting Ideas about the People. On the Issue of Highlighting the Image of the Bessarabian Gypsy in the Works of Russian Authors of the XIX – early XX Century

Summary. At the beginning of the 19th century, the newly acquired territory of Bessarabia aroused genuine interest among Russian officials, officers, and writers, attracting with its little knowledge, the color of the south, and the diversity of the multi-ethnic population. This study is devoted to the history topic of the appearance of first descriptions of the Bessarabian gypsies, made by Russian authors, due to various circumstances, who took up the pen. Their names are well known in historiography (P. S. Kunitsky. P. P. Svinin and A. A. Skalkovskiy. A.I. Zashchuk. K.V. Khanatsky etc.). However, it turned out that modern romistics, which actively began to develop in the Republic of Moldova in recent decades, did not stop comprehensive attention on the analysis of the sources of the 19th century. This gap is what the author of this publication is trying to fill. The article presents also information about the image of gypsies, reflected in the works of art by Russian authors of the specified time. The latter is methodologically important in historiography, as an additional source that illuminates the life, way of life and customs of the Bessarabian gypsies. The described time, especially the first half of the 19th century, is the period of the formation of ethnographic science. The first descriptions of the Roma, as well as other peoples of the region, were made without a serious scientific plan, often superficial, emotionally colored, which modern science usually avoids doing. Despite the individual features characteristic of the time and circumstances, eyewitness accounts of that period seem important for the formation of a comprehensive picture, the study of the local population, including the Roma of Bessarabia.

Keywords: gypsies, romistics, historiography, Russian authors, Bessarabia.

Е.А. Счастливецва
(Вятский государственный университет, г. Киров)

КАК ВОЗМОЖНА ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ? ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОГО СОЗНАНИЯ МЕТОДАМИ ШКОЛЫ «АННАЛОВ»

Аннотация. В данной статье выявляется проблема исследования коллективного сознания методами школы «Анналов». Так называемое «ментальное время», или ментальность, синхронизируется с понятием времени как феноменом восприятия средневековым человеком своего собственного существования, хотя этот процесс не является полностью отрефлектированным. При этом можно сказать, что объективное время синхронистично ментальному времени.

Ключевые слова: школа «Анналов», Делюмо, Ле Гофф, Гуревич, ментальное время, синхронизация, христианское мировоззрение, художественное мировоззрение, коллективное сознание.

Цель данной статьи – рассмотреть проблему исследования коллективного сознания на примере медиевистики представителей школы «Анналов» Жака Ле Гоффа и Жана Делюмо, а также отечественного исследователя исторической ментальности Арона Яковлевича Гуревича. Выбор авторов вызван ярким содержанием их работ, на основе которых можно продемонстрировать феноменолого-герменевтический и семиотический подходы применительно к исторической антропологии. В качестве отправной точки берётся метод социальной феноменологии А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана, а также, в определенной степени, К. Мангейма. Бергер и Лукман – социологи, предмет их исследования – социальное конструирование знания [Бергер 1995]. Шюц – философ и социолог, переработавший феноменологический метод Гуссерля применительно к социальной почве. В данной статье предлагается ввести понятие «ментальное время» для определения социального времени различных исторических эпох применительно к коллективному сознанию. Сам термин «коллективное сознание» понимается как сознание коллективного субъекта, в описываемом случае – народа как социального организма

и народных масс в средневековой иерархии населения. До исследователей школы «Анналов» историки описывали в основном историю идей, являющуюся достоянием политиков, философов, религиозных деятелей, то есть людей образованных, влиятельных, составляющих элитарное общество. Коллективное сознание – это восприятие жизни самыми широкими слоями общества («народом»); они представляют собой очень глубокий пласт в мышлении эпохи и, как выразился Гуревич, история народного духа – это область «замедлений в истории» [Гуревич 2005: 535]. Коллективные представления – это не подвергшиеся рефлексии образы, знаки, символы, метафоры, смыслопорождающее восприятие.

Гуревич предлагает рассмотреть неосознаваемые слои средневековой психики, так называемое бессознательное средневековой культуры, мало отрефлектированные слои психики. Он различает диахронический (время, история, движение) и синхронический (структура общества, его статика, так называемый вертикальный срез общества) срезы общества и рассматривает их во взаимосвязи.

Марк Блок характеризовал историю и историческое время как плазму, в которой плавают феномены; они как будто среда, в которой они могут быть поняты [Крюков 2016]. Это ментальное, духовное время эпохи. Большое внимание Л. Февр и М. Блок уделяли коллективной психологии, стремясь понять мотивы принятия тех или иных решений. Люсьен Февр, например, стремился придать термину «ментальность» психологическую окраску [Русакова 2001: 20], подвергая критике историзм, используя при этом метод генетического описания¹³. Фернан Бродель вводит понятие структуры и конъюнктуры, которые становятся ключевыми в его методологическом подходе. Под конъюнктурой Бродель понимает определенный период эволюции с характерным именно для этого периода сочетанием различных тенденций (демографические изменения, технологии производства, цены). Он говорит о разных «скоростях»

¹³ Шувалов В.И. Основатели школы «Анналов»: Марк Блок, Люсьен Февр и становление исторической антропологии. URL: https://psychohistory.ru/articles/annales_school_founders.html (дата обращения: 20.12.2023).

времени: есть более длительные процессы – «структуры» общественного развития, а есть быстро протекающая индивидуальная жизнь человека. Историк же имеет дело по преимуществу с длительными процессами. В центре внимания Ле Гоффа – коллективное сознание, коллективные представления, доминировавшие в толще общества, что дает основание Гуревичу назвать его «историком ментальности» [Крюков 2016].

Исследование коллективного сознания – важное направление в современной философии, поскольку своим предметом оно рассматривает воображение как важнейший, по словам Шюца, результат эйдетической редукции, интерпретацией которой являются значимые предметы, конституирующие наше сознание [Шюц 2004: 176]. В рамках концепции внутреннего времени Бергсона и Гуссерля Шюц также обосновывает проблему времени [Шюц 2004: 725].

Иногда для определения коллективного сознания используется метафора «ментальное время». Так, Т.А. Алексина пишет, что «ментальное время – *время сознания* (курсив мой. – Е.С.), которое по многим характеристикам противоположно *реальному времени жизни*. Если для времени жизни характерны становление и смерть, то ментальному времени присущи идеи самотождественности и бесконечности. Кроме того, ментальное *время* феноменологически *обратимо*, многомерно»¹⁴. Теперь поясним выделенные термины. «*Время сознания*»: здесь важно не слово «время», а слово «сознание»; «время» – это движение, поток различных переживаний, представлений эпохи, обозначаемых словом «коллективное сознание», или коллективные представления людей той или иной эпохи, того или иного исторического периода. Феноменологическая обратимость времени означает, что мы можем «заглянуть» в эту эпоху (время) и начать изучать ее групповые представления. Реальное время жизни – это общий ход истории как процесс, который необратим во времени (заметим, что циклические процессы обратимы, но история не

¹⁴ Алексина Т.А. Ментальное время. URL: http://www.chronos.msu.ru/old/TERMS/aleksina_mentalnoye.htm (дата обращения: 12.01.2018).

относится к таковым, поскольку ее циклы специфичны, индивидуальны и неповторимы, всегда на новом витке). Средневековый человек находится внутри определённого ощущения (восприятия) объективного времени, хотя этого не понимает, но это восприятие влияет в буквальном смысле на все события и практики эпохи, в которую он живёт. Ф.Н. Ильясов использует выражение «социальное время», соединяющее в себе физическое и духовное время конкретной эпохи [Ильясов 2016]. Данное понимание коррелирует с идеями Гуревича об историческом синтезе материального и духовного [Гуревич 1993].

Если мы обратимся к Средневековью, то увидим, что люди видели в природе лишь регулярное повторение. Архаическое общество было насквозь мифологизировано. К архаичному типу можно отнести не только первобытную культуру, но и культуру Античности и раннего Средневековья. Индивидуальность и новаторское поведение появляется уже в эпоху Возрождения (Леонардо да Винчи), но до этого только традиционное поведение имело моральную силу, поэтому так важен был ритуал, основу которого составляло повторение, вновь и вновь возвращавшее к началу, к истокам. Движение по кругу составляло идеал. Мифологическое время, в отличие от мирского времени, переживается вновь и вновь; миф позволяет переживать события в виде повторения, возобновления ситуаций, что очень редко происходит в действительности. В связи с этим выявляется интересный момент, который Гуревич характеризует как сводимость событий к категориям, а индивидов – к архетипам [Гуревич 1984: 86]. Категории начала, конца, вечности, воспроизведения составляли ядро мировоззренческого слоя сознания эпохи. Что касается архетипов индивидуального сознания, то здесь мы обращаемся к мифам, сагам, сказаниям в их детализации, к их героям, историческим деятелям, королям, например. И здесь на первый план выступает время как психологическая человеческая категория. Оно возвращает человека в прошлое – «во время оно». «Это хорошо видно из исландских саг. Временные ориентиры даются в них прежде всего в виде *landfegatal* – перечня предков. Иногда этот перечень захватывает несколько поколений по восходящей линии, в других случаях автор ограничивается ссылкой на отца или отца и

деда. Указания на то, что события, описываемые в саге, совершались во время правления определенного норвежского короля, вызываются стремлением уточнить период повествования, хронологически привязать его к событиям “большой истории”. Например, “Сага о Храфнкеле” начинается с приурочения переселения в Исландию отца Храфнкеля ко времени норвежского короля Харальда Харфагра, причем автор указывает генеалогию Харальда в пяти поколениях, хотя она всем и так была известна и для дальнейшего повествования в этом нет никакой нужды. В иных случаях ссылки на королей имеют целью выявить влияние исторических событий на судьбы персонажей саги (например, объединение Норвегии Харальдом и эмиграция из нее предков героев саги; христианизация и конфликтная ситуация, в которую она поставила те или иные семьи). Кроме того, временными ориентирами в сагах могли служить не факты политической истории страны, а события местного значения, протекавшие на том же уровне “родового времени” и запечатлевшиеся в сознании людей (кровная вражда между семьями, убийство кого-то из исландцев, громкая тяжба на альтингге и т.п.)» [Гуревич 1984: 87-88]. И это уже конкретизация времени в индивидуальном сознании – деление его на прошлое, настоящее и будущее. И в то же время, время эпическое — это то, что было завершено и неповторимо. Но оно исчислялось поколениями: в сагах, например, помещались списки перечисляемых предков. При этом временными ориентирами служили короли, события местного значения, протекавшие на том же уровне «родового времени» (кровная месть, убийство и т. д.). Предок, например, мог родиться в одном из потомков, могилы предков представляли единый мир, в котором прошлое, настоящее и будущее тесно сосуществовали. Отсюда и возможность оказывать воздействие на ход времени, причём не только настоящего, но и будущего. Все три времени расположены как бы в одной плоскости. «Пространственное» понимание времени нашло своё выражение в древних пластах многих языков, и большинство временных понятий первоначально были пространственными. Причём время ощущалось как реальное и вещественное, его можно было упорядочить и разделить. Поэтому так и поступали боги при сотворении мира: создав землю и небеса, разделили и время

и установили его исчисление. Время можно предрекать и изменять его содержание. Это конкретная предметная стихия, ткань на станке богов, и «норны обрезают нити её – человеческие жизни» [Гуревич 1984: 90]. Ещё нет отдельных категорий, абстрагирующихся от отдельного сознания. Эти понятия даны в самом опыте и составляют его неотъемлемую часть, которую невозможно выделить из жизни. Оно не осознаётся, а непосредственно переживается. Достаточно знать положение солнца на небе. Трудовые занятия, например, прекращаются, когда солнце начинает клониться к горизонту, точнее, когда оно окажется на высоте копыя, поставленного на «средней линии высоты моря» (между крайними линиями прилива и отлива).

Нижний пласт коллективного сознания (народное сознание) долго сохраняет архаическое представление о времени. Языческий (то есть природный) календарь был приспособлен к нуждам христианской литургии (она зародилась по сути ещё в языческие времена), поэтому и аграрное время было временем литургическим – точно так же в литургическом календаре год делился на праздники – события из жизни Христа и святых [Гуревич 1984: 91]. Важнейшие праздники служили моментами начала или окончания сдачи оброков, пахоты и жатвы [Гуревич 1984: 94]. В то же время Средневековье не чуждо историческому времени. Но эта история по преимуществу оставалась историей феодальных родов и династий. Само слово “*geste*” (род) в французском языке означает, кроме того, «история», «героическая семья», «знатный род» [Гуревич 1984: 94]. Сельские жители всего более фольклоризируют время, так как они представляют его циклично.

Михаил Бахтин применительно к Средневековью говорит о «хронотопе», объединяющем в себе мифопоэтические утопии, эпические сказания с «воспоминаниями» о «добром старом времени» и «справедливых государях», возвещавших о временах изобилия, которые связываются с приходом этих правителей. В то же время абсолютную ценность представляет библейское время — оно непреходящее, вечное. Но также появляется «история спасения». Параллельно сакральному времени (времени таинства) существует историческое время. В своей основе христианство порывает с

циклическим мирозерцанием: появляется переживание эсхатологического процесса – напряженного ожидания великого события, разрешающего историю пришествия мессии [Гуревич 1984: 96].

В Ветхом Завете мы видим нацеленность на будущее. Но христианство на самом деле не утрачивает архаическую цикличность через возвращение человека и мира к Творцу (финальная причина Аристотеля) – завершающий цикл христианского учения, и тем самым оно, средневековое сознание, ориентировано на прошлое [Гуревич 1984: 107]. Таким образом, не было идеи развития, становления, поскольку земной путь был запрограммирован, поэтому и внутреннее развитие человека было исключено. Святость дана заранее или возникает внезапно (как благодать), и нет идеи социального прогресса. Само существование означало пребывание, поэтому и не было идеи становления (развития).

И всё же человек живёт в двух измерениях – земном и небесном. И если герои эпоса не подвластны течению времени, то лирические герои и герои рыцарских романов живут в реальном времени. Примером сочетания различных видов времени в их синхронистичности становится «Божественная Комедия» Данте: время пересекается с вечностью, при этом мы видим там героев античности, библейских героев, соседствующих между собой.

Специфичность времени обнаруживается в любой сфере средневековой жизни, в том числе и в юридической практике.

Свобода связывалась либо с общиной, либо с богатым покровителем. Феодалное право предполагало различные формы земельного владения и земельной зависимости. Одна из форм была основана на принципе нераздельного земельного владения, где основное место отводилось сохранению общего имущества патримония (главы семейства). Здесь действовало «право сильного», что часто приводило к соперничеству между братьями в борьбе за престол, если речь шла о королевской семье. Лишь позднее право престола было определено за старшим братом. Агнатическое родство (к агнатам принадлежали и дети детей отца семейства, а также усыновленные) особое значение придавало отношениям племянников и дяди (брата матери) [Ле Гофф 2005: 342-346].

Ментальность средневекового человека не знала индивидуальности. Одним из проявлений зависимости был линьяж, состоящий из разных свойственников. Солидарность линьяжа в наибольшей степени проявлялась в кровной мести – файдах. Сам линьяж был обусловлен феодальной структурой, в которой основное место отводилось сохранению общего имущества патримония. Личная верность линьяжиста и его военные функции были так же важны, как и экономическая жизнь семьи. Однако здесь действовало «право сильного» [Ле Гофф 2005: 342-346].

Символ, прежде всего в античную эпоху, выступал знаком договора, но в средние века «каждый материальный предмет рассматривался как изображение чего-то ему соответствовавшего в сфере более высокого, и таким образом, становившегося его символом». Символизм означал вечно постигать скрытые значения, непрерывно «священнодействовать». Мышление символами было мышлением магическими образами, которыми большей частью думали люди непросвещенные. Средневековую символику нужно понимать на уровне слов; назвать вещь уже значило ее объяснить. Понимание оборачивалось знанием и овладением вещами, реальностями. Так, в медицине уже только одно произнесение названия болезни означало исцеление. В указании «еретик» уже содержалось разоблачение врага. Закон и слово не противоречили друг другу, они являлись символами других слов или действий [Ле Гофф 2005: 401].

В природе скрывались огромные хранилища символов: деревья, минералы, растения, животные. Драгоценные камни свидетельствовали о богатстве. Средневековый человек был экстравагантен в выборе растений, цветов, экзотических животных, среди которых многие упоминались в Библии. Камни и цветы лечили болезни, согласно их символическому смыслу.

Животный мир чаще всего представлялся сферой зла. Страус символизировал грешника, не помнящего долг перед Богом (когда страус забывал высидывать яйца, отложенные в песок). Фантастические звери имели сатанинское происхождение – многочисленные аспиды, василиски, драконы, грифоны. Двойственный смысл имели грифоны и единорог. С одной стороны, они выражали силу и чистоту, с другой – свирепость и лицемерие. В конце Средних

веков единорог был идеализирован и увековечен в серии ковров: «Дама с единорогом».

Искусство и символизация обнаруживают тягу средневекового человека к абстрактному [Ле Гофф 2005: 407]. Однако в старую систему представлений проникало новое понимание, и этот процесс порождал противоречия; нарушалась связность и последовательность представлений. Все это в дальнейшем приводило к смене представлений магических на научные представления.

Наряду с монастырской книгой стала появляться так называемая «университетская книга», которая была лишь частью более общей эволюции – распространения письменной культуры и письменным доказательством [Ле Гофф 2005: 419]. Шла общая «рационализация» методов интеллектуальной работы, например, никто не ставил под сомнение идею мощей, но стали выявлять фальшивые мощи, что явилось свидетельством распространения критического метода (в результате Крестовых походов). Происходили изменения в ментальных установках (схоластический период). Так, известна знаменитая формула Ансельма Кентерберийского о том, что вера есть средство осмысления самой себя («Fides quae cum intellectu»). Схоластические методы предполагали разработку проблематики, диспут. В противовес ссылкам на авторитет все большее значение приобретало логическое обоснование аргумента [Ле Гофф 2005: 421].

С другой стороны, изменениям подверглось и средневековое искусство. Оно принесло новую систему ценностей (понятий, представлений, ощущений) и вместе с ней – новую ментальность. Мир идей теперь – не символ скрытой реальности, он становился объектом восхищения сам по себе. Цветы стали настоящими цветами, человеческие черты стали чертами индивидуальными, пропорции тела обладали реальными, а не символическими значениями. Можно сделать предположение, что десакрализация и десимволизация были связаны с общей онтологизацией ментальных установок. Если раньше было сложно обращаться к реальности, к ее познанию, то постепенно реальность входит в сферу чувствований, изменяя систему восприятия. Обретший уверенность готический человек «созерцал мир, как Бог, после шести дней творения, и

находил его прекрасным и добрым. Готическое искусство – это доверие» [Ле Гофф 2005: 429].

Но доверие приходит не сразу. XII-XIII века ознаменовались такой чертой, как плутовство и обман, так что многие люди не вселяли в других людей доверия. Воры и мошенники, плуты и пройдохи, убийцы и висельники наводняли страны. Исключения не составляли и служители культа. В такой обстановке не было места индивидуализму; человек, который противопоставлял себя обществу, воспринимался не иначе как разбойник или, в лучшем случае, плут. Крестьянин, порвавший со своим сословием, становился преступником, поскольку у него не хватало возможностей попасть в другую социальную группу, и он становился разбойником. Хороший пример этому дает история с Хельмбрехтом. (О, это очень печальная история, пересказывать которую просто жутко, поэтому отсылаю вас за ней к Ле Гоффу). Индивидуализм был не в почете. Общество придерживалось традиционной морали, составлявшей фундамент ментальности средневекового человека. Другая ее часть все же была подвержена изменениям. Это рациональная область души. Постепенно ее стали заполнять околонаучные, а затем и научные представления. Научные воззрения основывались на реальности как таковой. Постепенно сознание очищается от сверхъестественных сил и обращается к природе. Возвращение к природному царству мы видим, например, в философии Бэкона, в его интуитивном методе.

Нужно отметить, что средневековая культура была культурой жестов [Ле Гофф 2005: 434]. Например, считали на пальцах; все соглашения и клятвы сопровождалось жестами; жест выступал своего рода знаком, обозначавшим позицию. Средством выражения выступало и само тело. Особым средством наведения порядка и ранжирования была одежда [Ле Гофф 2005: 435].

Гуревич отмечает, что идеи представляют лишь видимую часть «айсберга духовной жизни общества. Образ мира, заданный языком, традицией, воспитанием, религиозными представлениями, всей общественной практикой людей, – устойчивое образование, меняющееся медленно и исподволь, незаметно для тех, кто им обладает» [Гуревич 2005: 535-536]. Это сознание «молчаливого большинства»,

или «немотствующее большинство» (от слова «немота»), другими словами – сознание масс.

Можно констатировать, что средневековая духовная жизнь вбирала в себя все переживания эпохи, что выразилось в специфике духовного восприятия. Представители школы «Анналов» выявили феноменологическую составляющую средневекового сознания, именно его ментальную сущность, используя и герменевтическую логику вопросов и ответов. По сути – это феноменолого-герменевтическое направление в исторической методологии.

Скудость жизни, мифологизированное сознание питало душу. Последующая эпоха Возрождения озаменовала себя мечтой о рае. Страх и ужас были побеждены; появляются мысли о «чистилище», где пребывают грешники. Именно в эпоху Ренессанса «появляется огромное количество сочинений, в которых изображаются игры нимфы и пастуха, триумф Вакха, слава Венеры, превращения Юпитера в лебедя, быка, золотой дождь, которыми он легко достигал своей цели» [Делюмо 2006: 363]. Именно в эпоху Ренессанса мы находим «Сад наслаждений» Босха, картины Лукаса Кранаха Младшего с изображением «вечной юности». К источнику вечной юности припадают больные и страждущие и исцеляются [Делюмо 2006: 362]. Бедные люди мечтают о пище. Так, появляется страна лентяев Питера Брейгеля Старшего, в которой видят «эпопею фламандского обжорства». Но более глубокий смысл состоит в том, что именно во Фландрии нашла воплощение мечта целой цивилизации о рае, знающей многократный голод, эпидемии и войны. Картина возникает в 1567 году, году настоящих бедствий во время беспощадных репрессий герцога Альбы.

В XVI-XVII веках в Италии даже появилась карта «страны лентяев» – свидетельство конкретного бегства от действительности. «На ней можно увидеть горы тертого сыра, которые омываются морем греческого вина, деревья, которые плодоносят круглый год, свежие, замороженные и засахаренные фрукты, матлот – рыбное блюдо под винным соусом – из жареных карпов и угрей в обильных потоках муската. С дождем падают жареные фазаны и зайцы; в лесах жирные совы несут плащи и другую одежду. Два страха ведут

человека, на груди которого висит плакат с надписью: «Я иду в тюрьму за то, что работал» [Делюмо 2006: 365].

Но искусственный рай был опасен, человек рисковал придаться чувственным наслаждениям. Это была одна из излюбленных тем художника-морализатора Босха, который рядом с «Садом наслаждений» поместил и «Ад». Сама эта эпоха была эпохой честолюбивых устремлений, а не рационализма, поэтому она и порождает Фауста. Человек не может знать в совершенстве «одновременно греческий, латынь, древнееврейский, арабский и халдейский» языки (это намек на Гаргантюа, наметившего программу для обучения своего сына Пантагрюэля).

Символами ухода от реальности становились мечты о рае. Появляются всевозможные «Утопии». Гуманистическое образование стремилось к совершенному охвату всего и вся. Более всего это была эпоха личностей в искусстве, поэзии, философии; причем это для XIV-XVII веков было массовым явлением. Сознание проникалось чувством свободы. Недаром она ознаменовала себя движением Реформации. В массовом сознании эпоха породила Реформацию. В свою очередь реформационное движение способствовало становлению идеологии буржуазии в последующее Новое время.

Все большее значение приобретают воспитание и образование, так как государство становится все более светским и все менее военным [Делюмо 2006: 454]. Задачи воспитания всегда включались в программу образования [Делюмо 2006: 458]. Тогда же формируется и светская салонная культура (вежливости и изящности) [Делюмо 2006: 460-462], и даже жеманности (прециозности) [Делюмо 2006: 467]. Бог – это теперь вечный источник красоты. «Доброта и красота есть одно и то же явление; и первой причиной красоты человеческого тела я считаю красоту души, – пишет Кастильоне, верный ученик итальянского философа Марсилио Фичино, – которая таким образом причастна к подлинной, божественной красоте, она освещает и делает прекрасным все, чего касается» [Делюмо 2006: 470]. Согласно Фичино, «красота может быть либо красотой души, либо красотой тела, либо красотой звуков. Первая происходит от соответствия “многих добродетелей”, вторая – возникает из взаимной симпатии между цветом и линией, третья рождается из гармонического

согласия голосов, голосов людей или голоса инструментов. А потому мыслительная способность, внешний вид и слух есть “вещи, благодаря которым мы только и можем достичь” красоты. Другие чувственные удовольствия не могут привести ни к красоте, ни к Богу». Однако враждебность к семейной жизни еще далеко не исчезла и в XVI веке [Делюмо 2006: 470-472]. Однако Реформация, провозгласив идею «всеобщего священства», позволяла пасторам иметь семью, тем самым означая восстановление значения института брака. Но сам Лютер «сочетался браком для того, чтобы насолить “кривлякам” (то есть государям и епископам), которые до того безумны, что запрещают клирикам вступать в брак». «Лютер полагал, что сам акт зачатия сильно опорочен первородным грехом», поэтому это – грех; «и если Бог не приписывает этого греха супругам, то только по своему чистому милосердию» [Делюмо 2006: 473]. Бывший монах Эразм написал «самые прекрасные и подлинно христианские по духу страницы» о брачном союзе: «Похвала брака (1518), «Разговоры запросто» (1523), «Христианский брак» (1526), «Ненавистница брака», которая актуальна и поныне. Согласно Эразму, «чем больше любовь окажется христианской, тем она будет более глубокой и продолжительной... Чтобы очень любить, следует любить всем сердцем так, как любит своим сердцем Христос. Если человек ищет только наслаждения, то это не любовь». Она заключается «в глубоком союзе душ, во взаимном доверии, в культе добродетелей, которому следуют муж и жена» [Делюмо 2006: 474-475]. В XVI веке мужчины возносили хвалу своим супругам. Идеал Маргариты Наваррской тоже был таким. И нравы сами постепенно менялись. Гуманистическая концепция семьи очень медленно проникала в общественное сознание ввиду всех экономических, социальных и интеллектуальных препятствий. Но во времена Эразма, Маргариты Наваррской и Кальвина семейная жизнь (как мы ее понимаем в современном виде) начинает расцветать.

Но даже после 1550 года вольнодумцы были редки. Это был век, который в природе и человеке «искал отражение божественного начала». Художники и поэты обнаружили это божественное присутствие главным образом благодаря М. Фичино. Его философия является в основном спиритуалистической. Фичино позаимствовал у

Плотина теорию эманации, или истечения, источник которого – Бог [Делюмо 2006: 488-489]. Одним из основоположников рационализма стал Дж. Бруно, идентифицировавший знание с *рациональным* знанием, а трансцендентную вещь признавший непознаваемой. Отрицая божественную природу Иисуса, Бруно был на пути к свободной мысли [Делюмо 2006: 492]. Философия имманентности («все имманентно всему») способствовала взлету антихристианских концепций (имманентное согласуется с трансцендентным, а не с божественным) [Делюмо 2006: 493]. Боттичелли творит неоплатоническое чудо («Весна» – «Primavera» и «Рождение Венеры»). «Утверждают, что неоплатоники в эпоху Возрождения изображали обнаженной именно любовь небесную». Ключ, например, к загадочному произведению Тициана («Любовь земная и небесная») находится в барельефах вокруг источника любви. На них различается всадник, погоняющий кнутом лошадь, которая у платоников воплощала платоническую любовь, поэтому она здесь служит символом изгнания либидо. В сцене наказания показаны ритуалы языческих мистерий – инициация и очищение – символы христианской чистоты, достигаемые только путем умерщвления плоти. Здесь сквозит идея очищения от земных страстей – таким путем красота приобщается к любви [Делюмо 2006: 503]. Таким образом, напрашивается вопрос о том, идет ли речь о создании такой традиции, которая сочетала в себе античные и христианские черты, или же эта традиция творчески переработала античное наследие, или в христианство было включено материализованное начало. Появляется реальный предмет, заменяющий собой символ. Лучше говорит об этом Делюмо: «Ренессанс интегрировал в христианскую цивилизацию ценности, к которым ранее относился с недоверием. Таким образом, в правах была восстановлена земная жизнь и отныне Запад считал своей мысль Альберти: “Наши души радуются, когда видят на живописных полотнах очаровательные пейзажи, гавани, ловлю рыбы, охоту, сцены купания и игры пастухов, цветущие деревья, покрытые листвой”. Человеческое тело, столь презираемое в средние века, напротив, стало предметом внимания высокого искусства и гуманизма неоплатоников... С тех пор стало непреложной истиной, что человеческое тело завершает гармонию мира, а

церковь более не препятствовала прославлению человеческого тела в светском искусстве» [Делюмо 2006: 505]. Идеи неоплатонизма, соединенные с язычеством, из которого заимствуются в основном назидательные образы, от которых церковь не собиралась отказываться, например, «Марсий, лишенный кожи». Марсий, спутник Вакха, с которого юноша собирается содрать кожу, в то время как другой юноша коронует Аполлона и выражает идею казнить человека, возжелавшего достигнуть аполлонического света, а для этого нужно «ободрать прежнего человека», его плоть, «содрать кожу». «Так и святой Варфоломей, принявший мученичество, воскреснет могучим и ясным и бессмертным в раю, а от его брэнного тела остается только кожная оболочка» [Делюмо 2006: 504].

