

№ 2(7)/2011

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2011

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат мед. наук *М.А. Пронин*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Степин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Доган Гёкмен.</i> Здравый смысл онтоэпистемологии Адама Смита в контексте картезианского скептицизма и агностицизма Юма.....	5
<i>А.А.Ивин.</i> Классический стиль мышления Нового времени.....	24
Письмо <i>Карла Поппера</i> Н.С.Юлиной от 1 сентября 1988 г.	40

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>Т.Б.Длугач.</i> Еще раз об априоризме Канта.....	45
Философия – это то, что структурирует человеческое бытие. Беседы с <i>Люком Бриссоном</i>	59
<i>Е.А.Самарская.</i> О трансформациях масс в поздних индустриальных обществах.....	78

ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ИСТОРИЯ

<i>В.В.Мильков.</i> Кирик Новгородец: грани творчества.....	91
<i>М.С.Киселева.</i> Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI – XVII вв.	124
<i>В.К.Кантор.</i> О сошедшем с ума разуме. К пониманию контр утопии Е.И.Замятина «Мы».....	137

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>В.М.Карелин.</i> Опыт демаскировки гонений	157
Аннотации	167
Summary.....	170
Об авторах.....	173

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Doğan Göçmen</i> . Adam Smith's Common Sense Ontoepistemology in the Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism.....	5
<i>A.A. Ivin</i> . The Classical Mode of Thinking in the Modern Age	24
<i>Popper's</i> Letter to N.S. Yulina from 1 September 1988	40

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>T.B. Dlugach</i> . Rethinking Kant's a priori doctrine	45
Philosophy is What Structures the Being of Humans: an interview with <i>Luc Brisson</i>	59
<i>E.A. Samarskaya</i> . On Certain Aspects of the Transformation of Masses in Late Industrial Societies	78

PHILOSOPHY AND THE HISTORY OF RUSSIA

<i>V.V. Milkov</i> . Quiricus (Kirik) of Novgorod and His Work	91
<i>M.S. Kiseleva</i> . Intellectuals in Orthodox Monasteries at the Turn of the 17 th Century	124
<i>V.K. Kantor</i> . When reason goes out of mind. Towards the Understanding of Zamiatin's Dystopian Novel <i>We</i>	137

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>V.M. Karelin</i> . An Essay at Demasquing Persecution (a review).....	157
Summary	170

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ ОНТОЭПИСТЕМОЛОГИИ АДАМА СМИТА В КОНТЕКСТЕ КАРТЕЗИАНСКОГО СКЕПТИЦИЗМА И АГНОСТИЦИЗМА ЮМА

Адам Смит не написал ни одной большой работы, специально посвященной вопросам эпистемологии, т. е. главные интересы его лежали скорее в области практической, нежели теоретической философии. Однако его труды пронизаны эпистемологической проблематикой, пусть и не выступавшей на переднем плане, а его «Эссе на философские темы» (*Essays on Philosophical Subjects – EPS*)¹ можно считать программной попыткой внести ясность в некоторые вопросы современной эпистемологии. Потребность в осмыслении современной эпистемологии для Смита, как и для Канта, была продиктована вызовом, который был брошен обществу распространением картезианского скептицизма и агностицизма Юма. Однако Смит выбирает совершенно другой путь к решению проблемы. В этом исследовании я намерен рассмотреть эпистемологию Смита, во-первых, в контексте декартовского скепсиса относительно значимости чувственного восприятия для теории познания и, во-вторых, в контексте агностицизма Юма, отрицавшего существование врожденных идей. Цель данной работы – представить основные эпистемологические принципы Смита.

1. Теория чувственного восприятия Смита, направленная против оснований картезианского скептицизма

Один из вопросов, который интересует Декарта в «Размышлениях», касается проблемы происхождения знания. Здесь он формулирует важные положения критики философии здравого смысла, исходя из способов ее представления, предложенных Аристотелем в работе «О душе». Аристотель показывает, как внешние и внутренние чувства могут служить развитию чувства реальности, и таким образом создает теорию восприятия, которую можно назвать теорией восприятия здравого смысла, исследующей проблему включения чувственного восприятия в теорию познания. Декарт выступил с критикой эпистемологического проекта Аристотеля по двум взаимосвязанным направлениям: первое относится к чувственному восприятию, второе – к значимости вторичных качеств для эпистемологии. Его критика достигает высшей точки, когда он предлагает считать врожденные идеи источником всех идей, предшествующими любому возможному опыту. Представляется, что своей эпистемологической теорией Смит отвечает на оба эти критические положения и стремится разработать новый подход к априоризму.

¹ *Smith A. Essays on Philosophical Subjects / Eds.: W.P.D.Wightman, L.G.Bryc. Liberty Fund: Indianapolis, 1982.*

1.1. Декартова критика теории восприятия здравого смысла

Достигнув в своих размышлениях уровня «мыслящего “я”», Декарт приходит к заключению, что разум (и его интуиция) является единственным надежным источником знания. Он применяет этот принцип к «телам, которых мы касаемся и которые мы видим»². Рассмотрим, говорит он, не «тела вообще, так как восприятие общего является более сложным случаем», рассмотрим конкретное тело из воска. Когда воск свеж, он сладок на вкус и пахнет цветами; его цвет, форма и размер – определены; его тело – холодное и жесткое; и, если воск в таком состоянии проскальзывает между пальцами, то он производит звук. Теперь поднесите его к огню: вкус его теряется, запах улетучивается, меняется его цвет, его форма и размеры, и, в конечном итоге, он разрушается. И это уже теперь не жесткий и холодный кусок воска, а теплая жидкая масса, которую в руках держать трудно и которая, если и застревает между пальцами, то никакого звука уже не издает. Теперь скажите мне: тот ли это самый кусок воска?»³ – спрашивает Декарт. И отвечает: да, это тот же самый кусок воска. А что теперь можно сказать о его формах и качествах, которые мы только что ощущали нашими внешними чувствами (обычно определяемыми как первичные и вторичные качества)? Они все изменились, но тем не менее воск остался воском. Если мы рассмотрим внимательно воск, прошедший через определенные изменения, и абстрагируемся от всех тех внешних качеств, которые ему не принадлежат, останется только «нечто легко растягивающееся, гибкое, легко поддающееся воздействию»⁴.

А что значит быть «гибким» и «изменяющимся»? Что теперь возникает в моем воображении? Так ли, что теперь мне кажется, что данный кусок воска может менять форму из шарообразной в квадратную, из квадратной – в треугольную? Ничего подобного. Я начинаю понимать, что воск способен на бесчисленное количество изменений, однако мое воображение не в состоянии определить это самое бесчисленное множество возможных изменений. Из чего следует, что это также и вне моего воображения – пытаться определить гибкость или пределы изменяемости воска⁵.

«А что означает быть растянутым? – продолжает Декарт. – Известны ли мне пределы растяжения, если способность к растяжению возрастает по мере его плавления и еще увеличивается при его кипении, то есть от воздействия на него теплом? Я был бы неспособен прийти к определенному выводу, предположив, что растяжение воска возможно еще и во многих других направлениях, пути к которым моему воображению уже совсем неизвестны. Таким образом, я должен согласиться с тем, что и моему воображению познание природы этого куска воска также недоступно, и единственное, что в состоянии это познать – это только мой разум»⁶.

В этих двух цитатах в суммированном виде представлена аргументация Декарта против философии здравого смысла. По его мнению, нельзя утверждать, что наши внешние чувства воспринимают нечто, т. к. они доставляют нам только изменчивые и ненадежные данные. Кроме того, и воображению,

² *Descartes R. Meditations // The Philosophical Writings of Descartes. Cambridge, 1984. Vol. 2, 20. § 30.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid. § 3.*

⁵ *Ibid. 20/1. § 31.*

⁶ *Ibid.*; «тело из воска», заимствовано из работы Аристотеля «О душе» (ср. например: *Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Ф.Асмус. Т. 1.М., 1975. II, 412b 5–10; также: Descartes R. Meditations. Vol. 59. § 86 и 59n.*

также описываемому как общее чувство, нельзя приписать способность восприятия, т. к. оно допускает бесконечное количество сходных изменений. Наше «*inspecto*» (интуиция разума), таким образом, есть то единственное, о чем можно сказать, что оно обладает восприятием⁷, и где до всякого опыта обнаруживаются общие идеи вещей.

1.2. Ответ Смита на картезианскую критику чувственного восприятия

В своей эпистемологической теории Смит отправляется от чувственного восприятия. Он проводит различия между внешними и внутренними чувствами. При помощи внешних чувств мы воспринимаем внешние предметы, в то время как наши внутренние чувства нам помогают, с одной стороны, обработать данные, доставленные внешними чувствами, а с другой – воспринимать себя в отношении внешних воспринимаемых объектов. Такая позиция сближает Смита с теорией восприятия Аристотеля, разворачивающейся на сновании широкого и узкого понятия жизни. Чтобы провести различие между этими понятиями, Аристотель говорит, с одной стороны, о способности к питанию, с другой стороны, об ощущении и утверждает, что способность к питанию⁸ является условием поддержания жизни как таковой, и способностью этой обладают как растения, так и животные. А вот осязание свойственно только животным. «Одни животные, – заявляет он, – обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание»⁹.

Подобно Аристотелю и в отличие, например, от Томаса Рида, Смит признает осязание неотъемлемым качеством живой природы. И Рид придавал осязанию важную роль, но самым «благородным» из пяти чувств считал зрение¹⁰. Смит же полагал, что ощущение не связано с каким-либо определенным органом, но скорее «распределяется по всем частям тела, исключая волосы, ногти на пальцах рук и ног»¹¹. И в отличие от Рида Смит делает вывод, что именно ощущение «сущностно характеризует живую природу и существование и неотделимо от нее»¹².

По мнению Смита, между нашими внешними и внутренними чувствами существует важное различие. Внешние чувственные восприятия всегда сопровождаются внутренними. Таким образом, если мы вдыхаем, видим, прикасаемся к предмету или ощущаем его вкус, мы осознаем этот предмет. Но это наше осознание предмета есть в то же время самовосприятие и самосознание. Так, если мы вдыхаем приятный запах, в нас пробуждается аппетит. И, реагируя на такой сигнал извне, наше внутреннее чувство ведет нас в направлении к нужному нам объекту. Поэтому, говорит Смит, запах не только возбуждает аппетит, но ведет к объекту, который только и может этот аппетит вознаградить¹³. То есть наши внешние чувства и ощущения всегда сопровождаются внутренними и потому направляют их.

⁷ *Descartes R. Meditations. Vol. 21–23. § 30–34.*

⁸ См.: *Аристотель. О душе. 413a20–413b5.*

⁹ Там же. 414a 1–5.

¹⁰ *Reid Th. Philosophical Works / Ed. W.Hamilton. Edinburgh, 1895 (reprinted Hildesheim, 1967. Vol. 1. P. 132.*

¹¹ *Smith A. Of the External Senses // EPS. 135. § 2.*

¹² *Ibid. 150. § 49.*

¹³ *Ibid. 165. § 80.*

Однако этого нельзя сказать о наших внутренних ощущениях, ибо они не нуждаются в том, чтобы их сопровождали. Они могут влиять, формировать и направлять наши внешние чувства, но не должны ими сопровождаться. Когда мы голодны, например, нам едва ли удастся воспринимать и тот объект или объекты, которые могут удовлетворить наше чувство голода.

Такая асимметрия между внешними и внутренними чувствами происходит оттого, что внутренние ощущения являются прежде всего скорее самовосприятиями, чем восприятием внешнего объекта. Смит обращает на это внимание, когда говорит, что «слово чувство (*feeling*), которым мы часто пользуемся как синонимом *ощущения*, имеет на самом деле значительно более широкое значение и часто употребляется для того, чтобы определить как наши внутренние, так и внешние чувства (*affections*). Мы чувствуем голод и жажду, мы чувствуем радость или печаль, мы чувствуем любовь или ненависть»¹⁴.

Таким образом, если мы, например, чувствуем голод или жажду, то мы ощущаем наше тело в определенном состоянии, действующем на наше сознание, но мы не обязательно воспринимаем в то же самое время какие-либо внешние объекты; эти внутренние чувства могут направлять нас к внешним объектам, но мы не испытываем ни чувства голода, ни жажду оттого, что воспринимаем внешние объекты. Действительно, «запах приятной пищи», например, может «вызвать или отвратить аппетит»¹⁵, но мы не испытываем чувство голода оттого, что мы чувствуем запах приятной пищи. Мы голодны лишь потому, что «желудок пуст»¹⁶. Тот же самый принцип используется в приложении к высоким чувствам: если мы чувствуем потребность в радости или любви, то чувствуем, что наше сознание в определенном состоянии оказывает воздействие на тело. Но если мы испытываем потребность в удовлетворении таких наших внутренних желаний, мы никогда не воспринимаем «объекты», которые могли бы удовлетворить эти наши чувства.

1.3. Реакция Смита на отрицание Декартом вторичных качеств

Вопрос деления на первичные и вторичные качества всегда был предметом противоречивых дебатов. Смит в этом вопросе в основном остается нейтральным, хотя среди его высказываний по этому поводу можно найти некоторые критические замечания. Он не отрицает разделения на первичные и вторичные качества в явной форме, но и не развивает аргументы в пользу того или другого. Однако поскольку это различие предполагает оценочность суждения от того, что вторичные качества не так важны, как первичные, он склонен полагать, что подходить к данному разделению следует с ценностно нейтральной позиции и «говорить» о вторичных качествах «более точно», как об иных «классах ощущений»¹⁷. Это могло быть одной из причин, по которой Декарт отказался признать за вторичными качествами какую-либо важность.

Смит считает, что вторичные качества не менее важны, чем первичные. И в своей эпистемологической теории он критикует и упрощенность феноменологического подхода Юма, и чистый универсализм Декарта. Его целью было разработать диалектическую теорию эпистемологии, которая приняла бы в расчет как универсальный, так и феноменологический аспекты. Поэто-

¹⁴ *Smith A.* Of the External Senses. 140. § 19.

¹⁵ *Ibid.* 164. § 78.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* 144. § 25.

му, проводя различие между первичными и вторичными качествами, он указывает, что первичные качества «в действительности неотделимы от идеи или понятия, и цельную субстанцию невозможно было бы представить без них. Никакие другие качества или атрибуты, похоже, не могут быть включены тем же способом в эту нашу идею или понятие твердости»¹⁸. Однако в то же самое время он говорит и о том, что «было бы поспешным утверждать, что твердая материя как таковая не обладает иными качествами или атрибутами. Но именно такой поспешный вывод был сделан, и на нем настаивали как на аксиоме философы с весьма высокой репутацией»¹⁹. Первая из этих фраз Смита кажется направленной против чисто феноменологического подхода Юма, а вторая – критикой универсализма Декарта. Согласно же позиции Смита, нельзя утверждать, что вторичные качества не относятся к качествам субстанции. Скорее, разумная эпистемологическая теория должна признавать их важность наравне с важностью первичных качеств.

1.4. Подход Смита к априоризму с позиций теории здравого смысла

Один из решающих и самых противоречивых вопросов в эпистемологической теории относится к спорам об априоризме, и во внутреннем, и внешнем вариантах. Нужны ли какие-либо предпосылки эпистемологической теории? И если да, то как они должны выглядеть? Так как Смита довольно часто ошибочно относят к эмпирической традиции, то можно было бы ожидать отрицания им любой формы априоризма. Однако Смит, отрицая традиционные подходы к априоризму, предлагает рассматривать априоризм в его двух формах: через полагание априорности внешних объектов, с одной стороны, а с другой – в инстинктивном ощущении как самоощущении. Дэви утверждает, что «шотландская демократия развивается на базе двусоставного взгляда на человека как на существо, чьи познавательные способности зависят от определенного баланса между инстинктивным *a priori*, обнаруживающимся путем интроспекции и рефлексии над известным и неизвестным, и фактами *a posteriori*, обнаруженными в результате систематического наблюдения и экспериментов над другими»²⁰. Отношение Дэви к «инстинктивному *a priori*» как «познавательному инструменту» указывает на то, что я называю внутренним априоризмом, а его точкой зрения на «факты *a posteriori*, обнаруженные в результате систематического наблюдения и экспериментов» обозначено то, что я называю внешним априоризмом. Можно спорить о том, распространяется ли обобщение, произведенное Дэви, на всю шотландскую философию, но позиция Смита в отношении априоризма оно соответствует.

1.4.1. Подход Смита к внешнему априоризму

Если следовать Смиту, то мы воспринимаем внешние объекты как внешние нам и не зависящие от нас. Нашим осязанием, органами вкуса и зрения мы ощущаем формы, силу, цвет и вкус внешних тел. При помощи чувства прикосновения и вкуса мы можем ощутить характер поверхности внешних объектов, их жесткость или мягкость, твердость или жидкость; при взгляде на предмет мы можем определить основные черты поверхности

¹⁸ Smith A. Of the External Senses. 137. § 13.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Davie G.E.. The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense // The Scottish Enlightenment and Other Essays. Edinburgh, 1991. P. 63.

предмета; однако для того, чтобы обнаружить, каковы предметы в ощущении (how they really feel), мы должны к ним прикоснуться. Так по вкусу мы определяем кислоту или горечь предмета, его сладость, или его терпкость. При взгляде на внешний предмет и прикоснувшись к нему, мы можем приблизительно обозначить его размеры – согласно Смиту чувство осязание трехмерно, а нашему зрению доступно только два измерения. Более того, при помощи зрения мы ощущаем «цвет и его изменения»²¹, отражающиеся поверхностью внешних объектов, также можем определить наше положение, т. е. перспективу или дистанцию до объектов нашего внимания. Неясную информацию о перспективе и направлении к объектам мы можем получить и благодаря слуху и обонянию, ощущению запахов, но до той поры, пока мы не воспользуемся зрением, информация будет оставаться для нас неясной. Но что бы мы ни воспринимали нашими внешними органами чувств, мы все равно ощущаем внешние объекты как «все постороннее нам, понимая их как независимое от нас»²².

1.4.2. Подход Смита к внутреннему априоризму

Обсуждение вопросов внутреннего априоризма обычно ведется под рубриками «врожденные идеи» и «*tabula rasa*». Первое означает веру в то, что «врожденные идеи» (идеи, предворяющие рождение и опыт) заложены в уме человека и лишь вспоминаются им при столкновении с соответствующими тем воспоминаниям объектами. Вторым (*tabula rasa*) утверждает обратное, а именно, что таких идей в уме нет, и он похож скорее на чистый лист бумаги и образует идеи от внешних объектов.

Смит ищет возможные пути к созданию новой модели для рассмотрения вопроса внутреннего априоризма. Он отклоняет обе указанные теории, потому что обе они хотя и исходят из противоположных предпосылок, но равным образом сводят прояснение вопросов эпистемологии к исследованию ума, а познающих субъектов превращают в пассивную воспринимающую сторону: первая тем, что признает установленные *a priori* категории, предворяющие восприятие; вторая тем, что отвергает факт некоторой заинтересованности познающих субъектов в объекте, к которому они подходят. Оспаривая обе вышеизложенные теории, Смит, с одной стороны, обращает внимание на тот факт, что познающие субъекты, направляясь к объекту своего внимания, никогда не бывают наивными, а с другой, стремится показать, что исследование вопросов, касающихся внутреннего априоризма, не может быть сведено к исследованию ума. Обсуждая вопрос о существовании категорий *a priori*, «предпонятий» в его терминологии, Смит рассматривает человеческое существо в целом, со всеми его функциями и возможностями, обсуждает этот вопрос в связи со внешними и внутренними чувствами, в связи с интеллектуальными и телесными способностями. Он не ограничивает свое обсуждение только примерами взрослых людей или только наблюдениями за человеческими существами, как это обычно имело место в теориях эпистемологии. И избирая такой путь исследования, Смит приглашает нас к дискуссии о сравнительном сходстве и различиях между человеческими существами и животными (включая и «молодое» животное, и дитя человеческое)²³. И, естественно, при таком подходе к анализу внутреннего априоризма Смит не может согласиться

²¹ *Smith A.* Of the External Senses. 149. § 47.

²² *Ibid.* 136. § 8; ср. также: 142 и 143. § 22, 23 и 24.

²³ *См.*: *Ibid.* 161–165. § 70–80.

ни с концепцией «врожденных идей», ни с теорией «*tabula rasa*». В своей эпистемологической теории он учитывает всю сложность организации человека и его состояний.

В своей теории восприятия Смит проводит различие между удаленными и контактными ощущениями. Такое деление является решающим и проистекает из природы этих ощущений. Объекты, которые воспринимаются удаленно, становятся нам доступными посредством света и воздуха, в то время как в контактных ощущениях объекты воспринимаются при непосредственном соприкосновении. Прикосновение и вкус, например, – производное прямого контакта. Но нельзя сказать, что контактное восприятие инстинктивно или оперирует «предпонятиями», как Смит называет их.

И поэтому постижение, отталкивающееся от прямого контакта, может быть и неполным, но оно не является также инстинктивным восприятием и не оперирует «предпонятиями». На этом основании Смит отказывается приписать осязанию или вкусу какое-либо инстинктивное восприятие. Смит не приемлет априорные категории, но готов приписать удаленным чувствам (зрению, обонянию и слуху) нечто вроде «инстинктивного восприятия» – «предчувствия»²⁴ или «неясной идеи»²⁵, или даже «предпонятия» «какой-нибудь внешней вещи или места, которые явились причиной возникновения соответствующих ощущений»²⁶.

Отрицая концепцию Декарта, Смит не находит места для «предпонятия» в уме человека, а относит ее в определенном смысле к состоянию человеческого тела в целом. И это позволяет ему сказать, что «все желания, которые рождаются от определенного состояния тела, ищут своего удовлетворения задолго до опыта, с волнением или предпонятием ожидания удовольствия при их возможном удовлетворении»²⁷. Но когда Смит приписывает человеку «волнение» или «предпонятие», возникающие «задолго до опыта» или «предшествующие всем опытам»²⁸, он, похоже, базируется на довольно узком понимании опыта, связанного только с опытом внешних объектов. Тем не менее его концепция опыта, безусловно, намного шире, ибо включает в себя и личный опыт человека. Так, например, если мы ощущаем, что наш «желудок пуст», отмечает Смит, это означает, что у нас есть опыт нашего желудка в таком вот его определенном состоянии. Таким образом, под «волнением» или «предпонятием» «задолго до опыта» Смит, похоже, имеет в виду «предпонятие», *a posteriori* прошлого опыта пустого желудка до опыта его удовлетворения. Это и является тем самым определенным состоянием тела, что заставляет человека направиться в поисках определенного, нужного ему объекта.

Поэтому, если человек и направляется к какому-то отдаленному объекту, значит, он уже имеет некую «неясную идею», «инстинктивное предощущение» или «предпонятие». А потому назвать его «наивным» никак нельзя. Скорее всего, можно связать их с определенными ожиданиями, предвкушениями, предпонятиями.

²⁴ *Smith A.* Of the External Senses. 161. § 69.

²⁵ *Ibid.* § 85.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* 165. § 70 (выделено. – Д.Г.).

²⁸ *Ibid.* 161–162. § 70.

2. Эпистемология здравого смысла Смита и агностицизм Юма

2.1. Агностицизм Юма как вызов современной эпистемологии

Ответ Смита картезианскому «чистому» универсализму не следует помещать в рамки критики Юма. Благодаря тесной интеллектуальной связи с Юмом Смит часто использует те же термины и понятия, что и Юм. Но трактовка этих терминов и понятий часто противоположна и своей критикой чистого картезианского универсализма Смит также дает ответ и критическим посылам Юма. Агностицизм Юма в отношении универсального построен на двух фундаментальных предположениях. Первое отсылает к атомизму, предполагающему, что во внешнем мире нет субстанции, ни в форме материальной субстанции, ни в форме духовной субстанции. Это направление Юм развивает в критическом анализе перипатетической философии²⁹. Второе говорит о его неприятии всеобщих идей, которые, по мнению Юма, «сами по себе на самом деле индивидуальны» и «могут стать общими только в результате их репрезентации»³⁰. На основании этих двух предположений Юм делает вывод о том, что «любое качество, являющееся отличным от другого, может быть задумано как самостоятельное и способно существовать не только в отрыве от другого качества, но и от всей этой невразумительной химеры материи»³¹.

В «Трактате» Юм называет источником общих идей в явной форме привычку, а подспудно – принцип ассоциации идей. Абстрактные или всеобщие идеи, уверен Юм, являются продуктом привычки. «Стоит нам обнаружить сходство между несколькими предметами, что случается довольно часто, – говорит он, – и мы им всем даем одно и то же название, невзирая на различия между ними ни в их размерах или количестве, ни в степенях их качеств, с которыми мы сталкиваемся уже в самом процессе исследования. С отработанной привычкой такого сорта нам достаточно только услышать название объекта, как идея одного из них уже воплотилась в нашем воображении со всеми, уже заранее предписанными ей обстоятельствами и пропорциями»³². Однако в «Исследовании» привычка рассматривается Юмом уже косвенно, в то время как ассоциации идей кажутся ему безусловными. Но несмотря на такое движение собственной аргументации, Юм остается верен своей позиции агностика.

Смит и Кант были двумя философами, которые приняли вызов Юма исключительно серьезно. Оба они искали возможность синтезировать эмпирическую и рационалистическую философии, и для них исключительно важно было преодолеть эпистемологический агностицизм Юма. Но выбор путей, какими должно пойти развитие синтеза эмпирической и рационалистической философии, и поиск ответа на вопрос, как преодолевать агностицизм Юма, для Смита и Канта были совершенно различны. Кант следует трансцендентальным путем, в то время как Смит предпочитает отвечать с позиции философии здравого смысла. Подход Смита к вопросам, касающимся познания и знания, – онтологический, в то время как Кант заменяет онтологию «критикой чистого разума». Соответственно, их ответы на философскую задачу,

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: 2 т. / Под общ. ред., вступ. ст. и примеч. И.С.Нарского. М., 1965. С. 43.

³⁰ Ibid. 20; cf. Hume D. Enquiries / Introduction and Analytical Index by L.A.Selby-Bigge, with text revised and notes by P.H.Nidditch. Oxford, 1989. § 123–125.

³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 222.

³² Там же.

сформулированную выше, кардинально отличаются друг от друга. Кант не ставит под сомнение атомистическую теорию природы Юма³³ и рассматривает вызов агностика лишь на уровне познающего субъекта. И, следуя, таким образом, за Декартом, Кант стремился подтвердить, что в уме существуют общие априорные идеи или понятия. Смит же, в противоположность Канту, критикуя оба постулата Юма, избирает методологическое средство, которое можно назвать *связующим подходом*.

2.2. Ответ Смита на агностический вызов Юма на уровне объекта

Обсуждение вопросов, касающихся взаимоотношений между «материей» и «формами вещей», известными нам как «первоматерия» (или «вещество») и «сущность», Смит ведет, опираясь на Аристотеля. Соответственно вопрос «первоматерии» рассматривается Смитом как принадлежащий к широкому, а «сущность» – к узкому пониманию универсального. Некоторые из главных вопросов, касающиеся взаимоотношений между широким и узким пониманием универсального, Смит обсуждает в своем эссе «Старая логика и метафизика» (*Ancient Logic and Metaphysics*). На страницах этой работы он критикует Платона за его «плохо выстроенное основание»³⁴ теории идей. Смит предполагает, что «то, что направило этих ранних философов по ложному пути, было представлением [...] о том, что вещи, из которых состоит какой-либо предмет, должны существовать самостоятельно, в отрыве от объекта, составной частью которого они когда-то в прошлом являлись»³⁵. Поэтому Платон и многие другие древнегреческие философы приписали универсальной материи и уникальной сущности «существование отделенной от вечности»³⁶. Смит объясняет выбор данного вида гипотезы (априоризм) Платоном и другими древнегреческими философами «первыми лучами восхода науки»³⁷. Но он отказывается понять, каким образом «спустя более чем две тысячи лет»³⁸ такой философ, как Локк, например, может рассматривать универсальное как внешнее по отношению к индивидуальному, или как Мальбранш, который был «картезианским философом»³⁹, может «размышлять с энтузиазмом о таком невразумительном предположении, как тайный союз человеческого ума с божественным», жить «этакой странной фантазией»⁴⁰. Интересно, что в этом критическом замечании Смит упоминает и философа-рационалиста и философа-эмпирика одновременно. Возможно, подразумеваемая и рационалистическую, и эмпирическую формы дуализма и юмовского агностицизма, Смит говорит о том, что и по сей день «объяснение природы, происхождение всеобщих идей является величайшей сложностью для абстрактной философии»⁴¹. Смит рассматривает материю всегда уже связанной с конкретной сущностью и утверждает, что «вещи, из которых, как представляется, состоят все конкретные объекты, являются веществом или материей этих объектов равно как их формой или специфической сущностью, которые

³³ Сомнение Канта в «третьем» говорит об атомистической теории природы, см.: *Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н.О.Лосского. М., 1999. С. 263–264.

³⁴ *Smith A. Ancient Logic and Metaphysics // ESP. 125. § 5.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* 126. § 6.

³⁷ *Ibid.* 125. § 5.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* 123n.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

и определяют их к тому или другому классу вещей»⁴². Отвергнув агностицизм, а с ним и все древние и современные формы дуалистического подхода к теории объекта, Смит вновь обращается к Аристотелю, утверждавшему невозможность постижения универсальной материи и материи данного вида как форм, существующих раздельно. Согласно Смицу, Аристотель утверждал, что «все чувственно воспринимаемые объекты имеют в своей основе два принципа, материю и конкретную сущность»⁴³. Смит прочитывает Аристотеля таким образом, что материя вообще не может существовать «не будучи определенной какой-либо сущностью, отнесенной к определенному классу вещей, равно как и любая сущность не может существовать без овеществления в определенной материи»⁴⁴. Универсальное всегда скрыто в частном; никогда не существует вне, а только исключительно в связи с ним⁴⁵.

Этот диалектический подход Смита к объекту как к единству индивидуального и неиндивидуального приводит к очень важным выводам или последствиям как для его теории объекта, так и для его познания природы в целом. Так, в отличие от Юма и Канта, Смит не обязан иметь дело с объектами в их изолированности; скорее он заинтересован в рассмотрении частного и универсального в их внутренних и внешних взаимоотношениях друг с другом. Смит заинтересован в том, чтобы узнать сущностные стороны объектов. И критикует, напротив, только сущностный или только феноменологический подходы к знанию. Смит считает оппозицию между эссенциализмом и релятивизмом, так же как между онтологией и феноменологией, искусственной. И ставит перед собой задачу свести воедино оба эти принципа в осмысленную теорию эпистемологии и разработать трехуровневую теорию объекта: общая идея (*general essence*), специфическая сущность (форма) и феноменологические качества.

Смит определяет объект как «твердое тело, или вещь», которая обладает силой и качеством сопротивления, что «мы» и именуем «твердостью». «Мы называем это субстанцией, или вещью, которая существует благодаря своей силе и существует независимо (не только от нас, но также от нас. — *Д.Г.*) от других вещей»⁴⁶. Субстанция дана в пространстве в формах газа, жидкости, твердых тел, света, и в пространстве она занимает определенное место. Смит приходит к выводу, что все, с чем мы сталкиваемся в пространстве, обладает твердостью, но это и есть именно то, что нам еще предстоит открыть. Наши знания о субстанции всегда исторически обусловлены. «Было время, — говорит Смит, — о котором можно прочесть у Аристотеля и Лукреция, когда требовались определенные философские знания для убеждения в том, что воздух обладает свойствами твердых тел, способен к давлению и сопротивлению. То, что в древние времена, в вульгарном понимании, ставилось под сомнение в отношении воздуха, сегодня продолжает подвергаться сомнениям в определении свойств света»⁴⁷. Такой же принцип до Архимеда распространялся и на свойства воды⁴⁸. Поэтому, хотя и кажется, что такие субстанции, как воздух или вода, будто бы и не обладают качествами субстанции (только потому что «в том же самом месте что-то другое твердое сопротивляется это-

⁴² *Smith A.* Ancient Logic and Metaphysics. 125–126.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* 127.

⁴⁵ *Smith A.* Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В.Мееровского. Подгот. текста, коммент. А.Ф.Грязнова. М., 1997. § 8.

⁴⁶ *Smith A.* Of the External Senses. 136. § 8.

⁴⁷ *Ibid.* 138. § 8.

⁴⁸ *Smith A.* Ancient Physics // ESP. 108–109.

му содержанию»⁴⁹, не удаляя его, однако, с его места при помощи чего-либо третьего), однако и то и другое имеют свои качества субстанции, что может быть продемонстрировано путем экспериментов. Пустоты в пространстве нет. И пространство заполнено конкретными сущностями, находящимися в постоянной и тесной связи между собой.

Смит проводит различия между внешними и внутренними качествами субстанций. Первые он относит к конкретным и случайным качествам, тогда как вторые указывают на общее. Как и Аристотель, Смит использует универсалии и в широком, и в узком смысле. В первом случае универсалии отсылают к качествам, общим для всех субстанций, – Смит называет это «веществом» или «первоматерией»⁵⁰. Второй случай он называет «конкретной сущностью» и рассматривает здесь качества, которые кажутся одинаковыми и потому по признакам их схожести должны быть отнесены к *определенному* виду субстанций.

В отношении внешних качеств Смит проводит различие между первичными и вторичными качествами. О первых он говорит предположительно, в то время как вторые у него не вызывают сомнений. Первичными качествами являются «протяженность, делимость, внешний вид и подвижность или способность к движению и покою»⁵¹. Эти *четыре* качества являются существенными для всех твердых тел и поэтому «по необходимости составляют идею или понятие твердого тела»⁵². К вторичным качествам относятся тепло, холод, вкус, запах, звук и цвет⁵³.

Теорию объекта Смита не следует воспринимать как схематическую. Его классификация не подразумевает статичности. Напротив, он рассматривает природу как нечто динамическое. И его позиция говорит лишь о том, что он заимствует теорию природы Аристотеля вообще и теорию объекта в частности, чтобы противостоять основаниям естественнонаучных представлений о природе. Не удивительно, что Смит находит, например, идею «перводвигателя» или «неподвижного двигателя» Аристотеля с его предполагаемой «безразмерностью»⁵⁴ загадочной и «действительно мрачной, невразумительной в высочайшей степени»⁵⁵. И когда Смит разрабатывает свое понятие объекта, он опирается на такие категории Аристотеля, как потенциальность, актуальность и нехватка, которыми обосновывается динамическое понимание природы. «В познании системы универсума, – говорит Смит, – при всем том несовершенстве знаний, которыми мы обладаем, самая большая сложность заключается в том, что мы не можем обнаружить громадные массы материи в движении, а находим лишь ее мельчайшие частицы в состоянии покоя по отношению к окружающим их телам»⁵⁶.

Суммируя сказанное выше, выступлением против агностицизма Юма (в действительности – против любого дуалистического подхода к связи между универсальным и частным) Смит утверждает, что каждая малая частица универсальна; всякое универсальное непостижимо *без* рассмотрения его как частного, и всякое частное непостижимо без его рассмотрения как универсального.

⁴⁹ *Smith A.* Of the External Senses. 139. § 13.

⁵⁰ *Ibid.* 118. § 1.

⁵¹ *Ibid.* 137. § 13.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* 144. § 25.

⁵⁴ *Аристотель.* Физика. 267b 15–20.

⁵⁵ *Smith A.* Ancient Logic. 115. § 10; ср. замечание ред.

⁵⁶ *Smith A.* Of the External Senses. 137. § 12.

2.3. Ответ Смита на агностицистский вызов Юма на уровне познающего субъекта

Самый прямой ответ Смита на агностицизм Юма на уровне познающего субъекта находится в его философии языка. Согласно Смицу, происхождение и развитие языка, как и происхождение общих идей, берут свое начало в происхождении и развитии общества.

Позвольте сделать здесь несколько предварительных методологических замечаний.

2.3.1. «Функциональный подход» Смита к философии как «связующему принципу»

Отвечая Юму, Смит использует реалистический подход. И если теория объекта Юма предполагает отсутствие универсального, то Смит, как уже отмечалось, проводит различие между универсальным в узком и широком смысле. При этом он рассматривает всеобщую материю как всегда присутствующую в одинаковой форме во всех специфических сущностях. Если все конкретные сущности обладают некоторыми общими качествами, то задачей философии является выяснение того, в какой связи между собой эти качества находятся. Смит определяет философию как «науку о взаимосвязях принципов природы»⁵⁷. Иными словами, «философия, вскрывая незримые цепи, связывающие, казалось бы, ничем не связанные объекты, ищет пути для установления порядка в хаосе дрожащих и диссонирующих явлений»⁵⁸. Эта его формулировка принципиального отношения к природе не должна быть ни в коем случае прочитана в узком ее понимании. Ибо, с точки зрения Смита, только такой взаимосвязующий подход является универсальным принципом. Это подтверждается его словами: «открытие связующей цепи взаимосвязанных явлений»⁵⁹ станет обзором «великих революций универсума»⁶⁰.

2.3.2. Социологический подход Смита к эпистемологическим вопросам

На уровне познающего субъекта, по мнению Смита, философия имеет дело со знанием, отражающим социальные отношения. Представить знание об обществе в определенный период означает реконструировать и некоторые общие социальные связи. Тогда ограничения абстрактного понятия «я» (что является центральной категорией методологического индивидуализма) будут в конечном итоге преодолены. Цитата из его эссе «О формировании языка» («*Considerations Concerning the First Formation of Languages*») может помочь понять суть этой его мысли, где он предлагает вообще избегать использования категории «я» как категории, которая «не имеет ничего общего с именем особи и, наоборот, когда бы ни употреблялась, всегда отрицает определенную индивидуальность, ту определенную личность, от имени которой говорит»⁶¹. Размышляя в этом направлении, Смит приходит к созданию концепции трех личностей, в основе которой заложены реально существующие «микро-социальные отношения». Схема концепции такова: предполагается,

⁵⁷ *Smith A. The Principle which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy // ESP. 45. § 12.*

⁵⁸ *Ibid. 45–46. § 12.*

⁵⁹ *Ibid. 42–43. § 9.*

⁶⁰ *Ibid. 45–47. § 12.*

⁶¹ *Smith A. Considerations Concerning the First Formation of Languages (Languages) // Smith A. Lectures on Rhetoric and Belles Letters (LRBL). Oxford, 1983. 219 § 32.*

что двое из троих – два реальных человека, в то время как «третий» – лицо воображаемое. Этот воображаемый «третий» иногда не существует реально как конкретный индивидуум, но как бы присутствует во всех intersubjectивных коммуникационных ситуациях. Таким «третьим» может быть и реально присутствующий человек, обзоревающий, оценивающий ситуацию, как бы судящий других, активно занятых в процессе коммуникации.

Различие между исходной точкой в прежних традициях, пользующихся абстрактным понятием «я» и концепцией Смита, заключается в следующем: в то время как в прежних традициях процесс размышления продолжает оставаться в рамках абстрактной важности «я» (лишенного всех его/ее социальных связей), концепция Смита, переходя от абстрактно-конкретного к конкретному миру, имеет своей целью постепенное развитие мышления, ведущего к более сложным социальным отношениям.

2.3.3. Использование Смитом в эпистемологии понятия труда

Согласно Канту, эпистемология имеет дело с «субъект-объектными» отношениями, где эпистемологической целью субъекта является присвоение объекта. В результате такой эпистемологической активности субъект должен быть в состоянии сказать: «*этот объект существует для меня*». Эпистемология Смита основывается на том же принципе. Однако, поскольку подход Смита intersubjectивен, можно сказать о результате эпистемологической активности, что «*этот объект существует для нас*».

Иными словами, эпистемологию интересуют предварительные условия для присвоения субъектом объекта. Вопрос об общих понятиях возникает как раз в этом контексте, и он соотносится с вопросом о том, есть ли нечто, что мы можем назвать вещью в себе и может ли она быть познанной? В отличие от Юма и Канта Смит полагал, что существует то, что можно назвать вещью в себе (первичная материя) и она познаваема посредством присвоения. Но какими средствами пользуется субъект для присвоения объекта? Кант, например, как и многие философы XVIII столетия, в поисках ответа на этот вопрос апеллирует к воображению как к опосредующему *третьему*⁶². Смит, похоже, высказывает серьезные опасения по поводу такого универсального использования воображения в эпистемологии. Он соглашается с привлечением воображения как посредника между субъектом и объектом в качестве *третьего* только с ограничениями. Однако, помимо других категорий, воображение как опосредующее *третье* все же занимает центральное место как в моральной философии Смита, так и в его социальной и политической теории и в его теории истории. Вопреки Декарту, но в согласии с Кантом, Смит все же отдает должное возможностям воображения и считает его во многих случаях незаменимым. Так, в своем эссе «История астрономии» Смит определяет воображение как мотивировку к познанию. Воображение отличается от восприятия, если способность восприятия остается в границах того, что есть, способность воображения обладает потенциальной возможностью выхода за пределы «*есть*» в «*возможное*».

Однако, вопреки Канту, Смит считает, что *вещь в себе* при помощи воображения познана быть не может. Ибо в теориях восприятия и воображения мы имеем дело исключительно с познанием внешних качеств, таких, как цвет и форма, или с их пространственными отношениями, а не со знанием того, «что видимо само по себе», т. е. ни с тем, что скрыто за «цветами предме-

⁶² Кант И. Критика чистого разума. С. 176–177.

та», ни с тем, что является и причиной самой видимости, которую эти цвета «приводят в движение»⁶³. Это ясно и из следующих размышлений: субъект-объектные отношения непременно являются формами действия и испытывания воздействия⁶⁴, как и было предложено Аристотелем, когда объект оказывает воздействие на субъекта, а субъект действует в отношении объекта. В теориях восприятия и воображения мы можем размышлять только о влиянии объекта на субъект силой его внешних качеств и не рассматриваем, какое в данный момент влияние оказывает субъект на объект своего внимания. И если мы имеем дело с субъект-объектными отношениями лишь в пределах восприятия и воображения, то мы в силу необходимости превращаем субъект в объект и объект – в активно действующую силу. Ведь взаимодействие между субъектом и объектом не прекращается ни от воздействия на него нашей способности к восприятию, ни под влиянием нашего воображения. А потому для определения сути их взаимоотношений необходимо знать не только внешние, но и внутренние качества и того, и другого. И это и есть то знание, которое позволяет нам сказать, что *объекты существуют для нас*.

Хотя Смит и соглашается с Декартом в том, что *вещь в себе* не может быть познана посредством воображения, он не согласен с тем, чтобы привлечь для объяснения интуицию. И Смит склоняется к концепции *труда* как опосредующего между субъектом и объектом *третьего*, включающего в себя восприятие и воображение. Эта форма человеческой активности позволяет субъектам присваивать объекты и конституировать существование в отличие от животной жизни. И это служит основой для человеческой жизни, равно как и онтической основой всех социальных практик. В этом проявляется антропологический принцип, который Ганс Хейнц Холц называет «эксцентрическое позиционирование» человеческих существ⁶⁵. Смит говорит, например, о том, что другие животные «не имеют *понятия* о том, что (пища. – Д.Г.) улучшается при ее обработке в процессе приготовления, или при добавлении в нее соусов, совершенствующих ее полезные качества»⁶⁶. Человек же, благодаря своей способности создавать понятия, смастерил себе инструменты, с помощью которых смог присвоить и такую природную силу, как огонь, например. И теперь использует это для «приготовления пищи», радуясь «полезной эффективности преобразований». Приготовленная пища ему кажется «более приятной» (*sic*) и «его последующий опыт подтверждает, что такая пища легче переваривается в желудке, нежели сырая, неприготовленная»⁶⁷.

Таким образом, постепенно, люди переводят природные объекты из чисто естественных категорий в природно-социальные. Наиболее простой и наглядный пример такой трансформации – естественная категория «дерева», трансформированная в природно-социальный «стол». Эту идею Смит излагает в своей работе «Лекции о юриспруденции» (*Lectures on Jurisprudence*): «естественная (*sic*) температура воздуха, – говорит он, – в целом благоприятна для других животных (*sic*), и они не испытывают дискомфорт при резкой перемене погоды. Для человеческой же деликатной природы даже легкое дуновение может оказаться летальным»⁶⁸. Смит продолжает: «Кажется, даже эти мягкие условия не зависят от человека, но он формирует вокруг своего

⁶³ Аристотель. О душе. 418a26–418b10.

⁶⁴ Там же. 417a1.

⁶⁵ Holz H. *Dialectic of Mirroring*. Köln, 1983. P. 128–140.

⁶⁶ Smith A. *Lectures on Jurisprudence* / Eds.: R.L.Meek, D.D.Raphael, P.G.Stein. Indiana Polis, 1982. P. 334 (выделено. – Д.Г.).

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

тела новую атмосферу, более мягкую, более теплую и более комфортабельную, чем обычно циркулирующий вокруг него воздух. Человек закутывается в одежды, строит себе дом и все это для того, чтобы распространить свою новую атмосферу на возможно более далекое расстояние»⁶⁹. Это позволяет человеческому существу устанавливать свои привычки и свою культуру, и вот уже со «стеклянным окном, которое пропускает тепло и свет, не позволяя ветру и дождю проникнуть внутрь, со всеми своими знаниями и искусными приспособлениями человек обустроивает свое бытие в такой прекрасной и счастливой выдумке <...>. И без всего этого все северные части мира, например, не могли бы даже позволить себе комфортабельное пребывание на земле»⁷⁰. Смит описывает такой процесс как «прогресс общества»⁷¹.

Философия вообще (и метафизика в частности) берет свое начало в этом процессе. «Дикарь, чье существование ненадежно и чьей жизни ежедневно угрожают жесточайшие опасности, не склонен развлекать себя поисками того, что не служит иной цели, кроме как сделать театр природы более доступным спектаклем его воображения. Тем малым неудобствам, которые по мере изучения предмета теперь занимают философов, он не придает никакого значения»⁷². И определение мудрости и добродетели он дает в соответствии с потребностями и удовлетворением нужд⁷³. Но благодаря развитию производительности труда «существование уже не так ненадежно», «любопытство человечества растет, а страхи постепенно уходят». И вот уже какие-то группы людей имеют «свободное время и для удовольствия», что дает им возможность быть более внимательными к видам природы, более внимательно обзирать ее небольшие несоответствия и желать все более и более понять цепь, которая связывает все это в единое целое»⁷⁴.

2.3.4. Объяснение Смитом происхождения и развития метафизики и общих понятий как отражение прогресса общества в истории

Смит видит тесную взаимосвязь между «происхождением и развитием языка»⁷⁵ и развитием общих понятий, таких как субстантивы, существительные, характеризующие качества, препозиции, числа и личные местоимения. Его трактовка личных местоимений единственного числа, например, демонстрирует сходство с позицией Юма. Смит обращает специальное внимание на конструкцию «я есть...» как на «не имеющую отношения к роду вообще, но наоборот, обозначающую всякий раз, как употребляется, конкретного индивида, того, кто говорит». Такой вывод действительно совпадает с утверждением Юма о том, что общие идеи «сами по себе индивидуальны», но «могут становиться общими в зависимости от их репрезентации». Но здесь же проявляется и существенное различие их позиций.

Возьмем тот же пример со «столом». Если бы был всего один стол, мы бы описывали словом «стол» именно этот стол. Если некто произносит «стол», не указывая никаких иных качеств, все вокруг понимают, о чем идет речь, потому что есть только этот стол. Однако если столов несколько, требуется общее понятие стола, с которым можно было бы соотноситься, собирая все

⁶⁹ *Smith A.* Lectures on Jurisprudence. P. 334–335.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Smith A.* Languages. 217. § 29.

⁷² *Smith A.* History of Astronomy. 48. § 1.

⁷³ *Smith A.* Lectures on Jurisprudence. P. 338.

⁷⁴ *Ibid.* 50. § 3.

⁷⁵ *Smith A.* LRBL, 9.

столы под одним именем (общим понятием) на том основании, что все они обладают общими характеристиками – в противном случае мы не могли бы назвать их «общим именем» («common name»⁷⁶ или «general name»⁷⁷). Теперь же, если у нас есть уже более чем один стол, то для того, чтобы понять, о каком столе идет речь, мы обязаны квалифицировать каждый из столов с помощью прилагательных и/или указать на определенное место, где такой стол стоит. Не исключено, что именно этот «парадокс» и привел Юма к отрицанию общих идей.

С точки зрения Смита, процесс экстенсивного и интенсивного присвоения природы путем использования человеческого труда, описанный выше, отражается в структуре и развитии общества. Соответственно, структура и развитие общества в свою очередь отражаются на структуре и развитии языка как в процессе его «организации и классификации»⁷⁸, так и в его «абстрактности и обобщенности»⁷⁹. «На развитии языка» отражается и «прогресс общества», его возрастающая усложненность, и обогащение структуры внешних и внутренних потребностей, и освоение средств, удовлетворяющих эти потребности. Этот процесс классификации или обобщения происходит благодаря принципам *сходства* или *несходства*, также того, что *знакомо*. Принципы сходства и несходства отсылают к отношениям между природными феноменами, существующим независимо от познающих субъектов, в то время как принцип знакомого относится к опознанию познающим субъектам похожестей и сходств. Чем далее развивается процесс ознакомления или «присвоения» и объяснения природного феномена, тем больше случаев приходится собирать и коллекционировать под «общим(и) именем (именами)»⁸⁰ или понятиями, и эти понятия все более уточняются и образуют подклассы.

Смит описывает развитие общества (включая идеальный мир) как «естественную историю человечества»⁸¹, говоря словами его ученика Джона Миллара (John Millar). В своем эссе «Языки» («*Languages*») Смит, например, утверждает, что: «если два дикаря, которых никто никогда не учил говорить, двое рожденных и существующих вдали от общества людей, постепенно стали бы естественным образом создавать свой язык для того, чтобы сделать понятными друг другу *взаимные желания*, то поначалу они издавали бы просто нечленораздельные звуки, когда им необходимо было бы *обозначить* какой-то предмет»⁸². В этом фрагменте содержатся по крайней мере три элемента, характеризующие подход Смита. Во-первых, он реконструирует основные социальные отношения, основываясь на интерсубъективности. Начиная свои размышления с гипотезы о двух дикарях, Смит объясняет происхождение и развитие общества в тесной связи с происхождением и развитием языка. Во-вторых, «взаимные желания» (еще один способ говорить о потребностях) указывают на его концепцию внутреннего априоризма. В-третьих, Смит избирает реалистический подход в эпистемологии. Соответственно он рассматривает внешние объекты как внешние нам и независимые от нас (внешний априоризм). Чтобы выразить этот принцип, Смит обращается к звукам (слова – значительно более позднее изобретение) и к «субстантивам»⁸³ или «име-

⁷⁶ Smith A. LRBL. 9, S. 77; Languages. 204. § 1.

⁷⁷ Smith A. Languages. 205. § 3.

⁷⁸ Ibid. 207. § 7.

⁷⁹ Ibid. 206. § 7.

⁸⁰ Ibid. 204. § 1.

⁸¹ Millar J. The Origin of the Distinction of Ranks. Bristol–Tokyo, 1990. P. 11.

⁸² Smith A. Languages. 203. § 1 (выделено. – Д.Г.).

⁸³ Smith A. LRBL. 9. § 18.