Так, постепенно восстанавливался институт брака [Делюмо 2006: 507] а в XVI веке – обязанность трудиться (в чём сказывается торжество Реформации); так, энергичный францисканец, став папой под именем Сикста V, приказал заключить всех римских нищих в обширном приюте и заставил работать всех тех, кто был трудоспособен [Делюмо 2006: 507]. Нищенство, усмирение плоти были заменены аскезой повиновения. Истина, по общему правилу, стала открывается смиренным и неученым («Похвала глупости» Эразма Роттердамского) [Делюмо 2006: 508]. Наряду с формой (маской) начинают обращать внимание и на содержание, которое чаще всего скрывалось под покровом мнимой глупости, шутки, простоты обращения. Последующая эпоха уже исследует реальные связи вещей в природе (механический детерминизм) и опосредуется научными достижениями. Постепенно к XVIII–XIX веку начинает складываться научное мировоззрение, обусловленное основными открытиями в области физики и химии (законы механики, открытие кислорода и т.д.).

Литература

- Бергер 1995 – Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- Гуревич 1984 – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 349 с.
- Гуревич 2005 – Гуревич А.Я. Послесловие // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 530-558.

- Гуревич 1993 – Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 327 с.
- Делюмо 2006 – Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 715 с.
- Ильясов 2016 – Ильясов Ф.Н. Социальное время – опыт истолкования // Социальные исследования. 2016. № 2. [Электронный ресурс] URL: <http://iliassov.su/jsr/16/2/iliassov-JSR-2016-2-s-time.pdf> (дата обращения: 23.03.2019).
- Крюков 2016 – Крюков А.В. История повседневности во взглядах основателей школы «Анналов» // Гуманитарные научные исследования. 2016. № 11. [Электронный ресурс] URL: <http://human.snauka.ru/2016/11/17640> (дата обращения: 20.12.2023).
- Ле Гофф 2005 – Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 558 с.
- Русакова 2001 – Русакова О.Ф. Методологические стратегии в современных исторических исследованиях: школа «Анналов» и «Новая интеллектуальная история» // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2001. Вып. 2. С. 17-49.
- Шюц 2004 – Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1054 с.

Elena A. Shchastyantseva
(Vyatka State University, Kirov)

**How historical Anthropology is Possible?
The Research Problem of Collective Consciousness
by the Methods of the Annals School**

Summary. This article identifies the problem of studying collective consciousness using the methods of the Annals school. The so-called "mental time", or mentality is synchronized with the concept of time as a phenomenon of medieval man's perception of his own existence, although this process is not fully reflected. At the same time the objective time is synchronized with mental time.

Keywords: Annals school, Delumeau, Le Goff, Gurevich, mental time, synchronization, Christian worldview, artistic worldview, collective consciousness.

К.В. Кянганен
(Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург)

МЕСТО ВНУТРЕННЕЙ РЕАЛЬНОСТИ «Я» В ЭКСЦЕНТРИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИОНАЛЬНОСТИ Х. ПЛЕСНЕРА: ДИСКУССИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация. В статье отмечается связь логики Х. Плеснера с мышлением «философов подозрения». Указывается на характерное для немецкой традиции удвоение субъективности, занимающее в антропологии Плеснера одну из ведущих позиций. Демонстрируются полярные точки зрения в вопросе определения роли внутренней реальности у современных исследователей.

Ключевые слова: внутренняя реальность, субъект, философы подозрения, философская антропология

Известно, что понятие субъекта – относительно недавнее изобретение культуры. Обычно процесс его зарождения связывается с греческими мистериальными культами, Сократовской концепцией «заботы о себе», обращающей взгляд на духовное измерение человека, исповедями Блаженного Августина и христианским мистицизмом. А основные этапы развития и непосредственное концептуальное оформление – с традицией Нового Времени. В философской антропологии под субъектом, в частности, понимается «творец культуры, одушевленное тело, тот, кто реализует себя посредством духовной деятельности, кто способен на деятельность и выделяется благодаря своей деятельности, чтобы развиваться в свободное “я”» [Vergote 1996: 37]. Однако чаще в антропологической среде предпочтение отдается более универсальной терминологической замене, такой как: понятие «Я» или человека, как живого существа. Поскольку употребление «субъекта» неминуемо порождает раскол целокупности бытия на сферы чистой гносеологии и онтологии и ассоциируется с новоевропейской идеей «автора». Так, в трудах классика Хельмута Плеснера «Я» рассматривается и как

субъект и как объект. Таким образом, говоря о «Я» мы прибавляем к субъекту биологическую и социокультурную эксцентричность. А внутренняя реальность, на которой сделан акцент в настоящей статье, представляет собой лишь один из его (субъекта) аспектов.

Несмотря на то, что историческое исследование внутренней реальности у Плеснера начинается с исследования картезианского дуализма, сразу необходимо внести важную оговорку: в его философской антропологии внутренняя реальность и реальность психическая не тождественны. И хотя на протяжении всего фундаментального труда «Ступени органического и человек» они периодически пересекаются, тем не менее, этот нюанс следует иметь в виду. По словам А.Г. Гаджикурбанова, полемика, ведущаяся Плеснером с Декартом и его последователями, была призвана не только оспорить метафизический дуализм, но и развенчать характерный для немецкой души миф, нашедший отражение в протестантской идее о противостоянии «заповедей Божьих греховной по сути своей реальности» [Гаджикурбанов 2004: 329]. Как полагает Гаджикурбанов, недоверие немцев к социальным институтам, выраженное в лютеранстве и марксистских пассажах об отчужденном человеке, сверяемом с идеальной меркой по ту сторону вещных отношений, способствовало сплаву «понятий "внутреннее бытие" (Innerlichkeit) с "подлинностью" (Eigentlichkeit), а внешней жизни, "публичности" (Öffentlichkeit) – с неподлинным бытием...» [Гаджикурбанов 2004: 329-330]. С обозначенной оппозицией и боролся Плеснер, помещая внутреннюю реальность в соподчиненное по отношению к телесности положение. Так, критикуя Декарта, Плеснер заключает, что ход мыслей французского рационалиста неизбежно приводит к «субъективированию всех непротяженных составных частей природы» [Плеснер 2004: 55], а отсюда: к идее о соответствии содержания внутреннего бытия понятию субъекта. При этом у нас обнаруживается довольно серьезная проблема, связанная с «удвоением субъективности – то ли сам человек должен мыслиться как субъект, то ли в мышлении вообще обнаруживается сама субъективность» [Кругликов 2017: 70]. От того, какой из вариантов субъективности будет избран зависит масштаб объяснительной

схемы внутренней реальности, а с ней и границы мыслящего субъекта. Вместе с тем, мы должны понимать, что в случае Декарта речь ведется не только о познавательных категориях. П. Рикёр отмечает, ссылаясь на Мальбранша, что «философия рефлексии не является философией сознания, если под сознанием мы понимаем непосредственное осознание собственного “я”» [Рикёр 2008: 449]. И если мы говорим, что интуитивно удостоверяемая данность «Я» в логике Рикёра есть самоощущение, тогда можно, заявить, что позиция Р. Декарта не ограничивается гносеологической схемой, а становится основой для мироотношения. «Я существую и мыслю; я ощущаю, что пробудился, – таково мое восприятие» [Плеснер 2004: 449]. По мысли Плеснера, И.Г. Фихте продолжает декартовскую традицию. Так «внутреннее бытие превращается во внутренний мир» [Плеснер 2004: 68], а протяженность – во внешний. Однако, поскольку обе реальности зависят от восприятия, то и сама дифференциация пространства становится достоянием «необъективируемого Я-субъекта» [Плеснер 2004: 68]. В нем совпадают противоположности и снимается необходимость обращения к Другому, ибо всякая реальность представляется продуктом собственной деятельности. Таким образом понятие «Я», как абсолютное начало сущего, дает право человеку «стать Богом, объемлющим все» [Фичино 1996: 203]. Представляется, что в и случае Фихте происходит удвоение субъективности, когда намеренно разлагаются и сталкиваются между собой мышление, объемлющее мир и субъект мышления. И, вместе с тем, осуществляется их дальнейшее слияние, позволяющее навсегда покинуть царство необходимости, растворившись в творческой свободе. Что отлично выражено в поэтических строчках «Лекций о назначении ученого», когда философ примеряет на себя роль демиурга: «я никогда не могу прекратить *действовать*, следовательно, никогда не могу прекратить *быть*. То, что называется смертью, не может уничтожить моего творения, потому что мое творение должно быть закончено, и оно не может быть ни в какое время закончено, следовательно, для моего существования не определено какое-нибудь время, и я вечен... Обрушьте все на меня, и ты, земля, и ты, небо, смешайтесь в диком смятении, и вы, все стихии, пеньтесь и бушуйте и сотрите в дикой

борьбе последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю моим, — одна моя воля со своим твердым планом должна мужественно и спокойно выситься над развалинами мира, так как я принял мое назначение, и оно прочнее, чем вы, оно вечно, и я вечен, как оно» [Фихте 1995: 504]. Так, противопоставляя абсолютное «Я» эмпирическому субъекту И. Канта, Фихте оказывается в ситуации «духа, заточенного в машине».

Э. Мах попытался обойти проблему перехода от внутреннего к внешнему, сделав опорной точкой ощущение. Тем самым открылся путь к утверждению о том, что внутренняя реальность неизбежно предполагает наличие физического эквивалента. Поскольку ощущение – неотрывная часть мира и нас самих. Однако, если мы следуем подобной логике, то у нас возникает новая проблема, прямо вытекающая из принятой аксиомы, а именно мы лишаемся оснований для разграничения своего «Я» от чужого. Соответственно, если внешнее и внутреннее – не более, чем «векторы взаимодействия» [Плеснер 2004: 72], над которыми господствует чисто эмпирическая идея мира, населенного однородными элементами, не получается ли так, что в системе Маха между «мной» и «другим» стираются различия? Или индивидуальными и культурными особенностями намеренно пренебрегают в процессе абстрагирования и поиска «идеальной точки», необходимой для всеобщей математизации пространства, перевозносимой новоевропейским мышлением? Однако люди отличаются между собой. Настолько, что представители разных культур говорят на разных языках, в которых могут отсутствовать переживания, не выраженные в категориальном аппарате одной культуры, но присутствующие в другой. Так, для японской культуры является специфичным переживание весеннего цветения сакуры, которое может представляться неясным членам других языковых сообществ. Одной лишь разнородностью опыта объяснить существование подобных отличий не получится. Следовательно, универсализация пространства, а с ним и приложение физикалистских категорий к жизненному миру человека приводит к утрате его своеобразия. Тем самым не только исключаются из рассмотрения экзистенциалы человеческого бытия, но и косвенно декларируется неопределимость Другого, а через него – нас самих.

Ибо человек по своей природе, как утверждает Плеснер – эксцентричное существо. Конечно, проблему интерсубъективности попытались разрешить философия жизни и феноменология. Однако в обоих случаях мы попали, по словам Плеснера, в ловушку доверия собственному «Я». Не случайно в феноменологии столько внимания уделено субъективному началу. Поскольку назвать живое существо – субъектом, значит прочесть его в качестве индивидуального «Я», монады, замкнутой в себе. А Вергот называет подобную позицию психологизмом, заставляющим думать нас, что «речь, письмо, создание произведений искусства и другие человеческие артефакты могут быть поняты как имеющие свой источник внутри индивида, который каким-то образом является автономной нулевой точкой и источником всех возможностей» [Vergote 1996: 39]. Как мы видим, для иного прочтения внутренней реальности Плеснер должен был исходить из принципиально отличных предпосылок. В чем же состоит специфика его философско-антропологической оптики? **Во-первых**, на нее оказали влияние «философы подозрения», которые, по словам Рикёра, пошатнули классическое видение субъекта, как автономного актора, определяющего смыслы. На взгляд О. Шпенглера, ницшеанская идея примата воли над интеллектом и последующая за ней смерть Бога, породили целую серию цепных реакций, приведших к падению бытующих идеалов и ценностей. А открытие феномена бессознательного, обратившее на себя пристальное внимание мыслителей XIX-XX столетий, внесло свою лепту в разрушение иллюзии «самосознания». Последнее «должно было стать “самопознанием”, то есть познанием косвенным... [требующим] расшифровки в качестве чистого симптома и интерпретации со стороны внешнего свидетеля. Если сознание изначально выступает как ложное сознание, рефлексия должна согласиться с такой его децентровкой, оно должно, если воспользоваться словами из Священного Писания, потерять себя, чтобы обрести вновь» [Рикёр 2008: 454]. Отныне сознание – инструмент, осуществляющий цели Другого, ибо оно не заключено в себе и объясняется извне. А мышление и переживание, как его составные части – не более, чем функции бессознательного, неспособные на самообоснование. **Во-вторых**, стремительное развитие комплекса биологических наук и

расширение сферы влияния натуралистической картины мира сделало очевидным невозможность понимания человека вне тела и окружающей среды. **В-третьих**, повышенный интерес к социально-политическим реалиям, связанный с историческими событиями конца XIX – начала XX века, отразился на предпосылках трактовки природы человека. Как общий итог, говорит Рикёр, – «коварство разгадывания загадок и великое искусство подозрения» [Рикёр 2008: 454] тесно переплелось с интерпретацией. Таким образом, оказалась низвергнутой базовая интуиция новоевропейского рационализма. А основным методом понимания живого стала герменевтика, позволяющая провести расшифровку культурных проявлений человека, за которыми обнаруживаются скрытые силы, определяющие его поведение [Рикёр 2008: 454]. Чем-то эти события напоминают религиозное утверждение: «мы не принадлежим себе».

Понимание внутренней реальности у Плеснера зиждется на двух началах: с одной стороны, она заточена в теле, как периферии живого существа. Тело есть то, чем человек очерчивается и визуально актуализируется. Понятие тела нужно Плеснеру для интерпретации человека, как изначально родового существа и указания на его естественную эксцентричность. «С самого начала живое существо находится в согласии со средой как своим позиционным полем» [Плеснер 2004: 185]. По характеру отношений между организмом и природным окружением эта связь занимает то же место, что и Кантовские априорные формы созерцания. При этом, как сообщает Плеснер, «в своем отношении к позиционному полю живое тело объединяет эти предельные выражения его возможностей в одну реальность, поскольку, будучи элементом периферии, принадлежит к полю, и, наоборот, как центр этому полю противостоит» [Плеснер 2004: 185-186]. С другой стороны, на содержание и формирование внутренней реальности оказывают влияние социокультурные установления и бессознательные процессы, протекающие в личности. Которые, вероятно, формируются «Другими» в виде ответных реакций на их намерения и действия. Однако, как мы увидим в дальнейшем, в отличие от биологической эксцентричности, в социокультурной объяснение внутренней реальности у Плеснера подразумевается более исчерпывающим. Несмотря на то, что

исходный аргумент – естественная эксцентричность, содержала оговорку в пользу несводимости живого существа.

Для определения места внутренней реальности в бытии отдельного человека Плеснер обращается к сфере публичной жизни, которая исторически в немецкой культуре нередко расценивалась, как навязанная извне и противная человеческой природе. Тем самым критикуется убеждение в стабильности своего «Я». А непосредственность знания и опыта понимаются в качестве ошибки, вызванной перманентной эксцентричностью. В то время, как животное, не способное транспонировать свой жизненный центр за границы телесности, претворяется в позиционной середине, человек постоянно существует за ее пределами [Плеснер 2004: 259]. Так, эксцентричность, породившая неустранимый раскол в самобытии, приводит к необходимости соблюдения равновесия, которое бы гарантировало устойчивость внутреннего мира, а с ней – и его относительную цельность. Поскольку пропасть, отделяющая человека от самого себя и других, наделяет персональное бытие двойственной перспективой. С одной стороны, она делает его открытым миру, тем самым обозначая потенциал для роста. С другой, отсутствие естественного положения равным образом допускает возможность тления, болезни и смерти. По словам Плеснера, безличное равновесие – необходимый признак внутреннего мира. В качестве индивида, человек и обнаруживает себя, как внутренний мир, осуществляющий постоянную борьбу за жизненное пространство¹⁵: внутри себя как душа – за личную свободу, и снаружи, вместе с остальными, выступая в позиции обобщенного другого как дух – за отстаивание места в природе. Однако, поскольку в последнем случае речь идет о духовной сфере и универсальности человеческих черт, то и обозначаемые нами метаморфозы скорее отвечают социокультурной деятельности, нежели индивидуальному репертуару поведения. И удвоенная субъективность, осуществляющая надзор за субъектом, отныне занимает в философской антропологии Х. Плеснера одну из ведущих позиций. С изложенной перспективы можно заметить, что путь, которым следовала концепция внутренней реальности

¹⁵ Сам Плеснер предпочитал избегать пространственных характеристик.

Плеснера не является маргинальным по отношению к предшествовавшей философской традиции. Двигаясь от идеи объять мир надындивидуальным сознанием к отождествлению человеческого бытия с культурно-исторической реальностью, а после – к сфере публичности, Плеснер довершил начатый философией жизни процесс десакрализации и натурализации социального и приватного измерений. Хотя и предоставил широкий простор для полемики с собственными идейными корнями.

Дискуссии вокруг проблемы внутренней реальности в антропологии Х. Плеснера

В современной литературе, посвященной переосмыслению трудов немецкого классика, можно обнаружить несколько различных точек зрения по вопросу внутренней реальности. Обозначим некоторые из них. Так, Ф. Хоненбергер говорит о том, что Плеснер не отрицает двуаспектности человеческого существования, присущую картезианской альтернативе, но утверждает, что она была неправильно понята. «Doppelaspekt – особенность всех живых существ. Она проявляется в том, что в феноменологической интуиции живые вещи в сравнении с неживыми представляются нам как имеющие не только “внешнюю”, но и “внутреннюю” сторону. “Внутренняя” сторона – это “ядро” или “центр” живого существа, из которого оно растет и действует, и посредством которого оно переживает (в той степени, в какой способно на это). В случае человека это идентично тому, что было обозначено разумом или душой. “Внешнее” измерение – это внешняя граница тела живого существа, в которой проявляется его поведение, включая взаимодействие с окружающей средой» [Honenberger 2015: 709]. При этом, описывая трехаспектность человеческого существования, Хоненбергер устанавливает ряд соответствий между: *внутренним миром (Innenwelt)* и *телом, проживаемым эмпирически (Leib)*, которое иные авторы понимают, как «живое тело», *внешним миром (Ausserwelt)* и *телом, занимающим «объективную» позицию* вместе со взглядом Другого (*Körper*), *сопредельным миром (Mitwelt)* и *эксцентрической позиционностью*. Причем чисто человеческий жизненный мир, как

полагает Хоненбергер, сосуществует лишь с эксцентрической позицией. В то время, как «внутренний мир разделен между опытом как активным и конституирующим, и как пассивным и восприимчивым процессом. Человек может переживать свои сознательные состояния как пассивно воспринимаемые, но в качестве альтернативы может сознательно вспоминать или изменять эти сознательные состояния или даже намеренно генерировать новые» [Honenberger 2015: 717]. Трансперсональные переживания, к которым он относит «симпатию», «сопереживание» и «ролевую игру», тоже принадлежат сопредельному миру. Так разделяются, не смешиваясь между собой аспекты: «Я» и «Мы». Я-аспект направлен на самоиндивидуализацию. И открытость другим не означает, по Хоненбергеру, тождественности с ними во всех случаях жизнедеятельности. У. Эрнст подмечает неизбежность опосредования связей человека с собственным телом, миром и другими. Прерывистость, наблюдаемая по отношению к телу, позволяет использовать его как инструмент и рассматривать в качестве объекта, подлежащего изучению. Аналогичная дистанция наблюдается и по отношению ко внутреннему бытию (телу в теле), ибо человек, способный на рефлекссию, не реагирует на мир исходя только из центрической позиции. Именно разрыв, обнаруживаемый между физическим существованием и пассивным восприятием опыта в мире практики, заставляет каждого из нас переживать состояние заброшенности. Созидая мир артефактов, а с ним – и самого себя, человек возмещает утраченное в процессе гоминизации естественное положение. Устанавливая диалог с другими, он исключается из конкретного бытия, переносясь в пространство определенности, пусть и посредством воспринятой за «Я» социальной роли. Он использует эту маску для защиты от давления внешнего мира. Кроме того, поскольку социальная оболочка создает дистанцию и по отношению к миру внутреннему, который отныне не затопляет личность, человеку открывается пространство для изменений. В этом смысле можно согласиться с заявлением Уйба, что «эксцентрическая позиция человека есть позиция самосознания» [Ernste 2014: 252]. Хотя ее исходный мотив: «уменьшить сложность неспецифических раздражителей, воздействующих на нас извне, а также сложность чрезмерных

неспецифических влечений» [Ernste 2014: 251]. Совладать с многомерностью природных факторов и бессознательных процессов, которые, как можно предположить, по Уибу, возможны из-за неадаптированности человеческого бытия под какую-то одну нишу. Человек не специализирован и не завершен, и не может быть завершен. Отсюда постоянные метания между независимостью/принуждением с одной стороны, и связанностью с другими/обретением личности – с другой. Ибо культура и общество не в силах снять все противоречия, а человек, как и любое живое существо обладает врожденным стремлением к поддержанию собственных границ, биологическим пределом которых выступает тело. Вероятно, в постоянной борьбе за самобытие и реализуется защита от психологического переживания поглощения, воспринимаемого в качестве смерти. Страх стирания границ, который мы наиболее часто наблюдаем при расстройствах шизоидного типа. Таким образом, культурные артефакты и социальные институты в том числе необходимы для самосознания и самоконтроля. «С помощью этих ухищрений привязанности, мотивы, действия, восприятие, воображение и социальные отношения направляются в нужное русло и становятся привычными» [Ernste 2014: 252]. Тем самым, в норме человеку удастся балансировать между социальным измерением и биологической неукорененностью. Т.Ш. Венцер утверждает, что «мы пребываем в теле именно благодаря нашей способности объективировать свое воплощение... Быть расположенным эксцентрично означает проживать свою жизнь таким образом, чтобы мое тело одновременно было и не было центром моего существа» [Wentzer 2017: 10]. Так, через обращение к телесности, снимается дилемма между психикой и физикой. Как мы видим, для Венцера реально вербально и визуально актуализированное Я. И те его части, которые одновременно причастны обеим сторонам действительности. Из чего можно предположить, что переживания, не связанные напрямую с деятельностью субъекта по опредмечиванию окружения, как минимум – ставятся под вопрос. Ибо они не разворачиваются в плоскости материального мира, оставаясь продуктами бесцельной внутренней репродукции. В научном дискурсе имеются и иные взгляды на природу внутренней жизни.

Так, некоторые авторы полагают, что сама целесообразность существования этой гипотетической конструкции напрямую зависит от текущих запросов практики. Когда же ее содержаниям подберут более точные эквиваленты, внутренний мир развеется подобно фантому с приходом рассвета. Тем самым, мы можем предположить, что подобным образом отрицается важность бессознательных факторов для философской антропологии. И отдается приоритет культуралистским трактовкам внутренней реальности.

Заключение

Пришествие века цифровых технологий и постмодернистских нарративов бросает новые вызовы проблеме человека. Как известно, возможности, которые дают технологии не однозначны по своим последствиям. А базовые постмодернистские посылы оказывают влияние на способы идентификации и поведенческие паттерны личности. Одновременно нарастают позиции трендов на тотальную цифровизацию и виртуализацию окружения с параллельным ростом недоверия к классическим конструктам внутреннего бытия и непосредственной коммуникации. Что позволяет онтологизироваться теориям, которые ранее и не предъявляли полномочий на то, как следует понимать человека, довольствуясь собственной региональной тематикой. В это время представляется особенно актуальным обращение антропологии к логике «философов подозрения». Если одним из основных лейтмотивов философии первой половины XX столетия можно назвать недоверие к собственному «Я». То сейчас, при принципиальном смещении акцентов, необходимо обратить тот же инструментарий в отношении текущего положения дел. Не выносить вопрос внутренней реальности за скобки, признавая его устаревшим. Напротив, постоянная проблематизация, казалось бы, «решенной задачи», вновь и вновь заставляет возвращаться к загадке одного из ключевых вопросов философской антропологии. В русле философско-антропологического наследия это означает постоянный учет всех основополагающих аспектов человеческого существования: биологической природы человека, внутреннего мира, сопредельного мира. И их взаимодействия друг с другом без какого-либо исключения или нивелировки значения

одного аспекта в пользу другого. Так, мы видим, как некоторые из современных исследователей Х. Плеснера предлагают вспомнить об основополагающей роли биологии, тем самым реактуализировать истоки философской антропологии, другие – напротив, подвергнуть телесное начало забвению и сосредоточиться на проблемах идентичности. Так, через напряженный спор, мы погружаемся в пространство неопределенности, и, пользуясь словами К. Ясперса, оказываемся на неустойчивой почве, откуда выход только один: «найти перед лицом ничто, на свой страх и риск, исходя из своих истоков, путь, на котором жизнь, невзирая на всю рассеянность в беспокойном метании, станет целостностью» [Ясперс 1991: 404].

Литература

- Гаджикурбанов 2004 – Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера // Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 315-346.
- Кругликов 2017 – Кругликов С.Т. Хронология субъекта Рене Декарта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 3. С. 68-75
- Плеснер 2004 – Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 368 с.
- Рикёр 2008 – Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
- Фихте 1995 – Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И.Г. Сочинения: Работы 1792-1801 гг. М.: Ладомир, 1995. С. 481-521.
- Фичино 1996 – Фичино М. Платоновское богословие о бессмертии душ // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М.: Юристъ, 1996. С. 176-211.
- Ясперс 1991 – Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 288-418.
- Ernste 2014 – Ernste H. Eccentric Positionality and Urban Space // Amsterdam University Press / ed. by. J. De Mul. Amsterdam, Netherlands, 2014. P. 243-259.

- Honenberger 2015 – Honenberger P. (2015). Animality, Sociality, and Historicity in Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology. *International Journal of Philosophical Studies*, 23(5), 707-729. doi:10.1080/09672559.2015.1093016
- Vergote 1996 – [Vergote A.] In search of a philosophical anthropology: A compilation of essays by Antoine Vergote / Amsterdam: Leuven University Press, Leuven and Editions Rodopi B. V., Amsterdam-Atlanta. 1996. 288 p.
- Wentzer 2017 – Wentzer T. S. (2017). Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology. *International Journal of Philosophical Studies*, 25(3), 348-362. doi:10.1080/09672559.2017.132001

Kirill V. Kianganen
(Ural Federal University named after the first President
of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg)

The Position of the Internal Reality of the “Self” in H. Plesner’s Eccentric Positionality: Discussions and Perspectives

Summary. The article notes the connection between H. Plesner's logic and the thinking of “philosophers of suspicion”. The doubling of subjectivity, characteristic of German tradition, which occupies one of the key positions in Plesner's anthropology, is pointed out. The author demonstrates the polar points of view in determining the role of internal reality among modern researchers.

Keywords: inner reality, subject, philosophers of suspicion, philosophical anthropology

ФАСЦИНАТИВНОЕ В МЕДИАТЕКСТЕ

Аннотация. Разнообразные приёмы медийного воздействия связываются в последнее время с реализацией законов глубинной психологии. В их действии заключена объединяющая идея, ярко демонстрирующая взаимосвязь «личность – общество – государство». Её главный постулат – снятие напряженности, ожиданий негативного и т.п. Инструментами достижения этого выступает т.н. фасцинативная символика, предъявляемая в медиа как миф, как степень аффективного, как состояние исторической памяти и т.п. Свое наиболее яркое проявление это находит в медиатексте, представляющем собой набор реактивных свойств (персуазивность, фасцинативность, перформативность и т.п.) и соединяющего в себе стереотипные и в то же время аффективные позиции медийного диспозитива. Таким образом, фасцинация становится ныне объективным толчком к исследованию новых возможностей речевого воздействия, а также способом проникновения в другие области знания – от культурологии и психолингвистики до теории коммуникации и риторики.

Ключевые слова: реактивные свойства текста, персуазивность, фасцинативность, фасцинативные реакции, медиатекст, стереотип, аффект.

Введение

Событийный характер медиатекста в его типичном проявлении и как формы речевого акта характерно отражает коммуникативное событие, которое симулируется средствами медиа и поэтому имеет неплохой шанс остаться таковым на значительное время. Чистый «факт» в медийном отношении, если он никого не взволновал, не только не является событием, но даже не всегда является фактом, если о нём некому сказать, что он имел место [Руднев 1996: 140].

В то же время привлечение внимания со стороны массмедиа становится достаточно парадоксальным и двойственным фактором,

равно как и неоднозначны и сами отношения между чувством и выражением, между аспектами сообщения и отношениями в коммуникации [Watzlawick и др. 1967, Luhmann 1983]. Всё это во многом объясняет интерес публики к сенсационным происшествиям, к оказанию сильного эмоционального воздействия.