нам существительным»⁸⁴ как к обозначению «определенных сущностей»⁸⁵ или «определенных объектов»⁸⁶. Эти звуки, позднее имена, получают свое содержание благодаря объектам, которые они обозначают. Без какой-либо связи с обозначаемыми объектами, «фигуры речи» сами по себе не имели бы существенной значимости⁸⁷. Однако изобретение или, как Смит называл это, «установление» субстантивов «было *среди первых*, выдуманных человеческими существами, которые изобретали свой язык»⁸⁸, и это стало, возможно, одним из первых шагов на пути к формированию языка⁸⁹. Вскоре эти «два дикаря, которые встретились и решили жить рядом, уже наверняка начинали изобретать знаки тех объектов, которые им чаще всего попадались и которые их более всего интересовали. Постепенно и *пещера*, где они располагались, и *дерево*, откуда они добывали себе пищу, и *источник*, откуда они черпали воду, постепенно обретали конкретные имена, ибо частое употребление одного и того же должно было позволить им обмениваться друг с другом и мыслями, и таким образом *единодушие* в определении знакомых им знаков могло быть достигнуто»⁹⁰.

Так Смит описывает, как «два дикаря» по взаимному соглашению изобретают имена для обозначения знакомых им объектов. Вместе с тем существительные *пещера*, *дерево* и *источник* обозначают не только определенные объекты, но и естественное окружение, в котором они находят средства для удовлетворения своих потребностей, т. к. эти природные объекты им «более всего знакомы» и потому «чаще других упоминаются»⁹¹.

Если остановиться на уровне «примитивного жаргона»⁹² дикарей, то Смит с незначительными поправками мог бы согласиться с утверждением Юма, потому что в этом «примитивном языке» каждый субстантив описывает один определенный объект. Однако, по мнению Смита, Юм ошибался в том, что принимал частные понятия за абсолютные и не рассматривал их в историческом развитии. Здесь Смит выдвигает свое возражение против позиции Юма и здесь, как полагал Смит, и начинается метафизика.

«В конечном счете, когда все более и более расширяющийся опыт тех же дикарей заставляет их наблюдать, а необходимые обстоятельства заставляют их обозначать другие пещеры, другие деревья и источники, они этим новым объектам дают, естественно, знакомые им имена, то есть те, которыми они привыкли обозначать объект им уже знакомый. Новые объекты не получали потому собственных имен, но каждый из них как бы в точности воспроизводил другой, ему подобный»⁹³. Поэтому «невозможно предположить, чтобы эти дикари могли обзирать новые объекты, не припоминая старые, на которые новые объекты были похожи. Таким образом, каждый раз, когда им надо было упомянуть или указать на какой-нибудь из новых объектов, они, естественно, произносили имя, которым обозначали такой же старый, знакомый объект, идея которого не могла их подвести и возникала в их памяти в самой живой форме. Так те слова, которые были оригинальными именами индивидуальностей, все более и более становились общими именами множеств»⁹⁴.

⁸⁴ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁸⁵ Smith A. LRBL. 9. § 18.

⁸⁶ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁸⁷ Smith A. LRBL. 26. § 57.

⁸⁸ Ibid. 9. § 18.

⁸⁹ Ibid. 203. § 1.

⁹⁰ Ibid. 26. § 57.

⁹¹ Smith A. Languages. 203. § 1.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. 203–204. § 1 (выделено. – Д.Г.).

⁹⁴ Ibid. § 1.

В результате дальнейшего развития общества в его освоении природы, что находило свое выражение в структуре языка, появлялись «общие имена»⁹⁵. Но вот именно на этом этапе теория Смита о происхождении общих имен или понятий, которую он разрабатывает, реагируя на вызов, брошенный Юмом, сталкивается с большими трудностями. Так, определенные существительные, которые вначале описывали какой-то один определенный объект, употребляются теперь как общее имя, как *напоминание* о множестве других таких же, аналогичных первому объекту видов, и «то, что теперь определяет эти виды, – это количество объектов, в большой степени напоминающих друг друга, но обозначенных одним и тем же именем, которое теперь могло принадлежать любому из них»⁹⁶. Но Смит ведь хочет принять во внимание не только универсальное, но и частное, и он не хочет исследовать «несколько частей <...> как целое», а ему важны, как он утверждает, «взаимоотношения, которыми эти части между собой связаны»⁹⁷. Вот на этом пути перед Смитом встает серьезный вопрос: а как теперь обращаться с определенными (конкретными) объектами, пользуясь общими именами, которые определяют лишь общие черты объектов?

И далее, «когда большая часть объектов была собрана и размещена под рубриками классов и видов, размеченных этими общими именами, оказалось, что для большей части этого почти бесконечного количества индивидуальностей, подразумеваемых каждой конкретной рубрикой, теперь невозможно получить для себя какое-нибудь, отличное от аналогичных ему объектов, собственное наименование. Возникла необходимость при упоминании объекта, принадлежащего к одному и тому же виду, найти, во-первых, его отличительные черты, во-вторых, его особый тип связи с другими вещами»⁹⁸.

Постоянно «разрастающийся опыт»⁹⁹ природы дал толчок к развитию метафизики, в результате чего появляется целый новый набор слов, таких как «существительные, характеризующие качества», «препозиции» и «числа». Здесь мне хотелось бы остановиться на двух группах слов, обозначаемых ныне как имена прилагательные и предлоги. По Смицу, первые определяют качество, в то время как вторые – взаимосвязи. Ни то, ни другое не существует абстрактно, хотя и то и другое может быть абстрактным само по себе. Рассмотрим для примера «зеленое». Оно «выражает определенное качество, рассматриваемое как определяющее», или в связи с конкретной вещью, к которой применяется. Слова этого типа, очевидно, могут служить для отделения одних определенных предметов от других, до сих пор существовавших под общим именованием. Слова “зеленое дерево” уже могут служить для отличия одного дерева от другого, от засохшего дерева, например, или от дерева с опавшей листвой¹⁰⁰. Точно так же предлоги (от, к, сверху, снизу) указывают на определенные «конкретные связи объекта с соотносящимся с ним другим объектом»¹⁰¹. Однако если ни имени прилагательного, ни предлога недостаточно для описания предмета, мы можем использовать обе группы слов в одном предложении. «Когда мы говорим

⁹⁵ *Smith A. Languages.* § 3.

⁹⁶ *Ibid.* § 2.

⁹⁷ *Ibid.* § 3.

⁹⁸ *Ibid.* § 1.

⁹⁹ *Ibid.* § 4.

¹⁰⁰ *Ibid.* § 5.

¹⁰¹ *Ibid.*

например, “зеленое дерево на лугу”, мы выделяем это определенное дерево не только по качеству, которое ему принадлежит, но и по его месторасположению по отношению к другому предмету».

В заключении можно сказать, что при прогрессивном освоении природы, происходящем одновременно с установлением классов объектов, субстантивы, которые сначала обозначали конкретные предметы, по мнению Смита, расходящегося здесь с Юмом, начинают обозначать классы объектов и потому делаются общими именами (или понятиями). И мы воспринимаем эти качества только посредством внешних чувств и устанавливаем их связи друг с другом благодаря нашей способности воображения.

Ощущая качества того или иного объекта при помощи наших внешних чувств, мы устанавливаем его отношения с другими объектами при помощи нашего воображения. Отрицая, таким образом, Декарта, Смит делает вывод: мы не вправе игнорировать ни наше чувственное восприятие, ни здравый смысл, ни воображение.

Лето 2006, Эдинбург

Перевод с английского Ларисы Критской

КЛАССИЧЕСКИЙ СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В статье рассматривается *классический стиль теоретического мышления*, господствовавший в европейском мышлении в Новое время с XV в. вплоть до XX в. Этот стиль изучен пока, как это ни странно, недостаточно.

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами, пользуется своей специфической системой мыслительных координат. В истории теоретического мышления отчетливо выделяются несколько основных периодов, или стилей, его развития. Здание современного мышления выросло в строительных лесах предшествующих стилей мышления. И хотя эти леса давно сняты, оно во многом сохраняет на себе их черты. Интерес к старым способам теоретизирования не носит, таким образом, абстрактного исторического характера. Правильное их истолкование – предпосылка более глубокого понимания современного теоретизирования, его основных особенностей и его горизонта.

Стиль мышления. *Стиль, или способ, мышления некоторой культуры* – это совокупность глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок теоретического мышления этой культуры (эпохи, цивилизации), те почти незаметные для нее очки, через которые она смотрит на мир и которые не годятся для другой культуры.

Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему неявных доминант, образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира. Эта система изменяется во времени, она подчинена определенным циклам, постоянно воспроизводит свою структуру и обуславливает специфическую реакцию на каждый включаемый в нее элемент. Иными словами, стиль мышления подобен иерархически организованному живому организму, проходящему путь от рождения до старости и смерти, непрерывно возобновляющему себя и придающему своеобразие всем протекающим в нем процессам.

Стиль мышления культуры – это, выражаясь метафорически, ветер, господствующий в рамках этой культуры и непреодолимо гнущий все в одну сторону. Но ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются и не подвергаются исследованию теми, кто им пользуется. Только новая культура, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое видение, начинает замечать то летаргическое массовое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая сдвигала и искажала все.

Стиль мышления слагается под воздействием культуры как целого и является фактором, опосредствующим ее влияние на теоретическую деятельность и науку как частную и узкую область культуры. Задавая горизонт теоретизирования и общие схемы подхода мышления к действительности, стиль мышления оказывает, в конечном счете, воздействие на все аспекты теоретизирования в конкретную культуру. Если история науки – почва, в которую уходит своими корнями научная теория, то культура и свойственный ей стиль мышления – это та зыбкая и незаметная атмосфера, общая для всех теорий, без выяснения состава и особенностей которой не могут быть в полной мере поняты ни особенности структуры и развития теорий, ни характер их обоснования в науке и укоренения в культуре.

Изучение формирования и развития научных теорий – важная, но не единственная область исторического анализа научного знания. Другой такой областью является исследование того широкого и исторически изменчивого контекста духовного производства в целом, в который всегда погружена наука, контекста культуры и прежде всего определяемого ею стиля мышления.

Изучение стилей мышления разных эпох имеет особое значение для истории и методологии науки. Воздействие стиля мышления сказывается на всех аспектах теоретизирования, начиная с формы постановки проблем, приемов исследования и обоснования и кончая манерой изложения полученных выводов и последующими спорами вокруг них. Даже мошенничество в теоретической сфере в рамках каждого из стилей имеет своеобразный характер. Естественно, что без учета влияния этой общей для многих теорий среды невозможно отчетливое понимание ни отдельных теорий, ни сопоставление разных теорий на фоне одного и того же стиля мышления, ни тем более сопоставление теорий, относящихся к разным стилям мышления. Нет смысла сопоставлять, например, средневековые теории механического движения и соответствующие теории Нового времени, не принимая во внимание, что это – теории разных эпох, а значит, разных стилей мышления. Настолько разных, что совершенно иначе понимались и «теория», и «движение», и «обоснование», и «причина».

Как уже отмечалось, стиль мышления эпохи по преимуществу имплицитен. Те, чье мышление им определяется, видят только надводную часть айсберга, на котором стоит их мышление, и могут лишь догадываться о строении его подводной части. Это во многом относится и к категориальной структуре мышления, хотя последняя более прозрачна уже потому, что она полностью артикулирована.

Существенные трудности связаны не только с пониманием особенностей стиля мышления своей культуры, но и с анализом стилей мышления других культур. Теоретический горизонт каждой культуры ограничен свойственным ей стилем мышления. Никто не может подняться над историей и выйти из своего времени, чтобы рассматривать прошлое «беспристрастно», без всякого искажения. Объективность исторична, и она прямо связана с той позицией в истории, с которой исследователь пытается воссоздать прошлое. Возможно ли в такой ситуации адекватное истолкование стилей мышления предшествующих культур? Может ли одна культура осмыслить и понять другую культуру?

О.Шпенглер, как известно, отвечал на этот вопрос отрицательно. Но если предшествующая культура непроницаема для всех последующих, остается загадкой, как ему самому удалось проникнуть в тайну описываемых им прошлых культур. «Мы ведь тоже вынуждены видеть и истолковывать прежнее мышление из горизонта определенного, т. е. нашего, мышления, – пишет М.Хайдеггер. – Точно так же, как Ницше, точно так же, как Гегель, мы не можем выйти из нашей истории и из нашего “времени” и рассмотреть само по себе прошлое с абсолютной позиции, как бы помимо всякой определенной и потому обязательно односторонней оптики. Для нас в силе то же, что для Ницше и Гегеля, – да впридачу еще то возможное обстоятельство, что горизонт нашего мышления не обладает глубиной, а тем более величием, какого достигли в своем вопрошании те мыслители... Эта идея приближает нас к кругу подлинных решений. Вопрос об истинности данного “образа истории” заходит дальше, чем проблема исторической корректности и аккуратности в использовании и применении источников. Он соприкасается с вопросом об истине нашего местоположения в истории и заложенного в нем отношения к ее событиям»¹.

¹ Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfulingen, 1967. S. 90–91.

Хайдеггер почти с той же силой, что и Шпенглер, настаивает на взаимной непроницаемости и принципиальной необъяснимости культур. Единственным приближением к чужой культуре ему представляется самостоятельное – т. е. достигаемое внутри собственной живой истории и каждый раз заново – ее осмысление. Позиция самостоятельного мыслителя, какая бы она ни была, будет уникальной и вместе с тем окончательной полноценной интерпретацией истории.

Сложная проблема соизмеримости стилей теоретического мышления разных эпох, относительной «прозрачности» предшествующих стилей для последующих не будет рассматриваться здесь. Она близка активно обсуждаемой в последнее время проблеме соизмеримости научных теорий. Можно предположить, что историческая объективность в рассмотрении теоретического мышления возможна лишь при условии признания определенной преемственности в развитии мышления. Отошедший в прошлое способ теоретизирования может быть понят, только если он рассматривается с позиции более позднего и, как можно думать, более высокого стиля мышления. Последний содержит в себе, выражаясь гегелевским языком, «в свернутом виде» предшествующие эпохи, представляет собой, так сказать, аккумулярованную историю человеческого духа².

Стили искусства. Понятие *стиля* сложилось вначале в искусстве, затем оно было перенесено и на другие области социальной жизни. Ничто в обществе не развивается чисто кумулятивно, шаг за шагом, напоминая ведущееся по кирпичику строительство дома, в ходе которого каждое новое поколение приносит свою часть кирпичей и укладывает их на место, предопределенное предыдущими поколениями. Все области социальной деятельности развиваются *волнами*, или *стилями*, причем новый стиль представляет собой не продолжение старого, а чаще всего его полное отрицание.

Понятие стиля мышления является аналогом давно вошедшего в философию искусства, эстетику и искусствознание понятия «стиль искусства». Обсуждение стилей искусства разных эпох (романика и готика в Средние века; барокко, классицизм, романтизм, реализм в Новое время; модернизм в современном искусстве) является необходимым средством периодизации истории искусства, тем общим фоном, без выявления которого теряет смысл сопоставление произведений искусства, относящихся к разным эпохам.

Как и искусство, теоретическое мышление находится в процессе постоянного изменения. Создаются новые идеи и теории, появляются новые научные школы и направления, меняются, хотя и не так часто, сами стили мышления, охватывающие относительно продолжительные исторические периоды.

В истории искусства, пишет социолог К. Манхейм, концепция стиля всегда играла особую роль, позволяла классифицировать сходства и различия, встречающиеся в разных формах искусства. Каждый согласится с мнением, что искусство развивается благодаря стилям и что эти стили появляются в определенное время и в определенном месте и по мере развития определенным образом выявляют свои формальные тенденции³.

² См. в связи с этим также: *Ivin A.A.* Стили теоретического мышления и методология науки // Философские основания науки. М., 1982; *Ivin A.A.* Styles of Theoretical Reasoning and the Development of Science // Logic, Methodology and Philosophy of Science. М., 1983; *Ivin A.A.* Стиль теоретического мышления эпохи и внешние ценности научной теории // Язык и логика. М., 1990; *Ivin A.A.* The Evolution of Theoretical Thinking // The Opened Courtain. A U.S. – Soviet Philosophy Summit. Boulder–San Francisco–Oxford, 1991; *Ivin A.A.* Интеллектуальный консенсус исторической эпохи // Познание в социальном контексте. М., 1994.

³ *Манхейм К.* Консервативная мысль // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 573.

Манхейм выдвигает тезис, что и человеческая мысль также развивается стилями и что различные школы мышления можно различать благодаря различным способам использования отдельных образцов и категорий мышления. Это делает возможной локализацию анонимного текста подобно тому, как это происходит с локализацией анонимного произведения искусства. Для этого необходимо, однако, предварительно реконструировать различные стили мышления, свойственные данной культуре.

«Интеллектуальный консенсус». Стиль теоретического мышления культуры можно было бы называть ее «интеллектуальным консенсусом»: никто не может уклониться от того интеллектуального согласия, которое царит в рамках определенной культуры. Нет человека, как бы талантлив он ни был, который оказался бы способным «встать на плечи» своих современников и увидеть то, что лежит в отдаленном будущем, за границами своей культуры, т. е. за пределами господствующего в ней стиля мышления.

Стиль мышления слагается под воздействием культуры как целого, а не отдельных ее областей, и является фактором, опосредствующим ее влияние на творчество познающего мир человека. Задавая горизонт творческого воображения и общие принципы эпистемологического освоения действительности, стиль мышления оказывает, в конечном счете, воздействие на все аспекты познания в конкретный, исторически определенный период.

Стиль мышления детерминируется культурой как целым, отдельные черты культуры воздействуют на такие специфические ее области, как физика, биология, математика, социология и т. д., лишь через общий пласт культуры, а не прямо и непосредственно.

Существуют два основных способа изложения истории мышления. Один из них можно назвать *повествовательным*, другой – *стилевым*.

При повествовательном подходе история мышления представляется как переход от творчества одного выдающегося мыслителя к творчеству другого и является эпическим рассказом о том, как менялось и совершенствовалось мышление по мере усвоения более поздними мыслителями технических, формальных и содержательных открытий, сделанных их предшественниками. Повествовательная история искусства – это расположенная в хронологическом порядке последовательность биографий крупных мыслителей и группировавшихся вокруг них школ. Такая история, разумеется, невозможна без упоминания имен мыслителей, во всяком случае, имен выдающихся мыслителей. В сущности, она представляет собой хронологическую последовательность имен крупных мыслителей, их учеников и последователей.

Ядром стилевого подхода к истории мышления является понятие стиля мышления. История мышления оказывается при стилевом подходе не последовательностью биографий людей, внесших особенно заметный вклад в науку или культуру, а анализом различных теоретических стилей, подобных схоластике – стилю средневекового мышления или классическому стилю мышления Нового времени.

Если стилевой подход проводится жестко и последовательно, то история мышления не нуждается в каких-либо персоналиях, включая даже самых выдающихся мыслителей, представлявших тот или иной стиль. Эта история оказывается анализом различных стилей мышления, их зарождения и развития, слияния и упадка.

Мнение, что возможна только повествовательная история мышления, не проводящая различий между стилями мышления разных исторических эпох и стилями в рамках отдельных эпох, является типичным *номинализмом*

в истории мышления. Существует, будто бы, только творчество отдельных мыслителей и, быть может, достаточно узких школ в науке, но нет никаких общностей, подобных «стилю средневекового мышления», «неклассическому стилю», «постнеклассическому стилю» и т. п.

Подобное представление об истории мышления как едином, непрерывном потоке, не расчленяющемся ни на какие этапы, до сих пор распространено среди эпистемологов, занимающихся обычно очень узкими периодами истории познания.

Стили в мышлении являются теми общими понятиями, введение которых является уступкой *реализму* – идее существования объектов, соответствующих общим понятиям. В истории мышления есть не только факты и конкретные «данности», т. е. единичные объекты, но и общие сущности, и без последних история теоретического мышления становится собранием несистематизированных частных и деталей.

Если от истории мышления перейти к общей истории, то, оставаясь на позициях номинализма, следовало бы сказать, что не было ни феодализма, ни капитализма, ни социализма, а существовали только конкретные исторические деятели, жившие во вполне определенное время, были отдельные государства, войны и союзы между государствами. Такую позицию можно было бы оправдать, в частности, тем, что, например, феодализм – чрезвычайно сложен, многопланов и «многоязычен», и потому общее понятие феодализма является вредным и опасным. Не менее сложен, а значит, и опасен, и капитализм, так что историку лучше обойтись без этого понятия. Учитывая, что термин «капитализм» вошел в обиход только в начале XX в., можно сослаться на то, что, скажем, А.Смит (ему, как известно, принадлежит одно из первых глубоких описаний роли «невидимой руки» рынка и свободной конкуренции в капиталистической экономике) не имел понятия, что он живет в капиталистическом обществе. Сходным образом, древние греки не знали о себе главного – а именно того, что они древние греки. Все это могло бы рассматриваться как еще один аргумент против использования как в истории вообще, так и в истории искусства в частности, общих понятий.

Из истории исследования стилей мышления. Понятие стиля мышления употребляется в разных смыслах: от стиля мышления выдающегося ученого или конкретной научной дисциплины в определенный период ее развития до стиля теоретического – не только научного – мышления целой исторической эпохи. Интерес к стилям мышления связан, прежде всего, с общей, начавшей складываться в прошлом веке идеей, что познание детерминировано не только изучаемыми объектами, но и культурно-исторически. Стиль мышления – один из наиболее важных элементов в механизме социально-исторической детерминации человеческого познания.

Для каждой отдельной области теоретизирования эта детерминация является, так сказать, «многослойной», кроме того, ее содержание меняется с течением времени. В силу этого возникает большое число пониманий стиля мышления, различающихся предметной сферой и временем своего действия: «стиль мышления классической физики», «стиль мышления современной биологии», «физический стиль мышления», «естественнонаучный стиль мышления», «научный стиль мышления» и т. п.

Как и всякая история, история мышления слагается из ряда качественно различных этапов. Каждому из них присущ свой стиль, или способ, теоретизирования, переход от этапа к этапу представляет собой революцию в способе теоретического освоения действительности. Рассматривать историю мышления в кумулятивистском духе, как постепенное накопление все новых

и новых удачных приемов и их последовательное совершенствование – все равно, что описывать «общество вообще», отвлекаясь от качественных различий между историческими эпохами и от социальных революций, с которыми связан переход от одной из них к другой.

Понятие стиля мышления, характерного для определенного периода времени, довольно широко употребляется в философии науки⁴.

Несмотря на особый интерес к «классическому» мышлению, целостной и связной картины его пока нет. Речь обычно идет об отдельных, слабо связанных между собой его чертах, важное не отделяется от второстепенного, а то и просто недолговременного и случайного.

Ф.Ницше, резко критиковавший «классическое» мышление Нового времени, свел, в конечном счете, всю его специфику к объективизму, отождествлению истины и метода, приоритету истины над ценностью и к фундаментализму в форме поиска окончательных, абсолютно твердых оснований для знания и действия.

Э.Гуссерль, считавший господство «классического» мышления причиной кризиса «европейского человечества», выделял в качестве характерных особенностей этого стиля только дуализм и редукционизм, проявившиеся в отрыве науки от «жизненного мира» и обыденного мышления, в попытках сведения духа к природе, гуманитарных наук – к естественным⁵.

М.Хайдеггер, возводивший начало «классического» способа теоретизирования персонально к Декарту (хотя этот способ начал складываться еще в период Возрождения), сводил «классику» к объективизму с его резким и прямолинейным противопоставлением объекта и субъекта, к пренебрежению ценностями и ценностными аспектами человеческого бытия и познания⁶.

Стиль мышления эпохи представляет собой, однако, не набор некоторых «специфических», взятых в изоляции друг от друга черт, а систему связанных во многих плоскостях элементов, взаимообуславливающих и взаимотражающих смыслы друг друга. Только представление способа теоретизирования как единой, динамичной системы, как «исторического организма» способно показать его укорененность в культуре эпохи, выявить его противоречивость, объяснить неожиданную на первый взгляд смену одного способа видения мира другим и установить преемственность между внешне противоположными стилями.

В русле общей проблематики изучения стилей мышления находятся также работы Гуссерля и Хайдеггера, посвященные критике «классического» мышления, анализу той особой «области опыта», которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается непроясненной средствами обычного теоретического мышления.

В частности, Хайдеггер очерчивает три разных «эпохи мысли», радикально сменявших друг друга: античная «первая философия» с ее вопросами о сути сущего; христианское учение с его ответами о сотворенности сущего; философские концепции Нового времени с их методами внедогматического обоснования сущего, исходя из достовернейшего бытия субъекта, человеческого сущего⁷.

⁴ Идея сменяющихся друг друга «стилей теоретизирования» обсуждалась О.Шпенглером, А.Шелером, Р.Бартом, Т.Парсонсом, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, Ж.-П.Сартром и др.

⁵ См.: *Husserl E. Gesammelte Werke*. Bd. 6. S. 314–348.

⁶ См.: *Хайдеггер М.* Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976; *Heidegger M.* Der europäische Nihilismus. S. 109, 119–126, 181.

⁷ См.: Там же. С. 208–249.

Начиная философию Нового времени с Декарта, утверждавшего, что критерием и сердцевинной всего является человек, Хайдеггер полагает, что «классический» стиль мышления распространяется также на современность. Он упускает из виду перелом в способе теоретизирования, начавшийся в конце XIX в. и приведший к новому, неклассическому стилю теоретического мышления. Сам этот век кажется Хайдеггеру «непроглядным», «самым темным» в европейской истории, «отгородившим Ницше от великих мыслителей и затуманившим для него осмысленную связь времен». Очевидно, однако, что кажущаяся «темнота» XIX в. связана, прежде всего, с явно обозначившимся «разрывом времен», зарождением в этот период новой культуры и соответствующего ей стиля мышления.

Л.Витгенштейн, находившийся под явным влиянием О.Шпенглера, неоднократно говорил об очевидном сходстве между элементами одной и той же культуры: ее математикой, архитектурой, религией, политическими организациями и т. д. Одно из выражений этого сходства – свойственный культуре единый способ теоретического видения мира. Закат культуры – результат разрушения сходства ее элементов, их рассогласование и, как следствие, разрушение характерного для нее видения мира⁸.