Можно предположить в этой связи, что информационно-политическое воздействие является интенсивной технологией, так как в медийном пространстве оно требует соблюдения определенных, выгодных с точки зрения конкретной информационной кампании условий. Одной из таких целей является *информационное доминирование*, которое даёт возможность захватить инициативу оппоненту/противнику. В этом смысле действия медиа вполне соответствуют метафоре языка как зеркала глубокой реальности [Пастухов 2009: 249].

Медiateксты, перенасыщение скандалами, преследованиями, обманом существенно снижают информационный заряд медийного сообщения. Читателя интересует событийная канва (*кто совершил убийство, как закончится следствие* и т.п.), но не в меньшей мере та значимость, что превращают вымысел в реальность. Современные медиа не стесняются поэтому инсценировать преступления, скандалы, личные драмы из жизни знаменитостей и другие истории. Созданные «по мотивам» сенсаций, данные медиапродукты весьма одобрительно встречаются публикой и имеют высокий рейтинг [Черных 2007: 59].

Теоретический обзор

Одним из отмеченных и связанных дискурсивных приёмов является **фасцинация** – своеобразная апелляция к событиям, ассоциативно связанным в общественном сознании с чем-то грандиозным и покрытым завесой тайны [Гуныкова 2022: 88].

Здесь мы имеем включение коммуникативно воздействующих сигналов, безотносительно, относятся ли они к конкретному событию или человеческому поведению (активизация внимания, захваченность и т.п.). *Фасцинация* в речевом обиходе (от лат. *fascino* = *зачаровывать, околдовывать*; или *fascinum* = *колдовство, чары*) означает понятие, пришедшее от древних римлян и адаптированное

практически всеми европейскими языками и культурами. Его семантика с течением времени изменялась: от колдовского содержания в сторону очарования и очаровывания [Соковнин 2005]. Но главная коннотация – магического смысла – сохранялась; она до сих пор используется в том числе в медиа для декларации яркого, необычного события, не требующего разъяснений, но возбуждающего интерес и волнение – в противоположность рассудительности. Именно потому, что информация и фасцинация, хотя и дополнительные в своём отношении друг к другу, но по содержанию и форме, они претендуют на связанное, комплексное изучение.

Исследованию различных аспектов *фасцинации* посвящены труды многих учёных [Кнорозов 1962, Брудный 1972, Саленко 1978, Соковнин 2005, Соковнин 2009, Сафаргалина 2008, Шрейдер, Мухелишвили 2010, Омельченко 2013, Абрамова 2019]. Фасцинация как коммуникативное явление, имеет глубинную воздействующую природу, а как коммуникативный процесс, стратегически аккумулирует в себе воздействие с целью интенсификации восприятия и освоения максимума информации из текста, и является «одной из тактик персуазивной стратегии, связанной с конструированием тональности медиатекста, в результате чего текст очаровывает и удерживает внимание адресата» [Сладкевич 2018: 98].

Широкое понимание фасцинации, как «яркого волнующего сигнала», либо «сконструированного вербального сообщения» применительно к свойствам медиатекста, обычно связывается с уменьшением или частичной потерей семантически значимой информации. При восприятии сообщения эта тактика реализуется в тех же контекстах, что и тактика эпатирования, способствующие в комплексе многократному усилению манипулятивного потенциала речи [Гунькова 2022: 80]. В этом смысле мышление и воображение, рецепция и познание, запоминание и забвение вовсе не исключают ярких аффектов, которые пока ещё недостаточно изучены в медиалингвистических исследованиях [см.: Reichertz 1998, Oeser und Seitelberger 1988, Saxer, Märki-Koepf 1992, Saxer, Landolt 1995].

В обычной коммуникации фасцинация – это реплика, невербальное поведение, призванные вызвать расположение собеседника

[Викулова 2008: 277] в тактическом плане. Стратегически же фасцинация захватывает поле «воздействия с целью интенсификации восприятия и освоения информации слушателем» [Омельченко 2013: 137].

Х.-У. Зеебер предлагает закрепить фасцинацию в семантическом поле таких понятий, как: *магия, удивление, энтузиазм, интерес, внимание, симпатия, любовь, аттракция, суггестия или гипноз* [Seeber 2009: 99]. Можно предположить также, что фасцинация в медиатексте является центральной динамической категорией в том смысле, что и сам термин, и обозначаемый им феномен получили невероятно большое количество самообъясняющих, но в то же время противоречивых объяснений. Все они отражают исторические, психоаналитические, семантические стороны; ведь очаровывать, как известно, может многое: зарубежная поездка, новые технологии, политика, актёры, достижения науки, древние города и т.п. Фасцинация выступает мощным эстетическим фактором, который показывает её роль как «эффектного символа, индикатора миропредставлений и ощущений, но и как пустой оболочки или языковой гильзы» [Hahnemann, Weyand 2009: 7].

Нет сомнения в том, что роль фасцинации заключается в повышении **креативности** текста. Введение или представление информации в оригинальной форме, декодирование которой требует некоторых усилий, но стимулирует интерес к ней, в большинстве случаев имеют разную природу. Они демонстрируют разную степень формализованности, что также существенно повышает уровень креативности медиатекста. Будучи «ограниченными жесткими рамками формализма и вмещающие в себя максимум информации, медиатексты, как поликодовые тексты, заключают в себе привлекающую, информирующую, воздействующую функции, следовательно, концентрируют определенный потенциал фасцинации» [Абрамова 2019: 969].

Анализ материала

В последние десятилетия в отношении фасцинативного эффекта медиатекста сформировалось отношение, отражающая различный спектр понятий: раздражения, аттракции, воздействия и т.п.,

которые подлежат корректировке не только в философии или эстетике. Истоки фасцинации, идущие изначально от страха перед ведьмами, недобрым глазом, черной магией или колдовством, с течением времени (в особенности с XIX века) развились в нечто иное, возвышенное, интересное, очаровывающее. Понятийная составляющая фасцинации заметно расширилась, что позволило перевести ее в разряд религиоведческих, культурологических и социологических категорий.

В XX веке на передний план выходит понимание фасцинации как представления об интересном и очаровывающем. Не случайно, в психологии, эстетике, литературе она выступает как научный объект. Ее понятийная составляющая заключается в привлекательной, очаровательной и таинственной силе. В 1920-30-е годы 'фасцинация' рассматривается у З. Фрейда, З. Бернфельда. Не обошло оно и экономику, которую также «захватили» фасцинативные реакции в связи с бурным ростом предложений товаров на рынке.

Повторим, что в массовой коммуникации фасцинация остается коллективным феноменом постмодернистской культуры. Ощущение фасцинативного (при всём «очаровании» самого термина *фасцинация*), которое мы испытываем на себе, не опасаясь быть «ослепленным» или введенным в заблуждение, привлекательно ещё и поэтому, что в медийной коммуникации его действие позволяет мультиплицировать типичные фасцинативные эффекты, привлекая к ним всеобщее внимание [Пастухов 2013: 56]. З. Шмидт пишет, что даже «частные чувства и их репрезентации в значительной степени пропитаны социокультурной средой» [Schmidt 2004: 112].

Власть, социальные институты и иерархии с древних времён оперируют арсеналом (не обязательно вербальным) **фасцинативных** средств: короны и жезлы, мантии и одеяния, троны и шатры, гимны и песнопения, парады и салюты. Весь этот набор, в соединении с уже выверенными ритуалами, приводит массы в эстетический восторг и трепет почитания. Создаётся особый почтительный настрой, который невыразим словами и который несет в себе сложный *фасцинативный* смысл, действующий на глубинные эмоциональные пласты психики [Соковнин 2005].

В современном социуме сложно представить себе речевое поведение человека без каких-либо фасцинативных элементов. С развитием медиакоммуникативных технологий фасцинация превратилась в яркий воздействующий и волнующий сигнал, которое вызывает волнение, внимание, захваченность [Соковнин 2005]. Схожее понимание фасцинации находим в Кратком психологическом словаре: «Фасцинация – это особым образом сконструированное вербальное сообщение», словесное воздействие, предназначенное для уменьшения потерь семантически значимой информации при восприятии сообщения реципиентами, за счет чего повышается возможность её воздействия на их поведение [Краткий психологический словарь 1987: 358].

Парадоксальная и двоякая взаимосвязь между чувством и выражением, между сообщением и аффективными аспектами отношения к нему в рецепции медиа может вызывать различные эмоции, выражаемые не только языковыми средствами, но и через манифестацию чувств, когда человек вольно или невольно осознаёт, что его личные ощущения и взгляды детерминированы общим социокультурным фоном [Пастухов 2015: 156].

При всем при этом очевидна цель – внедрить в сознание реципиента сообщения определённую идею, используя различные способы передачи информации, что очевидно связывается с усилением эффекта речевого воздействия. Сами же механизмы фасцинативного воздействия на читателя рассматриваются как воздействие, ослабляют эффективность фильтров принимающей системы, так как использует лишь часть информации, включенной в структуру сообщения. Если фильтры воспринимающей системы могут быть представлены как устройства, беспрепятственно пропускающие достоверные сообщения и оказывающие сопротивление проникновению в систему недоказанных, гипотетических сообщений, то фасцинация выполняет роль шума (инфошума), способствующего снижению или полной блокировке «критичности» воспринимающей системы, таким образом посредством фасцинации говорящему удается нейтрализовать критические способности адресата [Саленко 1978: 117-124],

Фасцинативность в медиадискурсе

Но ни эмоциональность, ни фасцинативность сами по себе не подразумевают речевую агрессию [Гамразова 2021: 126]. Любой выход за пределы обсуждаемой медийной проблематики порождает многочисленные динамические текстовые аттракции. Среди «информационных всплесков» подобного рода и выхода на поверхность псевдо-событий с элементами скандала, сенсации, катастрофичности, достигается известная динамика медиасобытия, а вместе с ним и медиатекста. Данные аттракции позволяют ранжировать события в системе медиапредложений, тон которым как раз задаётся «господствующей в культуре моделью исторического времени, и каждый раз тем, кто и какое медиа описывает конкретную систему событий» [Руднев 1996: 139].

Высокой степенью фасцинативности обладают элементы **риторического дискурса**: тема выступления: оратор, его внешность, одежда, невербальное поведение. Высоко фасцинативными считаются средства речевого контакта различных языковых уровней, поскольку они непосредственно ориентированы на обеспечение работы канала связи [Блох 2011: 36], что объясняется их ритуализованным, рекуррентным характером.

Существенно меняется вся стилистика медиадискурса. Характер доминирующей обобщенно-типовой личности реципиента отражает тональность, соответствующую эмоционально-стилевому формату общения. Среди них В.И. Карасик выделяет: информативную, фатическую, статусную, шутливую, торжественную, идеологическую, фасцинативную, гипотетическую, эзотерическую, агрессивную, манипулятивную, менторскую, провокативную тональности, отмечая, что данная типология является открытой [Карасик 2008: 21].

Кроме прочего, нас интересует **семантическая фасцинация**, связанная с таким анализом медийных текстов, и собственно её эффектами. Это не случайно, ещё Т.М. Дридзе доказала, что информативность текста, или его семантическая значимость, то есть то количество информации, которое «превратилось в качество» и

«проникнувшее» сквозь его избирательное восприятие стало достоянием получателя [Дридзе 1980: 56-58], что также способно породить фасциативные реакции.

В этом ряду **ложь** оказывается слишком «прямолинейным» средством и при достаточной осведомлённости в обсуждаемой области легко поддаётся разоблачению. Поэтому она редко встречается в полемике с умными оппонентами и характерна в публикациях или телепрограммах, в которых увидевший ложь реципиент не сможет оперативно указать «другим жертвам» на этот приём манипуляции. Манипулятор сообщает то, что не соответствует действительности, как правдивую информацию, приводя её в соответствие с интенцией сообщения. Происходит фальсифицирование информации в интересах манипулятора. Расчет на то, что реципиент либо не владеет информацией, либо просто не успевает должным образом отреагировать на нее, срывает. Чтобы уйти от разоблачения, манипулятор может, к примеру, прибегнуть к приему «мозаичность информации» [Кара-Мурза 2009: 362-363], что рассчитано в итоге на успешность конечного результата действий, большинство из которых характеризуются фасциативным эффектом [Пастухов 2013: 169].

Ещё одной распространённой фасциативной реакцией следует назвать чувство **страха**. В нем все иные проблемы, очевидные до нынешнего времени, отходят на второй план, исчезают какие-либо желания. Логично поэтому, что сознание индивида занято исключительно поиском способов защиты. Страх, как универсальное и едва ли не самое эффективное средство фасциативного воздействия, практически не поддается управлению и возникает хаотично, вне зависимости от желания индивида [Дридзе 1980: 56-57].

Если посмотреть ленту новостей, то становится очевидным, сколь велико в ней количество негативных ассоциаций, пугающих заголовков и страшных иллюстраций: «*вскрыли вены*», «*погибли в ДТП*», «*столкнулся с поездом*», «*террорист подорвал*», «*арестован*». Понятно, что катастрофа, кризис и авария – существенно больший информационный повод, чем любая конференция или очередная встреча лидеров. Но помимо информации о катастрофах, зарядом публичности обладают слова-ярлыки: ***терроризм, кризис, грипп***,

безработица. Получается, что нагнетание страха, создание паники – не только запрещенный приём в риторике, но и параллельно вводящий в заблуждение относительно степени опасности сообщаемого. Происходит запугивание аудитории, что, хотя и нечестно, и неэтично, но весьма действенно. Пугающая фасциативная риторика фиксирует градус доверия к информации, предупреждает его об (пусть и воображаемой) опасности. В национальных или мировых повестках именно **страх** сплачивает народ и позволяет политикам проводить в жизнь самые непопулярные и абсурдные решения.

В зависимости от текущей конъюнктуры, откровенный образ врага становится всё труднее использовать. Следовательно, появляются новые идеологемы (террористы, наркоторговцы, арабы и т.д.), необходимые для того, чтобы поддерживать один страх, а затем следующий» [Chomsky 2001: 77].

Что касается технологии создания фасциативных фобий, то они достаточно просты. Абстрактные идеологемы: *терроризм, кризис, нашествие (пришествие) мигрантов, свиной грипп, отравленная вода* и др. повторяются с предельной частотой, что «фасцинирует» читателя, вводит его в круг повседневных проблем. Если «раскрасить» их местоимениями, типа: «весь», «каждый», «любой», то получается пугающая словесная «картинка» незащищенности человека, т.е. налицо появление фобии.

Попутно заметим, что «создание и культивация медийных **страхов** используется главным образом с целью переключения внимания читателя с серьёзных проблем, с того, чего действительно следует бояться, от чего нужно стараться защититься, на другие проблемы. Очевидно, что всем медиапользователям нужно проделать путь от безграничного доверия к медиа до поиска заговора и опасности там, где их нет. Научиться этому можно лишь, если внимательно обдумывая происходящее, сопоставляя, анализируя и рассуждая [Данилова 2023].

Одним из понятий, выражающих крайнюю степень фасциативной событийности, может выступать **катастрофа**. Банальное представление катастрофы как нечто внезапного, непредвиденного или неожиданного, поверхностно и ошибочно. Для получателя

информации катастрофа является важной точкой отсчета нового времени, направленного в противоположную сторону. Концептуально катастрофа означает сужение информационного канала, что естественным образом увеличивает концентрацию информации внутри него.

Изображение катастроф и катаклизмов в медиа можно связывать с деструкцией или деформацией медийного пространства: либо полное разрушение и редукция к неорганизованному, резкое ограничение, сужение, либо, напротив, расширение, разрастание события. От этого катастрофа изменяет ход течения медийного времени, либо замедляясь, либо вовсе останавливаясь. Именно катастрофа обеспечивает информационный «сбой», смысл которого заключается в резком повышении чувства страха перед случившимся.

Найти способ и силу, способную защитить индивида, подверженного страху, который с легкостью готов принять любые условия в обмен на защиту и покровительство, можно используя другой фaszинативный прием, связанный с активизацией **стереотипов**. Известно, что сила воздействия, не обладающего содержательной новизной ритуального текста (заклинания, молитвы и пр.) «при многократном повторении лишь увеличивается сила его магического смысла» [Шейгал 2004: 267].

Для изображения действий власти характерен механизм стереотипии, когда (в случае угрозы) на авансцену выходит Отец (Вождь, Канцлер, Генеральный секретарь, Президент...), выступающие защитниками интересов. В обмен на это народ искренне веряет ему свою жизнь и избавляется от собственных сомнений и страданий. Он фaszинирован действиями **политика**, ведь власть и на самом деле завораживает; она помогает избавиться от комплексов и проблем, таящихся в подсознании (кажется, что именно с Ним можно решить практически любые проблемы).

Выводы

Широкий спектр медиапредложений схематизирован до рутинной степени. Это предположение позволяет выдвинуть дополнительную гипотезу о том, что общество использует медиа для

развития медиаэмоциональных культур, которые формируют чувства и эмоции на индивидуальном и коллективном уровнях и таким образом выполняют двойную задачу – культурных программ и их измерений, а также воспроизводства контроля в обществе.

Многочисленные **медийные мифы** активно признают сверхценность катастрофы; напротив, отсутствие такого признания имплицитно некий канонический путь к её преодолению, что связано с использованием разнообразных когнитивных стратегий. Соответственно, медиатексты объясняют происходящее, напоминают себе о нереальности ситуации, побуждают иначе думать об опасностях и т.п.

Концентрированные в одном месте **аффекты** можно охарактеризовать как культурные коллективные знания, которые кодируются и конвенционализируются социально опосредованным образом. Такими кодами являются, например, эмоциональные состояния (дифференциация аффектов!), типизации аффектов и т.п. [Schmidt 2004: 112]. Но поскольку чувства и языковые выражения фасциативности тесно связаны друг с другом, их не следует путать; при этом важно отделять частное от социального в их кодировании. Можно предположить, что и то, и другое культурно-специфично по своему генезису и по стилю выражения, поскольку коллективные знания об аффектах прототипически приобретаются в ходе социализации и процессе формирования эмоций.

Возникает вопрос, насколько далеко можно (необходимо) пойти в своем стремлении привлечь внимание реципиента, иницируя у него специфические, но при этом неожиданные, противоречивые, или даже негативные реакции? Ведь хорошо известно, что ожидания читателя успешно конструируются и программируются в процессе создания медиатекстов; они опираются на личный опыт автора, уровень его образованности, степень компетентности и т. п. Объективно и субъективно они отражают экспликацию (сжатие) многочисленных ситуативных и тематически связанных контекстов, что в большинстве случаев ведет к повышению градуса креативного оформления речи и обуславливает использование ряда стилистических приемов: юмора, смешения стилей, речевой дисгармонии и т.п. [Пастухов 2019: 4].

Подводя итог, заметим, что действие категории фасцинативности в эмоциональной культуре медиа подтверждает тот вывод, что современные «медиа» обеспечивают постоянное воспроизведение нравственной чуткости на индивидуальном и коммуникативном уровне. Соответственно, общество ведёт активную дискуссию в медиа и через медиа об уместности эмоций, о правилах, которые доминируют или уже устарели. В этом смысле эмоциональные модели воспроизводят культурный код существующей в обществе морали. Таким образом, медийная «тематизация аффектов представляет собой незаменимое средство обслуживания функций более высокого порядка, включая важность сохранения социальной идентичности» [Hobbold 1999: 79].

Литература

- Абрамова 2019 – Абрамова Е.И. Фасцинативные приемы в текстах языкового ландшафта // Коммуникативные исследования. 2019. №4. С. 961-973.
- Блох 2011 – Блох М.Я. Публичная речь и ее просодический строй. М.: Прометей, 2011. 235 с.
- Брудный 1972 – Брудный А.А. Семантика языка и психология человека: о соотношении языка, сознания и действительности. Фрунзе: Илим, 1972. 232 с.
- Викулова 2008 – Викулова Л.Г., Шарунов А.И. Основы теории коммуникации. М.: АСТ Восток-Запад, 2008. 316 с.
- Гунькова 2022 – Гунькова Д.Е. Дискурсивная личность американского политического комментатора-радиоведущего. Дис ... канд. филол. наук. СПб., 2022. 166 с.
- Данилова 2023 – Данилова А. Запрещенный приём // Биографик. Хроника последнего века [Электронный ресурс] URL: http://www.biografik.ru/stati/zapreshchennyi_priem.html (Дата обращения: 11.07.2023).
- Дридзе 1980 – Дридзе Т.М. Язык и социальная психология. М.: Высшая школа, 1980. 224 с.
- Кара-Мурза 2009 – Кара-Мурза С., Смирнов С. Манипуляция сознанием–2. М.: Эксмо: Алгоритм, 2009. 528 с.
- Карасик 2008 – Карасик В.И. Коммуникативная тональность // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, 2008. № 4. С. 20-29.

- Кнорозов 1962 – Кнорозов Ю.В. Об изучении фасцинации / Цит. по: И.И. Ревзин Хроникальные заметки // Вопросы языкознания. 1962. № 1. С. 163.
- Краткий психологический словарь 1987 – Краткий психологический словарь / под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М.: Прогресс, 1987. 358 с.
- Омельченко 2013 – Омельченко Е.В. Фасцинативная составляющая в не прямой коммуникации // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 1 (19). С. 136-139.
- Пастухов 2009 – Пастухов А.Г. Ресурсы информационного доминирования: анализ 'формата' новостных сообщений // Жанры и типы текста в научном и медийном дискурсе: межвуз. сб. науч. трудов. Вып. 7. Орёл: ОГИК, 2009. С. 248-263. EDN YQRYPB.
- Пастухов 2013 – Пастухов А.Г. Документация, оценка и классификация фасцинативных реакций в медиа // Жанры и типы текста в научном и медийном дискурсе: межвуз. сб. науч. тр. Вып. 11. Орёл: ОГИИК, ООО «Горизонт», 2013. С.159-174.
- Пастухов 2015 – Пастухов А.Г. Спектакулярные формы коммуникации в медиатексте: презентация и критика // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. № 18(215). С. 156-162. EDN UMLVYB.
- Пастухов 2019 – Пастухов А.Г. Неожиданное и провокативное в медиатексте // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2019. № 4. С. 3-13. EDN AMRBVH.
- Руднев 1996 – Руднев В.П. Морфология реальности. Исследование по «философии текста». М.: Гнозис, 1996. 207 с.
- Саленко 1978 – Саленко И.И. Языковая фасцинация // Общение: теоретические и прагматические проблемы. М. Ин-т языкозн. АН СССР, 1978. С.117-124.
- Сафаргалина 2008 – Сафаргалина А.Ш. Жанровая специфика фасцинации // Вестник Башкирского университета. 2008. Т. 13. № 4. С. 926-928.
- Сладкевич 2018 – Сладкевич Ж.Р. Речевое воздействие в медиа // Медиа-лингвистика в терминах и понятиях. М.: Флинта, 2018. С. 96-99.
- Соковнин 2005 – Соковнин В.М. Фасцинология. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2005. 400 с.
- Соковнин 2009 – Соковнин В.М. Что такое фасцинация. Екатеринбург: Изд-во Авторской Академии фасцинологии, 2009. 56 с.
- Тамразова 2021 – Тамразова И.Г. Эристика как когнитивно-семиотическая модель девиантной дискурсивной риторики: дис ... докт. филол. наук. М., 2021. 466 с.

- Черных 2007 – Черных А.А. Мир современных медиа. М.: «Территория будущего», 2007. 312 с.
- Шейгал 2004 – Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса. М.: Гнозис, 2004. 324 с.
- Шрейдер 2010 – Шрейдер Ю.А., Мухелишвили Н.Л. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Фасцинация. Коммуникация. Общение: сб. статей / под ред. В. Соковнина. – Екатеринбург, 2010. С. 35-53.
- Chomsky 2001 – Chomsky, N.: Understanding Power. – New York, 2001.
- Hahnemann 2009 – Hahnemann, Andy; Weyand, Björn [Hg.]: Faszination: Historische Konjunktoren und heuristische Tragweite eines Begriffs. – Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 2009.
- Hobbold 1999 – Hobbold, A.: Emotionen in der Qualitätspresse. Die Berichterstattung überregionaler Tageszeitungen zum Unfalltod von Lady Di. Masterarbeit am Institut für Kommunikationswissenschaft an der Universität Münster 1999.
- Luhmann 1994 – Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Suhrkamp, 1994. 231 S.
- Oeser 1988 – Oeser, E., und F. Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. (Dimensionen der modernen Biologie, Bd. 2).
- Reichertz 1998 – Reichertz, Jo: Vom lieben Wort zur großen Fernsehinszenierung. Theatralisierungstendenzen bei der (Re-)Präsentation von «Liebe». In: Willems und Jurga (Hg.) 1998. S. 385-402.
- Saxer 1992 – Saxer, U.M.: Märki-Koepp: Mediengefühlskultur. Zielgruppenspezifische Gefühlsdramaturgie als journalistische Produktionsroutine, München: Ölschläger 1992
- Saxer 1995 – Saxer, U.M. Landolt: Medien – Lebensstile. Lebensstilmodelle von Medien für die Freizeit, Zürich: Seminar für Publizistikwissenschaft der Universität Zürich, 1995.
- Schmidt 2000 – Schmidt, Siegfried J.: Kalte Faszination. Medien – Kultur – Wissenschaft in der Mediengesellschaft. 1. Aufl. Velbrück Verlag, 2000. 407 S.
- Seeber 2009 – Seeber, Hans Ulrich: Faszination, Suggestion, Hypnose. In: Hahnemann, Andy; Weyand, Björn [Hg.]: Faszination: Historische Konjunktoren und heuristische Tragweite eines Begriffs. Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang Verlag, 2009. S. 91-109. (99)
- Watzlawick 1967 – Watzlawick P., Janet H. Beavin, Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes. New York: W. W. Norton & Company, 1967.

Aleksandr G. Pastukhov
(Oryol State Institute of Culture)

Fascinating in Media Text

Summary. Various methods of modern media are highly influenced by the implementation of depth psychology laws. Their action contains a unifying idea that clearly demonstrates the relationship between Individual, Society and State. Its main postulate is the release of tension, the removal of negative expectations, etc. The tools for achieving this is the so-called fascinative symbolism, presented as a myth, as a degree of affectiveness and as a historical memory, etc. This also finds its most striking manifestation in a media text, which is determined as a set of reactive properties (persuasivity, fascinativity, performativity, etc.) that combines the most stereotypical and affective positions in the media dispositive. The fascination in media text is becoming not only a widely discussed concept, but also an objective impetus for the study of “new” speech influence, for penetration into other areas of knowledge – from cultural studies and psycholinguistics to the communication theory and rhetoric.

Keywords: reactive properties of the text, persuasiveness, fascinativity, fascinative reactions, media text, stereotypes, affects

Е.П. Маркина
(Орловский государственный университет
им. И.С. Тургенева)

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ, ТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ И ПОИСК СКРЫТЫХ СМЫСЛОВ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНОГО НАСЛЕДИЯ Г.Г. ШПЕТА: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ РАКУРС ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В статье дается обзор реконструкции гуманитарного наследия Г.Г. Шпета по проблеме понимания, толкования текстов и поиска его скрытых смыслов. В статье обосновывается, что Г.Г. Шпет внес значительный вклад в дальнейшую разработку герменевтического подхода, вложив свой уникальный смысл в толкование текстов, а также поиск их скрытых смыслов в работе со всем разнообразием текстового материала, знаков сообщения, многозначных значений истолкования сущности герменевтических вопросов. Анализ герменевтического ракурса исследования выбранной автором статьи является преобладающим, и вместе с этим, базируется на описании, сопоставлении и сравнении всего разнообразия научных рассуждений выбранного автором статьи ученого. В статье делается вывод, что герменевтическая проблематика в независимости от ее зрелости являлась центральной в гуманитарном наследии Г.Г. Шпета.

Ключевые слова: герменевтика, знак сообщения, истолкование значения, множественность смыслов, понимание, скрытые смыслы, слова, сомнение, толкование текстов.

Постановка проблемы

В настоящее время наблюдается всплеск интереса к истории отечественной философской мысли, что, по нашему мнению, напрямую связано с переосмыслением духовного кризиса трансформирующегося российского общества. Философские интуиции Густава Густавовича Шпета, нашедшие полное отображение в его творчестве показали, что своевременное научно-философское обращение к духовным истокам, а также комплексному осознанию своего исторического прошлого и научному поиску дальнейших разнонаправленных векторов развития исторических перспектив, способны

воссоздать основную суть философской интерпретации актуальных проблем исследования истории философии, как российской, так и зарубежной. Наконец, рассмотрение социальной герменевтики как одного из ключевых элементов герменевтических идей Густава Шпета, необходимо для того, чтобы определить её место не только в рамках философской системы отечественного философа, но и в рамках герменевтической философии в целом.

Обзор

По мнению исследователей, гуманитарное наследие философа и искусствоведа Г.Г. Шпета своеобразно, но, вместе с тем, системно и значительно для философской науки. Для науки оказываются важны как его ранние работы («Явление и смысл», «История как проблема логики. Критические и методологические исследования»), так и зрелые сочинения – «Герменевтика и ее проблемы» (которая не была опубликована при жизни автора), «Внутренняя форма слова» и другие. Шпет, рассуждая об интерпретациях и сложности герменевтического подхода пишет: «Насколько однозначная интерпретация на первых порах, кажется простой, естественной, скрывая за своей простотой сложность герменевтических проблем». Вместе с этим сложность многозначной интерпретации с самого начала требует, по его мнению, себе не только обоснования, но и оправдания.

В своей монографии «Я пишу как эхо другого...» Т.Г. Щедрина акцентирует внимание на анализе семейного архива Шпета – его неопубликованных рукописях, записных книжках и письмах. Автор детально изучает его интеллектуальную биографию на материалах архивных фондов РГБ, ЦИАМ, РГАЛИ и ЦМАМ. При этом Щедрина обращает внимание на идейное наследие Шпета позволяющее актуализировать проблематику его философско-методологического проекта в современных реалиях исследования его идей в контексте русской философской мысли [Щедрина 2004: 4-5]. Следует отметить, что Татьяна Геннадьевна мастерски воссоздает интересубъективное пространство коммуникации русских философов, включая основные идеи Шпета в широкий контекст философских идей его российских и европейских собеседников – О. Шпенглера, Л. Шестова, Э. Гуссерля, Р. Якобсона, М. Гершензона. Разнообразные проблемы философии и

культуры находят в этой монографии свою постановку и дальнейшее развитие, а также оказываются необходимыми для нас в проведении реконструкции проблемы понимания и толкования текстов, в наследии изучаемого нами философа. Тем не менее, нет оснований считать, что «кажущаяся множественность смыслов проистекает по этому определению только из того, что само значение знака может выступить в качестве знака. Однако из этого не следует, что одно и то же значение, по-другому смысл, не может быть выражено разными знаками. В качестве таких способов выражения могут быть: образы, тропы, фигуры речи, которые нередко принимаются за многозначность значений». По мнению Шпета, «множественность выражений есть вопрос поэтики, риторики, логики, синтаксиса, а герменевтика должна исходить из положения, что каждый данный ей знак имеет одно значение» [Шпет 1989: 238]. Ученый подчеркивает, что «из самого существа герменевтических вопросов понятно, что они должны были возникнуть там, где зарождается желание отдать себе сознательный отчет в роли слова как знака сообщения» [Шпет 1989: 231]. «История знает только один источник познания – это слово, которое является формой, под которой источник находит содержание действительности, подлежащее его научному ведению. Вместе с этим слово является тем знаком, от которого историк приходит к своему предмету с его специфическим содержанием, составляющим значение или смысл этого знака» [Шпет 1922: 15-16].

Кроме того, герменевтика составляет связующее звено между учением о способах чистого изложения и всего разнообразия методов исторического исследования. Так, нельзя не отметить, что разнообразные понятия сообщения и понимания являются важными в герменевтики [Шпет 1922: 34-35]. Из приведенных рассуждений Шпета можно сделать вывод, что разработке герменевтического подхода ученый посвятил достаточно большой промежуток своей научной жизни, а также вложил в них свою душу, устремления, желания, способности. Он скрупулезно разрабатывал данную проблематику, детально описывая знаки сообщений, скрытые смыслы и свои сомнения в толковании текстов, истолковании их значения или смысловой наполненности. Взгляды и научные идеи Шпета легли в

основу разработки герменевтического подхода, основанные на поиске толкования знаков сообщения, истолкования значений слов, скрытых смыслов во всем множестве ее интерпретаций.

Методы исследования

В данной статье используются такие методы описания, сопоставления и сравнения с целью реконструкции всего разнообразия научных рассуждений Г.Г. Шпета.

Результаты

Таким образом, ученый акцентирует свое внимание на требовании понимания отношений вещей через усмотрение основания, которое одна вещь имеет в другой считающийся одним из существенных признаков рационализма. Указанный момент позволяет говорить о том, что само понятие «рациональность» рассматривается Шпетом как способность обнаружения разумного и идеального момента в своей действительности, а также в уразумении и понимании смысла слов [Шпет 1916: 204]. В целом, вклад, внесенный в науку Шпетом, огромен. Доказательством этого утверждения может выступить выработка философом собственных логико-методологических и разнообразных исследовательских приемов с целью облегчения работы с пониманием, толкованием текстов и поиском в них скрытых смыслов. Именно поэтому его по праву следует считать основателем отечественной герменевтики.

В своей магистерской диссертации «История как проблема логики» Шпет наглядно показал, как в философии французы заимствовали у англичан, а немцы у англичан и французов одновременно. Никто не отменял принципы философской традиции и аккумуляции идей в науке и философии. Исследователь данной проблематики С.И. Рубежанский отмечает, что безоговорочное следование традиции еще не есть свидетельство ее репродуктивного, творческого восприятия и даже оригинальности [Рубежанский 2017: 19-20]. Целесообразно отметить, что в «Очерке развития русской философии» Шпет рассмотрел перенос основных идей и концепций западноевропейской философии на русскую почву и в русскую институциональную среду (литература, образование, наука,

журналы), развернул во всей своей полноте картину своеобразного диалога культур и сформулировал проблему аккультурации западных философских идей в русской философии. С начала XIX века в России реализуется собственный проект синтеза литературы и философии в пространстве русских литературно-критических журналов и «вольных» литературно-философских кружков, преимущественно в сообществе плодотворной дискуссионной деятельности славянофилов. По мнению Шпета, культура по мере своего развития начинает сама задавать собственные образцы культуротворчества интеллектуалов и самое главное, способствует появлению и формированию неклассических способов мышления помогающих воспринимать, а также правильно толковать научные тексты.

Философу удастся, исследуя проблематику герменевтической логики понять ее внутренний механизм работы, обосновать свои теоретико-методологические построения и размышления и этим задать новый виток продолжения преемственности традиций своих предшественников в рассмотрении мира взаимодействий, событийности социального мира в контексте оригинального, жизненно необходимого современному человеку герменевтического подхода. По мнению Шпета, язык представляет особый социокультурный вид бытия, а слово становится и в дальнейшем выступает онтологическим архетипом культуры, исходным принципом ее анализа. Так, описывая действительность в объективности ее предметов, как они представлены нашему сознанию в их каузальной детерминированности и вещной связности явлений, человек формирует представление, связанное с развитием и функционированием ряда общественных отношений. При этом в социальной организации (государстве, сообществе, коллективе) своеобразными атрибутами действительности выступают: цель, смысл, предметы, вещи как закономерное логическое выражение действительности реального мира человека [Терехов 2015: 17].

В историко-философских воззрениях философа содержится ценная для науки попытка молодого исследователя, которая заключается в том, чтобы сформировать научную школу, ориентированную на философию, а также дореволюционные традиции изучения культуры и привлечение ее наработок в поиске скрытых смыслов в

разных научных текстах [Маркина 2019: 35]. Стоит отметить, что, зная большое количество языков, с наукой он общался на понятном только ей философском языке с помощью понятий: множественность смыслов, понимание, толкование, скрытые смыслы, контекст, сообщаемое, семиотика, бытие, онтология, познание, единство. Из анализа ключевых положений наследия философа становится понятна мыслительная установка и основная научно-философская ориентация Шпета. Так, его философские воззрения исходят от «феноменологического чертежа» умопостигаемой действительности, затем следует погружение в его герменевтическую интерпретацию в качестве знака и дальнейшему уразумению символической природы идеального как «конкретной действительности».

В поздних работах мыслителя историко-философская, а также герменевтическая часть научной проблематики переосмысления текста, знака, языка, интерпретации в толковании текста рассматривается в прямой связи с их знаково-символической природой. Здесь появляются размышления ученого о тексте и слове, знаке и символе. Таким образом, с этого момента становления его воззрений следует говорить о появлении целостной герменевтической философии культуры, диалектики культуры, формировании комплексных и системных теоретико-методологических исканий ученого. Проведя тщательную трансформацию и аккультурацию немецкой феноменологии и герменевтики Шпет реализовал диалектический синтез герменевтического подхода и феноменологии в контексте как отечественных, так и мировых философских традиций. Обобщив уже имеющиеся знания по данной проблематике, мыслитель создал уникальную концепцию, связанную с логическим выражением действительности и применение его в толковании текстов, а также поиске скрытых смыслов в них. С точки зрения Шпета, для исследования онтологии понимания в культуре язык принято понимать и представлять как особый социокультурный вид бытия, а само слово становится своеобразным, в какой-то мере онтологическим архетипом культуры, исходным принципом ее дальнейшего анализа и понимания [Терехов 2015: 17]. Своими идеями ученый проясняет до сих пор не оцененное по своей новизне

понятие «объекта как субъекта» и по-своему интерпретирует знаково-символическую идеальную природу бытия культуры через толкование текста, его понимания, дальнейшей интерпретации.

В научном сообществе принято считать, что герменевтику следует истолковывать как своеобразную методологическую парадигму гуманитарного знания, искусство толкования разнообразных философских текстов и даже рассматривать в качестве самостоятельной философской дисциплины. Перед молодыми исследователями выбранной нами проблематики, стоит задача, связанная с выбором направленности дальнейшего изучения герменевтического подхода. В качестве такого ориентира стоит обратить внимание на творчество В. Шлейермахера и В. Дильтея, которые детально рассматривали в свою очередь, герменевтику сознания, а если ученого заинтересует герменевтика бытия, то целесообразнее будет обратиться к философскому наследию М. Хайдеггера. Перечисленные нами выше исследователи попытались реконструировать в филологическом и философском контекстах данное проблемное поле, а также воссоздать историческую ситуацию благодаря воспроизведению смысла исторического источника.

Стоит отметить, что исследовательская позиция Шпета в отношении герменевтики иная. Этот философ разрабатывает диалогический подход в гуманитарном познании, в котором сам диалог выступает как порождение нового смысла. Основным акцент мыслителем расставлен на диалог культур, что сближает его с философскими воззрениями М. Хайдеггера, П. Рикёра и Х.-Г. Гадамера. Не стоит забывать и то, что система знаков станет текстом только в случае, если у нее появится интерпретатор. В результате, представления о человеке, культуре и обществе дают основание обозначить эти понятия в качестве не только самостоятельных объектов научного исследования, но и уникальных текстов для дальнейшей комплексной трактовки Шпетом и другими представителями герменевтического подхода.

Разработка понятия «герменевтика» позволила понимать исследуемые ученым события методом их личностного вживания, вчувствования и сопереживания. Так, Шпет переживал изучаемые им события вновь и вновь, благодаря его многократному обращению к анализу толкуемого текста, а также вел поиск в нем скрытых смыслов

и контекстов. Проблема понимания, толкования текстов и поиск скрытых смыслов в контексте гуманитарного наследия Шпета по природе своей уникальна, оригинальна, своеобразна, необходима в мире историко-философской и научно-исследовательской мысли. При этом продолжателями проблематики связанной с изучением герменевтики и феноменологии были Т. Зееб, Г. Бем, Р. Бренд и Ж. Гронден. Внутри смоделированных со временем разноаспектных концепций этих зарубежных исследователей присутствуют базовые положения о герменевтики и толковании знаков, текстов, смыслов, сформулированных когда-то Шпетом в качестве анализа самого акта выявления логики процесса понимания.

В связи с утверждением проблемы понимания как междисциплинарной проблемы обсуждения сегодня особую актуальность приобретают идея системности знака и ее методологические следствия, в разработке которой Шпет принимал непосредственное участие. Мыслитель обосновывал в свою очередь семантическую релевантность интерпретации и признавал многослойность смысла значения знака не только от контекста, но и своей непосредственной внутренней формы [Черенькая 2019: 54]. Понимание было связано с концептом «конципирование», понимаемым как акт установления понятия, но в силу синсемантической слова, по мнению философа, всегда есть выход за пределы сферы, ограниченной понятием. Шпет пишет: «определение значения слова есть выявление его связей, принуждение к выходу за пределы непосредственного наличного опыта или переживания» [Шпет 2007: 94].

В философских воззрениях мыслителя отчетливо акцентируется внимание на сущности и характерных чертах языка не только как основы для взаимодействия между людьми, но и как средства научного познания. В процессе осуществления коммуникации как процесса, люди с помощью языка кодируют, сообщают, передают и обрабатывают информацию. Следует согласиться с утверждением, что сам язык вырастает из реальной жизни людей. Свойства языка в научном познании достаточно разнообразны. Это и многозначность, универсальность, семантическая замкнутость и стихийность изменения. В результате, можно прийти к выводу, что естественный язык является не только самостоятельным элементом культуры, но и

представляет собой одну из базовых ее систем. Язык способен найти свое проявление во всех сторонах жизни человека. Язык обладает деятельной природой [Гумбольдт 2000: 318-319], а также содержит в себе совокупность высказываний о реальности событий, неясные абстракции, идеализации строящейся картины мира, ее своеобразного объяснения и толкования.

Целесообразно отметить, что знание о реальности сначала фиксируется в естественном языке. Именно поэтому, научное познание включает в себя компонент герменевтики, связанный с прояснением смысла используемых в науке слов. Научный язык принято рассматривать как язык терминов. Так, за словом закрепляется одно единственное понятие, что облегчает восприятие смысла слова и его дальнейшей интерпретации. Например, Ю.С. Степанов считает, что «язык представляет собой пространство мысли и дом духа» [Степанов 1995: 30-31], а по мнению Хайдеггера «язык – это дом бытия» [Хайдеггер 1988: 354]. Шпет в данном случае считает, что «все создается с помощью языка и опредмечивается в нём» [Шпет 1989: 212-213]. Ю.М. Лотман полагает, что «естественный язык является первичной моделирующей системой» [Лотман 1998: 19-43]. Итак, сколько ученых, столько и мнений. Однако неопровержимым фактом остается огромная значимость и многообразие вариантов раскрытия языка в современном информационном обществе.

Поэтому, путем активной разработки герменевтической логики, мыслитель стремился усовершенствовать герменевтический метод, расставлял акценты на методологическое значение своих воззрений, анализировал сходство и различие между герменевтическим и феноменологическим подходами, провозглашал методологический плюрализм, выстраивал целостную картину рассматриваемого объекта действительности, а также пытался найти и обозначить особенности герменевтики в целом. Более того, ученому удалось сформулировать универсальные категории философии, выраженные в понятиях: герменевтика, знак сообщения, истолкование значения, множественность смыслов, понимание, толкование текста, которые были выделены им в особую категорию с целью изучения герменевтического подхода, а также работы с научными текстами.

Стоит отметить, что молодых исследователей привлекает в последнее время изучение философского наследия Шпета, в частности проблематика герменевтики. Об этом свидетельствует организация мероприятий научного характера – научно-практических конференций разного уровня и научных проблематик, а также имеет факт защита многочисленных диссертаций на соискание ученых степеней. При этом основные интересы молодых ученых смещаются с истории философии в область философии культуры, философской антропологии, теории и истории культуры, социальной философии и уходят в филологическую плоскость научных дискуссий, что способствует формированию и расширению площадки теоретико-методологических исследований, появлению новых интерпретаций герменевтического подхода.

Выводы

Наконец, можно сделать вывод о том, что теоретик искусства, переводчик философской и художественной литературы Густав Густавович Шпет, с полной уверенностью является ключевой фигурой не только в философской мысли, но также, занимает не последнее место в филологии и искусствоведении. К проблеме толкования текстов и поиску скрытых в них завуалированных смыслов ученый попытался прийти через философские рассуждения о логики, гуманитарном познании, бытие и единстве сознания, оснований гносеологии, проблему изучения метода и истории как источника познания человеком окружающего его мира.

Современная научная мысль не стоит на месте. Мы можем наблюдать новое прочтение гуманитарного наследия Г.Г. Шпета в контексте только набирающей с каждым годом популярность проблематики текстовой реальности современности, семантической интерпретации медийного текста, и, конечно, новое прочтение скрытых в тексте смыслов. Философ вел скрупулёзный поиск скрытых смыслов в текстах и контекстах научно-философского и филологического характера. При этом язык выступал у него не примером и иллюстрацией, а своеобразным методическим образцом – целостным, понятным, однозначно понимаемым человеком и философом. Следует отметить, что постоянное обращение молодых

исследователей и маститых ученых к философскому наследию Шпета способно очертить новый спектр интересных тем для научных рассуждений, сформулировать дальнейшие перспективы появления философско-теоретических направлений, а также понять действительность, как это сделал исследуемый нами философ с помощью знаков, символов, толкования смыслов в разнообразных текстах. Концепция переживания Шпета значима для решения вопроса о механизме формирования не только социального, но и этнического самосознания, а воззрения о культуре этого ученого проливают свет на последующий путь исследования процесса социализации во время нестабильного ее трансформационного положения и состояния. Таким образом, эпистолярное наследие ученого открывает перед подрастающим поколением новую семиотическую перспективу переосмысления уже укорененной классической научной проблематики, требующей своего смыслового продолжения и наполнения.

Нам представляется, что основополагающие идейные воззрения Шпета по проблеме толкования текстов и поиску скрытых смыслов в них не утратили своей актуальности по сей день. Полагаем, что со временем в данном дискуссионном поле появятся новые хорошо разработанные концепции современных ученых, проливающих свет на природу и своеобразие герменевтического подхода, а также будет сформулирован новый подход к толкованию научных текстов, трактовки понятия «герменевтика». Стоит обратить внимание и на то, что изначальный замысел мыслителя остался незавершенным, что дает возможность другим исследователям продолжить разработку намеченных им идей.

Намеченная им тенденция по рассмотрению актуальной научной проблематики герменевтического подхода к пониманию и толкованию текстов показала всю полифоничность, плюралистичность, широту и разнообразие в выработке единого подхода к ее детальному изучению и обоснованию. Подводя итог, следует отметить, что методологическую перспективность взглядов Густава Шпета трудно переоценить, целесообразным будет только доработать уникальные взгляды этого мыслителя своими умозаключениями. Нельзя отрицать и тот факт, что наследие Шпета является сплавом идей,

находящихся в достаточно разных научных плоскостях: истории философии, логики, методологии науки, философской антропологии, философии культуры, этнологии, эстетики и филологии. По нашему мнению, современная интерпретация философских идей данного мыслителя является весомым поводом для организации многочисленных тематических научно-практических конференций различного уровня и тематической проблематики. Проведенный нами анализ показал, что, обогатив разные области современной гуманитарной науки, расширив ее проблематику, Шпет внес свой значительный вклад в мировую философскую мысль.

Литература

- Гумбольдт 2000 – Гумбольдт В., фон. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их различия // Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000. С. 307-326.
- Лотман 1998 – Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб.: Искусство – СПб, 1998. С. 14-285.
- Маркина 2019 – Маркина Е.П. Реконструкция герменевтической философии и социальной герменевтики в историко-философском наследии Г.Г. Шпета // Что такое сообщество? Социальная герменевтика, власть и медиа: Сб. материалов Международной научной конференции (Белгород, 21-22 октября 2019 г.). Белгород: Эпицентр, 2019. С. 29-35.
- Рубежанский 2017 – Рубежанский С.И. Религиозная философия А.С. Хомякова: культурно-исторические смыслы и цивилизационный проект. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2017. 29 с.
- Степанов 1995 – Степанов Ю.С. Изменчивый образ языка в науке XX века // Язык и наука конца XX века. М.: ИЯ РАН 1995. С. 7-34.
- Терехов 2015 – Терехов В.В. Диалог герменевтики и феноменологии в философском проекте культуры Г.Г. Шпета. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2015. 22 с.
- Хайдеггер 1988 – Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. С. 314-356.
- Черненькая 2019 – Черненькая С.В. Герменевтика Г.Г. Шпета в контексте современных когнитивных исследований // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2019. № 1 (29). С.50-55.

- Шпет 1989 – Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989. Литературно-теоретические исследования / Отв. ред. А.В. Михайлов. М.: Наука, 1989. С. 231-268.
- Шпет 1916 – Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч.1. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1916. 488 с.
- Шпет 1922 – Шпет Г.Г. История как предмет логики // Научные известия Наркомпроса. Сб. 2. Философия. Литература. Искусство. М.: ГИЗ, [1922]. С. 1-35.
- Шпет 2007 – Шпет Г.Г. Явление и смысл. М.: Директ-Медиа, 2007. 325 с.
- Щедрина 2004 – Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 416 с.

Elena P. Markina
(Oryol State University “I.S. Turgenev”)

The Problem of Understanding, Interpretation of Texts and the Search for Hidden Meanings in the Context of the humanitarian Heritage of G.G. Speth: hermeneutic Perspective of Research

Summary. The article provides an overview of the reconstruction of the humanitarian heritage of G.G. Speth on the problem of understanding, interpreting texts and searching for the hidden meanings. The article substantiates that G.G. Speth made a significant contribution to the further development of the hermeneutical approach, putting his unique meaning into the interpretation of texts, as well as the search for their hidden meanings in working with all the variety of textual material, message signs, polysemous meanings of interpreting the essence of hermeneutical issues. The analysis of the hermeneutic perspective of the article chosen by the author is predominant, is based on the description, comparison and entire variety of scientific reasoning of the scientist chosen by the author. The article concludes that hermeneutical problems, regardless of their maturity, that are central to the humanitarian heritage of G.G. Speth.

Keywords: hermeneutics, message sign, interpretation of meaning, multiplicity of meanings, understanding, hidden meanings, words, doubt, interpretation of text

А.В. Горлов
(Среднерусский институт управления – филиал РАНХиГС,
г. Орёл)

О КРИЗИСЕ АНТРОПОЛОГИИ И ПУТЯХ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Аннотация. Автор статьи, показав кризисное состояние современной антропологии, считает необходимым для преодоления этого кризиса уточнить основные антропологические понятия и приступить к построению системного знания о человеке, используя метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Ключевые слова: антропология, человек, восхождение от абстрактного к конкретному, труд.

Антропология уже десятки лет пребывает в глубоком кризисе. Об этом красноречиво свидетельствует её раздробленность на множество почти не связанных друг с другом теоретических дисциплин. «Человек, – отмечал ещё в 1991 году В.М. Розин, – распался на тысячу частей, сторон, проекций», а «целостного изучения пока не получается» [Розин 1991: 80]. С.В. Глухов насчитал 18 видов современной антропологии [Глухов 2023: 50], но этот перечень неполный, так как в него вошли только те антропологические дисциплины, которые, по мнению составителя списка, полностью соответствуют критериям научности. Печальным следствием крайней раздробленности антропологии стало отсутствие у неё единой концептуальной базы и единой методологии.

Интересно, что есть антропологи, которых это отсутствие концептуального и методологического единства несколько не угнетает, а потому не вынуждает искать путей его скорейшего преодоления. Например, В.П. Филатов, отмечая, что разные модели человека в разных вариантах антропологии «скорее карикатуры», чем образы, адекватные реальности, считает наиболее предпочтительной стратегией для современной антропологии сохранение этих разных моделей, так как оно позволяет анализировать «одни и те же явления с разных позиций и разными методами» [Филатов 2012: 134, 139]. Вот так: одни исследователи стремятся к максимально адекватному

отражению человеческой реальности, другие предпочитают рисовать карикатуры.

О каком единстве антропологической концептуальной базы может идти речь, если за несколько столетий теоретического изучения человека так и не сформировался устойчивый комплекс даже основных понятий?! Например, юридическая антропология немислима без понятия права, но в других вариантах антропологии – эстетической, лингвистической и т. п. – данное понятие может не рассматриваться как основное.

Есть, правда, такие понятия, которые обязательно фигурируют если не во всех, то, по меньшей мере, в подавляющем большинстве исследований, посвящённых человеку, однако никакого оптимизма это обстоятельство не внушает, ибо общепризнанные антропологические понятия, как правило, трактуются по-разному, причём иногда прямо противоположным образом. Возьмём понятие человека — центральное, главное в антропологии. Диапазон антропологических трактовок человека, как и столетие назад, чрезвычайно широк: от вульгарно-материалистических до религиозно-идеалистических. В основе понимания человека, отмечает Н.В. Попкова, до сих пор лежит не строгое научное определение, а всего лишь интуиция [Попкова 2017: 175].

Многие представители современной антропологии руководствуются древним, аристотелевским определением её главного понятия, не утруждая себя глубоким его осмыслением и приведением в соответствие нынешним требованиям. Правда, антропологи всё же подновили это определение (политическое животное Аристотеля заменили на социальное, или общественное, сделав дефиницию более широкой), но, так и не придя к общему мнению о том, как следует трактовать выражение «социальное животное», до сих пор делают это по-разному, напирая, по собственному выбору, то на первое слово, то на второе или стараясь занимать компромиссную позицию.

Возможность разного толкования данного определения заложил в него сам его автор, великий античный философ: во-первых, социальность можно толковать здесь генетически – как *свойство, выделившее человека из мира животных и поставившее его выше любого животного* (и тогда, называя человека животным, но

при этом приписывая ему социальность, мы всего лишь констатируем наше происхождение от наших животных предков), во-вторых, социальность можно толковать атрибутивно – просто как специфическое *животное свойство*, позволяющее отличать человека от других животных только как один из биологических видов, а именно – социальный вид млекопитающих, и, в-третьих, социальность и животность можно рассматривать как *два противоположных свойства человека*, непримиримая борьба которых определяет специфику человеческого поведения. Какая трактовка, с современной точки зрения, наиболее правильная?

Конечно, первая. Сейчас хорошо известно, что с появлением человека биологическая эволюция, в общем, прекратилась. Человек показал себя таким порождением этой эволюции, которое поставило на ней крест и открыло принципиально новый, социальный путь развития природы. Это и означает, что человек выделился из мира биологических организмов, что его нельзя рассматривать как животное.

Однако в научной среде до сих пор весьма популярна вторая трактовка аристотелевского определения. Дело в том, что учёные вместо мышления и сознания, т. е. нематериальных качеств человека, предпочитают исследовать его сугубо материальные качества, похожие на те, которые имеются у животных, и, как следствие, вольно или невольно впадают в биологизаторство. В наше время, с сожалением констатирует Розин, сторонников биологизаторских трактовок человека «не меньше, чем прежде» [Розин 2003: 13].

Характерная для всего научного сообщества популярность вульгарно-материалистического понимания человека особенно ярко проявляется в палеоантропологии, где вместо определения Аристотеля предпочитают использовать определение Б. Франклина, согласно которому человек – это животное, изготавливающее орудия (*tool-making animal*). Палеоантропологов дефиниция Франклина привлекает своей операциональностью: стоит только установить наличие у какого-то вымершего человекообразного организма способности изготавливать орудия труда – и его ископаемые останки можно смело квалифицировать как человеческие.

В ходе палеоантропологических раскопок довольно быстро (ещё в 60-х годах XX века) выяснилось, что не всякую человекообразную

обезьяну, способную изготавливать орудия, следует причислять к людям. Это стало очевидным после обнаружения так называемого *Homo habilis* (Человека умелого). Хабилисы, как и их близкие родственники австралопитеки (южные обезьяны), которые анатомически почти не отличимы от них, – не более чем прямоходящие приматы, но рядом с останками хабилисов найдены простейшие, грубо изготовленные каменные орудия, а рядом с останками австралопитеков никаких орудий не найдено, и только поэтому первые из указанных вымерших приматов гордо красуются в рядах людей (да ещё и умелых людей!), а вторые уныло прозябают в рядах обезьян. Ситуация почти анекдотическая: сама палеоантропология установила ущербность определения Франклина, но вместо того, чтобы усовершенствовать это устаревшее определение, не нашла ничего лучшего, как продолжать следовать ему.

Хотя многие нынешние антропологи, особенно учёные, предпочитают первой трактовке аристотелевского определения вторую, биологизаторскую, всё же господствует не она, а третья, компромиссная. Она уходит корнями в появившийся ещё в древности психофизический дуализм – разделение человека на душу и тело. В современной антропологической литературе такое разделение в своих резких формах встречается редко, в основном в сочинениях теологов, но это не значит, что его, в общем-то, удалось изжить. С лёгкой руки П. Рабиноу психофизический дуализм древности и Средневековья трансформировался в концепцию человека как биосоциального существа.

Говорить о биосоциальности человека так же нелепо, как о физико-биологичности микроба: ведь в основе социального организма всегда лежит живая материя, как в основе биологического – физическая. Но под биосоциальностью имеют в виду не это – не обусловленность социального живой природой (кстати: в меньшей мере социальное обусловлено неживой, физической природой), а непосредственную причастность человека, с одной стороны, к биологическому, животному миру, а с другой – к социальному, небιологическому. Дескать, человеческий организм – арена борьбы несовместимых, разрывающих его на части животной и неживотной стихий.

Некоторые приверженцы компромиссной трактовки аристотелевского определения человека, заявляя о наличии у людей биологической и социальной сторон, стремятся показать их равноправие. Человек, уверяют, например, В.М. Селезнёв и М.Э. Червяков, «представляет собой диалектическое единство... материи и сознания, биологического и социального» [Селезнёв 2022]. Если бы биологическое было не иначе как материальным, а социальное – не иначе как нематериальным, сводящимся к сознанию, тогда понимание человека Селезнёвым и Червяковым оказалось бы безупречным. Однако дело явно обстоит иначе. Можно спорить о том, всегда ли материально биологическое (а почва для спора есть, так как высшие животные, по-видимому, мыслят), но то, что социальное не следует сводить к одному лишь сознанию, бесспорно.

Большинство соратников Селезнёва и Червякова предпочитает занимать более мягкую позицию. Эти сторонники биосоциальности человека, благоразумно не настаивая на равной зависимости человеческого поведения от выделяемых ими биологического и социального факторов, признают ведущую роль социальности. У людей, утверждает, например, Л.С. Перепёлкин, два вида наследственности – животная (генетическая) и социально-культурная, но в первую очередь человеческая жизнь имеет не животный, а социально-культурный характер [Перепёлкин 2011: 337]. Похожую антропологическую картину рисует А.С. Мамзин, заявляя, что, хотя человек представляет собой «единое социобиологическое образование», его суть составляет социальное [Мамзин 2012: 98]. Отметим, что человеческая генетика – уникальна, причём её уникальность неразрывно связана с её социальностью, поэтому называть генетическую наследственность человека животной и противопоставлять социально-культурной некорректно.