В последнее время концепцию «стилей теоретизирования» с позиций феноменологии попытался развить Г.Уинтер. Своеобразная типология «мыслительных стилей» была предложена А.Кайзерлингом. Стили научного мышления анализировались в рамках так называемой «исторической школы» в методологии науки Т.Куном, И.Лакатосом, П.Фейерабендом и др. В частности, анализ Куном «нормальной» науки может рассматриваться также как хорошая характеристика схоластического теоретизирования вообще⁹. В целом позиция Фейерабенда может истолковываться как попытка выявить основные особенности античного стиля мышления и представить их как неотъемлемые характеристики теоретического мышления каждой эпохи¹⁰.

Нередко идея, что научное мышление зависит от исторически детерминированных общих предпосылок, выражается без использования самого выражения «стиль мышления». Так, К.Манхейм говорит о «духе времени», П.Лаудан – об «исследовательских традициях», М.Фуко – об «эпистемах» и т. д.

Классические предрассудки. Мышления беспредпосылочного, ничего не предполагающего и никаким горизонтом не ограниченного, не существует. Мышление всегда исходит из определенных, эксплицитных и имплицитных, анализируемых и принимаемых без всякого исследования *предпосылок*. Однако с течением времени эти предпосылки, т. е. то, что автоматически ставится перед посылками всякого рассуждения, неизбежно меняются. Новый социально-исторический контекст навязывает новые предпосылки, и они, как правило, оказываются несовместимыми со старыми. И если последние продолжают все-таки удерживаться, они превращаются в оковы мышления, в *предрассудки*: выше разума ставится то, что он способен уже не только осмыслить, но и подвергнуть критике.

«Классические предрассудки» – это те общие схемы мышления, которые сложились в рамках «классического» стиля мышления; но это одновременно те схемы, которые и сейчас нередко воспринимаются как «классика всякого

⁸ См. в связи с этим: *Wright G.H. von. Wittgenstein in Relation to His Times // Wright G.H. von. Wittgenstein. Oxford, 1982.*

⁹ См.: *Кун Т. Структура научных революция. М., 1975.*

¹⁰ См.: *Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избр. тр. по методологии науки. М., 1986. Гл. 1, 3, 14–16.*

мышления», совершенно независимая от времени. Это то, что ставится перед рассуждением («перед рассудком») и определяет общее его направление; но также то, что из необходимой и естественной в свое время предпосылки мышления успело превратиться в сковывающий его предрассудок.

Рассмотрим далее основные «классические предрассудки» более подробно.

Антиавторитарность классического мышления. Мир Нового времени – это сконструированный по научному образцу тесный, математически выверенный мир, «застывшее отражение познающего духа» (О.Шпенглер).

«Классическое» мышление подчеркнуто *антиавторитарно*. Оно не предполагает никакого канонического круга идей в качестве образца анализа. Самостоятельность мышления ставится выше ученического следования, авторитет разума, ориентирующегося на исследование природы, выше авторитета письменного источника.

Новое время резко противопоставляет себя в этом плане предшествующей эпохе. Антиавторитарная направленность несовместима с *комментаторством*, подчеркнутым ученичеством, программным отказом от новаторства, стремлением к анонимности, столь характерным для схоластического мышления. В Новое время с особой остротой встает вопрос о приоритете в открытиях и изобретениях. Споры о нем иногда затягиваются на десятилетия.

Фундаментализм и кумулятивизм. Вместе с тем «классическое» мышление, несмотря на постоянно декларируемую оппозицию схоластике, разделяет с последней целый ряд важных черт.

Прежде всего, это *фундаментализм*, уверенность в том, что всякое («подлинное») знание может и должно со временем найти абсолютно твердые и неизменные основания. Фундаментализм средневекового мышления основывался на вере в истинность и полноту божественного откровения; в «классическом» мышлении возможность твердых оснований опирается на убеждение в особой надежности данных чувственного познания или определенных истин самого разума¹¹.

Еще одной чертой, объединяющей классическое и схоластическое мышление, является *кумулятивизм*: познание уподобляется процессу бесконечного надстраивания здания, растущего вверх, но никогда не переделываемого. Кумулятивизм очевидным образом предполагает фундаментализм, ибо здание науки не может неограниченно надстраиваться, если оно не опирается на безусловно надежный фундамент.

Устойчивости убеждения в существовании абсолютного оправдания и абсолютных оснований теорий во многом способствовала математика, создававшая, как отмечает И.Лакатос, иллюзию раз и навсегда обоснованного знания. Математика ошибочно истолковывалась также и как образец строгого кумулятивизма¹².

С кумулятивизмом тесно связана идея постепенности всякого движения и развития, и в частности идея последовательного, идущего шаг за шагом приближения к истине: накопление знаний все более приоткрывает завесу над истиной, которая мыслится как предел такого «асимптотического приближения»¹³.

¹¹ О двух версиях эпистемологического фундаментализма см.: *Bonjour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge (Mass.), 1985. Ch. 1.*

¹² См.: *Lakatos I.A. Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics // British Journal for the Philosophy of Science. 1976. Vol. 27. № 3. P. 204–210.*

¹³ Более подробно о модификациях классического истолкования истины см.: *Ивин А.А. Понятие истины в научном познании // Истина в науках и философии. М., 2010.*

Обоснованность и рациональность. Понятия *обоснования* и *рациональности* играют ведущую роль в системе теоретического мышления. Проблема обоснования была стержневой для теории познания Нового времени. Конкретные формы постановки этой проблемы менялись, но в классическом мышлении они всегда были связаны с характерными для последнего фундаментализмом и кумулятивизмом, противопоставлением истины ценностям, дихотомией эмпирического и теоретического знания и другими «классическими предрассудками». Речь шла о способе или процедуре, которая обеспечивала бы безусловно твердые, неоспоримые основания для знания.

С разложением «классического» мышления стали очевидными три момента: никаких абсолютно надежных, не пересматриваемых со временем оснований теоретического знания не существует и можно говорить лишь об относительной их надежности. В процессе обоснования используются многочисленные и разнородные приемы, удельный вес которых меняется от случая к случаю и которые несводимы к какому-то ограниченному каноническому их набору. Само обоснование имеет ограниченную применимость, являясь, прежде всего, процедурой науки и связанной с ней техники, но не знания вообще.

«Классическая» проблема обоснования трансформировалась в задачу исследования того лишенного четких границ многообразия способов, с помощью которых достигается приемлемый в данной области уровень обоснованности теоретического знания. Поиски «твердых оснований» отдельных научных дисциплин перестали быть самостоятельной задачей, обособившейся от решения конкретных проблем, встающих в ходе развития этих дисциплин.

Понятие рациональности имеет многовековую историю, но только со второй половины прошлого века оно стало приобретать более общее содержание и сделалось предметом острых споров. Во многом это было связано с рассмотрением теоретического знания в его развитии, с уяснением сложности и неоднозначности процесса его обоснования. В оценке знания с точки зрения рациональности стала искажаться своеобразная компенсация выявившейся ненадежности процедур обоснования. Переосмысление «классической» проблемы обоснования выдвинуло на первый план новую проблему – проблему рациональности.

Требования обоснованности и рациональности являются двумя фундаментальными, описательно-оценочными принципами, имманентными самой сути теоретичности знания. В них аккумулируется прежний опыт познания, и вместе с тем они являются критериями оценки нового знания. Будучи в широких пределах независимыми друг от друга, они представляют собой два разных видения теоретического знания, взаимно дополняющих друг друга.

Оценка с точки зрения обоснованности относится, прежде всего, к знанию, взятому в динамике, еще не сложившемуся и ищущему оснований. Оценка с точки зрения рациональности – это по преимуществу оценка знания, рассматриваемого в статике, как нечто уже сформировавшееся и в известном смысле завершённое. Первая оценка идет в русле аристотелевской традиции видеть мир, в том числе и теоретический, как *становление*; вторая – в русле платоновской традиции рассматривать мир как *бытие*, как нечто уже ставшее. Полная оценка элемента теоретического знания должна, однако, слагаться из этих двух исключających и вместе с тем дополняющих друг друга его видений.

Очевидна не только сложность, но и неоднозначность процедуры обоснования. Она, в сущности, никогда не завершается, и ни один ее результат, каким бы обоснованным он ни казался, не является окончательным. Осно-

вания, в силу которых принимается определенное утверждение, всегда относительно и условны: это утверждение представляется всего лишь более надежным, чем проверявшиеся параллельно с ним альтернативы; при этом предполагается, что совокупность фактов и теоретических утверждений, на фоне которых проходило сопоставление, достаточно широка и контрастна.

Процедура обоснования, не дающая бесспорных, абсолютных оснований для принятия утверждения или системы утверждений, всегда может быть не только продолжена, но и дополнена другими процедурами, и прежде всего оценкой знания с точки зрения рациональности.

Обоснованность – свойство утверждения или теории, рациональность – отношение между утверждениями или теориями. Абсолютная оценка знания с точки зрения обоснованности не является единственно возможной, как это предполагалось «классическим» мышлением. Ей сопутствует также сравнительная оценка знания в отношении его рациональности. Последняя обычно менее отчетливо выражена, но она не менее важна, чем первая.

Современная методология, в которой понятие рациональности является одним из наиболее активно обсуждаемых, хорошо показывает это. Вместе с тем она, как представляется, тяготеет к определенному преувеличению роли сравнительной оценки знания, к противопоставлению обоснованности и рациональности, а в крайних случаях даже к редукции оценки знания с точки зрения обоснованности к его оценке с точки зрения рациональности. В преувеличении роли сравнительной оценки теории и противопоставлении ее абсолютной оценке теории можно упрекнуть, в частности, Т.Куна и П.Фейерабенда, как, впрочем, и других представителей исторической школы в методологии науки.

Недемонстративные приемы обоснования. Эмпирические способы обоснования включают непосредственное наблюдение тех явлений, о которых говорится в проверяемом утверждении, и подтверждение в опыте следствий, вытекающих из него.

Теоретические способы охватывают исследование утверждения на совместимость его с другими теоретическими положениями, на применимость его ко всей совокупности относящихся к нему явлений, на выводимость его из более общих положений, на поддержку, сообщаемую ему, той теорией, в которой оно выдвинуто и которая, возможно, сама соответствующим образом перестроена, и т. д.

Эти способы обоснования, чаще других используемые в науке и составляющие, как иногда считается, суть *научного метода*, принято называть *рациональными*. Им противопоставляются приемы обоснования, не являющиеся интерсубъективными в обычном смысле и не способные, как принято думать, последовательно и в известном смысле неотвратно убеждать других. В числе таких *контекстуальных* приемов обоснования: *обращение к традиции, здравому смыслу, интуиции, вере, авторитету* и т. д. Нередко эти приемы относят к «*нерациональным*» способам обоснования. Это является очевидной ошибкой. Без этих приемов невозможны ни гуманитарные, ни социальные науки¹⁴. Наивно считать, что если указанные способы убеждения приемлемы, то лишь в идеологии и пропаганде, но никак не в науке. Нерациональной является, например, апелляция к эмоциям или к инстинктам тех, от чьего мнения зависит принятие утверждения. Но обращение к традиции или к здравому смыслу – вполне рациональные приемы обоснования. Очевидно,

¹⁴ См. в связи с этим: Ивин А.А. Современная философия науки. М., 2005. Гл. 10; Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 2000. Гл. 4.

что подобные контекстуальные приемы обоснования прямо связывают понятие обоснования с определенной культурой, и потому они не могут считаться универсальными.

Таким образом, различие между рациональными и нерациональными способами обоснования является, несомненно, важным. Однако оно не совпадает с различием между «универсальными» и «контекстуальными» способами обоснования. В науке применяются и те и другие способы. Социальные и гуманитарные науки вообще невозможны без аргументов к традиции, к авторитетам, к здравому смыслу, к интуиции, вере и других «недемонстративных» способов обоснования.

Это хорошо показала философская герменевтика, так что нет необходимости останавливаться здесь на старом «классическом» предрассудке¹⁵. Можно говорить о том, что наука более тяготеет к универсальным приемам аргументации, чем к контекстуальным, но социальные и гуманитарные науки охотно пользуются и последними. К тому же различие между рациональными и нерациональными способами обоснования, достаточно отчетливое в крайних, специально подобранных конкретных случаях, трудно сформулировать в общем виде. Непросто провести различие между, так сказать, «разумными» апелляциями к признанному авторитету или устоявшейся традиции и теми обращениями к ним, которые не согласуются с духом «научного критицизма».

Ссылку на интуицию принято относить к контекстуальным и даже к нерациональным приемам убеждения: то, что одному представляется интуитивно ясным и очевидным, другому может казаться лишенным всякой убедительности. Вместе с тем Декарт, как известно, считал результаты интеллектуальной интуиции более достоверными, чем даже сама дедукция. Математик Л. Брауэр считал критерием приемлемости математических методов и результатов «наглядно содержательную интуицию». Вся математика должна опираться, полагал он, на первичную интуицию ряда натуральных чисел и на принцип математической индукции, истолковываемый как требование действовать последовательно, шаг за шагом.

Абсолютная оценка знания с точки зрения обоснованности и сравнительная его оценка с точки зрения рациональности предполагают и дополняют друг друга, подобно тому как оценка поступка как позитивно ценного, так или иначе, предполагает сопоставление его с другими позитивными поступками. Существенно также, что две разных оценки – абсолютная и сравнительная – могут вступать в конфликт и как бы противоречить друг другу. Это опять-таки подобно ситуации, когда хороший поступок одновременно расценивается как худший, чем какой-то другой.

Аналитичность и всеобщая определенность. Для «классического» мышления характерна, далее, *аналитичность* – представление о дробности, существенной независимости друг от друга как «элементов мира», так и «элементов знания». Мир и знание мыслятся хорошо структурированными, слагающимися из четко очерченных и ясно отграниченных друг от друга элементов. «Атомистичность» в восприятии мира была свойственна и средневековому мышлению. Но если в последнем в центре внимания стоит сам объект, особенности которого и его связи определяются его сущностью, то в «классическом» мышлении главный акцент делается на законах взаимодействия автономных объектов, определяемых опять-таки их сущностями.

¹⁵ См., в частности: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. Ч. 2. Гл. II.

Влиятельная в античности идея неделимого и бесструктурного целого, *идея зависимости частей от целого* и даже растворенности их в нем стала возрождаться только с закатом «классического» мышления. *Системный подход* с его постулатом взаимозависимости частей и целого не совместим ни со схоластическим, ни с «классическим» мышлением.

Пренебрежение системностью научной теории ведет к представлению о ней как о совокупности отдельных высказываний, имеющих не только самостоятельное значение, но и обосновываемых независимо друг от друга. Проблема истины ставится как проблема соответствия изолированного утверждения описываемому им фрагменту действительности.

«Классические» дихотомии. С аналитичностью классического мышления, с отсутствием внимания к системности мира и знания непосредственно связаны характерные для этого мышления резкие дихотомии между теоретическим и эмпирическим знанием, аналитическим и синтетическим знанием и т. д. Предполагается, в частности, что мир распадается на отдельные, устойчивые факты, и задача науки – их тщательное описание и убедительное объяснение. Факты теоретически нейтральны и могут быть выражены в некотором языке, не зависящем от любых теоретических представлений. Поскольку факты теоретически не нагружены, они остаются неизменными при появлении новых их истолкований. Очевидна связь такого разграничения эмпирического и теоретического с фундаментализмом и кумулятивизмом.

Универсальное требование строгих определений. С «атомистическим» представлением о мире и знании связана свойственная «классическому» мышлению убежденность во *всеобщей определенности*. Всякий объект может быть достаточно строго очерчен и ясно отграничен от других объектов. Отсюда бесконечные поиски *определений* и вера в их особую, если не исключительную роль в науке.

Но еще Б.Паскаль отмечал, что невозможно определить все, точно так же, как невозможно доказать все. Определение сводит неизвестное к известному, не более того. Оно всегда предполагает, что есть вещи, известные без всякого определения и разъяснения, ясные сами по себе, они меньше всего нуждаются в определении. «Само собой понятное и очевидное не следует определять: определение лишь затемнит его», – писал Паскаль.

Определения действуют в весьма узком интервале. С одной стороны, он ограничен тем, что признается очевидным и не нуждающимся в особом разъяснении, сведении к чему-то еще более известному и очевидному. С другой стороны, область успешного применения определений ограничена тем, что остается пока еще недостаточно изученным и понятным, чтобы дать ему точную характеристику. В частности, ключевые понятия научных дисциплин («доказательство» – в логике, «множество» – в математике, «вид» – в биологии и т. п.) вообще не допускают однозначного определения.

Всеобщая математизация. Еще один «классический» предрассудок – *стремление к всеобщей математизации*. Оно опирается на убеждение, что в каждой науке столько знания, сколько в ней математики, и что все науки, включая и гуманитарные, требуют внедрения в них математических идей и методов.

«Нет достоверности там, – писал еще Леонардо да Винчи, – где нельзя применить одну из математических наук, или у того, что не может быть связано с математикой»¹⁶. Никакое человеческое исследование, говорил Леонардо, не может быть названо истинной наукой, если оно не проходит через

¹⁶ Леонардо да Винчи. Книга о живописи. М., 1934. С. 61.

математические доказательства¹⁷. Известно, что Леонардо считал наукой живопись, поскольку она пользуется геометрической системой перспективы, но не относил к наукам поэзию, не имеющую связи с математикой. Г.Галилей был твердо убежден, что «книга природы написана на языке математики» и что этот язык представляет собой универсальный язык науки.

До сих пор повторяется как нечто само собой разумеющееся, что наука «только тогда достигает совершенства, когда ей удастся пользоваться математикой» (К.Маркс).

Однако уже в самом начале прошлого века В.И.Вернадский ясно и недвусмысленно ограничил роль математики даже в естествознании. Весьма часто, писал он, приходится слышать утверждение, явно не соответствующее научному развитию: точное знание достигается лишь при получении математической формулы, лишь тогда, когда к объяснению явления и к его точному описанию могут быть приложены символы и построения математики. Это стремление сослужило и служит огромную службу в развитии научного мировоззрения, но привнесено оно ему извне и само не вытекает из хода научной мысли. Оно привело к созданию новых отделов знания, которые иначе едва ли бы возникли, например, математической логики или социальной физики. Но нет никаких оснований думать, что при дальнейшем развитии науки все явления, доступные научному объяснению, подведутся под математические формулы, нельзя думать, что в этом заключается конечная цель научной работы¹⁸.

Дуализм. Для «классического» мышления, особенно в заключительный период его развития, характерен не только *дуализм* эмпирического и теоретического, аналитического и синтетического, но также дуализм субъекта и объекта, теоретического и практического, телесного и духовного, созерцания и деятельности, науки и ненауки, истины и ценности, естественного и гуманитарного знания, первичных и вторичных качеств и т. д. «Классическое» мышление, как правило, не схватывает сложные, в особенности социальные объекты в единстве составляющих их сторон. Оно постоянно обнаруживает у таких объектов два противостоящих, исключаящих друг друга аспекта, соединяемых в единое целое чисто внешним образом.

Сведение объективности и обоснованности к истинности. Еще один «классический» предрассудок – сведение *объективности и обоснованности знания* к его *истинности*. Предполагается, что только истина, зависящая лишь от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и обоснованности, и все является субъективным, неустойчивым и ненадежным. Все формы отражения действительности характеризуются в терминах истины: речь идет не только об «истинах морали», но даже об «истинах поэзии». Добро и красота оказываются в итоге частными случаями истины, ее «практическими» разновидностями.

Редукция объективности и обоснованности к истинности имела одним из своих следствий сведение всех употреблений языка к *описанию*: только оно может быть истинным и, значит, надежным.

Истина и ценность. Понятие ценности является столь же важным для эпистемологии науки, как и понятие истины. Эпистемология Нового времени сделала осью всех своих рассуждений о знании истину, ценностная сторона процессов познания ушла в глубокую тень. Теоретическое освое-

¹⁷ Леонардо да Винчи. Книга о живописи. С. 60.

¹⁸ Вернадский В.И. Избр. тр. по истории науки. М., 1981. С. 46.

ние мира оказалось оторванным от практического, предметного его преобразования, познание утратило характер деятельности и превратилось в пассивное созерцание.

Современная эпистемология – и в последние десятилетия это особенно заметно – все более фокусирует свое внимание на деятельностных и тем самым ценностных аспектах научного познания. Становится все более очевидным, что вопреки старому убеждению знание не сводимо к истине и включает также ценности. Знать – значит не только иметь представление о том, что *есть*, но и представление о том, что *должно быть*.

Понятие ценности стало вторгаться в философские рассуждения с середины XIX в. Было бы неточным связывать становление проблемы ценностей с каким-то одним философским направлением, скажем с неокантианством или философией жизни. Эта проблема складывалась в широком контексте философского анализа человеческой деятельности.

Ценности – неотъемлемый элемент всякой деятельности, в каких бы формах она ни протекала. Научное познание как специальный случай деятельности также насквозь пронизано ценностями и без них немислимо. В эпистемологию ценности входили, однако, не без трудностей. Во многом это было связано с распространенностью неопозитивистского в своей основе тезиса, что наука не должна содержать ценностей.

С кризисом неопозитивизма заметно активизировалась критика требования исключать ценности из науки. Хотя само слово «ценность» употребляется в эпистемологии относительно редко, тема ценностей, входящая с разнообразными иными понятиями, является сейчас центром большинства методологических дискуссий¹⁹.

Без ценностей нет социальных наук, которые, подобно этике, политической экономии, теории права и т. д., ставят своей непосредственной задачей обоснование и утверждение определенных, социально значимых ценностей. Без ценностей нет естественных наук: понимание природы является оценкой ее явлений с точки зрения того, что должно в ней происходить, т.е. с позиции устоявшихся, опирающихся на прошлый опыт представлений о «нормальном», или «естественном», ходе вещей.

Философская герменевтика долгое время утверждала, что пониматься может только текст. В. Дильтей, в частности, ясно и недвусмысленно заявлял: «Понимание природы – *interpretation naturae* – это образное выражение»²⁰. Еще резче высказывались герменевтики о понимании человеческого поведения: оно не является каким-либо текстом и потому не способно быть предметом понимания. Иного мнения о понимании придерживаются, однако, ученые, изучающие природу. Так, одна из глав книги В. Гейзенберга «Часть и целое»²¹ симптоматично называется «Понятие понимания в современной физике (1920–1922)». По Гейзенбергу, понять какое-то природное явление – значит подвести его под стандартное представление о том, что происходит в природе. Это «стандартное представление» А. Грюнбаум называет «естественным ходом вещей»²².

Без ценностей нет, наконец, логико-математического знания, прескриптивная интерпретация которого является даже более обычной, чем его дескриптивная интерпретация.

¹⁹ См. в связи с этим: Ивин А.А. Ценности и понимание // *Вопр. философии*. 1987. № 8.

²⁰ *Dilthey W. Gesammelte Schriften*. Leipzig, 1924. S. 324.

²¹ *Гейзенберг В. Часть и целое*. М., 1987. Гл. 1.

²² См.: Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969. С. 501. Более подробно понимание природы рассматривается в работе: Ивин А.А. Проблема понимания природы // *Эпистемология и философия науки*. 2008. Т. XIV. № 8.

Уже это краткое перечисление особенностей стиля мышления Нового времени показывает, сколь существенно он отличается как от средневекового, так и от современного мышления.

Неклассическая и постнеклассическая наука. Уход с исторической арены классического стиля мышления был обусловлен изменениями культуры все более крепнувшего индустриального общества и, в особенности, возникновением и последующим бурным развитием современной науки.

Начиная с Нового времени, природа оценивается как самодостаточная реальность, не нуждающаяся в перенесении на нее свойств бога или человека. Она живет по собственным, имманентным ей законам, понять и принять которые должен человек. Наряду с миром культуры человек «открывает», таким образом, существующий независимо от него и в известном смысле более фундаментальный мир природы.

Противопоставление современной науки, начавшей формироваться в XVI–XVII вв., предшествующим этапам развития науки связано со многими обстоятельствами. Прежде всего, возникновение науки в современном смысле этого слова связано со становлением научного метода и постепенным отделением конкретных научных дисциплин, подобных физике, химии, биологии (и уже в XIX в. – психологии, логики и др.) от философии и от так называемой «натуральной философии», в рамках которой развивал свои физические теории еще И.Ньютон. Становление современной науки привело также к формированию совершенно новой системы научных категорий, которая с определенными модификациями используется наукой и теперь. Были сформулированы основные ценности, или идеалы, науки и уточнены способы научного обоснования, центральное место среди которых прочно заняло эмпирическое обоснование. И наконец, на смену схоластике пришел совершенно новый стиль мышления, в рамках которого только и могла развиваться наука.

Таким образом, наука в современном смысле слова – исторически сравнительно новое явление. Она существует всего около четырехсот лет. В XIX в. самостоятельной дисциплиной стала, в частности, экономическая наука. Примечательно, что первоначально она считалась (в частности одним из ее родоначальников – А.Смитом) не социальной, а естественнонаучной дисциплиной. Во второй половине того же века от философии отделились психология, социология и логика. Самостоятельность психологии была связана с проникновением в нее экспериментального метода. Новая логика, не являющаяся уже разделом философии, возникла в результате проникновения в философскую логику методов, традиционно применявшихся в математике.

Постепенное выделение из философии отдельных наук было только преддверием грандиозного переворота в науке в целом. В начале XX в. на смену *классической науке* пришла *неклассическая наука*. Квантовая механика заменила классическую механику И.Ньютона. А.Эйнштейном была сформулирована общая теория относительности.

В 50-гг. прошлого века начала складываться так называемая *постнеклассическая наука*²³. Новые стили мышления наиболее ярко проявили себя именно в науке, хотя ни одна область теоретического мышления не могла ускользнуть от их воздействия.