Какую бы позицию ни занимали последователи Рабиноу – жёсткую или мягкую, – человек неизбежно оказывается у них разорванным на животную и неживотную части. Устранить эту разорванность собиралась философская антропология, но она, как справедливо констатирует С.В. Кирнарская, «так и не смогла стать целостным учением о человеке» [Кирнарская 2012: 63]. Более того: не сумев обеспечить системное единство всех антропологических

исследований, философская антропология существенно дискредитировала себя, и её статус, как отметил в 2018 году, незадолго до своей кончины, известный философ и культуролог П.С. Гуревич, превратился в одну из главных и актуальнейших философских проблем [Гуревич 2018: 48]. Правда, по мнению Гуревича, кризис философской антропологии – всего лишь «пауза перед её новым ренессансом» [Гуревич 2018: 51], но этот оптимизм выглядит весьма сомнительно, если учесть, что понимание человека самим философом-культурологом никогда не отличалось философской или научной строгостью и системностью.

В 1991 году Гуревич утверждал, что человека «растаскивают» в разные стороны две несовместимые программы: животная и социально-культурная [Гуревич 1991: 268]. Это – не что иное, как уже рассмотренная нами позиция последователей Рабиноу, не позволяющая философской антропологии решить главную свою задачу – получить целостную картину человека. Может быть, Гуревич пришёл или хотя бы приблизился к такой картине в самом конце своей жизни? Отнюдь: сущность человека, заявил философ-культуролог в 2018 году, состоит в том, что он «равно принадлежит двум мирам – земному и небесному» [4, с. 51]. Ну, что тут добавить? Аминь!

Если даже маститые антропологи разрывают человека на части и напускают мистического тумана, то менее маститым можно говорить всё что угодно, вплоть до откровенной чепухи. Например, академик РАН М.П. Сапин в статье, опубликованной в журнале «Морфология» в рубрике «Размышления учёного», на полном серьёзе рассказывает байки о призраках и утверждает, будто нет никаких фактов о том, что человек произошёл от животных предков, зато есть множество фактов о его появлении из инопланетных миров или путём сущения «жизненной энергии» [Сапин 2013].

Но такого рода фантазии кажутся совсем невинными на фоне дегуманизации антропологических исследований, развернувшейся в последние десятилетия. Появились антропологи, которые, вроде бы, ведут речь о гуманизме и даже используют слово «гуманизм», но к этому слову добавляют приставку «транс», и, оказывается, что нам предлагают отказаться от гуманизма в силу его, якобы, старомодности: дескать, с помощью новейших технологий нужно создавать

искусственных людей (постлюдей), чтобы дряхлеющее, якобы, человечество уступило место постчеловечеству, которое лучше, якобы, соответствует эпохе научно-технической революции. Дегуманизация антропологических исследований – явление не новое, в форме биологизаторства она наблюдается с XIX века. Но сейчас благодаря антропологии трансгуманистов (так называемой «трансформативной антропологии») дегуманизация докатилась до откровенного антигуманизма. Если биологизаторы ставят в один ряд с человеком Человека умелого и других животных, включая даже нечеловекообразных, то трансгуманисты – Человека искусственного, т.е. человекообразное орудие труда.

Большинство антропологов не принимает трансгуманизма и критикует его, но теоретическое противодействие ему не будет эффективным, пока не удастся выработать чёткое научное определение человека, полностью соответствующее нынешнему уровню развития теоретических знаний. Например, Н.А. Четверикова, отмечая, что трансгуманизм ведёт к утрате человеком своей сущности, не нашла ничего лучшего, как подтвердить это справедливое заявление приверженностью искусственного человека искусственным ценностям, не имеющим в своей основе нравственности [Четверикова 2018: 85]. Во-первых, искусственные ценности – это, строго говоря, не ценности, так же как искусственный человек – не человек, а всего лишь машина, орудие человеческого труда, а во-вторых – сущность человека не определяется нравственностью (иначе, к примеру, младенцев пришлось бы исключить из числа людей).

Для вывода антропологии из кризиса помимо уточнения её основных понятий требуется разработать адекватную ей методологию, позволяющую прочно связать её теорию с результатами её практики, то есть со всеми надёжными фактами, добытыми в ходе антропологических исследований. С нуля начинать не надо, ибо основа такой методологии уже имеется в распоряжении современных философов и учёных. Это – материалистическое восхождение от абстрактного к конкретному, которое разработал и впервые применил в своём фундаментальном произведении под названием «Капитал» К. Маркс.

К сожалению, данный способ исследования, самый совершенный, но ещё и самый сложный, после смерти его создателя существенного развития не получил. Как теоретики ученики Маркса, даже самые даровитые, оказались жижее учителя, их теоретическая деятельность до сих пор сводится, как правило, к обсасыванию цитат из Марксовых произведений. Яркий пример – марксистская теория формаций. Уже поздний Маркс под влиянием новых фактов, открытых обществоведами и историками, склонялся к тому, чтобы к трём классовым формациям, представленным в «Манифесте коммунистической партии», добавить четвёртую («азиатскую»), но, несмотря на бурные дискуссии об азиатском способе производства, марксисты предпочли остаться на уровне «Манифеста» с его сырой и куцей формационной схемой.

Когда ученики Маркса всё же пытаются внести в марксизм какие-то существенные усовершенствования, то получается либо фальшиво, либо коряво. Возьмём термин «антропосоциогенез», искусственно сотворённый в Советском Союзе из двух других, более понятных – из «антропогенеза» и «социогенеза». Получилась громоздкая конструкция с неясным смыслом, зато неискушённый в антропологических тонкостях человек не может не испытывать к ней уважения. Ещё бы: выглядит этот термин очень наукообразно, а объяснить его непросто! Классики марксизма таких эффектных, но не очень понятных и даже загадочных выражений избегали, так как не имели привычки прятать недостаточность своих знаний о каком-то предмете за мудрёными словами. Но то – классики, а у их учеников нутро иное, поэтому термин «антропосоциогенез» прижился в марксистской среде. Более того: под него подвели теоретическую базу, утверждая, что антропогенез и социогенез – это два противоположных, но не существующих друг без друга процесса.

«Будучи диалектически взаимосвязанными, – излагает сущность данного подхода горячий его сторонник И.Л. Андреев, – процессы возникновения человека и общества предполагали, взаимобусловливали, дополняли и в то же время диалектически отрицали друг друга» [Андреев 1988: 228]. Широкое признание среди марксистов, занимающихся антропосоциогенезом, получила концепция двух

диалектических скачков. Согласно этой концепции, в результате первого скачка возникли человекообразные существа, использующие орудия труда, в результате второго – появились человек и первобытное общество, причём появились одновременно, так как вплоть до этого момента антропогенез и социогенез неразлучно шли рука об руку.

Такая неразлучность разных процессов, неизбежно вызывающая их смешение при исследовании вопросов, связанных со становлением человеческого образа жизни, породила сомнения даже в лоне советского истмата. А.К. Астафьев предложил антропогенез поставить на первое место, а социогенез – на второе: «Биогенный период охватывает время формирования биологического вида *Homo sapiens* (3,0-3,2 млн. лет), а социогенный период – главным образом время образования общества (около 50 тыс. лет)» [Астафьев 1980: 34]. Синхронные процессы превратились в диахронные.

Однако позицию, которую занял Астафьев, следует признать чрезвычайно шаткой. Во-первых, появление *Homo Sapiens* нельзя рассматривать как чисто биологический процесс. Во-вторых, Астафьев отождествляет термины «социогенез» и «время образования общества». Получается, что первобытнообщинный строй есть лишь преддверие социальной организации человеческой жизни. Но вряд ли кто будет оспаривать социальность любого коллектива, в том числе и первобытной общины.

Более корректным является такое видение проблемы, при котором *антропогенез выступает как заключительная стадия социогенеза*. Здесь диахронность двух процессов оказывается частичной и исчезает ущербность чисто синхронного и чисто диахронного их анализа. Именно из этого представления следует исходить при построении материалистического восхождения от абстрактного к конкретному в антропологии.

Строить будет непросто, ибо придётся преодолевать серьёзные трудности. Если антропологи возьмутся бездумно копировать методологию, применённую в «Капитале», то ни к чему хорошему это не приведёт, так как исследование возникновения и развития человечества гораздо масштабнее даже такого масштабного предме-

та, каким является исследованное Марксом возникновение и развитие буржуазного способа производства. Значит, опираясь на весь массив строго установленных антропологических фактов, нужно самостоятельно, не копируя логику «Капитала», начать восхождение от простейшей антропологической абстракции (простейшего отношения, или «элементарной клетки») к современной антропологической конкретике, имеющей буржуазный характер и отчасти уже исследованной Марксом, а затем продолжить движение в будущее. Это грандиозное теоретическое восхождение следует провести так же детально и последовательно, как в «Капитале».

Что представляет собой простейшее отношение антропологии, её клетка, с которой следует начать построение системы антропологических категорий? Элементарная антропологическая клетка должна быть не выдумкой, а тем, что найдено в недрах живой природы. Обнаружив эту клетку, антропологи смогут тщательно, шаг за шагом проследить, как из неё, будто из семени, рождается человек, а потом и весь его мир.

На мой взгляд, простейшее антропологическое отношение – это дело. На поверхности оно выступает как стимул – вертебральное возбуждение, которое, в отличие от довертебрального, имеет устойчивый характер. Стимул обладает устойчивостью из-за того, что его переход в удовлетворение потребности всегда затрудняется другим стимулом. Следовательно, всякий стимул затруднён и затрудняет, т. е. является трудностью, формой труда. Так мы вышли на труд, который в любом деле выступает как его внутренняя, ведущая сторона. Этот фактор эволюции живых организмов – её собственное, но глубоко чуждое ей порождение, сила, радикально изменившая её, заставившая её вместо дальнейшего развёртывания свёртываться, умирать, трансформироваться в другое, социальное движение. Преобразуя биологическую эволюцию в социальное развитие, труд проявляет себя как социальная субстанция.

Марксисты мне возразят. Они привыкли опираться на «Капитал», а там, в пятой главе первого тома, сказано, что процесс труда – это «целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между

человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни» [9, с. 195]. Получается, что труд неразрывно связан с человеком, что без человека его нет. Отвечу так: читайте Маркса внимательней. В приведённой цитате он определяет не элементарный (животный), а человеческий труд. Прежде чем обрести свои абстрактные моменты, даже самые что ни на есть простые, труд возникает как совершенно не расчленённая естественная материя. Это и есть простейший труд, труд-субстанция, и о нём в нашей цитате из «Капитала» не сказано ни слова.

Дефиниции простейшего труда нет ни в пятой главе первого тома, ни в других местах «Капитала», и не случайно: в своём главном сочинении Маркс исследует буржуазное производство, а не проблему возникновения труда и человека. «Мы не будем рассматривать здесь первых животноеобразных форм труда», – предупреждает он читателя. – Состояние общества, когда рабочий выступает на товарном рынке как продавец своей собственной рабочей силы, и то его уходящее в глубь первобытных времен состояние, когда человеческий труд ещё не освободился от своей примитивной, инстинктивной формы, разделены огромным интервалом. Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достоинство человека» [Маркс 1978: 189].

Впрочем, дело не сводится к неправильной интерпретации классического наследия: в том, что установилась порочная традиция очеловечивать труд, отчасти повинны и сами основоположники диалектического материализма.

Речь не идёт о расплывчатости их представлений о примитивном труде. Было бы несправедливо упрекать их за это, поскольку биология XIX века не давала научной почвы для существенной конкретизации. Речь идёт о смелой, революционной, но не совсем корректной попытке такой конкретизации, предпринятой Ф. Энгельсом. «Труд начинается с изготовления орудий», – опрометчиво утверждает он в статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» [Энгельс 1979: 74]. После смерти Энгельса эта незаконченная статья стала широко известной, а вместе с ней распространилось ошибочное представление о простейшем труде.

Мою гипотезу о том, что труд появился с первыми вертебральными организмами, не следует считать совершенно искусственной, возникшей на пустом месте, так как у неё есть весьма солидная научная основа в виде теории уровней построения движений, которую разработал выдающийся отечественный физиолог, создатель физиологии активности Н.А. Бернштейн. Однако у самого Бернштейна такой идеи нет, поэтому её необходимо тщательно и всесторонне проверить. Если окажется, что данная гипотеза верная, то антропология сделает важный шаг в сторону выхода из затянувшегося кризиса, ибо антропологические исследования получают прочный естественнонаучный фундамент для построения надежного целостного знания о человеке.

Литература

- Андреев 1988 – Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. М.: Мысль, 1988. 415 с.
- Астафьев 1980 – Астафьев А.К. О роли эволюционных и социально-исторических факторов в происхождении человека // Человек и природа: Сборник статей. М.: Наука, 1980. С. 27-36.
- Глухов 2023 – Глухов С.В. Общая антропология: экспериментальный проект // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. 2023. № 2. С. 25-51. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.02
- Гуревич 2018 – Гуревич П.С. Тайна человека – вечная проблема // Философская школа. 2018. № 3. С. 42-52.
- Гуревич 1991 – Гуревич П.С. Уникальное творение Вселенной? // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 261-280.
- Кирнарская 2012 – Кирнарская С.В. Феномен человека // Вестник Московской государственной академии делового администрирования. Серия: философские, социальные и естественные науки. 2012. № 1 (13). С. 60-64.
- Мамзин 2012 – Мамзин А.С. Взаимосвязь биологического и социального в природе человека // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 97-103.
- Маркс 1978 – Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. М.: Политиздат, 1978. 907 с.
- Перепёлкин 2011 – Перепёлкин Л.С. Человек как биосоциальное существо // Вопросы социальной теории. 2011. Т. 5. С. 337-344.

- Попкова 2017 – Попкова Н.В. Трансформация антропологического дискурса в современном обществе // Мир психологии. 2017. № 4 (92). С. 173-185.
- Розин 1991 – Розин В.М. Проблема целостного изучения человека // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 80-99.
- Розин 2003 – Розин В.М. Человек культурный. Введение в антропологию. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: МОДЭК, 2003. 304 с.
- Сапин 2013 – Сапин М.Р. Что знает анатомия о происхождении человека? // Морфология. 2013. Т. 143. № 2. С. 86-89.
- Селезнёв 2022 – Селезнёв В.М., Червяков М.Э. К вопросу о соотношении биологического и социального в личности человека // Вестник Восточно-Сибирской открытой академии. 2022. № 46. URL: www.es.rae.ru/vsoa/ru/221-1355 (дата обращения: 24.09.2023).
- Филатов 2012 – Филатов В.П. Модели человека в социальных науках // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 31. № 1. С. 125-140.
- Четверикова 2018 – Четверикова Н.А. Вызовы трансформативной антропологии // Гуманитарный вектор. 2018. Т. 13. № 2. С. 82-87.
- Энгельс 1979 – Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 69-82.

Alexander V. Gorlov

(Central Russian Institute of Management Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Oryol Branch, Oryol)

On the Crisis of Anthropology and Ways to overcome it

Summary: The author of the article shows the crisis state of modern anthropology and asserts overcoming crisis that requires clarifying basic anthropological concepts and starting to build a systematic knowledge of a man using the method of ascent from the abstract to the concrete.

Keywords: anthropology, man, abstract to the concrete, labor

РАЗДЕЛ 2. ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Н.А. Меркурьева

(Орловская областная научная универсальная публичная библиотека им. И.А. Бунина)

«ГЛЯДЕТЬСЯ В ЗЕРКАЛО ВЕЧНОСТИ...», ИЛИ ЛИЧНОСТЬ КАК БРЕМЯ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ М.М. ПРИШВИНА

Аннотация. В контексте философской антропологии М.М. Пришвина представлена дихотомия «личность как дар» и «личность как бремя». Последняя исследуется в проекции формирующейся советской действительности и определяется системой художественных образов в поэтике ранних произведений писателя, в частности программной повести «Мирская чаша».

Ключевые слова: философская антропология, Пришвин, личность, безличность.

Философская антропология М.М. Пришвина существует в исключительной амбивалентной проекции. Личность как дар, личность – как бремя, – особенно остро эта всегда двойственная человеческая позиция обозначается в условиях выстраиваемой советской действительности. Заигрывание с вечностью, в которую М.А. Булгаков, к примеру, фантазмагорически опрокидывает московского обывателя тридцатых годов, предполагает воландовское подтягивание. Личность становится бременем по преимуществу, и даже только бременем. Пророческое про человека «Накорми, тогда и спрашивай добродетели!» (Ф.М. Достоевский) стремительно сбывается. Пришвин фиксирует катастрофу чередой образов «Мирской чаши», болезненно-откровенной повестью, в которой провозглашается победа мира рабов.

Дихотомия «личность – безличность», являясь центральной в художественной поэтике Пришвина, довольно подробно исследована. В целом ряде трудов можно увидеть самые разные аспекты интересующей нас проблемы. В первую очередь стоит обозначить

ставшие классикой пришивиноведения работы А.М. Подоксенова [Подоксенов 2005], Н.В. Борисовой [Борисова 2017], в которых речь идет как об исторических уроках Гражданской войны (А.М. Подоксенов), так и о нравственном самоопределении человека во время Первой мировой войны (Н.В. Борисова).

Основательная работа В.В. Полонского [Полонский 2014] вводит в поэтико-идеологический контекст проблематики. Вышедшая же ещё в 2004 году монография И.Г. Новоселовой [Новоселова 2004] дает представление о «Дневниках» Пришвина как о «духовном космосе» писателя. Отдельным образом следует обозначить целый ряд работ Е.Ю. Кнорре (Константиновой) [Константинова 2014; Кнорре 2018; Кнорре 2015; Кнорре 2017; Кнорре 2023], в которых системно исследуется проблема религиозно-философских исканий писателя.

Однако наша задача – опираясь на уже существующие исследования, рассмотреть впервые обозначенный в качестве ключевого образ личности как бремени в системе философской антропологии писателя.

Возвращаясь к принципиально важному в заявленном исследовательском ареале тексту Пришвина, заметим, что в «Мирской чаше» почти буквально воспроизводятся мысли, пророчески прозвучавшие из уст Д.С. Мережковского. Последний утверждал неизбежность торжества сытого мещанства, в которое переродится былой пролетарий. И, главное, не только сословно, но и сущностно. В своём эссе Мережковский напишет: «Одного бойтесь – рабства, и худшего из всех рабств – мещанства, и худшего из всех мещанств – хамства, ибо воцарившийся раб и есть хам... – грядущий Князь мира сего». [Мережковский 1906: 36] Конечным итогом победы хама становится последняя несвобода, равенство всеобщей сытости, к которому нестройными рядами движутся и герои Пришвина. Движутся, выдавливая из себя историческую память, отменяя духовный смысл семейных отношений, отказываясь от сыновства и связи с родиной, объявляя религию мерзостью и пережитком старого быта. Единственным законом общежития новых «человеков» становится закон маузера, революционного насилия, призванного, по выражению

Н.И. Бухарина, «сцеплению, организации, строительству» [Бухарин 1920: 139].

В художественном пространстве писателя последовательно выстраивается особый хронотоп – некое смятенное пространство безвременья, внутри которого упразднены границы. Один из героев «Мирской чаши» Савин, которого можно без преувеличения назвать авторским alter ego, воспринимает состоявшийся постреволюционный мир сквозь метафору «страшное белое поле». Линия горизонта здесь почти неразличима, ибо «небо и земля одинаково белые, и черный ворон летит, не поймешь как, по небу или по земле» [Пришвин 1982 (б): 554]. Саван мертвого поля, укрывающий всё видимое, создаёт полное ощущение всеобъемлющей пустоты, кричаще густой и жуткой, в которой корчится одинокий человек – не-сын больше. В которой в пору по-гоголевски возопить: «Страшно в Твоем мире, Господи!».

Пришвина в царстве «грядущего хама» более всего пугает наступление на красоту, понимаемую прежде всего в его концепции родственного внимания. Представление о красоте в человеке сопряжено с первородным ощущением связи всего сущего, включенности в вечной гармонии круг. Круглость здесь – категория личностная, потому так важно её разрушить принципиальным вторжением. К примеру, Ефима Несговорова (роман «Кашеева цепь») зовет к до крайности деструктивному жесту рафаэлева «Сикстинская Мадонна». Герой чувствует демоническую тягу, подталкивающую его к непреодолимому желанию «вырезать мадонну и уничтожить» [Пришвин 1982 (а): 309]. Признание это пробуждает в Алпатове подспудную агрессию, побежденную в какой-то момент ликом Божьей Матери. «Я мог бы за это убить», – роняет он тихо, бледнея. Алпатовское «убить» неизбежно коррелирует в читательском сознании с категорическим «расстрелять» Алеши Карамазова. Реакция, делающая героев беззащитными перед вглядывающейся в них бездной. Алеша теряет перед доводами Ивана; Алпатов снова становится невольным сообщником Несговорова, воображающего себя акушером, который должен «человеку пуповину от бога отрезать».

Отрезая пуповину от Бога, отрекаясь от сыновства, «новые люди» утрачивают не только признаки личности, но и возможность именоваться, то есть быть выделенными из общего ряда. Пришвин всячески подчеркивает отсутствие живого лица у так называемых вождей революции. У Амбарова («Кашеева цепь»), к примеру, «бледное лицо с кривым вздрагивающим ртом, и какое-то ужасное напряжение в глазах, и холод» [Пришвин 1982 (а): 336]. Особенно контрастно это отсутствие подвижной мимики смотрится на фоне меняющегося чередой эмоций лица Михаила Алпатого, сохранившего в себе Курьмушку – символ детской чистоты и человечности. Ефим Несговоров (та же «Кашеева цепь») улыбается «раздельно глазами и губами», и Алпатов «с отвращением и ненавистью» чувствует на себе «силу этой улыбки без помощи щек» [Пришвин 1982 (а): 308]. Мертвенность и холодное безразличие завладевают героем после встречи с этим человеком, и возникает полное ощущение погружения в мир торжествующих бесов и бесенят. Тот самый мир, что так точно в своё время описал Достоевский, заглянувший в бездну пустых глазниц Николая Ставрогина (Крестоносца, отринувшего крест и висящего теперь на гвоздике за дверь, словно плащ).

В попытке преодолеть притяжение бездны пришвинский герой приходит к открытой борьбе за свое «небывалое». Писатель смелой метафорой фиксирует это движение, сравнивая его с первым полетом ласточки, без сомнений бросающейся в пустыню неведения. «Я из этого птичьего мира перенесся в наш человеческий и думал: «Пусть у нас нет крыльев и живем мы совсем по-иному, но все равно, мы сохраняем свою древнюю птицу в себе и тоже, чтобы стать вполне человеком, хоть раз в своей жизни должны, как птица, броситься в бездну» [Пришвин 1982 (а): 358]. Заблудившийся русский человек, забывший «древнюю птицу в себе», растерявший духовные вешки, покоряется власти безапелляционного революционного факта, дерзко обнаженного и бесспорного.

Чрезвычайно сильный образ безымянного дается автором в «Мирской чаше» в эпизоде похорон красноармейца.

«Музыка затихла, гроб поставили у края могилы...

– Егор, начинай! – кричит Персюк дьякону. Егор Иванович заложил руки в карманы по манере новых ораторов и, не вынимая их, прошелся туда и сюда возле гроба, обдумывая, и вдруг выхватил одну руку, простирая к покойнику:

– Товарищ!

И запнулся, имя товарища ему неизвестно <...> А дьякон не совсем еще отстал от обряда и понимает, что нельзя же хоронить, не зная даже имени человека...

«А впрочем, – мелькнуло дьякону, – это ведь я по-старому думаю, а раз он был пролетарий и соединился со всеми пролетариями, то имя ему стало общее пролетариат; это все от непривычки мыслить по-пролетарски, нужно всегда мыслить коллективно, имя ему пролетариат или покойный товарищ». Он и хотел сказать прекрасное слово Покойный Товарищ, но какая-то финтифлюшка, обязательная в речах новых ораторов, вывернула простые слова: Покойный Товарищ – на совершенно другое и не бывалое ни при каких похоронах, ни в какой стране, вместо «покойный товарищ» дьякон сказал:

— Товарищ Покойник!

<...>

– Товарищ Покойник! — продолжал дьякон уверенно и бодро. – Ты пал жертвой озлобленной буржуазии, и вот вам всем пример: ежели вы будете сидеть сложа руки и оставите в покое жить буржуазию, вы заслужите участь Товарища Покойника.

И пошел, и пошел, повторяя Товарищ Покойник, довольный своим необыкновенным открытием обходиться без имени.

– Товарищ Покойник не сидел сложа руки, – сказал он в заключение, – он выступал активно, и вот вам результат. – Выхватил обе руки из карманов и кончил: – Вот вам результат!» [Пришвин 1982 (б): 551].

Обратим внимание на то, что глава с эпизодом похорон называется «Мистерия», что, конечно, весьма показательно. Неклассичность мистериального действия, традиционно изображающего в площадной интерпретации сцены Священного Писания, намеренно заостряется автором. Там, где обычно утрированно были представ-

лены Небо и ад, разделённые землей, остаётся только ад, утвердившийся не в потусторонней преисподней, а вполне на земле. В этом смысле антуражна простроенная вокруг гроба мизансцена: «красная» во всех смыслах армия располагается вокруг «статуя» – Карла Маркса, того самого, что в народном сознании вымещает Христа. Недаром суеятаяся возле процессии старушка так настойчиво вопрошает дьякона, остался ли Бог в Карле Марксе или нет. И получает резонный ответ о том, что в нем есть «все Евангелие», только «без прологов и акафистов, но ведь это не главное».

Итак, Бог сочетает в духовной парадигме Пришвина черты существа «лицеродящего» и «противузаконного». «Рождение» лица можно понимать в концепции всеединства писателя, где основным тезисом становится выделение из множества частного, лицемерие, наречение именем. Это то самое «родственное внимание», только обращенное к фигуре Отца, вечно именующего своих Адамов и Ев. Законность же воспринимается Пришвиным как фарисейство, отсутствие любви, потому Бог «противузаконен». Вспомним Достоевского с его Христом, возможным вне истины.

Личность как бремя – характерный обертон не только образованного хама, понимающего, что он хам, но и необразованного. В «Мирской чаше» образ за образом рисуется какая-то первертивная галерея героев. Среди прочих – и весьма колоритный старик-«хранцуз», угрюмый и прозванный Лениным, рассуждающий о бесполезности красоты павлина и считающий своей святой обязанностью обливаться хвост «райской птицы» помоями. И Персюк, провозглашающий бесспорную революционную формулу «ты чкнул, тебя чкнули». И кровавый Фомка, признающий только право безжалостной трёхдюймовки.

Глубинная глухота человека, которому природно недоступно знание о красоте, – вот та благодатная почва, что производит «очертеневшие» легионы. В «Мирской чаше» мужики ведут с Павлинихой разговор о случаях вопиющего кощунства, немислимого ещё пару десятилетий назад. Теперь же даже для детей – это обычная веселая забава. «Намедни, - рассказывает Павлиниха, – ребятишки в крест стали камнями кидать <...> в самый крест кирпичом. «Чертенята окаянные, куда вы, оглашенные, кидаете, или не видите

крест!» Кричу им, а они мне что же отвечают: «Это, бабушка, чертов рог». <...> Один забрался ко мне и деготь налил в лампадку Николе Угоднику. «Что ты, голопузый, наделал?» – «Я ему, – говорит, – бабушка, хотел усы подкоптить». Терпит земля бесов!» [Пришвин 1982 (б): 489].

Позже Пришвин уточнит свои постреволюционные ощущения зрелыми дневниковыми размышлениями о безличности, то есть человеке, сознательно отказавшемся от мессианской идеи сотворчества. Писатель определит полярные этические точки, одна из которых – конечный пункт, другая в бахтинском смысле «точка выхода». Содержанием личности, выходящей за пределы конечного, Пришвин безапелляционно назовет способность любить. Именно движением любви постигается творческая сила, названная писателем силой «рождения». «Рождение» и производство тем отличаются одно от другого, что первое невозможно без личности, а для производства довольно отличника», – замечает Пришвин [Пришвин 2012: 10]. Творящая личность, являющаяся центром всей философии автора глобальных Дневников, остро переживает потребность выхода к Другому. Потому поиски Друга становятся определяющим вектором жизненного пути писателя, давно и безнадежно вглядывающегося в лица, напряженно говорящего с самим собой. Здесь крайне уместным оказывается бахтинский образ «человека у зеркала», утверждающий неистребимое желание диалогизировать, в том числе с собой как с другим («Из моих глаз глядят чужие глаза») [Бахтин 1997: 71]. Бесчисленные вариации темы у Л. Толстого, Ф.М. Достоевского, С. Есенина, А. Ахматовой и далее по списку только подтверждают идею Пришвина об основной потребности личности, которая констатируется поиском со-беседника, со-участника, со-работника – Другого.

Логика крыскиных, несговорных, амбаровых – логика одиночек, лишенных настроения созидать, тем более, не имеющих потребности движения к другому. Обладатели утрированно понимаемой абсолютной свободы, прагматично констатируют: «Распятие – это быстрое дело, помучался часами и помер» [Пришвин 1982 (б): 535]. И вслед за этим очередным Богоубийством неизбежно провозглашается ветхозаветное «око за око», «зуб за зуб». Персук и

Фомка по-пролетарски четко скажут: «Тебя чкнули, ты чкнул, вот и все» [Пришвин 1982 (б): 540]. «Погибающий в обезьянстве люд» стремительно удаляется в бездну, сбрасывая все и всяческие бремена: «бегут все с креста, одни бунтуя и бесчинствуя, другие просто забываясь в хозяйстве: кто заводит свинью, кто корову, кто копаются весь день в огороде, лишь бы не думать...», а сам Христос «висит на кресте бессильный и маленький» [Пришвин 1982 (б): 508].

Переживший войну Пришвин будет иметь возможность увидеть, во что переродится существо «безграничной свободы». Он назовет его «отличником». Правда, теперь, во времена очистительные, феномен «отличника» утвердится фигурой фашиста, но победа над внутренним «стахановцем» русского человека будет соиздаться через невероятный подвиг. Вина за нарушение гармонии в мире безусловно ложится на плечи человека, отпавшего от Бога и погрязшего в грехе, человека, для которого личность стала бременем. В привычной для себя манере узнавать движение души движением природы, Пришвин заметит: «Сильный холодный ветер, небо в тучах, слегка подморозило. Кажется, будто человеческие бедствия вошли внутрь природы и мутят ее оттуда, как у нас в Москве, голод, холод, болезни» [Пришвин 2012: 133].

Итак, противопоставляя в самых разных аспектах два основных человеческих типа, писатель с сожалением констатирует торжество безличности. Если личность, созидающая «небывалое», устремлена к соборному единству, то выхолощенный «отличник» неизбежно становится «штифтиком» в коммуне, ассоциации, коллективном нечто. Оппозиция социальная углубляется сущностным антагонизмом «жизнь», «творчество», «выход к Другому» – «смерть», «констатация», «безымянность». Иными словами, скопление случайных, связанных лишь внешней причинностью человеческих единиц, способно произвести условный договор, мертвый закон, силу принуждения.

Литература

Бахтин 1997 – Бахтин М.М. «Человек у зеркала» // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. С. 71.

- Борисова 2017 – Борисова Н.В. Первая мировая война в Дневниках Михаила Пришвина // ФИЛОЛОГОС. 2017. Вып. № 34 (3). С. 14-20.
- Бухарин 1920 – Бухарин Н.И. Экономика переходного периода. Ч. 1. Общая теория трансформационного процесса. М.: Труды Социалистической академии общественных наук, 1920. 157 с.
- Кнорре 2017 – Кнорре (Константинова) Е.Ю. Дневники и художественные произведения М.М. Пришвина в период Первой мировой и гражданской войн: жанр и концепция «творческого поведения» // Кризисные ситуации и жанровые стратегии: сборник научных трудов. М.: Эдитус, 2017. С. 141-153.
- Кнорре 2015 – Кнорре (Константинова) Е. «Се Человек». Путь к миру во время войны: Евангельские мотивы в дневниках М.М. Пришвина 1914–1917 годов // Евангелие в русской литературе. М.: Изд-во газеты «Православная Москва», 2015. С. 49-54.
- Кнорре 2018 – Кнорре Е.Ю. Сюжет о благоразумном разбойнике в дневниках М. Пришвина периода революции и Гражданской войны в контексте религиозно-философских исканий «китежан» 1920-х гг. (С. Дурьлина, П. Флоренского, В. Муравьева) // Новозаветные сюжеты и образы в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2018. С. 476-491.
- Кнорре 2023 – Кнорре Е.Ю. «Человек смиряется и на другого смотрит: как другой живет». Мотив преодоления войны в дневниках М.М. Пришвина периода Первой мировой и Второй мировой войн // М.М. Пришвин в контексте современного гуманитарного знания: материалы Всероссийской научной конференции. Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2023. С. 69-76.
- Константинова 2014 – Константинова Е.Ю. Первая мировая война в дневниках М.М. Пришвина 1914-1917 гг. // Политика и поэтика: русская литература в историко-культурном контексте Первой мировой войны. Публикации, исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 851-856.
- Мережковский 1906 – Мережковский Д.С. Грядущий хам // Мережковский Д.С. Грядущий хам. Чехов и Горький. М.: Издание М.В. Пирожкова, 1906. С. 3-39.
- Новоселова 2004 – Новоселова И.Г. «Дневники» М.М. Пришвина: духовный космос. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2004. 216 с.

- Подоксенов 2005 – Подоксенов А.М. И.А. Бунин и М.М. Пришвин об исторических уроках революции и гражданской войны (По материалам дневников и публицистики) // Иван Бунин: филологический дискурс: коллективная монография. Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2005. С. 131-148.
- Полонский 2014 – Полонский В.В. «Уют на лобном месте»: Первая мировая война в поэтико-идеологических отражениях литературы русского модернизма // Политика и поэтика: русская литература в историко-культурном контексте Первой мировой войны. Публикации, исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 703-712.
- Пришвин 2012 – Пришвин М.М. Дневники. 1942–1943. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 813 с.
- Пришвин 1982 (а) – Пришвин М.М. (а) Кашеева цепь // Пришвин М.М. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982. С. 5-482.
- Пришвин 1982 (б) – Пришвин М.М. Мирская чаша // Пришвин М.М. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982. С. 484-556.

Natalia A. Merkurjeva
(Oryol Regional Scientific Universal Public Library “I.A. Bunin”)

"Looking into the Mirror of Eternity..." , or Personality as a Burden in M.M. Prishvin's Philosophical Anthropology

Summary. In the context of M.M. Prishvin's philosophical anthropology the dichotomy of "personality as a "gift" and "personality as a burden" are presented. The latter is studied in the projection of the emerging Soviet reality and is determined by the system of artistic images in the poetics of the writer's early works, in particular the story "The Worldly Cup".

Keywords: philosophical anthropology, Prishvin, personality, impersonality

Е.О. Козлова
(Российский университет транспорта, г. Москва)

ОБРАЗ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОЗЕ ПИСАТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ И.С. ШМЕЛЁВА И Б.К. ЗАЙЦЕВА

Аннотация. Статья посвящена христианской антропологии в литературном изображении святого. В «неожитии» Б.К. Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский» христианская аскетика раскрывается в подробностях жизни героя. И.С. Шмелёв в произведении «Богомолье» актуализировал тему тринитарного богословия, показав, как в «антропологическом» гостеприимстве проявляется сакральное гостеприимство.

Ключевые слова: антропология, аскетика, святой, Троица, религиозная филология, гостеприимство, икона.

Образы русских святых, отраженные в произведениях писателей-эмигрантов, явили высокие духовно-нравственные ориентиры, такие как вера, любовь к Родине, любовь к людям. Представители русского зарубежья И.С. Шмелёв и Б.К. Зайцев обращались к образу Преподобного Сергея Радонежского, раскрывая разные стороны его личности: его место в русской религиозной традиции, в народном сознании, в православном искусстве. Они художественно осмысливали личность святого, его роль в истории Родины, государственный и религиозно-ценностный аспекты его деятельности.

В статье затронута тема отражения православной антропологии в образе святого на примере произведений Ивана Шмелёва «Богомолье» и Бориса Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский», выступающая одним из аспектов проблемы религиозности русской литературы. В методах исследования сделана опора на методологию «религиозной филологии», предложенную рядом отечественных исследователей, которая сама по себе представляет обширное проблемное поле – трудноопределимы границы ее понятийного аппарата и соответственной терминологии [Зырянов 2019: 10]. Представляется целесообразным объединить методологический

инструментарий «богословско-догматического» направления религиозной филологии с собственно филологическим, которое соотносит религиозную идеологию с эстетикой [Зырянов 2019: 11].

В нежитийной повести «Преподобный Сергей Радонежский» Зайцев стремится сблизить современного ему читателя с исторической фигурой святого: монашеская аскеза раскрывается в таинственных подробностях жизни игумена Сергия. Антропология аскетики есть продолжение «антропологии христорологии». Она раскрывает, каким образом человек реализует отношение к бытию Св. Троицы и связь с этим бытием [Хоружий 2010]. Св. Троица обозначена как главный духовный ориентир в жизни святого: «Так дело его жизни, столь уравновешенно-покойное, приняло покровительство Троиединства, глубочайше внутренне уравновешенной идеи христианства... Но все-таки в пустынях Радонежа не Пречистая, и не Христос, а Троица вела святого» (глава «Выступление») [Зайцев 1990: 211].

Христианская антропология толкует человеческую природу как заданную и как отношение к Божественной природе [Хоружий 2010]. Заданная природа человека, изображенная Зайцевым в нежитии «Преподобный Сергей Радонежский» – это качества личности, получившие развитие в ходе жизни будущего подвижника веры. Названы такие свойства отрока Варфоломея: любовь к одиночеству и природе, мечтательность. В то же время говорится о добросовестности в выполнении любого дела. О трудностях в учебе писатель высказался так: «Сергий, кажется, принадлежал к тем, кому обычное дается тяжело, и посредственность обгонит их – зато необычайное раскрыто целиком» (глава «Весна»). Он был почитательным сыном, который считался с семьей и без позволения в монахи не ушел. Упомянуты его духовность, крепость в вере и крепость физическая. Перечисляются ремесла, освоенные Сергием в процессе отшельничества и в ходе монашеской жизни: «Сергий – плотник, огородник, пекарь, водонос, портной и не художник, не “писатель”. А в монастыре именно явились и иконописцы, и “писатели”» (глава «Общежитие и тернии»).

Человек определяется не только заданным способом бытия, но также отношением к Богу: «Но непосредственная связь, живая, с Богом, обозначилась уж очень рано у малоспособного Варфоломея»;

«А внутренно, за эти годы отрочества, ранней юности, в нём накоплялось, разумеется, стремление уйти из мира низшего и среднего в мир высший, мир незамутненных созерцаний и общенья непосредственного с Богом» (глава «Весна»).

Христианская антропология говорит об онтологической телеологии – бытийном предназначении человека, пути к нему [Хоружий 2010]. Зайцев пишет о предназначении и судьбе святого Сергия: «И гений мальчика Варфоломея вел его иным путем, где менее нужна наука: уже к порогу юности отшельник, постник, инок ярко проступили»; «Его ведет – призвание. Никто не принуждает к аскетизму – он становится аскетом и постится среды, пятницы, ест хлеб, пьет воду, и всегда он тихий, молчаливый, в обхождении ласковый, но с некоторой печатью» (глава «Весна»).

Важной частью монашеской аскезы выступает борьба с искушениями. По примеру средневековых авторов, Зайцев называет их «страхованиями»: «Он упорен, терпелив, и он “боголюбив”. Прохладный и прозрачный дух. И с ним Божественная помощь, как отзыв на тяготенье. Он одолевает» (глава «Отшельник»).

Писатель говорит о начале монашеского подвига будущего святого: «Не легко усваивается аскетизм. Существует целая наука духовного самовоспитания, стратегия борьбы за организованность человеческой души, за выведение ее из пестроты и суетности в строгий канон. Аскетический подвиг – выглаживание, выпрямление души к единой вертикали. В таком облике она легчайше и любовнейше соединяется с Первоначалом, ток божественного беспрепятственной бежит по ней» (глава «Отшельник»). Уединенный трудовой образ жизни, и постоянная молитва лесного отшельника помогают преодолеть искушения и подняться к высотам духа: «Видели, как спокойно, неторопливо и без порывов восходил мальчик к святому. Видели в обыденности, за работой и на молитве, и на распутиях исторических, на рубежах двух эпох» (глава «Отшельник»).

По мысли Зайцева, в соответствии с типом личности святого, естественно и просто складывалась его судьба. Следуя природному ходу событий, он становится отшельником, затем основателем обители, ее наставником и руководителем, затем – создателем

монашества на Руси. Он выступает как исторический деятель, связанный с Куликовской битвой, а через нее – со становлением русской государственности. Предстает старцем – мудрецом и провидцем, чудотворцем и свидетелем видений. Внутренняя динамика происходит как духовный рост и шаг за рамки тварного мира: «Лишь долгий, трудный путь самовоспитания, аскезы, самопросветления приводит его к чудесам и к тем светлым видениям, которыми озарена зрелость»; «В этом отношении, как и в других, жизнь Сергия дает образ постепенного, ясного, внутренне-здорового движения. Это непрерывное, недраматическое восхождение. Святость растет в нем органично» (глава «Св. Сергий чудотворец и наставник»).

Другим аспектом христианской антропологии выступает эсхатологическая перспектива: «Исполнение бытийного назначения влечет онтологическую трансформацию, преодоление границ наличной ("падшей") человеческой природы» [Хоружий 2010]. Зайцев, переходя к повествованию о чудесах, совершенных святым при его жизни, исходит из того, что чудотворение – дар взаимной любви человека к Богу и Бога к человеку: «Можно рассуждать так: Бог тем более поддерживает, окрыляет и заступает за человека, чем больше устремлен к нему человек, любит, чтит и пламенеет, чем выше его духопроводность» (глава «Св. Сергий чудотворец и наставник»). Любовь, которая выше закона, определила самое счастливое событие в истории человечества: «...И, главное чудо, наименее приемлемое – мгновенная отмена нашего маленького закона: воскресение по смерти. Это, конечно, величайшая буря любви, врывающаяся оттуда, на призыв любовный, что идет отсюда» (глава «Св. Сергий чудотворец и наставник»).

Эти рассуждения автора ставят житие Преподобного Сергия в контекст апостольских посланий, актуализируя содержание тринадцатого послания апостола Павла к коринфянам, которое называют «гимном любви». В книге Зайцева дважды упомянут апостол Павел – во-первых, по его примеру Сергий наложил запрет на нищенствование для братии, во-вторых, по мысли автора, резкая и внезапная трансформация, произошедшая с Савлом – это не тот путь, которым мог пойти спокойный и «прохладный» русский святой.

Святой видится автору как икона: «О, если бы его увидеть, слышать. Думается, он ничем бы сразу и не поразил. Негромкий голос, тихие движения, лицо покойное, святого плотника великорусского. Такой он даже на иконе – через всю ея условность – образ невидного и обаятельного в задушевности своей пейзажа русского, русской души. В нём наши ржи и васильки, березы и зеркальность вод, ласточки и кресты и не сравнимое ни с чем благоухание России. Всё – возведенное к предельной легкости, чистоте» (глава «Общезжитие и тернии»). Это живое и одновременно «иконное» изображение святого выступает эстетическим завершением динамики от мечтательного отрока через огромный молитвенный и созидательный труд к преодолению «ветхого Адама» и обретению «подобия Божия» – уподобления Христу.

Таким образом, Борис Зайцев в своей повести осмысливает православную монашескую аскетику как процесс преодоления святым Сергием трудностей отшельнической жизни, трудов по созиданию монашеской братии и отсекающей влияния внешнего мира. Молитвенные созерцания подняли дух святого на высоты богообщения, визионерства и старчества – молитвенного покровительства, оказываемого народу во времена потрясений.

Повесть Шмелёва «Богомолье» рассказывает о паломничестве нескольких жителей купеческого Замоскворечья, направляющихся в Сергиев Посад к Троице-Сергиевой лавре. Мир «Богомолья» показан глазами ребенка, автобиографического героя. К.В. Першина пишет о частом именовании Сергия Радонежского словом «преподобный» в «Богомолье» как о свидетельстве особого отношения народа к святому. Посещение святого Сергия выступает центральным событием в «Богомолье», осуществлению которого подчинено все движение сюжета [Першина 2000: 274].

Путники уверены, что Сергей Радонежский охраняет их в пути. Они чувствуют себя в гостях у самого основателя монастыря: «Мы – в Посаде, у преподобного» (глава «У Троицы») [Шмелёв 2001: 353]. Паломники верят, что святой невидимо находится рядом и жаждут измениться перед лицом его духовной высоты. Тем более «промыслительной» представляется путникам история с тележкой,

возобновившей забытую дружбу между семьей мальчика и Аксёновыми. Мотив сакрального гостеприимства связан с показом обычая на прощанье «благословляться хлебом от преподобного.

Таким образом, мотив «трансцендентального» гостеприимства в «Богомолье» возрастает, претворяясь в мотив сакрального гостеприимства, исходящего от «страннолюбивого» Сергия Радонежского. Причем в «антропологическом» гостеприимстве, оказываемом отзывчивыми людьми, имплицитно проявляется сакральное гостеприимство.

Икона «Сергий в житии» словно вписана в повествование как упоминание дружбы святого с медведем, как описание лубочных картинок с сюжетом «Видение птиц». Важное место отведено образу кельи преподобного Сергия, которую мальчик – автобиографический герой увидел на картинке. За стенами лавры мальчик ожидает найти эту святыню, но она не сохранилась. Расспросы мальчика и не раз упомянутая в повествовании картинка создают эффект тайного «невидимого присутствия» этого сакрального локуса. Лавра во всей ее масштабности и мощи начиналась с одной деревянной кельи, духовные истоки обители проистекают из отшельничества преподобного Сергия в лесах Радонежа.

Именование лавры словом «Троица» обладает повышенной знаковостью. Обитель посвящена Троице, Богу в Его неумопостижимой тайне. С другой стороны, агионим «Троица» может актуализировать культурно-религиозный аспект, связанный с местом иконы письма Андрея Рублева в духовной жизни русского общества и самого Шмелёва. Этот высокий образец богословия в красках зримо воплощает созерцание мысленного собеседования Троицы, предвечно приуготовляющей Агнца в жертву ради спасения мира. По мысли П.А. Флоренского, в нем иконописец выразил не столько собственный мистический опыт, сколько нашел религиозно-эстетическое продолжение духовной практики богообщения, унаследованной русским иночеством от Преподобного Сергия Радонежского [Флоренский 1995: 78].

Шмелев вводит образ Троицы Рублева в художественный мир «Богомолья» средствами цветописи. Он применяет «колористи-

ческие принципы религиозной живописи, претворяя их в соответствии с законами словесного искусства» [Руднева 2001: 179]. Всецелая устремленность ребенка к «Троице» граничит со страстным ожиданием чуда; в предвкушении знакомства с лаврой он представляет ее как храм, увенчанный иконой: «Радостная во мне тревога. Троица сейчас... какая она, Троица? Золотая и вся в цветах? Будто дремучий бор, и большая-большая церковь, и над нею, на облачке, золотая икона – Троица» (глава «Под Троицей»).

Павел Флоренский пишет о духовном опыте преподобного Сергия как об онтологическом истоке Троицы Рублева, устанавливая связь между богословским смыслом и цветовой символикой православной иконописи: «Он постиг небесную лазурь, невозмутимый, неотмирный мир, струящийся в недра вечной совершенной любви, как предмет созерцания и заповедь воплощения во всей жизни, как основу строительства и церковного, и личного, и государственного, и общественного» [Флоренский 1995: 78]. Увидев лавру впервые, автобиографический герой «Богомолья» соотносит ее с небесным фоном: «Троица?.. Блеск, голубое небо – и в этом блеске, в голубизне, высокая розовая колокольня с сияющей золотой верхушкой! Верхушка дрожит от блеска, словно там льется золото» (глава «У Троицы»). В повествовании передана динамика мысленного полета в небо, передающего духовную устремленность человека к высоте, вечности: «Я лежу на спине, на сене, гляжу в небо. Такое оно чистое, голубое, глубокое. Ярко, слепит лучезарным светом. Смотрю, смотрю... – лечу в голубую глубину» (глава «Богомольный садик»).

«Богомолье» утверждает идею «со-бытия» и тайного предвечного собеседования Св. Троицы, изображенной на иконе письма Андрея Рублева. Писатель неявно, эстетическими средствами актуализировал тему тринитарного богословия как стороны христианской антропологии. Сюжетный и образный пласты повествования сконцентрированы вокруг образа Преподобного, связанного с духовной традицией православной аскетики – еще одной грани церковной антропологии.

Литература

- Зайцев 1990 – Зайцев Б.К. Белый свет: Проза. М.: Художественная литература, 1990. 237 с.
- Зырянов 2019 – Зырянов О.В. Проблемно-методологическое поле современной этнопоэтики // Филологический класс, 2019. № 1 (55). С. 8-15.
- Першина 2000 – Першина К.В. Имена собственные как текстообразующее средство в повестях И. Шмелева «Богомолье» и «Лето Господне» // Филологические исследования. Вып. 2 [Сб. науч. работ] Донецк: Юго-Восток, 2000. С. 268-279.
- Руднева 2001 – Руднева Е.Г. Иконописная традиция в эмигрантском творчестве И.С. Шмелёва // Венок Шмелёву [Сб. науч. трудов] / Ред.-сост. Л.А. Спиридонова, О.Н. Шотова. М.: Российский фонд культуры, 2001. С. 179-188.
- Флоренский 1995 – Флоренский П.А. Иконостас. М.: Искусство, 1995. 254 с.
- Хоружий 2010 – Хоружий С.С. Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. С. 134-138.
- Шмелёв 2001 – Шмелёв И.С. Богомолье. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. 513 с.

Elena O. Kozlova

(Russian University of Transport, Moscow)

The Image of Sergey of Radonezh in the Religious Prose of the Writers of Russian Diaspora by I.S. Shmelyov and B. K. Zaitsev

Summary. This article is devoted to Christian anthropology in the literary image of the saint. B.K. Zaitsev exposes Christian asceticism in “The Venerable Sergey of Radonezh”. I.S. Shmelyov has actualized the theme of Trinitarian theology in “The Pilgrimage”.

Keywords: anthropology, asceticism, saint, Trinity, religious philology, hospitality, icon

РАЗДЕЛ 3. АНТРОПОЛОГИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

А.А. Кузьменко

(Брянский государственный технический университет)

ЭРГОНОМИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ: ГАРМОНИЯ ОБЩЕСТВА, ТЕХНИКИ И ПРИРОДЫ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-ТЕХНОГЕННОГО МИРА

Аннотация. В данной статье обосновывается идея о том, что становление и развитие эргономического мышления играет решающую роль в достижении гармонии между обществом техникой и природой. Статья проводит анализ вызовов, стоящих перед обществом в условиях техногенного развития мира.

Ключевые слова: эргономическое мышление, социально-техногенный Мир, устойчивое развитие, Эргоносфера

Введение

Категория «эргономическое мышление» представляет диаду, одна из составляющих которой, «эргономика», была впервые использована в 1949 году для обозначения науки, изучающей особенности деятельности человека. Будучи первоначально частной психологической дисциплиной, в конце XX века эргономика трансформировалась в междисциплинарное направление, обладающее самостоятельным статусом и занимающееся изучением взаимодействия общества с техникой и окружающей средой.

Вторая составляющая диады – категория «мышление» – достаточно разработана в философской литературе. На сегодняшний день существует множество подходов к классификации и типологии мышления. Например, педагогические концепции мышления развивались П.Я. Гальпериным, Л.В. Занковым, В.В. Давыдовым и многими другими.

Для того чтобы понять, что такое эргономическое мышление и как его сформировать в условиях социально-техногенного развития мира, необходимо рассмотреть, на какие процессы с точки зрения

физиологии мозга оно направлено. Так А.Л. Шамис в работе «Мышление: определения, типы, схемы процесса» подчеркивает, что для того чтобы дать простое функциональное определение мышлению необходимо обратить внимание на следующие процессы: «1) построение в мозге активной иерархической модели среды, необходимой и достаточной для восприятия среды, и управления активным целенаправленным поведением в многоэкстремальной среде; 2) реализацию процесса активного восприятия среды; 3) реализацию процесса управления поведением в многоэкстремальной среде; 4) реализацию процесса активного обучения; 5) решение неалгоритмических (творческих) задач» [Шамис 2012: 4]. Таким образом, чтобы проследить специфику становления и эволюции эргономического мышления в условиях социально-техногенного развития мира необходимо четко представлять, когда появились предпосылки становления эргономики и когда сформировалась данное научное направление; как воспринимается окружающая среда с позиции классической эргономики и её междисциплинарных направлений занимающихся вопросами устойчивого развития; особенности взаимодействия человека с техногенной средой, её управление и их общее воздействие на биосферу; что такое педагогическая эргономика и какое место в ней занимают вопросы устойчивого развития; как эргономика способствует поддержке принятия решений в области проектирования безопасных и эффективных социотехногенных систем в которых.

Предпосылки становления и эволюции эргономики

По утверждению В.П. Зинченко, предпосылки становления эргономики можно увидеть в первобытном обществе, когда человек, пытаясь создать первые орудия труда, ориентировался на свои физиологические особенности. Именно в тот период должно было сформироваться осознание повышения безопасности, удовлетворения потребностей и преодоления естественного отбора в результате повышения удобства использования созданных орудий труда. Другими словами, орудие, подходящее под физиологические особенности конкретного человека, способствовало повышению шансов на выживание. Безусловно, осознание трансформационной силы

орудий труда, оказывающей воздействие на окружающую среду, формировалось на протяжении длительного времени. Все это время эргономика находилась в зачаточном состоянии, не выделяясь в отдельную науку, однако многие ученые в своих работах рассматривали вопросы трансформации труда и его воздействие как на природу, так и на человека.

Первое упоминание эргономики как науки о труде встречается в работе Войцеха Ястржебовского в 1857 году в работе «Очерки эргономики, или науки о труде, основанной на объективных законах науки о природе». Именно эта работа явилось отправной точкой в становлении науки о труде в которой автор, несмотря на пик индустриального развития, подчеркивал необходимость глобального взаимодействия человека с окружающей природной средой при проектировании трудовой деятельности.

К началу XX века принципы, заложенные Ястржебовским и совмещенные с научными подходами в области психологии труда, привели научное сообщество к становлению новой признанной науки о труде – эргономики. Первой страной, которая признала эргономику как самостоятельное научное направление, стала Япония. В 1921 году К. Танака опубликовал книгу «Человеческая инженерия», где впервые на японском языке был использован термин «эргономика». В том же году в СССР В.Н. Мясичевым и В.М. Бехтеревым была предложена наука о труде, получившая название «эргология».

Несмотря на первые попытки выделения науки о труде в период индустриально-техногенного общественного развития официальное мировое признание данная наука получила только во второй половине XX века в период постиндустриально-техногенного общественного развития. Именно в этот период наблюдается активное развитие и становление эргономики во всех странах мира.

За время своего существования эргономика со скоростью метеора оказывала существенное воздействие на окружающую среду и человека, преобразуя науку, ее методологию и практику таким образом, чтобы повысить безопасность, удобство и эффективность трудовой деятельности человека. Самое значимое изменение эргономика произвела в мышлении людей, что повлияло на создаваемый ими искусственный мир – техносферу. С каждым годом

общественное мышление становится все более эргономическим, ориентированным не только на то, как соединить составляющие сложных технических объектов и целых систем для их оптимизации и повышения эффективности работы, но и на то, как разработанная техника, технические системы и технологии будут воздействовать на человека, который с ними работает, а также на окружающую среду и её устойчивого существования.

Предпосылки становления эргономического мышления

Процесс становления эргономического мышления является результатом эволюции и развития научных и практических достижений в области технического прогресса. Становление эргономического мышления относится к периоду возникновения эргономики как науки. Первые доклады по эргономике (в тот период «эргологии») в СССР были сделаны в 1921 году В.М. Бехтеревым и В.Н. Мясищевым. Первые прикладные работы в данной области (1921-1930 годы) принадлежат советским ученым А.А. Бернштейну, С.Г. Гелгерштейну, Н.М. Добротворскому, Н.В. Зимкину и Н.А. Эппле. В данный период вопросы, посвященные эргономическому мышлению, не поднимались, однако активно обсуждались вопросы посвященные психологии труда, которые в дальнейшем легли в основу эргономического мышления. Только начиная с 1970-х годов происходит полное разделение инженерной психологии и эргономики на две самостоятельные научные области. В это время в работах советских ученых появляются первые упоминания эргономического мышления.

Первые упоминания эргономического мышления можно обнаружить в работах В.П. Зинченко и В.М. Мунипова. «...Комета под названием «эргономика» пролетела, вспыхнула и угасла, рассыпавшись мириадами искр, оплодотворивших мышление специалистов в самых разных областях деятельности. При создании чего-либо (внесении любых изменений в искусственную среду) для них стало обычным делом думать о том, как будет действовать и чувствовать себя человек в системе "человек – техническое средство – среда"...» [Зарецкий 2021]. В этот период на первый план выходят исследо-

вания в области человеческого фактора и проектирования (эргодизайна), а эргономическое мышление обращено в сторону эффективности, удобства и работоспособности систем «человек – техника».

Несмотря на упоминания о становлении эргономического мышления в период постиндустриального развития, мы считаем, что оно зародилось намного раньше. Зарождение эргономического мышления можно соотнести с зарождением феномена эргономики и отнести ко времени изготовления первых орудий труда в период палеолита. Именно в условиях общества собирателей человечество должно было начать задумываться о важности удобства взаимодействия человека и окружающей среды при помощи изготовленных ручных орудий труда. Данные размышления подтверждают множественные археологические находки ручных орудий труда, свидетельствующие об их усложнении, выраженном в повышении удобства использования [Bleed A.S. 1982; Bleed P. 1986; Bleed P. 1991; Bleed P. 2001; Bleed P. 2008].