Классическая наука исходила из предположения, что познающий субъект и познаваемый объект существуют отдельно и независимо друг от друга и что субъект как бы со стороны взирает на мир. Объективность научного знания ставилась в зависимость от исключения из описания и объяснения мира всего, что относится к познающему субъекту и его деятельности.

²³ См. об этом более подробно: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.

Неклассическая наука стала непосредственно соотносить познаваемые объекты со средствами и операциями по их познанию. Уточнение используемых исследователем средств и операций считалось условием получения истинного знания об объекте. Образцом такого подхода является квантоворелятивистическая физика.

Постнеклассическая наука принимает во внимание не только связь знаний об объекте со средствами их познания, но и связь знаний с ценностно-целевыми структурами научной деятельности. Уточненные научные ценности в дальнейшем соотносятся с социальными целями и ценностями. В постнеклассической науке все большее место занимают сложные, исторически развивающиеся системы, включающие человека.

Таковы, в частности, объекты современных биотехнологий, прежде всего геной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, системы, соединяющие человека и машину, подобные системам искусственного интеллекта, социальным объектам и т. д. В сложных синергетических системах само человеческое действие превращается в компонент изучаемой системы.

Подводя итог, можно отметить, что трудно рассуждать об общих чертах неклассического и постнеклассического мышления: эти стили мышления отделены от настоящего слишком малым промежутком времени. Но важно, что эти стили, или способы, мышления выросли в лесах классического мышления.

Именно оно представляло собой ту духовную атмосферу, в которой стало складываться индустриальное общество, и после многих веков господства средневековой схоластики, начала формироваться современная наука. «Классическим» этот стиль мышления называться и потому, что в период его господства произошла, как говорит К.Ясперс, вторая – после «осевого времени» VIII–IV вв. до н.э. – революция в процессе становлении современного человека.

Те, кто находится под воздействием какого-то стиля мышления плохо представляют, какие именно ограничения на их мышление налагает этот стиль. Легко рассуждать о стиле античного или средневекового мышления, отделенных от нас тысячелетиями. Гораздо сложнее говорить о более близком к нам по времени классическом мышлении и неклассическом мышлении. И вряд ли вообще возможен сколько-нибудь содержательный разговор о постнеклассическом мышлении, в рамках которого мы сами теперь рассуждаем.

Письмо Карла Поппера Н.С.Юлиной

1 сентября 1988 г. 136, Welcomes Road, Kenley, Surrey, UK, CR2 5HH

Nina Stepanova Yulina
Institute of Philosophy
USSR Academy of Sciences
14 Volkhonka Street
Moscow 121019, USSR.

136 WELCOMES ROAD
KENLEY
SURREY
CR2 5HH

1 September 1988

My dear Nina,

I first wanted to write "Dear Madame"; but why not be human? I found your paper from Philosophia Naturalis by accident between other papers and books on my bedside table this morning, and I had completely forgotten how it got there: my brain is working very badly since I had three strokes. (Fortunately I still have new ideas; but the memory is miserable.) I had forgotten all about Brighton, which had been a severe strain. But with an effort, I brought back a fleeting memory - perhaps a wrong one - of your person, making me a gift of your paper. I see it was published 4 years ago.

I feel grateful for your gift, and I appreciate the great effort you made in studying my books. They seem to have interested you, so your time was not entirely wasted.

Your paper is the reaction of a (Hegelian?!) philosopher. It takes me as a (Hegelian?!) philosopher. But I am not a philosopher. What am I? I suppose, an impatient scientist, a physicist and a biologist. Although as a child I read much philosophy, in a way I never liked it. I did like some philosophers: Kant, Schopenhauer, Schlick, Russell. But I did not really like any philosophy. What did I like? Apart from my friends, whom I loved, I loved to understand (nature): I loved problems, and to try to solve them.

I loved, and I still love, problems. And since problems need ideas for their solution, I love ideas, theories. And I hate pretended ideas (= philosophical ideas = Hegelian ideas), ideologies. I think I understand your paper. But I do not think that

136 WELCOMES ROAD
KENLEY
SURREY
CR2 5HH

you understand my (so-called) "philosophy"; just because it is not a philosophy, but a long fight to solve a few problems in modern physics, which, I believe, has gone wrong, because (my diagnosis) of epistemological mistakes. Thus it were problems in physics which led me to epistemology. And the same problems have led me on to work on them for (by now) 70 years.

Hegel I hate. He is personally dishonest. But since he was brought up as a theologian, he has lost all standards of honesty. But he really does not interest me. You may be right in most you say. But (I am very sorry to have to say so) it nowhere comes near my real interests. An example of a problem that does come near my real interest is my thesis that entropy has nothing to do with our lack of knowledge. This thesis (which is my answer to a problem (a pseudo-problem!) in physics is the more important as I think that ^{our} lack of knowledge in physics is great and very important.

I hope and trust that you are not hurt by the negative character of this letter. In fact I feel very sorry for having somewhat misled you by the character of my writing. It was not done on purpose.

With all good wishes

yours sincerely
Karl Popper

Дорогая Нина,

я хотел было написать «мадам», но почему бы не позволить себе более человеческое слово? Сегодня утром я случайно наткнулся на Вашу статью в *Philosophia Naturalis*, лежавшую среди прочих статей и книжек на моем прикроватном столике, и обнаружил, что я совершенно забыл, как она там оказалась: после трех инсультов мой мозг работает скверно. (По счастью, хотя память оставляет желать лучшего, у меня есть еще новые идеи.) События в Брайтоне, потребовавшие от меня большого напряжения и сил, к тому моменту совершенно выветрились у меня из памяти. Однако, приложив некоторое усилие, я припомнил, как вы дарили мне свою статью; возможно, что это ложное воспоминание. Как я вижу, она была опубликована четыре года назад.

Я благодарен Вам за этот Ваш подарок и очень ценю Ваши усилия в изучении моих книг. Как мне кажется, они сколько-то заинтересовали Вас, поэтому Ваше время не было потрачено совсем уж напрасно.

Ваша статья – это реакция философа (гегельянца??). В ней я представлен как философ (гегельянец??). Но я не философ. Кто же я? Мне кажется, что я нетерпеливый ученый, физик и биолог. Хотя в юности я много читал по философии, в каком-то смысле она мне *никогда* не нравилась. Мне действительно нравились некоторые философы: Кант, Шопенгауэр, Шлик, Рассел. Но философия сама по себе мне не нравилась. Что же мне *действительно* нравилось? Помимо моих друзей, которых я любил, я любил понимание (природы): я любил *проблемы* и попытки их решения.

Я любил и до сих пор люблю проблемы. А так как проблемы требуют для своего решения идей, то я люблю идеи и теории. Но я ненавижу идеи, которые только притворяются идеями (= философские идеи = гегельянские идеи), идеологии. Как мне представляется, я понял, о чем Ваша статья. Но мне не кажется, что Вы поняли мою (так называемую) «философию»; и только потому, что это не философия, а длительная борьба по разрешению горстки проблем в современной физике, которая, как я считаю, зашла в тупик из-за ошибок в эпистемологии (таков мой диагноз). Те же самые проблемы заставляли меня работать над ними (на данный момент) в течение семидесяти лет.

Что касается Гегеля, то я его не выношу. Он не только нечестен перед самим собою, но вследствие своего богословского образования он и вовсе утратил способность рассуждать честно. Впрочем, он меня вообще не интересуется. Вы может быть правы в большинстве из того, что Вы пишете. Но (и мне грустно так говорить) это даже близко не относится к тому, что интересуется меня на самом деле. Пример проблемы, которая действительно попадает в круг моих нынешних интересов, – это мой тезис о том, что *энтропия не имеет никакого отношения к ограниченности наших нынешних познаний*. Этот тезис (являющийся моим решением проблемы (псевдопроблемы!)) в физике является наиболее важным, так как я считаю, что недостаток наших познаний в физике огромен и это очень значимо. Я надеюсь и верю в то, что Вас не сильно задел негативный настрой этого письма. На самом деле мне очень жаль, что сам характер выражений в моих работах каким-то образом запутал Вас. Это не было моим намерением.

С наилучшими пожеланиями, искренне Ваш Карл Поппер.

Перевод А.А. Веретенникова

О ПРЕДЫСТОРИИ ПИСЬМА КАРЛА ПОППЕРА

В 1983 г. в Зальцбурге (Австрия) готовился VII Международный конгресс по логике, методологии и философии науки. Я послала туда тезисы моего доклада, который назывался «Об имплицитном гегельянизме Карла Поппера». Поскольку Оргкомитет с нашей стороны не включил меня ни в состав делегации, ни в туристическую группу, поехать туда я не смогла. После Конгресса я получила письмо от представителя Программного комитета с австрийской стороны с предложением расширить мои тезисы до объема статьи с тем, чтобы опубликовать ее в журнале *Philosophia Naturalis*. Что я и сделала, статья была опубликована в 1984 г. под названием «On Popper's implicit Hegelianism».

1988 г. в Брайтоне (Великобритания) проходил Всемирный Конгресс философов (меня включили в туристическую группу). Я знала, что будет выступать Поппер, поэтому на всякий случай прихватила с собой опубликованную в *Philosophia Naturalis* статью. На заключительном пленарном заседании Конгресса, 24 августа, на котором присутствовало огромное количество людей, Поппер выступил с докладом «Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность». По окончании доклада его окружила толпа, подойти к нему было невозможно, и я попросила какого-то господина передать мою статью Попперу. По цепочке люди передали ее ему. Всего через пару недель (!) после окончания Конгресса и к своему великому удивлению я получила от Поппера это письмо. К сожалению, так получилось, что в это время я наводила порядок в моих книгах и папках, письмо в них затерялось, а попытки найти его не увенчались успехом. И только в этом году, разбирая содержимое старых папок, обнаружила его среди бумаг. Я сочла, что, несмотря на запоздалость, читателю будет интересно с ним познакомиться.

Для меня была ясна причина быстрой и эмоциональной реакция Поппера на мою статью. Его покорило термин «гегельянизм» по отношению к его концепции. Под «имплицитным гегельянизмом» я имела в виду, прежде всего, его трактовку идеального («Мира 3») в концепции «Трех миров». Напомним, что Поппер представляет действительность в виде трех онтологически различных «миров» – физических явлений («Мира 1»), сферы субъективных состояний («Мира 2») и мира интеллигенций или идей в объективном смысле («Мира 3»). В последний «Мир» он включал научные теории (истинные или ложные), идеи, проблемные ситуации, мифы, архитектурные и прочие стили и даже нереализованные возможности. Иначе говоря, это мир культуры, взятый в плане развертывания его идеального содержания. Поппер сравнивал «Мир 3» с платоновским миром «форм». Я же нашла, что, несмотря на неприязнь к Гегелю, он имплицитно воспроизвел какие-то структуры гегелевского понимания идеального и что его «Мир 3» имеет больше сходства с «объективным духом» Гегеля, нежели «формами» Платона; в отличие от статичных «форм» он находится в развитии, в разворачивании и реализации новых перспектив. (Попперу намекали на это сходство, но он отвечал: «Можете называть меня “платоником”, но ни в коем случае не “гегельянистом”). Кстати сказать, ненависть к Гегелю объяснялась не только тем, что тот отказал природе в развитии и игнорировал естествознание, а, прежде всего, «профетизмом» его философии. Поппер резко негативно относился к любым

философским построениям, подавляющим критические способности разума (в их число он включал марксизм и фрейдизм). Философы, как и ученые, должны заниматься решением проблем, а не сочинительством «очаровывающих» людей идеологий и «мировоззрений».

В своей статье я представляла Поппера как «философа». Он посчитал это моей ошибкой, ибо философия ему никогда не нравилась. Задав себе вопрос: «Кто же я?», ответил: «Мне кажется, что я нетерпеливый ученый, физик и биолог». Когда его спрашивали об интересах и предпочтениях, он на первое место ставил музыку и искусство, на второе – науку, а философия не упоминалась.

Так кто же Поппер, ученый или философ? Я и сегодня считаю, что он был философом. Кстати сказать, такого же мнения придерживается и мировое сообщество философов – достаточно заглянуть в международные энциклопедии. В отличие от аналитиков-концептуалистов или Витгенштейна, он был философом-натуралистом и с увлечением погружался в проблемы математики, физики, биологии. Поппер хотел быть ученым, но, по-видимому, в юности он все же был «инфицирован» философией (уж Кантом точно), и это сказалось на его творчестве. Достаточно пролистать его «Логика научного исследования» (1959), «Объективное знание» (1979), «Предположения и опровержения. Рост научного знания» (1972), чтобы увидеть, что его занимают проблемы эмпиризма, фальсификационизма, правдоподобия, истины и реализма, детерминизма-индетерминизма, объективизма-релятивизма, то есть эпистемологические проблемы. А в книге «Самость и ее мозг» (1977), написанной совместно с Дж. Экклзом, а также в лекциях «Знание и проблема тела-сознания. Аргумент в пользу интеракционизма» (1994) Поппер и вовсе обратился к традиционной для философии (онтологической) проблеме сознания. Более того, сформулированная им концепция «Трех миров» имеет признаки метафизики или теории бытия. Получилось так, что, считая себя ученым, Поппер фактически искал в науке ответы на философские вопросы, а в философии – на научные проблемы.

В письме Поппер пишет, что в настоящее время его интересует проблема энтропии, точнее обоснование тезиса, что «энтропия не имеет никакого отношения к ограниченности наших нынешних познаний». Однако энтропия (и фиксация эпистемологических ошибок в толковании физики) интересовала его еще и по другой причине. На основе традиционных интерпретаций термодинамики и «закрытой Вселенной» невозможно обосновать самоактивность самости и свободу воли, – а такое обоснование для него было важно не только по теоретическим, но и моральным соображениям. В отличие от физикалистов (и его друга Куайна), стремившихся редуцировать сознание и личность к чему-то материальному, для Поппера самоактивная и творящая новые смыслы самость – высшая ценность мира и культуры – и в физике должно быть найдено автономное место для нее.

Мне кажется, что самооценка Поппера как ученого, решающего проблемы, в чем-то характерна и для ментальности нынешних философов-натуралистов. Можно по образованию и деятельности быть ученым (или считать себя ученым), но как только, занимаясь своими профессиональными делами, ученый задумывается о встающих здесь эпистемологических и метафизических вопросах, он вступает на поле философии. И здесь он вольно или невольно приспособливается к сложившейся в этой дисциплине терминологии, языку, проблемам и канонам и заражается существующими на этой территории «инфекциями». Одним словом, становится философом.

ЕЩЕ РАЗ ОБ АПРИОРИЗМЕ КАНТА

Априоризм Канта, казалось бы, давно исчерпанная тема: хорошо известно, что знание *a priori* – это знание всеобщее и необходимое, которое не получается эмпирическим путем, а наоборот, организует эмпирическое знание. Известно также, что к априорным относятся пространственно-временные характеристики предметного знания, а также чистые рассудочные понятия – категории, и кроме того, чистые разумные принципы – идеи.

Как будто больше и нечего сказать о знании *a priori* по содержанию, за исключением того, что оно – составная и, может быть, важнейшая часть знания как такового и что эти названия – *per priori* и *per posteriori* отчасти заимствованы у философа Боэция (480–524 г. н. э.), который в свою очередь заимствовал их у Аристотеля.

Но в этой статье хотелось бы показать, что за понятием *a priori* скрывается еще и нечто такое, на что прежде не обращали внимания, либо обращали, но лишь очень немногие. Во-первых, Кант употребляет понятие *a priori* по отношению... к ощущениям. Во-вторых, оказывается, можно рассматривать априорное знание не как содержащееся в готовом виде в человеческом мышлении и присоединяющееся к эмпирическому извне, как бы в виде «линзы», сквозь которую проходят ощущения. Нет, вполне возможно рассмотреть знание *a priori* как нечто формулирующееся, возникающее и в связи с этим попытаться решить загадку образования знания вообще. Оба предположения как будто разрушают весь замысел первой «Критики»; ведь ощущения возникают от воздействия на наши органы чувств вещей самих по себе, они всецело эмпиричны, и в них содержится только то, что идет от внешнего мира. И все же, если мы заново, как если бы ничего не знали о кантовской трактовке ощущений, серьезно задумаемся над тем, как воздействие внешнего мира отражается в наших ощущениях, у нас обязательно возникнет мысль: ведь это воздействие преломляется через ощущения и, следовательно, включает в себя нечто не только от объекта (вещи самой по себе), но и от субъекта (органов чувств). Рассмотрим первое предположение.

Кант ничего не говорит о том, что ощущения специфичны, т. е. зависят от определенного устройства органов чувств – об этом скажут вскоре после Канта физиологи Мюллер и Гельмгольц (ссылаясь при этом как раз на Канта). Но Кант говорит странную вещь: что в самом ощущении имеется «нечто, познаваемое *a priori*». Что же он имеет в виду? Обратимся к его словам: «... Если допустить, – пишет Кант, – что существует нечто познаваемое *a priori* во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта»¹. Если вдуматься в эти слова, то на ум придет мысль, что Кант имеет в виду то, что не зависит от опыта, т. е. то, что не эмпирично, а касается какого-то иного *содержания ощущения* (ка-

¹ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. М., 2006. С. 293.

ково бы оно ни было). Но что это? Его специфичность? – Нет, ибо тогда пришлось бы говорить о специфичности каждого из пяти органов чувств, а Кант говорит об ощущении вообще. Видимо, имеется в виду что-то постоянное для всех ощущений, несмотря на их различия. Может быть, это некий «след» от самой объективности, от вещи сами по себе, от предметности?

Действительно, ведь каждое ощущение содержит что-то данное извне, но каждое – в особом виде. Что же может быть присуще всем им? – Представление, или знание о том, что во всех есть нечто от предмета самого по себе, некий «отпечаток» объективности (не в кантовском, а в современном смысле) самой по себе. Так уж устроены ощущения, что они несут в себе не только особенные свойства вещи – зрительную, осязаемую и т. п. (это есть а posteriori); но и просто *вещность, предметность*.

Посмотрим, что говорит сам Кант. «Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть *реальность*; ... между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывная связь многих возможных промежуточных состояний, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет некоторую величину, но не экстенсивную»².

Исходя из этих слов, можно понять, что, во-первых, действительно, речь идет о некоей имеющейся в ощущениях *реальности* (предметности?), а во-вторых, сколь бы малым ни было воздействие такой предметности, если оно сохраняется, то его сохраняет ощущение, не сводящееся к 0. И только когда воздействие исчезает, след вещи ускользает, и ощущение не дает никакого знания. В этом высказывании Канта важно то, что *любое*, самое незаметное воздействие на нас дает определенную величину ощущения, *отличную от 0*, и что, действительно, в ощущении воспроизводится нечто от предмета и нечто от наших органов чувств. Появляется новое понятие – *реальности*, и это величина, но интенсивная. Она не совпадает с вещью самой по себе, т. к. находится не *вне* ощущения, а *внутри* него и соотносится с тем, что ощущение – это ощущение не себя самого, а чего-то иного, внешнего. Когда исчезает воздействие, исчезает и реальность, и само ощущение. Наше предположение подтверждается словами Канта: «Следовательно, кроме созерцания, явления содержат в себе материал для какого-нибудь *объекта вообще...*, то есть реальное в ощущении как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается аффицированию и которое относят к *объекту вообще*»³.

Кажется, никто не обратил внимания на это неожиданное утверждение Канта, кроме Г.Когена, главы Марбургской школы, который построил на нем совершенно новую философию. Коген с самого начала критиковал Канта за допущение вещи самой по себе; он увидел в этом остатки того самого догматизма, против которого выступал сам Кант. Ни о вещи самой по себе, ни об ощущениях, посредством которых мы якобы получаем впечатления об этой самой вещи, по Когену, не может быть и речи. Предмет мысли находится в *мысли* же, а не вне ее, т. к. это – мысленный предмет, созданный самой мыслью, мышлением.

Казалось бы, это совершенно лишняя структура – ведь Кант уже принял в качестве *предмета* мышления вещь саму по себе. Но дело заключается в том, что Кант (да и вся немецкая классическая философия) продолжает ре-

² Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 295.

³ Там же. С. 293; курсив мой. – Т.Д.

шать самую главную свою проблему. Она заключается в нахождении *предмета* мышления. Если он – предмет *мышления*, то должен находиться *внутри* него как *мысленный* предмет. Если же мы выходим за его рамки, то это уже не предмет мысли, а неизвестно что. У Канта и получилось «неизвестно что» – вещь сама по себе.

Действительно, парадокс мышления заключается в том, что оно сохраняется как таковое, только выходя за пределы самого себя, к *действительному* предмету; мышление остается мышлением, лишь обращаясь к бытию и включая его в себя. Но это уже – решение не кантовской теории и вообще не немецкой классической философии. Для нее решение о соотношении мышления и бытия состоит в стремлении представить *предмет для мышления* в самом мышлении (у Гегеля – немного иначе); но при этом надо еще как-то отличить его от мысли о нем. В отечественной философии работами В.С.Библера, А.С.Арсеньева и Б.М.Кедрова⁴ уже давно была сделана попытка представить само *понятие* (основное образование мысли) как внутренне расщепленное: на *предмет* понятия и *понятие* о предмете. Они не совпадают, и как раз противоречие между ними создает импульс развития понятия. Но такое понимание находится уже за пределами немецкой классической философии.

Каждый из ее представителей решает задачу по-своему; Кант предлагает ее *первое* решение таким образом: существует реальный, действительный предмет, но поскольку он выходит за границы мышления, то мы о нем ничего не знаем; он – вещь сама по себе. В то же время кое-что мы все-таки знаем – ведь он *воздействует* на нас, аффицирует нашу чувственную способность восприятия. Однако знание из этого не возникает, возникают только некоторые данные, которые затем нуждаются в обработке. Однако вопрос о *предмете* остается открытым: ведь если он выходит за границы мышления, то он *немысленный* предмет, мысль не может мыслить о нем как о *своем* предмете. И Кант находит решение, предположив в самих ощущениях что-то, соответствующее действительному предмету – *реальность*. Она и является *мысленным предметом*, хотя, по правде говоря, не мысленным, а чувственным, т. к. Кант говорит об априорном в ощущении, как раз о той нашей познающей структуре, которая воспринимает воздействия извне; следовательно, где эти воздействия как-то отпечатываются. Вот этот отпечаток и есть реальность, соотносимая с действительным предметом, и эта реальность есть *a priori*, т. е. содержащаяся внутри самого ощущения внеопытная установка на *предмет*. Она сохраняется всегда, как бы мало ни было внешнее воздействие; самое главное – что, как бы оно ни было мало, оно отлично от 0, т. е. «предметность» сохраняется всегда в мысли. И собственно говоря, такая структура – величина интенсивная и, кроме того, *производящая*. По Когену, это самое главное ее значение, т. к. она создает, производит реальность (*предметность*) в ее отличие от *мысленности*. Кант очень близко, как думает Коген, подошел к решению этой фундаментальной проблемы познания, но не довел дело до конца. *Реальность, реальное* – вот что, согласно Когену, является единственно возможным *предметом* для мышления, и он составляет содержание самого мышления. Знание о нем связано с понятием *бесконечно малой величины*, которая является понятием не только новейшей математики, но и новейшей философии, как полагает Коген. Все дело в том, что именно б.м. величина показывает нам, что как бы мы близко ни придвигались к *бытию*, между ним и *мышлением* всегда остается некоторый «зазор», – мышление никогда не совпадает с бытием. И Кант почти вплотную приблизился к решению, показав,

⁴ См.: Библиер В.С., Арсеньев А.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

что ощущение может без конца уменьшаться, но не достигает 0. Но Кант повернул не в ту сторону, и в конце концов пошел неверным путем, посчитав, что ощущения дают нам какое-то знание. Никакого знания, как думает Коген, они не дают; они лишь «лепечут» (*stammeln*) о чем-то, с чем мы столкнулись, но что это такое – и ответ, и даже постановку самого вопроса осуществляет мышление. Разве ученый, приходя в лабораторию, начинает с ощущений? Разве он исходит из них? – Конечно, нет, он исходит из прежних теорий, из прошлых моделей предмета, сконструированных мышлением, и осмысливает характеристику этого идеального объекта. Если уж говорить о предмете, то правильнее было бы, как думает основатель марбургской школы, считать, что мы мыслим не предметы, а *предметно*, и предметность эту нам дает созерцание. Но это не эмпирическое созерцание Канта, а *чистое* созерцание; само мышление расщепляется на чистое созерцание, которое дает реальность, и чистое мышление, обеспечивающее познание сущности. Предмет «дается» нам только в чистом созерцании; это лишь у Канта «сохраняющееся повсюду взаимодействие чистого созерцания с эмпирическим цепляется за эту иллюзию данности, предположенной для мышления»⁵.

Именно бесконечно малая величина является *производящей* реальность (предметность) силой: именно она является также начальной клеточкой мышления, ее первоначалом, *Ursprung*’ом. В ней и совпадают, и различаются мышление и бытие. Примеры этого предоставляют нам математические объекты: идеальный треугольник – не эмпирический объект, он для них – образец; по отношению к такому объекту у нас имеется чистое созерцание (эйдос, вид этого предмета), а также чистое мышление (знание сущности его). «Мышление является мышлением первоначала, – пишет Г.Коген, – первоначалу (*Ursprung*’у) ничто не может быть дано... Первоначало должно быть основанием. Иначе говоря, если мышление должно открыть бытие в первоначале, то это бытие никак не может иметь другой основы, чем та, которую в состоянии дать ему мышление. Чистое мышление становится истинным только как мышление первоначала. Поэтому логика должна стать логикой первоначала»⁶. Само мышление, по Когену, делится на две части – чистое созерцание и чистое мышление. Первое дает нам *предмет* мысли; второе – *мысль* о нем; но то и другое – *чистое*, потому что, согласно Когену, мы не можем выйти к самой эмпирической реальности. И «если бы принцип бесконечно малого нашел подобающее место в “Критике”, чувственность не могла бы быть предпослана мышлению, и чистое мышление не было бы ослаблено в своей самостоятельности»⁷.