Направления развития эргономических знаний и эргономического мышления

Начиная с 1980-х годов появляются различные направления в области эргономики. В связи с этим происходит поступательная эволюция эргономического мышления, а основными вопросами, на которые оно направлено, становятся вопросы устойчивого развития системы «человек – техника – окружающая среда».

Специальных работ, посвященных эргономическому мышлению, в отечественной и зарубежной литературе не так много. Так в монографии «Формирование эргономической образовательной среды в системе "Школа – Вуз"» Л.П. Окулова дает определение эргономическому мышлению в образовании: «Эргономическое мышление – это мышление, направленное на определение эргономической эффективности и выявление способов её повышения при систематизированном применении эргономических знаний о физиологических, психофизиологических, антропологических, психологических и социальных аспектах личности при проектировании образовательного процесса, влияющего на учебную среду» [Окулова 2019 (б)]. В работе «Формирование культуры безопасности

личности будущего педагога в вузе на основе эргономического подхода», автор отмечает что развитие эргономического мышления играет важную роль в гуманизации культуры образования [Окулова 2019 (а)]. Здесь сделан акцент на том, что эргономическое мышление направлено на создание условий, которые соответствуют потребностям и возможностям обучающихся, учителей и прочих участников образовательного процесса. Эргономический подход позволяет принимать во внимание антропологические особенности, психологические аспекты восприятия, коммуникации, физическое и эмоциональное благополучие всех участников образовательного процесса. Он способствует созданию удобных и эффективных образовательных сред, где каждый человек может раскрыть свой потенциал и достичь успеха. На основе выше сказанного можно сделать вывод, что эргономическое мышление является важной составляющей в усовершенствовании культуры образования в направлении более гуманного и инклюзивного подхода.

В работе «Основы эргономики и безопасность труда» авторы отмечают что на эргономическое мышление опирается проектирование человеческой деятельности, а основным режимом деятельности оператора-руководителя выступает оперативное мышление [Чепелев 2018].

Вопросы образного эргономического мышления поднимаются в работе С.А Юдицкого. Автор пишет: «...В современной психологии и эргономике общепринятым является тот факт, что мышление характеризуется единством осознаваемого и неосознаваемого, левополушарных понятий и правополушарных образов» [Юдицкий 2020]. Также автор отмечает, что пространственное мышление является разновидностью образного, тем самым говоря об пространственном эргономическом мышлении.

В работах зарубежных авторов также уделяется внимание вопросам эргономического мышления. Отмечается, что эргономическое мышление предполагает многофазный и нелинейный процесс, оно связано с процессом принятия решений, называемым «абдуктивным мышлением» [Юдицкий 2020]. Оно связано с тем, как люди формулируют запросы через восприятие или осмысление

явления в случае, если вопросы и ответы основываются на информации, собранной в результате наблюдения за реальными причинами, окружающим проблему. В статье Тома Брауна описываются приложение эргономического мышления. По словам автора, «приложение эргономического мышления – это не какое-то конкретное изобретение или инновационный процесс, а целая система сложных взаимосвязанных компонентов, развивающаяся вокруг него» [Brown 2008]. Эргономические инновационные процессы основываются на диагностике рабочих ситуаций, которые должны включать как формальные, так и неформальные аспекты среды. Чтобы ускорить и усилить свои результаты в качестве метода повышения производительности. Действия эргономики должны учитывать особенности системы, организационную культуру и климат и соответствовать принципу устойчивого развития, который автоматически подразумевает особое внимание к социальной ответственности в технобиосферной среде.

Г. Эмброуз и П. Харрис отмечают, что действия, выступающие результатом эргономического мышления должны предвосхищать реальные несоответствия требованиям среды и создавать технические устройства, оборудование, рабочие пространства и рабочие системы, в которых четко соблюдаются принципы устойчивости, безопасности и экологичности [Ambrose 2008]. Т. Браун пишет о влиянии эргономического мышления на моделирование систем с целью достижения устойчивости, в том числе со стороны экологии [Brown 2008]. По его мнению, системное моделирование связано с процессами эргономики не только семантически, но и из-за его социотехнической эквивалентности. Подход к системному моделированию основан на поиске ответов – как и процессы эргономики – и предполагает взаимосвязь между экологическими ограничениями и планированием работы для достижения максимальной устойчивости систем. М. Сантос в своей работе, говоря о эргономическом мышлении, предлагает методологию, которая служит основой для объединения множества аспектов эргономики [Santos 2009]. Данная методология отталкивается от социотехнического представления о

том, любая техническая система, являясь частью техносферы, должна соблюдать баланс между технической и экологической составляющей.

Материалы и методы

Целью исследования является изучение различных подходов к понятию эргономическое мышление и, как результат, формирование понятия «эргономическое мышление» в условиях социально-техногенного развития мира. Для достижения поставленной цели в рамках данной работы был выделен ряд задач: 1. Проанализировать предпосылки становления эргономического мышления 2. Проанализировать основные направления развития эргономических знаний и эргономического мышления 3. Дать определение эргономическому мышлению, объединив различные точки зрения. Методология исследования основана на интеграции философского и эргономического подходов, что обеспечивает их взаимопроникновение и взаимодополнение. Основная теоретическая и методологическая база, используемая в этом исследовании, вращается вокруг концепции "социально-техногенного развития мира", согласно которой человеческая деятельность предполагает одновременное контроль над природой, не причиняя ей ущерба, посредством разрабатываемой техники. На протяжении всего процесса исследования используется несколько научных методов, включая анализ, синтез, аналогию, сравнение, спецификацию и классификацию.

Результаты

Для проведения исследований были проанализированы работы, размещенные в базах научных изданий: Elibrary, Scopus, Business Source Complete, Google Scholar, Emerald Publishing, Academic Search Premiere, Web of Science, Discover и Ergonomics Abstracts за 1920-2022 годы. Для поиска научных публикаций использовались ключевых слов «эргономическое мышление», «эргономика», «глобальная эргономика», «зеленая эргономика» «эко-эргономика», «эргономика устойчивого развития», «человеческий фактор и устойчивое развитие». Были определены следующие критерии значимости: работы в

области эргономики, в которых основное внимание уделялось эргономическому мышлению, работы в которых основное внимание уделялось эргономике устойчивого развития. Тезисы статей и статьи отбирались в том случае, если они касались вопросов, относящихся к вопросам эргономики и мышления, а также касались проектирования устойчивых технических систем. Для анализа полученных статей и отбора подходящего материала использовалась разработанная нами интеллектуальная информационная система проектирования и обучения «Эргоникс». Данная система классифицировала статьи по предмету анализа, позволяя оперативно выбрать подходящие для исследования работы на основе их содержания.

Первоначальный поиск позволил найти 7628 публикаций. Дальнейший анализ позволил выделить 73 публикаций максимально подходящих критериям отбора для данного исследования.

На основе анализа рекомендованных 73 работ была составлена таблица «Развитие направлений эргономики», в которой были отмечены временные периоды, появившееся направления исследований в области эргономики, основные факторы и требования.

Таблица 1. Развитие направлений эргономики (составлено автором)

Временной промежуток	Появившееся направление эргономики	Основные факторы	Требования
1920-1949	Инженерная психология	Технические	Требования к оборудованию
1950-1969	Организационная эргономика	Организационные	Требования к персоналу
1970-1989	Когнитивная эргономика	Психические	Психо-физиологические требования
1990-1999	Физическая эргономика Глобальная эргономика Эко-эргономика (эргономика устойчивого развития)	Антропологические Факторы устойчивого развития Факторы среды	Средовые требования
2000-2009	Нейроэргономика	Факторы человеко-машинного взаимодействия	Требования удобства

2010-2019	Информационная эргономика	Интерфейсные	Требования UA/UX
2020-2023	Адаптивная эргономика	Факторы искусственного интеллекта	Информационные требования

Дискуссия

Основная идея в процессе формирования эргономического мышления в условиях устойчивого развития социально-техногенного мира заключается в том, что нельзя использовать формальный подход к принятию решений, все рекомендации должны функционировать как дорожная карта, предотвращая возникновение ситуации неустойчивости во взаимодействии системы «человек – техника – среда».

В условиях социально-техногенного развития мира необходимо переосмыслить подход к использованию технических систем и искусственного интеллекта, повсеместно замещающих специалистов высокого уровня. Данный подход необходим, поскольку увеличение доли искусственного интеллекта и автоматизированных технических систем в процессе принятия решений создает лишь иллюзию повышения безопасности и устойчивости.

Исходя из вышесказанного необходимо отметить, что для обеспечения устойчивого развития социально-техногенного мира необходимы конвергенция знаний, междисциплинарные подходы и стратегии. Несформированность эргономического, в частности эко-эргономического и био (биосферно) эргономического мышления, при проектировании техносферных объектов будет приводить к отсутствию прогностического контроля рисков, что увеличивает тяжесть устранения последствий, оказывающих влияние на окружающую среду и, как следствие, на человека.

Заключение

Основываясь на проведенном исследовании, мы пришли к выводу о том, что формирование эргономического мышления является неотъемлемой частью социоприродного развития мира. Данный тип мышления необходим для формирования устойчивого

взаимодействия сложных техносферных систем со сложными биосферными системами. Объединив результаты анализа, мы предлагаем следующее определение эргономического мышления, основным направлением которого является минимизация глобальных проблем человечества и переход к устойчивому социотехноприродному развитию мира: «Эргономическое мышление – это системно-пространственное мышление, направленное на процесс принятия решений и определения эргономической эффективности, предвосхищающее несоответствие требований к устойчивости, безопасности, удобству и экологичности среды, позволяющее проектировать и создавать технические устройства, оборудование, рабочие пространства и системы, в которых соблюдаются принципы совместного устойчивого развития систем "человек – техника – среда"».

Литература

- Зарецкий 2021 – Зарецкий В.К. К 90-летию В.П. Зинченко и В.М. Мунипова – «отцов» эргономики // Культурно-историческая психология. 2021. Т. 17. № 4. С. 137-141. DOI: <https://doi.org/10.17759/chp.2021170415>
- Окулова 2019 (а) – Окулова Л.П. Формирование культуры безопасности личности будущего педагога в вузе на основе эргономического подхода // Современный ученый, 2019. № 6. С. 12-19.
- Окулова 2019 (б) – Окулова Л.П. (б) Формирование эргономической образовательной среды в системе «школа-вуз». Ижевск: Удмуртский университет, 2019. 224 с.
- Чепелев 2018 – Чепелев Н.И., Орловский С.Н., Щекин А.Ю. Основы эргономики и безопасность труда: учеб. пособие [Электронный ресурс] Красноярск, 2018. 253 с.
- Шамис 2012 – Шамис А.Л. Мышление: определения, типы, схемы процесса // Школьные технологии. 2012. № 2. С. 3-14.
- Юдицкий 2020 – Юдицкий С.А. Функционально-логическая модель образного мышления в психолого-эргономических исследованиях искусственного интеллекта // Эргодизайн. 2020. № 1 (07). С.42-48. DOI: 10.30987/2658-4026-2020-1-42-48
- Ambrose 2008 – Ambrose, G, Harris, P., (2008) Design Thinking, Chicago: University of Chicago Press.
- Brown 2008 – Brown, T. (2008), Harvard Business Review, June 2008, 84-92.
- Bleed A.S. – Bleed, A.S., Bleed, P., Cochran, D.J., Riley, I.W. (1982). A performance comparison of Japanese and American Hand Saws. Proceedings of the Human Factors Society, 26 (5), 403-407.

- Bleed P. 1986 – Bleed, P. (1986). The optimal design of hunting weapons: Maintainability or reliability. *American Antiquity*, 51 (4), 737-747.
- Bleed 1991 – Bleed, P. (1991). Operations research and archaeology. *American Antiquity*, 56 (1), 19-35.
- Bleed 2001 – Bleed, P. (2001). Trees or chains, links or branches: Conceptual alternatives for consideration of stone tool production and other sequential activities. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 8 (1), 101-127.
- Bleed 2008 – Bleed, P. (2008). Content as variability: Toward a behavioral definition of technology. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 7 (1), 95-104.
- Santos 2009 – Santos, M. (et.al), (2009), Can we really opt in terms of ergonomic methodologies and/or approaches? *Annals of XVII IEA Congress*, Beijing.
- Smith 2000 – Smith, M., Carayon, P., (2000) A Balance Theory of Job Design and for Stress Reduction, *International Journal of Industrial Ergonomics*, Vol. 4, 67-79.

Alexander A. Kuzmenko
(Bryansk State Technical University)

Ergonomic Thinking: Harmony of Society, Technology and Nature in the Socio-Technogenic World

Summary. This article substantiates the idea on the formation and development of ergonomic thinking plays a crucial role in achieving harmony between society, technology and nature. The article analyzes the challenges facing society in the conditions of technogenic development of the world.

Keywords: ergonomic thinking, socio-technogenic world, sustainable development, ergonomosphere

В.Е. Папков
(Донецкий государственный медицинский университет
им. М. Горького)

ОЧЕРК КАРТЕЗИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация. Очерк презентует расширенную эпистемологическую рамку картезианской антропологии в ее современном понимании с ее темами: сознания, глоттогенеза, аутизма, гендера, антропогенеза, феномена «культуры». Этот вариант антропологии фундирован на дуализме когерентно соотносящихся субстанций, топологически модифицированных операторов эгоцентрической и аллоцентрической навигаций в жизненном пространстве человеческого умвельта.

Ключевые слова: картезианство, аллоцентрическая навигация, эгоцентрическая навигация, гендер, антропогенез, глоттогенез, аутизм, сознание.

Введение

Приведенный ниже текст составляет расширенную эпистемологическую рамку картезианской антропологии [Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (г); Папков 2023 (д); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж); Папков (з)] сознания. В корпус текстов такой антропологии должны будут войти и быть представлены тематические разделы, освещающие различные аспекты (модусы) проблематики сознания, его происхождения, сущности. А поскольку, эти темы имеют практическую плоскость и конкретику, то, соответственно, распадаются на отдельные сущности: глоттогенез [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)], аутизм (расстройства аутистического спектра) [Папков 2021; Папков 2022 (а); Папков 2022 (б); Папков 2022 (в); Папков 2023 (и); Кулемзина 2022; Ластков 2022], гендер [Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (з)], понимаемый как оператор аллоцентрической или эгоцентрической навигации [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023

(е); Папков 2023 (ж)], гендерные нарушения (инверсии) [Папков 2023 (б); Папков 2023 (д)], антропогенез [Папков 2023 (а); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)] как теория происхождения сущности человека и тому подобные. При этом в качестве основы человеческой жизни мыслится навигация с ее ориентацией в экологическом пространстве (умвельте) человека. В этом отношении человек радикально отличен от окружающего его животного мира, поскольку топологически модифицированная эгоцентрическая навигация создает конкурентную ситуацию когерентности с аллоцентрической (общей с остальными животными) навигацией, порождая все то что относится к конкретной реализации антропного принципа [Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (г); Папков 2023 (д); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж); Папков (з)]. И в этом смысле человек не находит свое место в этом окружающем его мире (умвельте), а включает этот мир в пространство своей навигации.

Поскольку, любая антропология не может не быть тем или иным картезианством (или кантианством), как о том рассуждает А.Ф. Лосев в своей статье «О единстве онтологии» [Лосев 2008], то и указанные темы составляют собой разделы проекта картезианской антропологии сознания. Следует отметить тот факт, антропология предполагает ряд своих модальностей: философскую, биологическую, медицинскую и прочие.

Методология

Метод генетической эпистемологии, конструктивистский подход к изучению навигационных процессов и их инвариантного двух кодового семиотического взаимодействия: аллоцентрического и эгоцентрического (эти два кода являются субстанциальными, формирующими множество модальных и атрибутивных кодовых структур всех возможных модусов сознания).

Основная часть

Модернизация субстанций Р. Декарта. Содержание категорий субстанций Р. Декарта нуждается в радикальном уточнении, атрибуции и современной (также радикальной) модернизации. Ближайшей такой атрибуцией является интерпретация протяженности и

cogito через категории аллоцентрической и эгоцентрической навигаций [Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (г); Папков 2023 (д); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж); Папков (з)], которые понимаются максимально близко к парадигмам: физиологической у Н.А. Бернштейна [Бернштейн 1991; Бернштейн 1947] и когнитивной у Б.М. Величковского [Величковский 1986; Величковский 2022]. Что значительно упрощает дальнейшую аналитику всех выше указанных антропологических тем: начиная с антропогенеза [Папков 2023 (а); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)] и глоттогенеза [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)], заканчивая структурами субъектности и сознания.

В филогенезе у человека (как биологического вида *homo sapiens*) локализация когнитивных операторов в центральной нервной системе (ЦНС) формируется иерархически, когда в более старых формациях гиппокампа и энторинальной коры локализуется когнитивный оператор аллоцентрической навигации, а в новейших формациях лобной и постцентральных участках коры – когнитивный оператор эгоцентрической навигации. Подобную локализацию навигаторов можно обозначить как иерархическую гетерархию, где эти центры навигации являются автономными относительно друг друга, реализуя параллельно свои собственные навигационные задачи, располагаясь при этом на разных иерархических этажах ЦНС.

Аллоцентрический тип навигации ориентирует в значимых (не безразличных) обстоятельствах (предметах) окружающего мира, а – эгоцентрический ориентирует локомоторное тело животного (человека) относительно ландшафта опорной поверхности его ум-вельта. У обезьяны, спешащей по кронам деревьев к источнику корма, аллоцентрический навигатор формирует направление маршрута в направлении источника корма, а эгоцентрический – согласует локомоторные схемы тела с паттерном трехмерного ландшафта опорной поверхности.

Межполушарная асимметрия головного мозга человека. Появление человеческой личности. Эта иерархическая схема навигаторов *homo sapiens*, тождественная структуре локомоторных коррекций Бернштейна [Бернштейн 1991; Бернштейн 1947], в

исторической части филогенеза человечества и онтогенезе индивидуального исторического человека сменяется на латерализованную гетерархию в парадигме Величковского [Величковский 1986; Величковский 2022], с формированием латерализованной функциональной межполушарной асимметрии специфически человеческого типа, что определяет, в итоге, гендерно-навигационную структуру личности человеческого исторического индивидуума [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)].

Подобная латеральная транспозиция функциональной межполушарной асимметрии создает выраженные эволюционные преимущества, поскольку размещение столь разных филогенетических образований в латерально-симметричных, но когерентно-реципрокно связанных нейросетях гемисфер мозга позволяет обеспечить их интерференционную коммутацию посредством экстрацеребральной слухо-звуковой (речевой) коммуникации. Следует отметить, что внешняя взаимная изоляция этих операторов навигации, в предшествующих человеку периодах филогенеза, помимо всего прочего, отчасти обеспечивалась *топографическим модусом* эгоцентрического навигатора, что обеспечивало пространственную изоляцию дистальных стимулов (предметности) обеих навигаций. Что создает неустойчивый баланс в процессе смены локализаций навигаторов с иерархически-вертикальной на гетерархически-латеральный тип распределения [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)]. Межполушарная латерализация навигационных систем далее прогрессирует или с доминированием аллоцентрического агенса, локализующегося преимущественно в правом полушарии головного мозга, или эгоцентрического субъекта, локализующегося преимущественно в левом полушарии, обуславливая последующую семиотическую гендерную дифференциацию [Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (з)], с формированием из этих индивидуумов коллективной атрибутивной личности.

Гендер (gender) и семья как навигационная типология. Под гендером (gender) в этом исследовании понимается не пол (sex) как таковой с его всевозможными фреймами и конструктами, а система

экологической (Umwelt) навигации, иррелевантно относящаяся к фактору пола (sex), хотя также имеющая биполярную структуру, позволяющую образовывать с биполярным значением пола матрицу вариантов гендера в широком смысле [Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (з)].

При трансформации *топографического модуса* эгоцентрического навигатора [Папков 2023 (е)] в его *топологический модус* («модус геометрии на резиновом листе»), возникли проблемы выхода активности (=«растяжения этого резинового листа») агента (=субъекта) эгоцентрического навигатора далеко за границы так называемого эгоцентрического пространства (ранее заключенного между поверхностью тела и непосредственной опорной поверхностью), обусловив тем самым, внешнюю интерференцию (до этого изолированных) обоих типов навигационной активности [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)]. Эта интерференция представлена архетипом Трикстера.

Существеннейшим следствием экстрацеребральной коммуникация двух навигаторов посредством эгоцентрической речи [Папков 2020; Папков 2022 (в)] стала трансформация функциональной локализации мозговых функций, в сторону их латерализации с выраженной функциональной межполушарной асимметрией мозга [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)]. Однако, подобное распределение функций не позволяет без потерь реализовать обе навигационные стратегии в рамках личности одного индивидуума, поскольку они имеют различную временную организацию: одна из которых имеет сукцессивную временную структуру (аллоцентрическая навигация), вторая – симультанную (эгоцентрическая навигация). Личность индивидуума может быть преимущественным носителем только одного типа навигации (=гендера): или эгоцентрического, или аллоцентрического гендеров. Поэтому у человеческих индивидуумов формируется преимущественно доминантно-асимметричный тип навигации (гендера): либо аллоцентрический («феминный гендер» – «female gender»), либо преимущественно эгоцентрический «маскулинный гендер» – «male

gender») [Папков 2023 (б); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (з)]. В результате такой онтогенетической дифференцировки личностей человеческих индивидуумов возникает две их субпопуляции с профилями, в которых выражено доминирование одного из двух навигаторов (гендеров): правополушарные с аллоцентрическим гендером (ассоциативно обозначаемым социологами как «феминный» – «female gender»), и – левополушарные с эгоцентрическим гендером (обозначаемый как «маскулинный»). Поскольку биологических полов тоже два («male sex» и «female sex»), то общая матрица такого разнообразия формирует как минимум четыре основных типа гендерных личностей: два традиционных и два девиантных.

Индивидуумы, имеющие женский хромосомно-гонадный пол («female sex») адаптивнее сочетаются с аллоцентрическим профилем навигации («female gender»), поскольку прокреативная (лат. pro-creatio – рождение, произведение на свет, воспроизведение потомства) функция, как правило, связана преимущественно с успешными процессами жизнедеятельности и с навигационным ориентированием в пространстве эмоционально значимых обстоятельств естественной окружающей среды (Umwelt № 1). Индивидуумы, имеющие мужской хромосомно-гонадный пол («male sex») адаптивнее и лучше сочетаются с эгоцентрическим профилем навигации («male gender») из-за специализации к локомоторно-симультаным аспектам естественной окружающей среды (Umwelt № 1).

Четыре тысячи лет тому назад два традиционных типа гендерных личностей (две субпопуляции исторического человечества), сформировав институт патриархальной семьи, как *полную распределенную систему аллоцентрической и эгоцентрической навигации*, начали формировать гиперболическую кривую демографического взрыва человечества, заложив фундамент культур и цивилизации (Umwelt № 2), одновременно и постепенно лишая себя своей естественной среды обитания (Umwelt № 1). При этом следует отметить факт формирования этими семьями языка, имеющего двухкодую структуру (семантическую и синтагматическую), что соответствует второй фазе глоттогенеза [Папков 2023 (д); Папков 2023 (з)]. В условиях же недостатка и досуга мегаполиса (=Umwelt № 2) *семья, представляющая собой полную распределенную*

систему аллоцентрической и эгоцентрической навигации, распадается на отдельные атомизирующиеся индивидуумы, теряя эту самую навигационную полноту, формируя нуклеарные семьи досуга и достатка, состоящие из односторонне латерализованных не полных в навигационном плане индивидуумов. Эти брачные союзы мегаполисов формируют однокодовую систему коммуникации: либо семантическую, либо синтаксическую [Папков 2021; Папков 2022 (а); Папков 2022 (б); Папков 2023 (и)]. Что в итоге создает депривационную семиотическую среду как для формирования механизма перевода гендерно-навигационных кодов языка, так и для самой полноценной гендерной дифференцировки, создавая тем самым обширную территорию риска расстройств аутистического спектра [Папков 2021; Папков 2022 (а); Папков 2022 (б); Папков 2022 (в); Папков 2023 (и); Кулемзина 2022; Ластков 2022] и расстройства гендерной идентичности [Папков 2023 (б); Папков 2023 (д)], причем последние расстройства приобретают в западном мире мегаполисов столь широкую распространенность, что вынуждает переводить эти расстройства в некую вариативность нормы. Сегодня их отпрыски фактически вновь как четыре тысячи лет назад начали дифференцироваться в матричную четырех (более) навигационно-гендерную систему, и порождать различные формы аутизма и расстройств гендерной идентичности [Папков 2023 (б); Папков 2023 (д); Кулемзина 2022; Ластков 2022]. Несовпадение навигационно-гендерной дифференциации с биологическим полом в традиционном нормативном контексте формирует расстройства гендерной идентичности, когда аллоцентрический тип навигации в традиционных сообществах присущий женщинам становится доминантным у мужчин, с правополушарным доминированием функциональной межполушарной асимметрии, а эгоцентрический тип навигации присущий мужчинам становится доминантным у женщин, с левополушарным доминированием функциональной межполушарной асимметрии [Папков 2023 (б); Папков 2023 (д)].

Однако поскольку ранее эти типы гендерных личностей, не образующих брачных союзов и не воспроизводящих себя, элиминировались естественным отбором, то они никогда не могли занять значимое место в человеческом сообществе, основанном на

патриархальном институте брака. А сам институт патриархального брака в силу его полноты навигации повсеместно воспроизводился в автоматическом режиме в условиях естественного экологического ландшафта. В некотором смысле именно эта институция патриархальной многопоколенной семьи есть онтологическое основание человеческого бытия (как основа системы атрибутивной личности или полной распределенной системы навигации). Теперь же когда большая часть человечества живет в условиях искусственного умвельта (Umwelt № 2), возникла проблема невостребованности полной навигационной системы в среде мегаполиса с условиями его найма индивидуумов, предусматривающего замену всей полноты навигации перечнем компетенции нанятого работника с инструкциями служебных функций. Само поддержание жизнеобеспечения этого нанятого индивидуума в рамках его компенсации в виде абстрактных денежных символов на себя также взяла цивилизация мегаполиса с его навигацией культуры потребления. Такая индивидуализация индивидуумов в условиях современной культуры, резко депривирующей все навигационные процессы обоих типов формирует экологическую среду (Umwelt № 2), уничтожающую все бытийно-онтологические основы человека как такового. Второй демографический переход является не просто некоторым очередным вызовом человечеству, он представляет собой глобальную катастрофу, поскольку формирует условия, в которых это самое человечество перестает функционировать в плане прокреации (деторождения), обеспечения гендерно-навигационной дифференцировки в онтогенезе.

Антропогенез как топологическая трансформация когнитивного оператора эгоцентрической навигации. Каудальная локомоция, или Почему обезьяны? В излагаемой картезианской парадигме концепция антропогенеза предполагает топологическую трансформацию когнитивного оператора эгоцентрической навигации из его топографического модуса у обезьян в акватических условиях интермодального конфликта зрительной и проприоцептивной рецепций в экологической нише нижнего яруса биома дождевого (влажного) многоярусного тропического леса [Папков 2023 (а); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)]. Необходимость включения в

модель антропогенеза логического узла топологической трансформации когнитивного оператора эгоцентрической навигации из его топографического модуса у обезьян фундируется психофизической экспериментальной парадигмой интермодального взаимодействия Н.И. Бавро [Папков 2023 (а); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж); Бавро 1993], которая, в свою очередь позволяет преодолеть своеобразный Рубикон не преумножения информационной сущности, сформированный Дж.Дж. Гибсоном о избыточности информации в окружающем оптическом потоке для осуществления эгоцентрической кинестетической навигации [Гибсон 1988].

Фундаментальный аргумент для обоснования топологической трансформации эгоцентрического навигатора обезьян в ходе антропогенеза заключается, в так называемом, трудном вопросе сознания, сформулированным Д. Чалмерсом [24], поскольку в экологической парадигме зрительного восприятия Гибсона [Гибсон 1988] «освещенность информационных процессов сознания» является избыточной функцией, удвоением сущностей без нужды, подобно формулировке логической бритвы У. Оккама. Гибсон утверждает, что в окружающем оптическом потоке животного (включая человека) содержится избыточная информация об эгоцентрической локомоции [Гибсон 1988], зачем обезьяне запоминать паттерн опорной поверхности, если вариации этих паттернов окружают ее непрерывно? И не столь важно где эти паттерны размещены: среди ветвей многоярусного тропического леса или на поверхности земли в нижнем ярусе того же леса или в саване. Трудный вопрос сознания [Чалмерс 2019] возвращает к картезианской проблеме злого гения, извращающего картину наличной реальности, или, говоря языком психофизики, извращающего паттерны ландшафта опорной поверхности эгоцентрической локомоции [Папков 2023 (е)]. В этом случае следует моделировать такие экологические условия, которые извратив восприятие паттерна опорной поверхности вызвали бы необходимость формирования структур «освещенности информационных процессов сознания» [Папков 2023 (е)]. Следует отметить, что и обезьяны весьма сильно отличаются от всех остальных животных. Все животные произошли от рыб, вследствие чего имеют способ передвижения головой вперед. Или, точнее, носом вперед. Этот

способ перемещения тела в пространстве можно обозначить как назальный. Есть даже книжка о рыбе внутри нас. Написал и опубликовал ее в 2008 году некто Нил Шубин [Шубин 2015]. Книжка хорошая и местами весьма познавательная, но ее текст дезориентирует, поскольку он о животных, которые произошли до обезьян. Все животные движутся носом вперед и хвостом (копчиком) назад. У обезьян же копчик начинает смотреть вниз, а порой и вперед. У человека копчик (=хвост) уже ориентирован в сторону движения. Почему? (почему человек имеет каудальную локомоцию?). Все началось с обезьян, когда их зрение стало бинокулярным, определяя точность глубины хвата кистей рук и ног (дистальных частей конечностей) за трехмерную решетку опорной поверхности. Это событие, безусловно, стало революцией в животном мире! Как до обезьян двигались животные? В основном с помощью аллюров, переключающихся по мере необходимости с шага на галоп или рысь и обратно. Модуляции были не велики в движениях конечностей. Топ-топ, да прыг-скачок. И все! Обезьяны получили дистантную систему для мгновенной (симультанной) модуляции генератора шага, полностью уничтожив аллюрный автоматизм шага и эгоцентрической навигации! Так появился эгоцентрический квази-субъект в дистальных частях конечностях. В дополнение к аллоцентрическому агенту в голове [Папков 2023 (г); Папков 2023 (з); Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д); Папков 2023 (б); Папков 2023 (е); Папков 2023 (ж)]. Основой эгоцентрического квази-субъекта является полноценная пирамидная система и бинокулярная система зрения. Следует понимать, что этот обезьяний эгоцентрический квази-субъект абсолютно автономен от аллоцентрического агента в голове обезьяны. Если бы не Сью Сэвдждж-Рамбо [Зорина 2007], то эгоцентрический квази-субъект конечностей обезьяны и ее (обезьяны) аллоцентрический агент в голове так бы никогда и не встретились. А зачем им, собственно, встречаться? На высоте десятков метров такие встречи быстро бы выбили обезьян из гонки естественного отбора, не дав столь замечательных потомков, коими мы являемся. Вопрос: кто субъект в эгоцентрической навигации (локомоции)? Опорные конечности, точнее, их дистальные части: кисти рук и стопы ног. Голова (в отличие от рыб и

иже с ними) оказалась локомоторной периферией [Папков 2023 (e)], которая должна быть расположена максимально удобно для дистальных частей конечностей, создавая максимально возможный угол для бинокулярного гороптера [Папков 2023 (e)]. Именно поэтому кисти и стопы у обезьян равно удалены от оптического центра глаз, поскольку скачки по пологому влажному (дождевого) тропического многоярусного леса без должного бинокулярного зрительного контроля чреваты санкциями со стороны естественного отбора. У прямоходящей же обезьяны руки выпали из общего гороптера. Чтобы не мешались и не создавали оптический шум [Папков 2023 (e)]. Но главный акцент в каудальной локомоции эгоцентрического навигатора заключается в том, чтобы контроль стал интермодальным! Двойным! С одной стороны, за стопой и ее опорной поверхностью следит бинокулярное зрение, через толщу оптической среды атмосферного воздуха! А с другой, проходящая через толщу тела нервная проприоцептивная чувствительность той же самой стопы и ее опорной поверхности! Таким образом, сформировалась идеальная перцептивная система! Теперь при попадании оптического искажения в пространство между дистальным и проксимальным стимулом бинокулярного зрения, погрешность можно будет считать на основании сравнения с референтной рецепцией третьего измерения (глубины) с проприоцептивной чувствительности! Так в группе приматов сформировался небывалый до того аппарат эгоцентрической навигации, ставший в итоге основой человеческой субъектности и человеческого сознания [Папков 2023 (e)].

Уникальность вертикальной двуногой локомоции человека состоит в полной переориентации тела человека с краниального на каудальное направление локомоции. Произошла не только полная инверсия, но и возникло увеличение расстояния между каудальной оконечностью тела и опорной поверхностью из-за достаточно длинных нижних конечностей. В итоге создается уникальная психофизическая ситуация, при которой орган локомоции – *стопа одновременно становится органом перцепции в противоположном голове направлении – в каудальной и в пост-каудальной части тела. Психофизический смысл головы в этом контексте смещается к периферическому органу восприятия локомоторного субъекта – стоп*

ног, поскольку на голове функционально расположена пара глаз бинокулярного зрения, поля которых охватывают как опорную поверхность, так и самих субъектов эгоцентрической локомоции (стоп ног) [Папков 2023 (e)]. Фактически, эгоцентрический локомоторный субъект, локализованный в стопах обеих ног, имеет возможность дистанционно с помощью бинокулярного зрения контролировать свое собственное перемещение и сличать собственное локальное проприоцептическое восприятие паттерна опорной поверхности с его дистантным зрительным восприятием. Сличаемость (фузия) зрительных бинокулярных образов с проприоцептивными образами, обусловлена, прежде всего, их трехмерным пространственным соответствием (сходным по своему содержанию: «где»), образуя четвертое измерение пространства, интермодальный образ которого должен обладать свойствами пространственной гиперконстантности, что, впоследствии, сыграет важную роль в формировании когнитивного оператора топологически трансформированных форм эгоцентрической локомоции.

При такой каудально – стопной локализации эгоцентрического субъекта, верхние длинные конечности становятся оптической помехой, поскольку их маятниковые движения балансируют могут формировать интерференционный шум для аккомодационно-конвергирующей системы бинокулярного зрения, что при наличии механизма латеральной бинокулярной конкуренции является избыточной нагрузкой [Папков 2023 (e)]. В следствии чего, селективность естественного отбора, обусловленная прямохождением, оказывает давление в сторону увеличения относительного расстояния между «болтающимися» кистями рук и стопами ног как локомоторными субъектами эгоцентрической навигации (которые потом проявят себя в магических танцах Кносского лабиринта, в завоевательных танцах китайского императора (кит.:角抵 – борьба) с рогатым демоном (аналогом Минотавра?), мезоамериканских играх в мяч и прочих подобных). Чистая форма дистальной (конечностной) субъектности порождает и свою первую модальность – «лабиринтный танец», который может на этих первых этапах носить прагматическую и утилитарную функцию социального мироустройства, типа «танца

Тесея и Минотавра» на «узоре нити Ариадны» или «Императорского завоевательного танца в древнем Китае».

Таким образом, уменьшение длины рук способствует выведению их из интерферирующего пространства бинокулярного зрения эгоцентрического субъекта стоп, формируя изолированное психофизическое пространство (поверхность сферы) интермодального сличения (фузии или гороптера) которое заключено между оптическими центрами глаз и стопами обеих ног [Папков 2023 (е)]. Следует также указать на утрату универсальности одновременного зрительного бинокулярного контроля обеих пар конечностей опорно-двигательной системы современного человека, присущих ранее как обезьянам, так и переходным формам homo [Папков 2023 (е)].

Таким образом, у человека сформировались две специализированные области гороптера, соответствующего локомоции кистей рук и стоп ног, что не позволяет ему использовать обе пары конечностей одновременно [Папков 2023 (е)].

Глоттогенез как когерентность двух навигаций. Глоттогенез фундирован на когерентности двух навигаций, которые у homo sapiens sapiens оказались в состоянии конфликтной интерференции [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. Ближайшей моделью глоттогенеза есть феномен аутокоммуникации эгоцентрической речи [Папков 2020; Папков 2022 (в)]. А иллюстративной моделью может служить архетипическая фигура Трикстера (Вакджункаги), у которого оба агента навигации находятся в состоянии интермодальной конкуренции и реальной борьбы. Иначе говоря, речь идет о модели глоттогенеза, как *экстрацеребральной* коммуникативности индивидуума человека [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)].

Е.Н. Пановым [Панов 2012] сформулирован и обоснован методологический парадокс глоттогенеза относительно преадаптации языка человека (протоязыка), заключающийся в невозможности преодоления «Рубикона Языка» системы коммуникации животных (СКЖ) путем дарвиновской эволюции [Панов 2012]. Позицию, преодолевающую парадокс «Рубикона Языка», можно обосновать на основе применения парадигмы Ю.М. Лотмана [Лотман 1992] и У. Эко

[Эко 2006] об интеллекте, фундированном на семиотической двух кодовой структуре коммуникации, отличной от однокодовой СКЖ, для чего необходимо при моделировании глоттогенеза увеличить до двух (не менее двух) количество кодов (агентов) коммуникации вместо одного в СКЖ [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. Однако двухкодовую парадигму коммуникации нельзя непосредственно реализовать между агентами навигации двух индивидуумов одного вида, поскольку, именно, в силу видовой общности они обладают и одинаковым кодом. Представляется вероятным преодолеть этот «запрет» способом, в котором эту коммуникативную двухкодовую семиотику возможно представить в виде аутокоммуникации самого индивидуума по типу феномена эгоцентрической речи [Папков 2020; Папков 2023 (д)]. Таким образом, моделирование процесса преодоления «Рубикона Языка» должно учитывать ряд последовательных этапов (минимум двух).

На первом этапе оператор (агент) эгоцентрической навигации, имеющий у обезьян в качестве высшего уровня пространственного контроля локомоции топографический модус, модифицируется до модуса топологического у *homo sapiens* [Папков 2023 (е)]. Формирование такого топологического уровня контроля локомоции может происходить в контексте эволюционной парадигмы дарвиновского отбора, как частного модуса умвельтной адаптации (идиоадаптации, от др. греч. ἰδιος – «своеобразный, особый») эгоцентрической локомоции. При этом речь идет не о коммуникативном модусе (языке) – цели естественного отбора, а об узком и частном – локомоторном, что полностью соответствует нишевой (умвельтной) специализации приматов [Папков 2023 (е)]. В дальнейшем эта локальная локомоторная идиоадаптация приматов – топологически модифицированная эгоцентрическая навигация выявит свою онтологию в модусе ароморфоза (греч. ἀίρω – «поднимаю» и μορφή – «форма»), субстанциируя этот тип навигации как базовый у *homo sapiens*, но уже в модусе коммуникативного агента, или *cogito* Декарта.

На втором этапе эволюционного становления *homo sapiens* неотвратимо возникает ситуация коммуникативного интермодаль-

ного взаимодействия уже двух топологических операторов: аллоцентрического и эгоцентрического из-за пересечения (в силу упомянутой топологичности обоих) их когнитивных полей, которые впервые и только у человека большей частью своих площадей начинают совпадать, создавая различные интерференциальные, конфликтные, конкурентные, фузийные и диспаратные взаимодействия, обуславливая неотложную необходимость их координации. Иллюстративной моделью такого первичного интермодального взаимодействия кинестетических навигаций может служить архетип Трикстера, представляя собой ценность модели первичного акта аутокоммуникации или эгоцентрической речи [Папков 2020; Папков 2022 (в)] на этапе праязыка.

Такого рода координации интермодального взаимодействия не могут быть обеспечены интеграцией в рамках существующих нейросетей (дополнительно требующих ходе антропогенеза и так значительных ресурсов: объемно-физических и энергетических, что демонстрирует относительный рост мозга homo). С другой стороны, гипотеза первичного «протоязыка» как жестового, фундированного на парадигме «зеркальных нейронов», не выдерживает никакой критики, с учетом перегруженности зрительной бинокулярной системы прямоходящего человека двумя типами гороптеров, число которых, с учетом латеральной кинестетической и бинокулярной конкуренции, увеличиваются до четырех [Папков 2023 (е)]. «Циклопической» (монокулярной) системе зрения, входящей в систему навигации аллоцентрического оператора (агента), знаковая жестикуляция рук создаст интерференциальные помехи (шум) в процессе ориентации в окружающем мире (умвельте) [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. К тому же возникла бы проблема различения сигнала коммуникативного «жеста» от «жеста» локомоторного. Единственным вариантом разрешения столь глобального интермодального конфликта навигационных систем является механизм встраивания в систему их координации новой знаковой (семиотической) модальности, отличной от первых двух как по модальности генерации сигнала, так и по его перцепции (восприятию) [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. Тем

более что обе системы навигации имеют доступ и к генерации, и к восприятию акустического сигнала. Также удовлетворяется первичное фундаментальное требование семиотической коммуникации столь радикально различных систем навигации: симультанный принцип темпоральной организации топологического оператора эгоцентрической локомоции, который в силу своей организации кодов не способен воспринимать продолжительный акустический (сукцессивный) сигнал, что может быть обеспечено, когда основой звуковой коммуникации становится краткий звук – «фонема». Сам этот звук (фонема) – предложение должен иметь свою референсность относительно внутренней (эгоцентрической) системы координат, а синтаксическую функцию определять контекстом локомоторной ситуации в целом с учетом интерференций обоих типов навигации. Феномен эгоцентрической речи [Папков 2020; Папков 2022 (в)], понятый как пусковой фактор глоттогенеза, требует дальнейшего эксплицитного разворачивания (экстериоризации) уже своей онтологии, как предмета дальнейшего изучения глоттогенеза, в уже гендерно распределенной семиотической структуре семьи, как модусе последующей диахронии языка [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. Знак же в этой системе человеческого праязыка должен при всей своей фонематической краткости носить все функции предложения, в котором само звучание представляет собой глагольную форму действия, а субъект и объект этого действия еще даны в своей полной неразличимости, если не сказать больше – в полной своей неотличимости и невыявленности [Папков 2023 (з); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)]. Символизм знака здесь погружен обоими своими краями в онтологию агентов субъектности и объектности, как топологических операторов навигации, а в силу краткости его еще невозможно «преломить» наподобие древнегреческого «σύμβολον», что, однако, не лишает его функции порождающей модели последующего модуса языка, как длительности. Такой модус разрешения интермодального конфликта предполагает, что древний человек практически все время находился в состоянии громкой эгоцентрической речи, преодолевая и компенсируя, тем самым, архетипический комплекс Трикстера [Папков

2023 (э); Папков 2020; Папков 2023 (а); Папков 2023 (в); Папков 2023 (д)].

Литература

- Бавро 1993 – Бавро Н.И. Интермодальная координация зрительных и проприоцептивных пространственных образов. Автореферат дис. ... кандидата психологических наук. М., 1993. 24 с.
- Бернштейн 1991 – Бернштейн Н.А. О ловкости и ее развитии. М.: Физкультура и спорт, 1991. 288 с.
- Бернштейн 1947 – Бернштейн Н.А. О построении движений. М.: Медгиз, 1947. 255с.
- Величковский 2022 – Величковский Б.М. Перспективные направления когнитивных исследований // «Психологическая газета» от 26.06.2022. <https://psy.su/pubs/9726/?ysclid=lt2qoa786r140500454>
- Величковский 1986 – Величковский Б.М. Функциональная структура познавательных процессов: Дисс. ... докт. психол. наук. М., 1986.
- Гибсон 1988 – Гибсон Дж.Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. 464 с.
- Зорина 2007 – Зорина З.А., Смирнова А.А. Изучение биологических предшественников речи человека у современных антропоидов // Биология. 2007. № 14 (837). URL: https://bio.1sept.ru/view_article.php?ID=200701403
- Кулемзина 2022 – Кулемзина Т.В., Папков В.Е. Скрининг факторов риска расстройств аутистического спектра у детей с позиций психогигиены // Медико-социальные проблемы семьи. 2022. Т. 27, № 3. С. 66-73.
- Ластков 2022 – Ластков Д. О., Папков В.Е., Коктышев И.В. Психогигиена расстройств аутистического спектра в контексте семиотики // Медико-социальные проблемы семьи. 2022. Т. 27, № 4. С. 43-52.
- Лосев 2008 – Лосев А.Ф. О единстве онтологии // Credo New. 2008. №1. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_01_2008/1863-a.f.-losev.-o-edinstve-ontologii.html
- Лотман 1992 – Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3 т. Таллинн: «Александра», 1992.
- Панов 2012 – Панов Е.Н. Парадокс непрерывности: Языковой Рубикон. О непреодолимой пропасти между коммуникацией у животных и языком человека. М.: Языки славянской культуры, 2012. 444 с.
- Папков 2023 (а) – Папков В.Е. Глоттогенез в контексте картезианской антропологии (преодоление Рубикона языка) // Донецкие чтения 2023: образование, наука, инновации, культура и вызовы

- современности. Материалы VIII Международной научной конференции. Т. 9. Донецк: ДонНУ, 2023. С. 198-200.
- Папков 2022 (а) – Папков В.Е. К вопросу автомодельности эпидемиологии расстройств аутистического спектра в контексте демографии // Личностные и ситуационные детерминанты поведения и деятельности человека: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию В.Д. Потаповой (Донецк, 8 декабря 2022 г.). Донецк: ДонНУ, 2022. С. 277-282.
- Папков 2021 – Папков В.Е. К вопросу о профилактике расстройств аутистического спектра у детей в контексте парадигмы семьи // Медико-социальные проблемы семьи. 2021. Т. 26. № 4. С. 33-43
- Папков 2023 (б) – Папков В.Е. Коморбидность расстройств аутистического спектра и гендерной идентичности как психогигиеническая проблема экологической (umwelt) навигации // Вестник гигиены и эпидемиологии. 2023. Том 27. № 2. С. 86-97.
- Папков 2023 (в) – Папков В.Е. Модель глоттогенеза в контексте семиотики эгоцентрической речи и расстройств гендерной идентификации у детей // Медико-социальные проблемы семьи. 2023. Т. 28. № 3. С. 48-57.
- Папков 2022 (б) – Папков В.Е. Принципы профилактики расстройств аутистического спектра в контексте эпидемиологии и демографии // Детская и подростковая реабилитация. 2022. № 1 (46). С. 57-64. EDN PSDKDF
- Папков 2023 (г) – Папков В.Е. Проект картезианской антропологии // Сб. науч. статей по материалам IX Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (24 ноября 2023 г., Сибай). Уфа: РИЦ Уфимского ун-та науки и технол., 2023. С. 205-206.
- Папков 2023 (д) – Папков В.Е. Семиотика гендера и семьи в контексте распределенной системы экологической навигации // Медико-социальные проблемы семьи. 2023. Т. 28. № 3. С. 58-68.
- Папков 2023 (е) – Папков В.Е. Эволюционно-экологические аспекты когнитивного оператора опорно-двигательной системы человека // Медико-социальные проблемы семьи. 2023. Т. 28. № 1. С. 78-87.
- Папков 2020 – Папков В.Е. Эгоцентрическая речь в контексте картезианской лингвистики // Личностные и ситуационные детерминанты поведения и деятельности человека: материалы Международной научно-практической конференции (Донецк, 11 декабря 2020 г.). Донецк: ДонНУ, 2020. С. 124-129.

- Папков 2022 (в) – Папков В.Е. Эгоцентрическая речь в контексте расстройств аутистического спектра // Личностные и ситуационные детерминанты поведения и деятельности человека: Материалы Международной научно-практической конференции. Донецк: ДонНУ, 2022. С. 283-289.
- Папков 2023 (ж) – Папков В.Е. Эпистемологическая рамка антропогенеза в контексте картезианской антропологии сознания (критика парадигмы Чарльза Дарвина) // Донецкие чтения 2023: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности. Материалы VIII Международной научной конференции. Т. 3. Донецк: ДонНУ, 2023. С. 246-249.
- Папков 2023 (з) – Папков В.Е. Эпистемология антропогенеза, глоттогенеза и гендера в контексте навигации и картезианской антропологии // Карбышевские чтения. Наше дело правое – победа будет за нами! Сб. науч. трудов международной научно-практической конференции. В 6 т. Т. 1 / под общ. ред. Л.И. Грошевой. Тюмень: ТВВИКУ, 2023. С. 313-320.
- Папков 2023 (и) – Папков В.Е. Эпистемология психогигиены в контексте автономности эпидемиологии расстройств аутистического спектра // Вестн. гигиены и эпидемиологии. 2023. Т. 27. № 2. С. 98-103.
- Чалмерс 2019 – Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. 512 с.
- Шубин 2015 – Шубин Н. Внутренняя рыба. История человеческого тела с древнейших времен до наших дней М.: Corpus, 2015. 310 с.
- Эко 2006 – Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб.: Symposium, 2006. 574 с.

Valery E. Papkov
(Donetsk State Medical University “M. Gorky”)

An Essay on Cartesian Anthropology

Summary. The essay presents an expanded epistemological framework of Cartesian anthropology in its modern understanding with its themes: consciousness, glottogenesis, autism, gender, anthropogenesis and the phenomenon of "culture". This version of anthropology is based on the dualism of coherently correlated substances, topologically modified operators of egocentric and allocentric navigation, in the living space of human mind.

Keywords: Cartesianism, allocentric navigation, egocentric navigation, gender, anthropogenesis, glottogenesis, autism, consciousness

ОБ АВТОРАХ

- Горлов Александр Витальевич**, старший преподаватель кафедры истории, политологии и государственной политики Среднерусского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Орёл *strix63@yandex.ru*
- Козлова Елена Олеговна**, преподаватель Правового колледжа Юридического института Российского университета транспорта (МИИТ), г. Москва *britael@mail.ru*
- Кононова Елена Сергеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева, г. Орёл *konfin2011@yandex.ru*
- Кузьменко Александр Анатольевич**, кандидат биологических наук, доцент кафедры «Компьютерные технологии и системы» Брянского государственного технического университета, г. Брянск *alex-rf-32@yandex.ru*
- Кянганен Кирилл Вячеславович**, аспирант кафедры философской антропологии и теории культуры Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург *kirill.kyanganen@gmail.com*
- Лапшина Валентина Семёновна**, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета, г. Нижний Новгород *lapshina_valentina@inbox.ru*
- Маркина Елена Петровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и этнонациональных процессов Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева, г. Орёл *markinaavon@gmail.com*
- Меркурьева Наталья Алексеевна**, кандидат филологических наук, заведующий Орловского областного центра чтения Орловской областной научной универсальной публичной библиотеки им. И.А. Бунина, г. Орёл *matany1974@mail.ru*
- Овсянников Андрей Владимирович**, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Орловского государственного института культуры, г. Орёл *andreyorel@mail.ru*

- Папков Валерий Евгеньевич**, ассистент кафедры интегративной и восстановительной медицины Донецкого государственного медицинского университета им. М. Горького, г. Донецк
parkovvalery@rambler.ru
- Пастухов Александр Гаврилович**, кандидат филологических наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Орловского государственного института культуры, г. Орёл
alexander.pastukhov@yandex.ru
- Поздняков Алексей Алексеевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Орловского государственного института культуры, г. Орёл
radavoy@yandex.ru
- Семёнова Елена Александровна**, кандидат педагогических наук, директор НП «Театр-ЭКС», г. Москва
semenova05@list.ru
- Серова Наталья Викторовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Гуманитарные дисциплины» Государственного морского университета им. адмирала Ф.Ф. Ушакова, г. Новороссийск
nvserova72@yandex.ru
- Скиперских Александр Владимирович**, доктор политических наук, профессор кафедры философии и социальных наук Елецкого государственного университета имени И.А. Бунина, г. Елец
pisatels@mail.ru
- Степанов Вячеслав Петрович**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела современной истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы Института славяноведения Российской академии наук, главный эксперт научно-исследовательского института перспективных направлений Российского государственного социального университета, г. Москва
vstepanovpochta@gmail.com
- Счастливецва Елена Анатольевна**, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, социологии и философии Вятского государственного университета, г. Киров
abc@yandex.ru
- Финогентов Валерий Николаевич**, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и русского языка Орловского государственного аграрного университета им. Н.В. Парахина, г. Орёл
v_fin@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS

- Finogentov Valery Nikolaevich**, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History, Philosophy and Russian Language, Oryol State Agrarian University «N.V. Parakhin», Oryol *v_fin@mail.ru*
- Gorlov Alexander Vitalievich**, Senior Lecturer at the Department of History, Political Science and Public Policy, Central Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Oryol Branch, Oryol *strix63@yandex.ru*
- Kianganen Kirill Vyacheslavovich**, postgraduate student of the Department of Philosophical Anthropology and Theory of Culture, Ural Federal University named after First President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg *kirill.kianganen@gmail.com*
- Kononova Elena Sergeevna**, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Logic, Philosophy and Methodology of Science, Oryol State University “I.S. Turgenev”, Oryol *kon-fin2011@yandex.ru*
- Kozlova Elena Olegovna**, Lecturer at the Law College of the Law Institute, Russian University of Transport, Moscow *britael@mail.ru*
- Kuzmenko Alexander Anatolyevich**, Candidate of Biological Sciences, Associate Professor of the Department of Computer Technologies and Systems, Bryansk State Technical University, Bryansk *alex-rf-32@yandex.ru*
- Lapshina Valentina Semyonovna**, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering, Nizhny Novgorod *lapshina_valentina@inbox.ru*
- Markina Elena Petrovna**, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Social Sciences and Ethnonational Processes, Oryol State University “I.S. Turgenev”, Oryol *markinaavon@gmail.com*
- Merkuryeva Natalia Alekseevna**, Candidate of Philological Sciences, Head of the Regional Reading Center, Oryol Regional Scientific Universal Public Library “I.A. Bunin”, Oryol *matany1974@mail.ru*
- Ovsyannikov Andrey Vladimirovich**, Candidate in Philosophy, Associate Professor of the Department of Humanities, Oryol State Institute of Culture, Oryol *andreyorel@mail.ru*
- Papkov Valery Evgenievich**, assistant at the Department of Integrative and Regenerative Medicine, Donetsk State Medical University “M. Gorky”, Donetsk *papkovvalery@rambler.ru*

- Pastukhov Aleksandr Gavriilovich**, Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Humanities, Oryol State Institute of Culture, Oryol *alexander.pastukhov@yandex.ru*
- Pozdnyakov Alexey Alekseevich**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Humanities at the Oryol State Institute of Culture, Oryol *radavoy@yandex.ru*
- Semenova Elena Alexandrovna**, Candidate of Pedagogical Sciences, Director of "Theater-EX", Moscow *semenova05@list.ru*
- Serova Natalia Viktorovna**, Candidate in Philosophy, Associate Professor of the Department of Humanities, State Maritime University "Admiral F.F. Ushakov", Novorossiysk *nvserova72@yandex.ru*
- Shchastyantseva Elena Anatolyevna**, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy, Vyatka State University, Kirov *abcr@yandex.ru*
- Skiperskikh Alexander Vladimirovich**, Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Yelets State University "I.A. Bunin", Yelets *pisatels@mail.ru*
- Stepanov Vyacheslav Petrovich**, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the Department of Modern History of Central and Southeastern Europe at the Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Chief Expert at the Research Institute of Promising Areas, Russian State Social University, Moscow *vstepanovpochta@gmail.com*

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	А.В. Овсянников	3
РАЗДЕЛ 1. ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: ПЕРЕСЕЧЕНИЯ СМЫСЛОВ		
<i>В.Н. Финогентов, Е.С. Кононова</i>	К вопросу о многомерности и пределах человеческого бытия	7
<i>Е.А. Семёнова</i>	От «человека играющего» к «плоскому животному» (Эволюция Homo sapiens в ракурсе антропологии смеха)	19
<i>Н.В. Серова</i>	Экзистенциальные противоречия темпоральности и историчности человека	31
<i>А.А. Поздняков</i>	Проблема сознания и самосознания в философии В.И. Несмелова	45
<i>А.В. Овсянников</i>	«Экономический материализм» в теологической оптике: Сергей Булгаков трактует Карла Маркса	63
<i>А.В. Скиперских</i>	Советские стелы как объект монументального искусства: ностальгическое путешествие по Липецкой области	76
<i>В.С. Лапшина</i>	Герменевтический подход к пониманию урбанистического активизма	93
<i>В.П. Степанов</i>	Текст как средство трансляции представлений о народе. К вопросу об освещении образа бессарабского цыгана в творчестве русских авторов XIX – начала XX века	112
<i>Е.А. Счастливецва</i>	Как возможна историческая антропология: проблема исследования коллективного сознания методами школы «Анналов»	136
<i>К.В. Кянганен</i>	Место внутренней реальности «Я» в эксцентрической позициональности Х. Плеснера: дискуссии и перспективы	152

<i>А.Г. Пастухов</i>	Фасцинативное в медиатексте	165
<i>Е.П. Маркина</i>	Проблема понимания, толкования текстов и поиск скрытых смыслов в контексте гуманитарного наследия Г.Г. Шпета: герменевтический ракурс исследования	180
<i>А.В. Горлов</i>	О кризисе антропологии и путях его преодоления	193
РАЗДЕЛ 2. ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ		
<i>Н.А. Меркурьева</i>	«Глядеться в зеркало вечности...», или Личность как бремя в философской антропологии М.М. Пришвина	206
<i>Е.О. Козлова</i>	Образ Сергея Радонежского в религиозной прозе писателей русского зарубежья И.С. Шмелёва и Б.К. Зайцева	216
РАЗДЕЛ 3. АНТРОПОЛОГИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ		
<i>А.А. Кузьменко</i>	Эргономическое мышление: гармония общества, техники и природы в условиях социально-техногенного мира	224
<i>В.Е. Папков</i>	Очерк картезианской антропологии	236
ОБ АВТОРАХ (ABOUT THE AUTHORS)		255

Научное издание

АНТРОПОСФЕРА. ГЕРМЕНЕВТИКА. ИНТЕРАКЦИЯ

Сборник трудов Всероссийской научной конференции

Макет обложки: Ю.В. Жеребцов
Редактор перевода: А.Г. Пастухов

Подписано в печать 28.12.2023 г. Формат 60x80 1/16
Печать ризография. Бумага офсетная. Гарнитура Times
Объем 15,23 усл. печ. л. Тираж 200 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Горизонт».
302025, г. Орел, ул. Московское шоссе, д.137, корп.5.
Тел./факс: (4862) 30-00-70