Мы отвлеклись в сторону философии марбургской школы для того, чтобы показать, как даже не очень заметное кантовское замечание инициировало возникновение новой философской системы. Правда, оно не такое уж и незначительное, поскольку речь идет о том, что составляет один из главных элементов кантианства – об *a priori*. Кроме пространства, времени и категорий мы указали здесь еще на один вид *a priori* – внутри самого ощущения, что на первый взгляд представляется очень странным и, тем не менее, имеет огромное значение.

Но этим дело не исчерпывается. По мере прочтения первой «Критики» возникает впечатление, что существует еще один аспект в кантовском учении о знании *a priori*, еще более странный, чем упомянутый выше. Потому, что

⁵ Cohen H. Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. B., 1883. S. 20.

⁶ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis B., 1922. S. 36.

⁷ Ibid. S. 35.

речь идет о *формировании*, или о *возникновении знания a priori*, чего, кажется, не может быть. И тем не менее это есть. Речь идет об одном из самых трудных разделах первой «Критики» – о схеме.

Многие противники кантовского схематизма утверждают, что он не имеет никакого значения для кантовской философии – недаром, мол, Кант сократил данный раздел во 2-м издании. Но дело в том, что Кант, хоть и сократил, но все же оставил его; к тому же Кант не убрал термин «конструирование», чрезвычайно важный и для него, и для всей немецкой классической философии. А ведь понятие «схемы» фактически означает конструирование, причем конструирование необходимого и всеобщего предмета.

Здесь надо сказать несколько слов о конструировании. Это слово Кант применяет, как правило, по отношению к математическим объектам, познание которых дается «посредством конструирования». Для конструирования понятия, пишет Кант, требуется *не эмпирическое* созерцание, которое есть единичный объект, но другое, чистое, которое «должно выразить в представлении всеобщезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том, и в другом случае совершенно *a priori*, не заимствуя для этих образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, т. к. в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только *действие* по конструированию понятия...»⁸. Речь идет о том, что в случае математики ее предмет создается (мысленно, а потом уже на бумаге), причем как *всеобщий*, который служит как бы *образцом* для всех единичных предметов *данного класса*.

Обратим внимание на то, что уже здесь дело касается *необходимого* и *всеобщего* знания о предмете (или – о всеобщем и необходимом предмете). Но ведь это и есть знание *a priori*, и видно, что оно не просто существует в уме, а *появляется*.

Далее мы замечаем, что Кант относит такое конструирование, как ни странно, не только к математическим объектам. Приводится в разных местах множество примеров, но каждый раз дело касается всеобщих объектов, таких как дом вообще или даже собака как таковая: «Понятие о собаке означает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*»⁹. То же – о доме. Но, наверное, и о любом предмете – т. к., по Канту, именно такой *всеобщий* предмет служит образцом для единичных предметов. Это немного напоминает платоновский эйдос... Правда, у Платона он точно не формируется, а дан нам (например, путем воспоминания), а вот у Канта он ...конструируется. И это указывает на специфику немецкой классики, ориентирующейся не на воспоминание, а на экспериментальную науку, на мысленный эксперимент – на конструирование. Об этом много пишет известный американский философ Том Рокмор¹⁰. Но вернемся к категориям и эмпирии. Посмотрим, как Кант сам рассуждает на эту тему.

⁸ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 906–907; курсив мой. – Т.Д.

⁹ Там же. С. 259.

¹⁰ См.: Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven–L., 2007.

Он задает вопрос о том, каким образом чистые рассудочные понятия, т. е. категории, применяются к материалу явлений. То, что он вначале утверждал о применении категорий *только* к явлениям, по сути дела – было лишь декларацией. Вопрос остался: могут ли *чистые* рассудочные понятия быть применены к *эмпирическому* материалу – ведь эти два элемента совершенно различны, как же возможно их объединить? Кант предлагает очередной синтез: должно существовать нечто третье, что опосредовало бы их связь. Как элемент опосредования, оно должно быть, с одной стороны, *чистым*, т. е. интеллектуальным, а с другой стороны, *чувственным*. И вот это-то, по Канту, и есть схема. Забегая вперед, можно сказать, что речь здесь идет о схематическом – по самым главным точкам – способе созидания всеобщего предмета, т. е. о *способе* действия (конечно, мысленном). Посмотрим, так ли это у Канта.

При всех подведениях предмета под какое-либо понятие о предмете, – пишет он, – представление о предмете должно быть *однородным* с понятием – так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, т. к. круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается.

Однако чистые понятия рассудка совершенно *неоднородны* с эмпирическими созерцаниями. Например, *необходимость* нельзя нигде созерцать и соединить с каким-либо эмпирическим явлением. И вот тут-то требуется нечто опосредствующее.

Кант в связи с этим спрашивает: если я хочу представить образ числа 5, то ответ будет простой: я должен *мысленно* положить одну за другой 5 точек (или 5 пальцев). Но гораздо труднее дело обстоит с... числом вообще. Как я его представляю, если учесть, что любое число может быть подведено под него, так как оно является *общим* для всех? Но может ли возникнуть представление о *числе вообще* – ведь это нечто неопределенное, какой тут может возникнуть образ? И тут-то вводится *схема*. Если я представляю число вообще, то «такое мышление есть скорее представление о *методе* (способе. – Т.Д.), каким представляют в одном образе множество (например, $1+1+1+1\dots$ – Т.Д.), чем сам этот образ... Это представление о всеобщем способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ, я называю схемой [для] этого понятия»¹¹. Способ действия по производству всеобщего предмета и есть схема, и в результате получается всеобщий предмет, именно она лежит в основе наших чистых чувственных понятий, а не образ предмета. В самом деле, доказывает Кант, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достигал бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие, например, треугольника приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т. п. Но «схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли»¹². И поэтому, делает очень важное заключение Кант, «в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы»¹³.

Итак, мы получили: во-первых, «всеобщий образ» – т. е. представление о «всеобщем предмете», который, с одной стороны, чувственен – так как речь идет о предмете, который – образец для всех единичных предметов и который мы только воображаем, а с другой стороны, интеллектуален, т. к. дело касается представления в уме. Следовательно, у нас есть опосредствующее звено между чувственностью (эмпирией), и интеллектуальностью (рассудком). И, во-вторых, нашли мы это благодаря *действию конструирования*: это посредствующее звено

¹¹ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. С. 259.

¹² Там же.

¹³ Там же.

получается в процессе *всеобщего действия* по производству предмета, или же – что то же самое – действия по созиданию *всеобщего* предмета. Но, как мы знаем, всеобщее и необходимое знание есть признаки *a priori*. И оно, как мы видели только что, доставляется нам *действием*. *A priori*, таким образом, *производится*, хотя, казалось бы, оно должно просто содержаться в уме.

Но вопреки мнению самого Канта, получается совсем не так: будучи одним из первых представителей в немецком идеализме, который обратил внимание на конструктивную роль мышления (следующим был Фихте), он показал, что всеобщее и необходимое знание есть следствие человеческой мысленной деятельности и что каждый единичный эмпирический предмет понимается лишь в его свете.

Само название «схемы», как нам кажется, – и об этом мы уже упомянули – выбрано Кантом совсем не случайно: ведь если мы конструируем (мысленно) дом как всеобщий предмет, являющийся образцом для всех эмпирических домов (сделаны ли они из дерева или кирпича, имеют соломенную или черепичную крышу и т. д.), мы «схематично» – по самым общим точкам – строим дом как защиту от непогоды, т. е. возводим стены, крышу, пол, дверь (неважно, из чего они сделаны).

Надо обратить теперь внимание на то, что схематизм, по Канту, есть проявление действия *продуктивного воображения*, т. е. представления о предмете в его отсутствии (т. е. фактически – в мысленном эксперименте).

Продуктивное воображение – не совсем законное дитя рассудка. Как известно, Кант говорил о трех способностях души – чувственности, рассудке и разуме. Но вот в рассудок, кроме категорий и интеллектуального синтеза, дедукции и апперцепции, входит еще немного таинственная сила – воображение; она как будто включена в рассудок и в то же время не принадлежит ему, т. к. не присуща ни одному из его элементов. Она как бы соединяет рассудок с чувственностью, интеллектуальное с эмпирическим, чистое с апостериорным. Кант потому не очень-то уверен в необходимости схемы, поскольку не знает, куда ее отнести, – она *между* чувственностью и рассудком. Но и без нее обойтись никак нельзя. Собственно, в ней – как в деятельности по конструированию (созиданию) всеобщего и необходимого знания – кроется тайна *a priori* как такового.

Мы подошли к тому моменту, когда надо попытаться объяснить, почему вся немецкая классическая философия, начиная с Канта, хочет включить в философию принцип конструирования (в российской философии этим вопросом занимается В.А. Лекторский, в американской можно указать по крайней мере на одного – философа Тома Рокмора, в немецкой – на психолога Глазерсфельда). А причина заключается в том, что вся немецкая классическая философия формируется как «наукоучение», т. е. как учение о развитии науки, ее исходных началах, ее критериях, способах ее познания. И здесь философы сталкиваются с тем, что они имеют дело с *экспериментальной* наукой. Наука Нового времени (мы сейчас не говорим об античной науке) ставит эксперименты, и этим (хотя не только) естествоиспытатель отличается от философа. Если мы вспомним Предисловие ко 2-му изданию «Критики чистого разума» Канта, то увидим, что речь все время идет об экспериментах. «Свет блеснул для всех естествоиспытателей тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он предвидел, был равен весу известного ему столба воды...»¹⁴. Именно поэтому Кант предполагает, что знание возникает на осно-

¹⁴ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. С. 13.

ве мысленных экспериментов; именно поэтому для него мышление – демиург мира. И именно поэтому «естествоиспытатели поняли, что разум усматривает только то, что сам создает по собственному проекту, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и побуждать природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу; ибо в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом; а ведь разум ищет такой закон и нуждается в нем»¹⁵.

Когда в конце XVII в. новая наука отделяется от философии (возникают различные академии наук), ученые начинают ставить эксперименты с предметом. От средневекового новое научное знание отличается тем, что теперь это уже не *слово* о предмете, а *действия с самим предметом* (основным видом средневекового знания были диспуты, цель которых была – интерпретировать слова учителя, в конечном случае – слова Творца). Что это значит? Это значит, что предмет ставится в такие условия, которые придумывает для него экспериментатор. Одновременно эти действия описываются в особом, возникшем только что «ученом письме» – ученые пишут друг другу письма – из Франции в Великобританию, из Великобритании – во Францию и т. д. Возникают даже своеобразные «центры» переписки, через которые письма рассылаются адресатам – во Франции это Мерсенн, в Великобритании – Ольденбург. И в ученом письме с предметом происходят волшебные превращения: непосредственные действия с необходимостью превращаются в воображаемые, мысленные действия; сам предмет становится графическим изображением и т. п. Но самое главное – что реальные действия с предметом замещаются идеальными, мысленными построениями. Фактически эксперимент всегда состоит из двух сторон: реального и мысленного экспериментирования, причем одна сторона тесно связана с другой. Так, мысленный эксперимент представляет собой экстраполяцию на бесконечность единичных свойств реального единичного предмета – например, предмет превращается в точку, пространство – в геометрическое пространство, движение – в прямую линию и т. д. Со своей стороны, характеристики единичного предмета становятся проекцией на конкретность всеобщих свойств.

Можно считать реальное экспериментирование следствием идеального конструирования – так думают идеалисты; можно же, наоборот, полагать идеальное конструирование следствием реального воздействия – так думают материалисты. Кант принадлежал к первым, и хотя он ориентируется на науку и реальные эксперименты входят в его рассуждения (им посвящено все Предисловие ко 2-му изданию «Критики чистого разума»), исходным для него является мысленный эксперимент, идеальное конструирование. Почему? Да потому что именно оно, как проекция на бесконечность, дает *всеобщие* свойства предметов, или – *всеобщий* предмет, он – исходен, а реальное экспериментирование как бы исчезает из виду. И тогда ему кажется, что конструирование, которое он называет также *схематизмом*, представляет собой нечто загадочное, смысл чего нельзя выяснить. «Этот схематизм нашего рассудка, – пишет он, – в отношении явлений и их чистой формы есть скрытая в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»¹⁶. То, что схематизм является одной из сторон научного экспериментирования, мы попытались выше раскрыть. То, что человеку удастся создать всеобщее наряду с

¹⁵ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 15.

¹⁶ Там же. С. 259.

единичным и что именно схема – основа единичного, кроется в особенностях познающего разума. Последнее же обусловлено тем, что и вся деятельность человека является творческим изменением мира и его самого, включающего разумное изменение и осмысление. Ставя в центр внимания только всеобщее знание и вследствие этого только идеальное конструирование, Кант терялся над разгадкой этого процесса.

Именно поэтому он говорит о том, что «образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*; прежде всего благодаря схеме и подобно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем... Схема же чистого понятия рассудка есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез подобно правилу единства на основе понятия вообще...»¹⁷.

Таким образом, Кант доказал то, что ему хотелось доказать: что интеллектуальные чистые понятия-категории соединяются с эмпирическими явлениями только на основе схемы, такого чувственно-интеллектуального-чистого «образа», который есть, собственно, не *образ*, а *действие* по созданию этого образа, который даже нельзя назвать образом, потому что он – всеобщий. А образ бывает только единичным; потому Кант и употребляет понятие *схемы*, содержание которой раскрывается как раз в том, что посредством нее схематично воспроизводится всеобщий предмет.

Современные критики продуктивной способности воображения и схематизма и сейчас относятся к ним весьма скептически. Но наша задача была показать, что в данном случае дело касается *возникновения* всеобщего и необходимого знания, т. е. знания *a priori*. Оно не просто содержится в уме – оно возникает благодаря деятельности.

И между прочим в пользу этого свидетельствуют многие вещи: вопервых, то, что время и пространство превращаются в категории (потому, что они становятся как раз характеристиками деятельности) внутреннего чувства, отличающими мои мысленные действия, и внешнего чувства, отличающими создаваемый предмет. Да и сами категории как *функции единства* представляют собой синтез (объединение) действий. Кант, например, пишет, что «число... есть не что иное, как единство синтеза многообразного [имеющегося] в однородном созерцании вообще, единство, возникающее благодаря тому, что я *произвожу само время* в аппрегензии созерцания»¹⁸. Мы видим, таким образом, как возникает время, которое вначале лишь объявлялось просто существующим *a priori*.

Далее Кант поясняет взаимосвязь схемы и категорий, и по данным разъяснениям видно, что категории также возникают в уме, а не просто существуют в нем. Так, «схема причины и каузальности вещи есть вообще реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое. Стало быть, эта схема состоит в *последовательности* многообразного...»¹⁹.

Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще.

И даже та самая реальность, которую мы описали как априорное в ощущении, есть то, что указывает на *бытие во времени*, т. е. в заполнении времени бытием. Как мы полагаем, «трансцендентальной материей всех предметов

¹⁷ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 259–261.

¹⁸ Там же. С. 261; курсив мой. – Т.Д.

¹⁹ Там же. С. 263; курсив мой. – Т.Д.

как предметов самих по себе (вещностью, реальностью) будет то, что в явлениях соответствует ощущению»²⁰; но ощущение все время изменяется, делая эту вещь интенсивной (в зависимости от силы воздействия) величиной, т. е. от воздействия.

С понятием *a priori* очень тесно связаны представления об объективности знания. Впрочем, *a priori* связано со всем процессом познания, но нас будет интересовать тема объективности потому, что она распадается на две подтемы. Во-первых, это объективность в кантовском смысле, когда истинное знание связывается с предметами опыта, и сюда непременно включено *a priori*. Во-вторых, объективность, каким это ни покажется невозможным, в смысле соотношения знания с вещами самими по себе; здесь *a priori* тоже имеет значение, но – отрицательное. На первый взгляд может показаться, что Кант вообще такой вопрос не ставит, но, как мы попытаемся показать, – ставит и относит именно к самой вещи, а не к предмету опыта.

Объективность – вообще трудный вопрос для трансцендентальной философии. Он упирается в проблему истинности. «Что есть истина? Вот знаменитый старый вопрос, которым предлагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и к тщетности всего искусства логики...»²¹. Этот вопрос упирается в соотношение формальной, общей и трансцендентальной, кантовской логики. Общая логика, по Канту, не может ответить на вопрос об истинности знания, потому что она, как известно, касается только его формы. Если мы знаем, например, что большая посылка истинна, то выводы из нее по правилам формальной логики будут верными. Но она не отвечает на вопрос, верна ли эта исходная посылка. Именно потому, что Кант был неудовлетворен формальной логикой – правила которой составляют необходимые, но еще недостаточные условия достижения истины – он пришел к необходимости создания новой логики.

В его трансцендентальной логике в расчет принимается не только форма, но и содержание знания, а оно, как все знают, построено на *a priori*. Знание соотносится с предметом знания (точнее – предмет со знанием, в этом сущность коперниканского переворота), и поскольку и предмет, и знание содержат априорные принципы, их можно соотносить. Поэтому предмет соответствует знанию.

Здесь надо вспомнить не только о том, что пространство и время имеют характер *a priori*, но и о схеме. Ведь именно благодаря «схематичному» конструированию формируется всеобщий предмет, лежащий в основе всех эмпирических образов. Надо вспомнить и о том, что опытное знание имеет в своей основе также и реальность, т. е. предметность. Поэтому *объективность* Кант понимает как соответствие опытного знания предмету (или, наоборот). Кант пишет: «Дать предмет, если только речь идет о том, чтобы дать его не опосредованно, а непосредственно в созерцании означает не что иное, как относить представление предмета к опыту... Вне этого отношения [к опыту] априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно, у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою *объективную реальность*»²².

Мы видим, что для Канта критерий объективного знания – в соотношении предмета с понятием о нем (у Гегеля такое соответствие предмета своему понятию будет еще более очевидно). Математика занимает в построениях

²⁰ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. С. 261.

²¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 159.

²² Там же. С. 233; курсив мой. – Т.Д.

Канта такую большую роль не только потому, что она являет собой образец конструктивной деятельности, но и по той причине, что, как полагает Кант, в ней представлена возможность *объективного* существования предметов познания. Математик, конечно, конструирует линии, окружности, треугольники и пр., но не сомневается в том, что конструирует он их не произвольно, что они – не продукт его фантазии, а объективная реальность.

Характер математического знания с древних времен вызывал бурные споры. Известно, что у Платона математические объекты занимают промежуточное место между вещами и идеями. Бесспорно, что хотя они «могут быть построены на песке и измерены на струне», их никак нельзя отнести к чувственным предметам. И в то же время они имеют объективное существование. И Кант принимает знание о них в качестве одного из примеров объективного знания; он исходит в данном случае из того, что объективно – то, что конструктивно. По той причине, что, не построив всеобщего предмета (схемы), мы не имеем возможности воспринять сам единичный предмет опыта. Видно, что характеристики *деятельности* для теоретического разума становятся не менее важными, чем характеристики *теоретичности*; естественно, речь идет о мысленном действовании. Но, как мы знаем, проблема конструирования касается не только математических объектов – вспомним о собаке, о числе.

И эта конструктивная деятельность, как мы хотели показать выше, тесно связана именно с мысленным экспериментом. Для Канта такое экспериментирование – одна из гарантий его объективности. Обратим внимание на несколько странную ситуацию: чтобы возникло знание, чувственность должна синтезироваться с рассудком, но, вместе с тем, чувственность не теряет своей автономии после объединения. Это требуется Канту для того, чтобы предмет знания – явление – сохранялся и противостоял знанию о предмете. Кант предвосхищает в данном случае последующие (современные) гносеологические объяснения, о которых отчасти уже упоминалось. Парадоксальная суть мышления в том, чтобы выходить за свои пределы – к бытию, но соотношение бытия и мышления воспроизводится и внутри самого мышления – как отношение *предмета* мышления (мысленного предмета) и *мысли* о предмете. Они не совпадают и в развитии такого противоречия – источник развития мышления как такового. Каждый философ представляет этот несливающийся с мыслью предмет внутри мышления по-своему. Для Канта это – явление, предмет эмпирического созерцания (хотя основанием для него оказывается чистое созерцание, и непременно надо говорить о нем не только как о пространстве и времени, но как о созерцании чисто мысленного предмета в целом, как о схеме). Поэтому чувственность сохраняет у Канта свое значение в качестве особого источника познания, предоставляя мышлению – его предмет (у Г.Когена, например, в качестве предмета выступает только мысленный предмет, данный в *чистом* созерцании, как реальность; и вещь сама по себе, и ощущения отбрасываются).

Объективность знания тогда и выступает как соответствие предмета знанию о нем, и такое соответствие необходимо должно установиться, т. к. чувственное знание (дающее предмет) входит составной частью в знание вообще.

И Кант пишет: «Когда ранее мы работали над понятиями, нам нетрудно было дать понять, каким образом они, будучи знаниями *a priori*, тем не менее необходимо должны относиться к предметам и как они делают возможным синтетическое познание их независимо от всякого опыта. В самом деле, раз объект может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания,

только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, а **а priori** содержащие условие возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет *объективную значимость*²³.

Объективное значение Кант связывает главным образом со временем: дело в том, что представления, которые субъективны, поскольку содержатся в нас, требуют некоторой объективности. Почему и как это осуществляется? Это обусловлено, по Канту, тем, что наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временном отношении между ними необходим. Но и чистые рассудочные понятия, категории служат условиями объективности²⁴.

Казалось бы, объективность – это всегда соотнесение предмета мышления в широком смысле (явления) и опытного знания. И все же, как мы сейчас увидим, Кант нуждается еще в другой объективности, связанной с вещью самой по себе. Кант предположил вещь в начале познания как источник ощущений; он предположил ее в итоге познания как ноумен, когда выйти к ней, по крайней мере в понятии, нас заставляет стремление к безусловному. В этом случае он указывает на истинную реальность; с ней и связана иная, по-видимому, также истинная форма объективности: «Ибо то, что с необходимостью побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, тем самым требуя законченного ряда условий»²⁵; в вещи, существующей независимо от нас, «мы ищем ту истинную реальность, которая не включена в эксперимент, представляет собой абсолютно законченную и самодовлеющую ценность»²⁶. В этих словах, собственно, Кант открывает причину, по которой он с самого начала требует вещь, которая не входила бы ни в какой опыт. И если мы внимательно вдумаемся в эти слова, то поймем, что они представляют собой рефлексию над экспериментальным знанием новой науки.

Дело в том, что, когда естествоиспытатели проводят эксперименты, они втягивают существующие независимо от них предметы в орбиту опыта; они ставят их в такие условия, в которых те никогда не бывают в природе; ученые накладывают на них свои субъективные характеристики, т. е. *изменяют* предметы. Но знать они хотят свойства *самых* предметов, как они существуют до- и независимо от экспериментов. Таким образом, предметы и втягиваются в эксперимент, и выталкиваются из него. Ученые не осмысливают эту ситуацию как отношение между мышлением и бытием и как вопрос о критерии истины.

Кант один из первых осмыслил его философски: для него тот предмет, который втягивается в эксперимент и подвергается экспериментальному воздействию, это – *измененный* предмет, явление. Если же мы его выталкиваем из эксперимента, то мы о нем ничего не знаем, и он существует как вещь сама по себе. И здесь для Канта истинной объективностью становится не соответствие знания – явлению, а соответствие знания – предмету самому по себе. Его уверения в этом во 2-м Предисловии к «Критике чистого разума» звучат парадоксально: «...безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их

²³ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 191; курсив мой. – Т.Д.

²⁴ Там же. С. 197.

²⁵ Там же. С. 21.

²⁶ Там же.

не знаем [т. е.] как в вещах самих по себе»²⁷. Парадокс заключается в том, что невозможно соотносить известное (опытное знание) с неизвестным (вещью, которую мы не знаем). С другой стороны, если бы мы знали вещи, то соотносили бы известное с уже известным. А зачем это нужно? И это был бы не Кант, а, скорее, Фихте, у которого соотносятся два вида сознания – сознания I и II степени. Получается, что первый случай невозможен, а второй – бессмыслен. И никакие уверения относительно того, что критерий истинности в том, что мы ориентируем наше знание на вещь саму по себе, в регулятивном смысле ничего не меняют, потому что все равно остается непонятым, как таким образом можно найти подлинную объективность. Ясно, что для Канта она связана с вещью самой по себе, но непонятно, как осуществляется подобное соотношение. Кант, правда, сам намечает решение, однако над ним требуется подумать. Поскольку вещь сама по себе выводится за пределы теоретического, познающего разума – мы ее знать не можем – возможно, она – предмет другого вида разума. Здесь следует напомнить, что Кант выделил три типа разумения – познающий разум не является единственным; наряду с ним и в отличие от него существуют практическая и эстетическая разумность. И Кант пишет: «И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, в нашем распоряжении все еще остается попытка установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного понятия разума – понятия безусловного»²⁸.

И далее: мы сообразно с устремлениями метафизики можем именно таким образом «выйти за пределы всякого возможного опыта посредством наших, но уже лишь практически возможных понятий *a priori*»²⁹. Говоря опять о вещи, Кант вновь поясняет: «Но для того, чтобы приписывать такому понятию *объективную значимость* (так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее. Однако это не обязательно искать в теоретическом познании, оно может быть заключено также и в практических источниках познания»³⁰.

И самое важное: «Что же касается вопроса, не предназначены ли свойства предмета или природа рассудка, познающего их, как таковые, сами по себе к систематическому единству и нельзя ли в какой-то мере *a priori* постулировать это единство также и безотносительно к такому интересу разума..., это утверждение было бы *трансцендентальным* основоположением разума, которое установило бы не только субъективную и логическую необходимость синтетического единства как метода, но и его объективную необходимость»³¹. Надо сказать, что здесь также применяется принцип *a priori*, но в отношении к самой вещи – т. е. предположение о существовании вещи дано нам *a priori*. Тогда логика «онтологизируется», логическое оборачивается онтологическим, оно требует для себя реального существования и объективного – истинного критерия – в вещи самой по себе. Стало быть, продолжает Кант, у нас еще остается возможность, более того, нам вменяется в обязанность занять освободившееся место данными практического разума.

Но дальнейшие разъяснения, связанные с выяснением сущности такого расширенного *объективного*, связаны с большими трудностями, которые мы здесь можем лишь обозначить, поскольку детальное их осмысление требует

²⁷ Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. С. 23.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 555–556.

новой статьи. Прежде всего, возникает желание связать опытное знание с практикой, как мы ее понимаем сегодня, потому что мы привыкли к тому, что знания проверяются на практике, и это и есть объективное значение предметов. Однако у Канта это совсем не так, ибо у него речь идет о практических понятиях *a priori*. Тогда они относятся, скорее, к практическому, т. е. нравственному разуму, что связано с идеями Бога, бессмертия и свободы. Именно принцип свободы заставляет нас рассматривать вещь саму по себе как причину самой себя, как *causa sui*. **А это в свою очередь предполагает особое употребление категорий, что нуждается в специальном анализе.** Наконец, бытие вещи самой по себе можно трактовать и как абсолютно неконструируемое бытие, к которому человек относится также всем своим бытием. В данном случае осуществляется и выход к более широкому определению практического: вещи человек не просто познает (или не познает), но рядом с которыми он живет и действует, когда веществу природы человек противопоставит как универсальная сила природы. Диалектику практической и теоретической способностей можно тогда представить следующим образом: необходимо практическое воздействие на вещь, чтобы выявить ее объективные свойства и понять как неутилитарную цель в себе самой. Теория тогда выступает как цель, а практика – как средство. Но можно говорить и об обратном: целью теоретического знания является воспроизведение объективных характеристик предметов, что является потенциальным условием практического воздействия на них.

Но выяснение всех этих возможностей требует отдельного исследования и выходит за рамки рассматриваемого в данной работе априоризма.

Темы нашего анализа не затронуты сегодня никем, кроме представителей марбургской школы относительно знания *a priori* и реальности. Тема конструирования, напротив, активно обсуждается. Ею занимаются, как уже говорилось, – хотя и не специально – российский академик В.А.Лекторский; активно – американец Том Рокмор. Немец Глазерсфельд связывает конструктивизм Канта с концепцией Пиаже: согласно Пиаже, операциональные действия человека реальны, следовательно, соединяют нас с самим предметом³². Мы надеемся продолжить анализ кантовского априоризма с разбором разных учений о нем в дальнейшем.

³² См.: *Glaserfeld E. Von Einführung in den radikalen kohstruktivismus. München, 1988.*

**ФИЛОСОФИЯ – ЭТО ТО, ЧТО СТРУКТУРИРУЕТ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ
БЕСЕДЫ С ЛЮКОМ БРИССОНОМ***

Люк Бриссон. Если говорить о моих корнях, то нужен небольшой исторический экскурс¹. До 1760 г. Канада принадлежала Франции. Затем британская армия вторглась в страну с востока (с Атлантики) и с юга (из Соединенных Штатов, которые тогда были британскими владениями). Мой род берет начало от французского солдата, который был послан служить в Канаду в 1755 г. Там у него родились двое детей (хотя рядовые не имели права жениться и брак не был официально оформлен), которые и являются моими первыми канадскими предками. В то время Британия и Франция находились в состоянии войны. Военные действия не были особенно жестокими: если солдаты попадали в плен, их отсылали на родину, и дело с концом. Случилось так, что этого солдата, давшего начало нашему роду, в 1760 г. выслали обратно во Францию, откуда он уже не вернулся, а его потомки до сих пор живут в Квебеке.

Когда Канада стала британским владением, между британцами и французской католической церковью был заключен договор, по которому контроль за политикой и армией взяли на себя британцы, а внутренние дела французской части Канады отошли к церкви, которая и занималась этим с 1760 по 1960. Школа (начальная и средняя), университет, больницы – все это принадлежало церкви.

Я родился в бедной деревушке, но поскольку я был смышленным ребенком, местный священник и архиепископ решили, что мне следует поступить в семинарию, а потом стать священником. Так что уже в возрасте одиннадцати лет я изучал греческий и латинский языки, читал античных авторов. Когда годы спустя я поступил в университет, то естественным образом выбрал изучение греческой философии и классики. На самом деле, все обстояло несколько сложнее, поскольку я мечтал стать математиком, но в семинарии,

* Настоящий текст представляет собой запись бесед, которые состоялись в сентябре–октябре 2010 г. в Париже. Я благодарен Фонду «Дом наук о человеке» (Foundation Maison des Sciences de l'Homme), при поддержке которого стала возможной эта публикация (В.В.Петров).

¹ Люк Бриссон, историк философии, специалист по античной философии. Ведущий научный сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS), вице-президент Международного Платоновского общества (1992–2004). Автор многочисленных работ, посвященных исследованию орфизма, философии Платона, Аристотеля, Плотина, неоплатонизма. Переводчик сочинений Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха. В 2009 и 2010 гг. выступал с лекциями в Центре античной и средневековой науки ИФ РАН, где также провел два семинара по «Сентенциям» Порфирия.

Книги: *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*. Paris: Klincksieck, 1973; *Le Mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale*. Leiden: Brill, 1976; *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: F.Maspero, 1982; (avec F.Walter Meyerstein) *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1991; (avec F.Walter Meyerstein) *Puissance et limites de la raison: le problème des valeurs*. Paris: les Belles lettres, 1995; *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot: Variorum, 1995; *Introduction à la philosophie du mythe. Vol. 1: Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 1996; *Le Sexe Incertain: Androgynie et Hermaphroditisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1997; (avec Jean-François Pradeau) *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998; *Lectures de Platon*. Paris: J.Vrin, 2000; *Plotin. Ennéades / Sous la dir. de L.Brisson et J.-F.Pradeau. Traités 1–6; 7–21; 22–26; 27–29; 30–37; 38–41; 42–44; 45–50; 51–54; 51–54*. Paris: Flammarion, 2002–2010. О Л.Бриссоне см. также: Louis-André Dorion. *Entretiens avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe*. Montreal: Liber, 1999.

где я учился, подобные занятия не были возможны. Так я пришел к Платону и античной философии. Это был не вполне мой выбор, но следствие конкретных обстоятельств, т. е. правления церкви и тогдашнего общественного устройства Квебека.

В семинарии все было направлено на то, чтобы сделать из нас священников. Поэтому так важны были греческий, латинский, а также французский языки. С философией дело обстояло иначе: преподавалась только средневековая философия в виде томизма.

Валерий Петров. После окончания семинарии было обязательно становиться священником?

Л.Б. После нашей семинарии делать что-либо иное было невозможно. Мы были очень бедны и считалось, что, поскольку нам дали образование, мы должны вернуть долг, став священниками. Так как я отказался подчиниться, у меня возникли проблемы и меня даже подвергли судилищу, как в Советском Союзе времен Сталина. Я был первым, кто так поступил, и стал считаться своего рода предателем. Поэтому я решил уехать и поступить в университет.

В.П. В университет Монреалья?

Л.Б. Да, в Монреаль. Это было в 1965 г. Как я сказал, до 1960 г. церковь управляла даже университетом. Доминиканцы возглавляли факультет философии, который имел тесные связи с богословским факультетом. К моменту моего поступления правление церкви формально уже закончилось, но большинство профессуры по-прежнему составляли священники. Нам преподавали учение Фомы Аквинского. Но факультет впервые возглавил светский ученый – Вианни Декари (Vianney Décarie). Он занимался перипатетизмом: издал книгу по метафизике Аристотеля² и перевел «Евдемову этику». А меня интересовал Платон, поэтому, когда представилась возможность, я отправился продолжать обучение во Францию.

В.П. Но вы получили диплом в Монреале?

Л.Б. Да, хотя в Канаде учиться мне не нравилось. В школе и колледже все тянулось слишком медленно. Поэтому из моей деревенской школы меня бесчисленное число раз выгоняли. Колледж напоминал военное училище, и находиться там было тяжело. Вышло так, что Вианни Декари приглашал Поля Рикера читать лекции у нас в Монреальском университете. Я рассказал Рикеру, что хочу изучать античную философию во Франции, и он рекомендовал меня мадам Клеманс Рамну (Clémence Ramnoux), ученице Дюмезиля, которой я написал письмо и та согласилась быть моим научным руководителем. Так что во Франции я снова поступил в университет – в Париж X – Нантер, получив четырехгодичную стипендию на выполнение доктората. Это был 1968-й, и из-за постоянных политических манифестаций мое пребывание там стало небезопасным³. Мадам Рамну не рекомендовала мне ходить в университет, поэтому я стал посещать занятия в Высшей школе практических исследований вместе с Жаном-Пьером Вернаном, Марселем Детьеном и Пьером Видаль-Наке, изучая не философию, а социологию, а остальное время проводил в Национальной библиотеке.

В.П. Посещение университета было небезопасно для вас лично?

Л.Б. Физической опасности не было, опасность исходила от полиции. Почти каждый день в университете случалась какая-нибудь заварушка, и если бы меня арестовали, то, как иностранца, выслали бы обратно в Канаду.

² Vianney Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristotele*. Montréal: Institut d'études médiévales; Paris: J.Vrin, 1961.

³ Университет Париж X – Нантер был центром Майских событий 1968 г., в результате которых даже именовался «Красным Нантером».

В.П. В то время в Париже была бурной и философская жизнь.

Л.Б. Еще какая бурная! Альтюссер⁴ публиковал свои «За Маркса», «Читая *Капитал*», «Ленин и философия». Его влияние было особенно сильным в кругу выпускников Высшей нормальной школы, где он преподавал. Уже вышли «Сочинения» Лакана⁵, печатались его «Семинары», вызывавшие немалый ажиотаж. Интеллектуалы группировались вокруг группы фрейдомарксистов – Филипп Соллерс, Юлия Кристева, сотрудники «Тель Кель»⁶, например Барт, издавший чуть позже «Империю знаков»⁷. Попыткой соединить все это были «Сообщения. Фигура» Лиотара⁸. Делез выпустил «Различие и повторение», а в «Логике смысла» исследовал особенности репрезентации⁹. Дерриду интересовала природа письма в его отношении к этноцентризму и логоцентризму в «Из грамматиологии», «Письме и различии», «Голосе и феномене», которые тоже активно обсуждалось¹⁰. Однако меня вся эта волна не захватила. Лишь к Фуко я питал и питаю подлинный интерес и восхищение. Важными работами для меня являются «История безумия в классическую эпоху», «Слова и вещи», «Археология знания»¹¹. Все остальное мне представляется причудливой мешаниной из марксизма, психоанализа и риторики, реакцией на интеллектуальное брожение той эпохи. Вероятно схожее положение можно наблюдать и в современной русской философии.

В.П. Французы могут позволить себе и деконструкцию античных философских текстов, и различение образа и симулякра у Платона, поскольку отправляются от прочной основы – хорошего знания этих текстов как в переводах, так и в оригинале. Современные изыски легитимизированы предшествующим этапом длительного и скрупулезного изучения, а потому представляют собой его естественное продолжение. В России, напротив, добротное знание базовых текстов и способность читать их в оригинале являются у историков философии скорее исключением, а потому инверсии и деконструкции подвигаются в воздухе в силу отсутствия объекта для манипуляций. Прежде, чем выстраивать парадоксальные контексты, нужно наработать устойчивый ряд контекстов традиционных.

Л.Б. Вопрос в том, сколь долго при такого рода отношении к философии, уравнивающим ее с литературой, может продержаться даже великая традиция. Учеными, которые вдохновляли меня, были Жорж Дюмезиль и Эмиль Бенвенист.

В.П. Итак, вы окончили Париж X – Нантер, и затем...

Л.Б. Все было довольно запутанно... Я завершил обучение в 1971 г. В качестве докторской работы я за три года написал семисотстраничную книгу по «Тимею» Платона и хотел ее опубликовать. У меня был четырехгодичный грант, но канадское правительство отказалось оплатить мне четвертый год пребывания в Париже. Вместо того мне было предложено ехать в Оксфорд и пройти обучение там, после чего мне должны были выдать

⁴ Louis Pierre Althusser. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965, *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1965, *Lénine et la philosophie*. Paris: Maspero, 1969.

⁵ Jacques-Marie-Émile Lacan. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

⁶ Журнал *Tel Quel* (1960–1982), издание французских структуралистов.

⁷ Roland Barthes. *L'Empire des signes*. Paris: Skira, 1970.

⁸ Jean-François Lyotard. *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 1971.

⁹ Gilles Deleuze. *Différence et répétition*. Paris: Presses Univ. de France, 1968; *Logique du sens*. Paris: Ed. de Minuit, 1969.

¹⁰ Jacques Derrida. *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit, 1967; *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil 1967; *La voix et le phénomène*. Presses univ. de France 1967).

¹¹ Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Librairie Plon, 1961; *Les Mots et les Choses*. Paris: Éd. Gallimard, 1964; *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éd. Gallimard, 1969.

половину оставшейся суммы. В Оксфорде я оставался целый год, готовя рукопись своей книги, поскольку это был единственный способ продолжать получать стипендию.

Затем я вернулся во Францию, где в то время было три типа доктората. Во-первых, двухгодичный «университетский докторат», который не давал права преподавать. Затем «докторат третьего цикла», венчавший третий цикл университетских дисциплин, который выполнялся за четыре года и позволял преподавать в лицее. В принципе, это был эквивалент Ph.D., но во Франции он расценивался лишь как подготовительный этап к «государственному докторату» (*doctorat d'État*). Лишь последний открывал путь к университетской карьере. Для защиты требовалось опубликовать увесистый научный труд, объем которого мог достигать тысячи страниц. Как иностранец, я мог рассчитывать лишь на докторат третьего цикла, и хотя мадам Рамну приложила все усилия, чтобы мой докторат переqualificировали в «государственный», министерство образования и университет Нантера не дали разрешения. Поэтому государственный докторат я защитил только в 1985 г.

В.П. Тем не менее вы получили работу в Национальном центре по научным исследованиям (НЦНИ)¹².

Л.Б. В 1972 г. на Пасху, прежде чем вернуться в Канаду, где мне предложили читать курс в Университете Монреаля, я предпринял путешествие в Турцию. Мне хотелось увидеть следы византийской цивилизации и составить представление об империи, которая уничтожила греческую культуру. Я также хотел побывать на Ионийском побережье, где зародилась греческая философия. Между прочим, во время этого путешествия я познакомился с Катрин, моей будущей женой. Затем я вернулся в Монреаль, и там встретил Жана Пепена, который пригласил меня в свою группу в НЦНИ. Группа находилась в стадии формирования. Дело в том, что семинар по греческой философии в Сорбонне, которым руководил Пьер-Максим Шюль¹³, по политическим разделился на две части. «Консерваторов» в 1969 г. возглавил Пьер Обанк¹⁴, они предпочли заниматься периодом от досократиков до стоиков. А Жан Пепен¹⁵ вместе с «левыми» ушел, чтобы создать группу для изучения периода от поздней Античности до высокого Средневековья.

Весь 1973 г. я правил первую верстку своей книги. Тогда же я познакомился с Аленом Сегоном¹⁶, который оказал мне неоценимую помощь, прочитав и внося поправки в верстку. Сегон – ученик Фестюжьера¹⁷, лучший в мире знаток греческого философского языка. Я составил программу своих исследований, которую представил в НЦНИ, получив поддержку влиятельных членов комиссии – Пьера Адо, Пьера Обанка, Эдуарда Жоно и др.

¹² Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

¹³ Pierre Maxime Schuhl (1902–1984), историк философии. Профессор Сорбонны, с 1962 г. – президент Философского факультета. С 1952 г. – главный редактор *Revue philosophique*. Автор более 400 статей.

¹⁴ Pierre Aubenque (1929–), историк философии, комментатор Аристотеля, полемизировал с Хайдеггером и Кассирером. *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris, 1980.

¹⁵ Jean Pépin (1924–2005), историк философии, исследовал связи христианской и античной философских традиций. В 1969 основал группу «История учений конца Античности и высокого Средневековья», которой руководил до 1986 г.

¹⁶ Alain Philippe Segonds (1942–2011), филолог, историк философии и науки, генеральный директор издательства Les Belles Lettres. Переводил сочинения Дамаския, Ямвлиха, Марина, Порфирия, Прокла. Исследовал религиозную мысль языческой античности в ее связи с ранним христианством.

¹⁷ André-Jean Festugière (1898–1982), доминиканец, филолог, крупнейший специалист по неоплатонизму, медиевист. Переводил Гиппократ, Платона, Прокла, «Герметический корпус».

Помимо прочего, я был принят в НЦНИ потому, что не хватало специалистов со знанием древнегреческого языка. В Европе греческий преподавали один-два часа в неделю на протяжении двух или четырех лет. Максимум, что можно делать после такого обучения, это иметь возможность сверять французский перевод с греческим оригиналом. Мало кто хорошо знал английский, что не позволяло учитывать вторичную литературу. А я к тому времени занимался древними языками уже более десяти лет, английский для меня второй родной, и я сносно знал немецкий. Зато у моих коллег был более развит разговорный французский: он был богаче и лучше структурирован. Во Франции любой пост, любое назначение становится объектом состязания претендентов, так что часто именно риторические способности становятся определяющими.

В.П. Стало быть, в иностранных языках у вас было преимущество.

Л.Б. Поэтому меня и приняли. НЦНИ представляет собой нечто особенное, и это имеет отношение к французской истории. Нынешняя образовательная система во Франции создана в 1803 г. Наполеоном и с тех не претерпела существенных изменений. Она была организована по армейскому образцу. Не получив французского гражданства и не сдав национальные экзамены, нельзя было получить разрешение преподавать, будь то в начальной или средней школе, или в университете. А чтобы сдать экзамен, нужно было иметь гражданство. Поэтому, не находясь в университете и не будучи французом, преподавать во Франции было нельзя. Это было проблемой, которая начала ощущаться уже в начале XX в. Назревала война с Германией, и для подготовки к ней требовались специалисты, особенно в научной сфере. Поэтому Народный фронт, привлекая средства частного капитала, начал создавать группы научных экспертов, из которых потом вырос НЦНИ, напоминавший советскую Академию наук. После войны – после отставки де Голля и при социалистах – эти группы были национализированы. Были образованы секции по математике, физике (для работ над атомной бомбой), химии, биологии и пр. Последней была секция по философии. Философия не входила в число национальных приоритетов, но такая секция была создана. Теперь в НЦНИ 35 секций. Философская – самое малочисленное подразделение – менее ста человек. Есть две группы, занимающиеся античностью, и от десяти до пятнадцати групп, изучающих историю философии.

Каждая секция управлялась комиссией, в которой треть членов избиралась исследователями НЦНИ, треть – университетскими преподавателями, и треть назначалась министерством науки. В ведении комиссий находились создание коллективов и управление ими, прием на работу и карьерный рост исследователей, а также распределение финансирования и субсидий для издания книг. Комиссия собиралась как минимум дважды в год.

В НЦНИ исследователь, по крайней мере в гуманитарных науках, совершенно свободен, и занимается практически всем, чем хочет. Нам платили зарплату, но у нас не было определенного рабочего места и подручных средств. Нужно сказать, что большинство работало на совесть: не по принуждению, но ради удовольствия заниматься любимым делом. Я смог сделать все, что сделал, поскольку я был в НЦНИ: я располагал временем и был окружен специалистами, которым не было равных. Вот почему я так благодарен Жану Пепену.

Для меня создание философской секции было личной удачей, поскольку позволило, не имея французского гражданства, работать среди коллег. Любопытный факт: среди специалистов по неоплатонизму большинство составляли иностранцы или маргиналы (священники или бывшие священники). Священником был Пьер Адо, священником был Жан Пепен...

В.П. Жан Труйяр...

Л.Б. ...священником был Труйяр. Эдуард Жоно – священник. А если говорить об иностранцах, то я – канадец, Изабель де Андия – испанка, Денис О’Брайен¹⁸ – англичанин. Французы работали в университетах, а в НЦНИ – либо иностранцы, либо те, кто получил образование в католических институтах. Вот почему НЦНИ так важен.

Правда, теперь от людей, занимающихся преимущественно исследованиями, а не преподаванием, хотят избавиться. Планируется преобразовать НЦНИ в структуру, которой поручаются разовые проекты. Если некоему университету потребуется, скажем, перевести сочинение Прокла или Олимпиодора или еще что-то в этом роде, они смогут поручить это НЦНИ. Проблема в том, что максимальный срок контракта – четыре года, но очевидно, что «Платоновскую теологию» или «Комментарий на Тимей» Прокла за такой срок перевести невозможно. По сути такая реорганизация означает ликвидацию НЦНИ в его нынешнем виде. Насколько я знаю, в схожей ситуации находятся академические институты в России.

В.П. Да, Российская Академия наук переживает непростой этап, всюю идет процесс образования параллельной системы научных центров, но мне странно слышать о пренебрежительном отношении к НЦНИ во Франции, научная школа которой имеет мировое признание и долгую историю.

Л.Б. Теперь это никого не интересует. С одной стороны, на всех не хватает финансирования, а с другой, хотя в университеты инвестируются большие деньги, отдача не соответствует вложениям.

В.П. Потому, что в университетах большая часть времени и сил уходит на преподавание?

Л.Б. Не только на преподавание. Преподавание важно, я сам люблю преподавать, но много времени отнимает администрирование. Большая часть времени уходит на поиски денег. Если вы хотите работать, вам нужно найти финансирование, а чтобы его добиться, приходится крутиться как в малом бизнесе. Основная проблема в этом, а не в самом преподавании. Преподавание – это прекрасно, но администрирование – катастрофа. Не знаю, как обстоят дела в России, но у нас ситуация критическая.

В.П. Под администрированием вы подразумеваете бюрократическую работу... то что преподаватель в университете должен выполнять административные функции...

Л.Б. Это не просто бюрократические процедуры... На это тратится большая часть времени... Не просто много времени, но большая его часть. Дело не сводится к администрированию. Важно обеспечить финансирование, публикацию книг. А это весьма непросто. В текущий момент ситуация во Франции тяжела. Денег на все не хватает, и что с этим делать неясно.

В.П. Вернемся к науке. Каковы теперешние веяния в исследованиях античной философии? Что вы думаете о студентах? Наблюдается рост или спад интереса к классической философии?

Л.Б. Трудно говорить вообще.

В.П. То есть все как всегда – есть небольшое число одаренных учеников...

Л.Б. Именно так. Хотя, по правде сказать, я настроен скептически. Мой учитель Вианни Декари бывало повторял: «Предмет интересен тем, кто им интересуется». Я понятно выражаюсь? У меня было много талантливых

¹⁸ Denis O’Brien (1936). Автобиографию и библиографию см. Agonistes. Studies in Honour of Denis O’Brien / Eds. John Dillon, Monique Dixsaut. Aldershot: Ashgate, 2005.

учеников, но большинство теперь работает в других странах: в Германии, в Бельгии, в Италии, в Канаде, и даже в Бразилии. Я рад за них, но мне кажется, что Франция утратила лидирующие позиции, что весьма печально, поскольку французская наука была выразителем очень важных ценностей.

В.П. Традиция французской учености всегда была одной из сильнейших... Как немецкая, но Германия утратила почти все во время Второй мировой войны.

Л.Б. Они почти все потеряли. И не только во время войны, но и после. Почти все в нашей области сейчас продано Соединенным Штатам: Аристотелевским институтом в Берлине руководит американец, американцам принадлежит большая часть журналов и крупных издательств. У немцев мало что осталось.

В.П. А что в Великобритании: Оксфорд, Кембридж?

Л.Б. Оксфорд и Кембридж в хорошем состоянии. Тем не менее те, кто там работает, хотят уехать в США. Например, моя коллега из Кингс Колледжа в Кембридже, замечательный специалист, теперь работает в Принстоне. Обычно молодые ученые из Оксфорда и Кембриджа едут в Соединенные Штаты, а американцы на излете карьеры переезжают в Оксфорд. Так что, какой-то особой английской школы теперь тоже нет. То же самое у итальянцев.

В.П. Я полагал, что у них сохраняется сильная филологическая школа.

Л.Б. Разумеется, но в последнее время она в упадке. Их отличала хорошая подготовка в греческом и латинском, поскольку эти языки преподавались в семинариях, но больше этого нет. В школах прекращено преподавание древних языков. Через десять или пятнадцать лет традиция прервется.

В.П. Это означает упадок классической филологии?

Л.Б. Я скептик, но не пессимист. В истории бывали такие периоды: в эпоху поздней античности, в средние века...

В.П. Все движется вверх и вниз.

Л.Б. Да. Всегда находятся молодые люди, работающие в этой области. И притом очень одаренные. Тем не менее подлинно великая традиция классических исследований находится на грани исчезновения. А в том, что касается американцев, основная проблема лежит в области политики. Их совершенно не интересует история...

В.П. Поскольку их собственная история не слишком продолжительна?

Л.Б. Они считают себя лучшими и не принимают всерьез кого-либо еще. Это недалековидно и к тому же опасно, поскольку приводит к войнам, когда они пытаются навязать свои ценности.

В.П. Но разве не так было в Римской империи?

Л.Б. Нет, римляне были умнее. Они тоже полагали себя лучшими, но признавали, например, что им нужна греческая культура.

В.П. Да, Цицерон призывал римлян перенести греческую философию на латинскую землю.

Л.Б. Сейчас это немислимо.

В.П. Но исследовательские центры в американских университетах чрезвычайно активны.

Л.Б. В нашей области – в исследованиях Платона и Аристотеля – после 1960 г. плодотворный период завершился. То, что сейчас публикуется в Америке по Платону и Аристотелю, не выдерживает никакой критики. Неоплатонизма как самостоятельного явления для них тоже не существует. Античная философия по-прежнему ограничивается Платоном, Аристотелем, иногда стоиками, но более поздний период не изучается.

В.П. Значит, поколение выдающихся ученых ушло?

Л.Б. Да.

В.П. Какие имена представителей этого ушедшего поколения вы могли бы упомянуть?

Л.Б. Сразу после войны в Соединенных Штатах работали очень интересные ученые, но они не были коренными американцами. Например, у Гарольда Черниса иудейские корни, то же у Лео Штрауса и Пауля Фридлендера, Курт фон Фриц – немец. Это были выдающиеся ученые.

В.П. И преимущественно европейцы.

Л.Б. Европейцы, работавшие в наиболее влиятельных университетах: Чернис в Принстоне, Штраус – в Чикаго и Йеле. Но в 1960-х пришло следующее поколение. К примеру, Г.Э.Л. Оуэн. Не помню откуда он, но финансирование у него было отменное. Он организовал группу в Корнелльском университете. Они считали, что философия и история философии должны быть наукой, вроде естественных наук, и все переводили на язык логики. Исторический подход как таковой они отвергали. Теперь, много лет спустя, читая их статьи, задаешься вопросом: что, собственно, они хотят сказать?

В.П. Схожий уклон в логику виден у Ллойда.

Л.Б. У какого из них: А.Ч.Ллойда¹⁹ или Ллойда Герсона²⁰?

В.П. У А.Ч.Ллойда, который в «Анатомии неоплатонизма» рассматривает неоплатонизм преимущественно с точки зрения логики.

Л.Б. А я подумал о Ллойде Герсоне из Торонто, который близок к этому направлению. Такой подход возможен, но нельзя все сводить к нему. Теперь это уже не актуально, но в свое время нам во Франции было нелегко противостоять этому течению.

Что интересно, в Европе в начале XX в. было много людей, которые схожим образом хотели все поменять в философии. Бертран Рассел пытался переосмыслить историю науки, когда вместе с Альфредом Уайтхедом опубликовал *Principia mathematica* (1925). Джордж Эдвард Мур в *De principia ethica* (1903) пытался все перевернуть в этике. После Второй мировой войны этим подходом вдохновились в США. Я не против американцев, я против игнорирования всего остального. Никто не запрещает практиковать аналитическую философию, но это лишь часть общего целого. Для меня существуют гораздо более важные вещи. Если все перевести в логику, исчезнет греческий язык, исчезнет история греческой философии.

В.П. А как насчет франкоязычных ученых, особенно молодого поколения? Например, бельгиец Герд ван Риль, только что опубликовавший новый перевод «Комментария к Филебу» Дамаския...

¹⁹ Anthony Charles Lloyd (1916–), профессор философии Ливерпульского университета (1957–1983), затем Emeritus Professor там же. *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Clarendon Press, 1990); *Aristotle's Principle of Individuation* // *Mind* 79 (316):519–529; "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence" // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), 155–186.

²⁰ Lloyd P. Gerson. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2005); Plotinus. (Arguments of the Philosophers Series). London: Routledge, 1994; *Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. by L.P.Gerson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996; *Aristotle: Critical Assessments*. Four volumes / Ed. by L.P.Gerson. London: Routledge, 1999; *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings* / Transl. and ed. by B.Inwood and L.P.Gerson. Indianapolis: Hackett, 1988.

Л.Б. Да, теперь заметны и он, и другие ученики Карлоса Стела, например Ян Опсомер²¹ и Питер де Леман²², а также моя ученица Александра Мишалевски (Michalewski), которая сейчас работает в Кельне. Времена меняются. Очень яркие и способные исследователи появились в Индонезии, в Южной Корее.

В.П. Насколько аутентичным может быть подход к греческой философии у исследователя, воспитанного в японской или корейской культуре? Мне приходилось читать статьи по неоплатонизму, написанные японцами, их уровень был не особенно высок, много общих мест.

Л.Б. Это не всегда так. Например, по Плотину можно читать Сашико Саконжи²³. Она весьма компетентна. Еще десяток лет назад дело обстояло не так, но теперь многое меняется. Они усердно работают, они знают древнегреческий. Три года назад я вел там летнюю школу, и оказалось, что это весьма непросто. У японцев все расписано, как в армии: один час отведен для лекции, затем 35-минутный перерыв, после чего еще час для ответов на вопросы. От расписания отступать нельзя. Студенты передавали мне вопросы в письменной форме и мне пришлось непросто! Вопросы сложнейшие. К чему в этом предложении относится то или иное слово, что означает это прилагательное, какова синтаксическая конструкция этого периода... Нельзя было расслабиться ни на минуту.

Корейцы тоже весьма сильны. У меня был замечательный студент из Индонезии, иезуит из Католического института, очень подготовленный, невероятно одаренный. Есть специалисты в Южной Америке... Так что я не пессимист. Существует масса проблем, в Европе дела идут неважно, но рано или поздно придут новые люди...

В.П. А почему вы занялись санскритом?

Л.Б. Меня всегда интересовала религия. Я не верующий, я агностик, но считаю религию очень важной, может быть, потому, что сам происхожу из очень бедных социальных слоев. В моей деревне, в Канаде, всем руководил священник, так что для меня философия не является автономной, но всегда связана с религией, будь то католицизм, православие, протестантизм или ислам. Она задает различия между философскими системами. Например, я увлекся греческой философией потому, что она исходит из посылок, аксиом или принципов, отличных от таковых у средневековой философии. Средневековая философия вырастает из христианской догмы, напротив, корневая система греческой философии подпитывалась разными религиями.

Как я уже говорил, поскольку по внешним причинам у меня не было возможности изучать философию в университете Париж X – Нантер, и я стал посещать Высшую школу практических исследований и изучать со-

²¹ См. Jan Opsomer, *In search of the truth: academic tendencies in Middle Platonism*. Brussel, 1998; *Proclus. On the Existence of Evils* / Transl. by J.Opsomer, C.Steel. London: Duckworth, 2003; *Proclus. Ten Questions on Providence* / Transl. by J.Opsomer, C.Steel. London: Duckworth, 2010; *The origins of the Platonic system. Platonisms of the Early Empire and their philosophical contexts* / Eds. M.Bonazzi, J.Opsomer. Louvain: Peeters, 2009; "Proclus vs Plotinus on Matter (De Mal. Subs. 30-7)", *Phronesis* 46 (2):154–188.

²² См. Pieter De Leemans, *The reception of Aristotle's physical works in the Middle Ages* / Ed. P. De Leemans. Leiden: Brill, 2003; *Aristotle's Problemata in different times and tongues* / Eds. P. De Leemans, M.Goyens. Leuven: Leuven university press, 2006; *The Aristoteles Latinus: Past, Present, Future* / Eds. P. De Leemans, C.Steel. Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2009.

²³ См. Sachiko Sakonji, *Plotinus on harmonia. Musical metaphors and their uses in the Enneads* // Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien / Eds. J.Dillon, M.Dixsaute. Ashgate, 2005. P. 195–208.

циологию и историю религии. В то время большим авторитетом был Жорж Дюмезиль, который полагал, что индоевропейская мифология и общественное устройство отражают и воплощают в себе три идеологемы: юридическую и религиозную власть, военную силу, материальное преуспевание. Его идея о трехчастном делении древних индоевропейских обществ хорошо объясняет трехчастное деление общества на правителей, воинов и производителей в «Государстве» Платона, тем более что в традиционной греческой мифологии почти не осталось следов этой трехчастной структуры. Я хотел обнаружить истоки этой идеологии, и занялся изучением санскрита, чтобы читать тексты в оригинале. Начиная с 1970 г. я много раз бывал в Индии – Бомбее, Дели, Бенаресе, Шринагаре – и очень люблю эту страну, в том числе и современную Индию.

В.П. Вы там учились или просто путешествовали?

Л.Б. Я хотел учиться там, но после перенесенной хирургической операции это стало невозможно. В 1984 г. у меня обнаружили невриному – опухоль, которая затронула слуховой нерв в том месте, где тот проникает в мозг и тесно соединяется с другими нервами. Чтобы извлечь новообразование, пришлось делать трепанацию черепа. Это вызвало серьезные проблемы с вестибулярным аппаратом: понятия переднего, заднего, высокого, низкого перепутались и исчезли. Пришлось снова учиться простейшим действиям – вставать, ходить, не падать. Кроме того, с тех пор я глух на левое ухо, у меня лицевой паралич, а левый глаз перестал выделять слезы. Это мешает преподаванию, поскольку я не могу определить, откуда исходит звук, я не могу следить за обсуждением, если участвует несколько собеседников. Поэтому я всегда прошу собеседников садиться справа от меня.

До болезни я восемь лет изучал санскрит и планировал продолжить обучение в Индии. В тот период я в составе группы переводчиков работал над переводом «Рамаяны». Пришлось бросить все, о чем я очень сожалею. Их перевод был опубликован в *Библиотеке Пляды*²⁴.

В.П. Я в 80-х увлекался чтением «Махабхараты» в английском драматизированном пересказе Камалы Субраманьям.

Л.Б. Нашей группой руководила Мадлен Бьярдо. Она работала и над «Махабхаратой»²⁵. В ее группе был также один русский, Борис Огибенин (*Oguibénine*). **Что касается меня, то хотя я успел проделать большую подготовительную работу, пришлось все прекратить, поскольку в тот период я был совершенно ни на что не годен.**

В.П. И вашего имени нет в списке переводчиков?

Л.Б. Нет, поскольку я не смог завершить свою часть. Зато, сразу после операции, практически еще находясь в постели, я начал переводить *Письма Платона*. Голова кружилась и меня постоянно тошнило, но я постепенно восстановился и первая часть перевода вышла в 1987 г.

Кстати, есть еще один пункт расхождения между мной и многими из тех, кто занимается философией во Франции или в Соединенных Штатах. Я имею в виду кантианцев или неокантианцев, полагающих, что философия автономна и отправляется исключительно от чувственных форм и умпостигаемых понятий, считающих, что для нее не существует таких понятий, как душа и Бог. Я не принимаю такого подхода.

²⁴ *Le Ramayana de Valmiki*, trad. du sanskrit. Édition publiée sous la direction de Madeleine Biarreau et de Marie-Claude Porcher. Collection Bibliothèque de la Pléiade. № 458. Gallimard. 1991.

²⁵ *Le Mahâbhârata*. Volume 1: Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation, Madeleine Biarreau, Seuil, 2002.

В.П. Это приводит нас к вопросу о том, какие вопросы и темы античной философии вас особенно интересуют. К примеру, вы изучали орфизм.

Л.Б. Меня интересует миф и история религии, которые в конечном счете совпадают. Например, у Платона мир, человек и государство не возникают автоматически сами по себе из четырех стихий или беспредельного. В «Тимее» они становятся результатом божественного намерения, действие которого не прекращается после создания мира демиургом, но продолжается на уровне мировой души в форме промысла. Платону удалось достичь очень хрупкого и сложного синтеза, неустойчивого равновесия между мифом и разумом, между традицией, представленной фигурой демиурга, и свободным исследованием, задействующим математику. Кстати, именно Платон наделил слово «миф» тем значением, которое оно имеет сегодня в европейских языках.

Для Платона традиционный миф есть речь, посредством которой в устной форме от одного поколения к другому передаются вещи, которые данное общество сохраняет в памяти о своем прошлом; вещи, которые оно полагает ценными. О чем рассказывает миф? О событиях, которые разворачивались в не вполне определенных «где-то» и «когда-то», которые ни рассказчик, ни его слушатели не могут верифицировать. Рассказ ведется в устной форме, а значит само повествование слегка меняется при каждом новом изложении. Письмо убивает миф, поскольку не позволяет сообразовать нарратив с ожиданиями тех, кому эта история предназначается, так что спустя какое-то время читатели начинают замечать в повествовании анахронизмы, неправдоподобные и невозможные вещи.

В системе Платона миф принадлежит уровню души, которая по своей природе не является ни полностью чувственной, ни полностью умопостигаемой. Все, что относится к душе, – к ее странствиям и предназначению – Платон отдает мифу. Философское рассуждение предназначено для немногих. Сам же Платон претендовал и на политическое влияние. Поэтому миф используется в «Государстве» и «Законах». Платон не только прибегает к мифу, но и создает его. Как философ, он может говорить о душе, лишь посредством этого типа дискурса. Как политический реформатор, он должен убедить большинство, но последнее воспринимает лишь миф, а не философские рассуждения, остающиеся уделом меньшинства.

Я полагаю, что традиционная философия всегда уходит корнями в религиозные движения. Например, орфизм очень важен для того, чтобы понять платоновское учение о душе. А санскритская литература и Веды представляют материал для понимания истоков трехчастного деления общества у Платона. Для меня философия – это не только предмет, преподаваемый в университете или колледже. Как и религия, это то, что структурирует человеческое бытие. Даже если вы не религиозны, вы должны признавать наличие связи между философией и религией. Эту связь трудно не увидеть.

В.П. Поэтому в истории философии вы предпочитаете Платона, неоплатонизм, а не комментаторов Аристотеля, к примеру, у которых преобладает интерес к логике или физике?

Л.Б. Именно так. Хотя с внешней стороны меня можно классифицировать как «историка философии», занимающегося Платоном и платонизмом, это определение значительно сужает перспективу моего внутреннего видения целей и смысла моей деятельности. Во-первых, я глубоко убежден, что человеческое бытие определяется тем, чем человек занимается (в широком смысле этого термина). Переживание, которое не получает объективации, не сможет обрести существования, способного сделаться предметом осмысления и дискурса. Великая любовь рассеется так же, как зубная боль, если тем

или иным способом не будет зафиксирована. Мысль, объективированная в дискурсе, это единственное средство, посредством которого человеческое бытие научилось коммуницировать и передавать свой опыт.

Во-вторых, мои исследования всегда, так или иначе, проистекают из моего личного опыта. Я пытаюсь ответить на вопрос, каким образом случается, что индивид или группа, принадлежащая некоему социуму или традиции, вдруг формируют новую перспективу, позволяющую этому обществу познавать и определять себя; каким образом индивид или группа могут отвергнуть традицию во имя интеллектуальных потребностей, которые, начиная с Платона, именуют «философией». Именно это движение отделения не перестает интересоваться меня со времени моего детства и отрочества в Квебеке, когда пережитый кризис заставил меня пересмотреть отношение к католицизму.

Кстати, если обратить внимание на тех, кто занимается исследованием неоплатонизма, будь то франкоязычные или англоязычные ученые из Северной Америки и Англии, то они окажутся преимущественно католиками, а не протестантами. Протестанты предпочитают аристотелизм.

В.П. Отчего так?

Л.Б. Думаю, дело все в том же кантианском или неокантианском подходе. Протестанты, как правило, мыслят более отвлеченными категориями, чем католики или православные, поскольку для последних важен ритуал, обряд, община. А общиной руководит священник. У протестантов не так. Духовенство не стоит между членами общины и Богом. Верующие общаются с Ним напрямую. В этом различие католиков и протестантов. Последние сами работают над собой, они автономны. Все нематериальное и иррациональное отвергается. Как следствие, наиболее значительные исследователи неоплатонизма – католики. Например, Артур Армстронг (который некоторое время работал и в Канаде), Эрик Доддс, Денис О'Брайен, Джон Диллон, Джон Рист²⁶. Или же они иудеи, как Герсон.

В.П. Можно упомянуть и Карлоса Стела, возглавляющего Институт философии Католического университета Левена.

Л.Б. В этом году он выходит на пенсию и его заменит Ян Опсомер. Стел выдающийся ученый, человек большого ума. Мы знакомы более сорока лет. Он руководит важным научным центром...

В.П. Центр Де Вульфа – Мансьона как раз и был создан, чтобы сосредоточить в одном месте исследования античной и средневековой философии²⁷. Мне довелось дважды поработать там в 1990-х.

Каких неоплатоников вы считаете наиболее важными? Например, высказывалось мнение, что Прокл не привнес ничего нового и был всего лишь систематизатором сделанного прежде него.

²⁶ John M. Rist, специалист по истории античной и христианской философии. См. John M. Rist. *Man, Soul and Body: Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius* (1996); *Augustine: Ancient Thought Baptized* (1994); *The Mind of Aristotle* (1989); *Platonism and Its Christian Heritage* (1985); *Human Value: A Study of Ancient Philosophical Ethics* (1982); *The Stoics* (1978); *Epicurus: An Introduction* (1972); *Plotinus: The Road to Reality* (1967); *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen* (1964).

²⁷ Речь идет о De Wulf–Mansioncentrum Католического университета Левена. Центр основан в 1956 г. при Институте философии Левенского университета и назван в честь двух ученых – Мориса Де Вульфа (Maurice De Wulf, 1867–1947), основоположника историографии средневековой философии, и Огастена Мансьона (Augustin Mansion, 1882–1966), исследователя аристотелизма. При создании центра ставилась цель собрать в одном месте книги, инструментарий и специалистов, исследующих античную и средневековую философию в их связи. Когда в 1969 г. Левенский университет разделился на фламандский (оставшийся в Левене) и валлонский (перенесенный в Лувен-ля-Нев), в каждом университете появился свой Центр Де Вульфа – Мансьона.

Л.Б. Для меня существуют два наиболее важных неоплатоника. Впервые, Плотин. Он изменил все. Ему удалось создать своего рода синтез стоицизма и платонизма. На мой взгляд ему удалось решить проблему причастности. В Плотине мне чрезвычайно интересно то, что он находился в реальной полемике с христианами. Он пытался ответить им и не только интеллектуально, посредством создания философской системы. У него было учение о том, что мировая Душа создает материю и всех людей с их злом, создает наш мир. Думаю, это весьма оригинальное и продуманное учение. На мой взгляд, после него ни один из неоплатоников не был столь оригинален. Никто не превзошел его. Мне очень нравится Порфирий, но Порфирий тяготел к пропаганде...

В.П. Был популяризатором...

Л.Б. Да, но очень, очень хорошим. Мне весьма нравится его «Жизнь Плотина», очень хорош трактат «О воздержании», хотя он ужасно написан. Но он совершенно особенный. Я также хотел бы прочитать его «Против христиан», поскольку полагаю, что дошедшие до нас фрагменты не дают представления о его подлинном содержании. Порфирий также важен как ученик, издатель и популяризатор Плотина. Ну а другая величина – Прокл. Конечно, Прокл сосредоточился на достижении своего рода синтеза...

В.П. На систематизации.

Л.Б. Да, но его сочинения – это самое важное, что произвела поздняя античность. Мне очень нравится в Прокле – хотя он здесь не единственный – то, что он пытался достичь синтеза между вершиной философии, каковым для него был Платон, и лучшим в религии, то есть орфизмом и «Халдейскими оракулами». А то, что и «орфизм», и «Оракулы» не подлинны и сконструированы, не важно. Видя, как христиане занимают места в экономике, политике, армии, Прокл пытался бороться за то, чтобы сохранить эллинскую культуру. Мне это чрезвычайно импонирует. Это близко к моему мироощущению, поскольку лично я считаю, что античная греческая культура гораздо интереснее христианской. Трудность состояла в том, что основная масса людей не могла выбрать философию, это удел немногих. Христианином быть легче, поскольку миф гораздо могущественнее. Христианское богословие отвечает на реальные проблемы каждого человека, даже если, по моему мнению, это ложные проблемы. Мне кажется, что корень религии – не всех религий, но христианства и ислама – в том, что люди не хотят умирать. Когда я учился в семинарии, мне это было совершенно ясно. Нас учили объяснять людям, что они не умрут. А для меня это было ложью. У меня язык не поворачивался, когда нужно было говорить это. Я понятно выражаюсь?

В.П. Мне кажется, что переживание собственного ухода принципиально отличается от переживания ухода близких людей. Своя кончина всегда предвосхищается, всегда остается в грядущем, а смерть близкого – это данность, а потому особенно безнадежна. В этом смысле правы те, кто говорит, что смерть есть то, что случается с другими.

Л.Б. Конечно. Для меня смерть не является проблемой, но я понимаю других людей. В ночь после операции у меня открылось такое сильное кровотечение, что я едва не умер. Это был странный опыт. Смерть казалась мне такой же естественной, как все прочее. Это не драма, и даже не борьба, как на то указывает слово «агония». Умирать легче, чем обычно считают. С тех пор я перенес еще пять операций (и возможно по этой причине у меня все больше склонности быстро печатать то, о чем в данный момент я размышляю).

Говорят, что если все равно умрешь, тогда «все дозволено»... тебя не накажут... А я полагаю, что, если нет вечной жизни, важно жить достойно сейчас, хорошо относиться к окружающим, поскольку у людей остается о тебе память... Для меня отсутствие бессмертия не ведет к деструктивному отношению, как для Ницше, не означает вседозволенности или выхода за пределы добра и зла. Если человек не верит в то, что будет жить вечно, ему приходится быть более ответственным за свои поступки. Он не может рассчитывать на то, что, исповедавшись перед смертью, он получит отпущение грехов и дальше с ним все будет в порядке. Моя мысль понятна?

В.П. Вполне. В России для значительной части общества маятник опять качнулся в сторону религии, и нередко можно услышать, что «если нет религии, то исчезает основание для морали».

Л.Б. Существуют другие основания. Но мне понятно, что для большинства людей религия лежит в основе этики. Поэтому меня так интересует религия, миф, санскрит и прочее в том же духе. Тем не менее, мне кажется, что можно возвыситься над этим и увидеть, как обстоят дела в реальности.

В.П. Реальность – это вопрос восприятия.

Л.Б. От природы я своего рода наблюдатель и всегда несколько дистанцирован. При этом я не отношусь к верующим пренебрежительно. Для большинства религия действительно является основанием этики, хотя, мне кажется, что если жить по-другому, катастрофы не произойдет.

Вот что любопытно. Не помню, рассказывал ли я, но когда мы были в Сергиевом Посаде, мне объяснили, что богослужение там было возобновлено сразу после войны, поскольку погибло немыслимое количество людей. Мне было важно это услышать, и мне ясно, почему это было сделано. Если Сталин понимал подобные вещи, он был очень проинициателен.

В.П. Он ведь учился в семинарии...

Л.Б. Да, я знаю...

В.П. Человек всегда ощущает потребность быть причастным чему-то большему, чем повседневная данность.

Л.Б. Вот почему я не против религии как таковой, хотя сам не мог заставить себя говорить людям – а в Канаде я не раз видел погибших при несчастных случаях, народ был бедный, а труд тяжелый – «он не умер, настанет время, и вы снова увидите». Я не мог утешать их таким образом, сколь бы сильно им не сочувствовал... Да еще получать за это деньги.

В наших краях все были католиками... Семьи были многодетными, люди бедными, поэтому многие отправлялись служить в британскую или американскую армию, поскольку потом можно было получить американский паспорт и работу... если вы оставались живы, конечно.

В.П. Понятно.

Л.Б. Множество людей отправились воевать в Корею в 1950–1953 гг., а потом во Вьетнам. Во Вторую мировую войну много канадцев воевало в Европе, в Нормандии, поскольку они знали французский, а также на севере Италии, откуда осуществлялось вторжение во Францию. И в Нормандии и в северной Италии было ужасно, пехоте пришлось взламывать немецкие оборонительные рубежи. Авиационной поддержки не было, и им приходилось полагаться только на себя. Поэтому я понимаю верующих, хотя не могу заставить себя говорить: «Он не умер»... Он умер.

В.П. Что касается связи философии и религии, то, на мой взгляд, весьма своеобразный синтез неоплатонизма и христианства достигнут в Ареопагитском корпусе. Настолько, что фоном для описания таинства евхаристии в «Церковной иерархии» служит «Федр» Платона – вторая речь Сократа.

Л.Б. Да, конечно, такого рода попытки предпринимались всегда. Не знаю, как в России, но во Франции два или три десятилетия назад шли дебаты о том, как можно определить существо христианской философии... На мой взгляд, подлинная философия в христианском контексте невозможна. Для этого нужна философия греков. Я подробно писал об этом в статье применительно к истории этики²⁸. Пытался объяснить (хотя со мной не все соглашались), что исходно христианская вера вовсе не была связана с философией или этикой, а представляла собой критику иудейской книжности и традиций. И не имела отношения к философии. В евангелиях преобладают эмоции, наставления относительно поведения... и ничего больше. Для того, чтобы создать из этого систему... теоретическую и философскую... пришлось прибегать к заимствованиям: вначале у стоиков, поскольку стоицизм был очень важен для первых христиан, позднее обратились к Платону и Аристотелю.

В.П. В Александрии платоническое влияние фиксируется очень рано. Даже Филоновская экзегеза, как показал Дэвид Руния, во многом выросла из традиции комментариев на «Тимей» Платона. А Филон повлиял на Климента Александрийского и Оригена.

Л.Б. Да, это очевидно. Прокл тоже, как я уже говорил, пытался достичь синтеза между греческой культурой и христианством. Поэтому он так важен.

В.П. А Ямвлих? Каково его место в этом процессе, а также в более широкой перспективе?

Л.Б. Ямвлих, безусловно, выдающаяся фигура, но меня – поскольку я много занимаюсь греческим и латинским – ужасает его язык. Родным для него был арамейский, язык, на котором говорил Христос, а его греческий отвратителен, просто кошмар. Помимо прочего, Ямвлих важен, поскольку повлиял на Прокла. Он очень идеологизирован: поскольку ему пришлось бороться с христианами, он, как позже Прокл, пытался соединить платонизм с религией. Он говорил, что Платон, побывавший в Сицилии и Южной Италии, заимствовал учение Пифагора, а пифагореизм в свою очередь восходит к учению Орфея, ибо Пифагор был посвящен в орфический культ. Ямвлих пытался обосновать наличие единой религиозной-философской традиции, идущей от самого Зевса, правящего на Олимпе, поскольку матерью Орфея была нимфа Мнемозина. Пифагор и Платон для него были частью этой традиции. Учение Платона, таким образом, несет в себе божественное откровение. Перед нами та же идея, что философия укоренена в теологии. Очень важно, что Ямвлих создал такого рода мифологическую традицию. Платоники пятого и шестого веков сделали это мнение нормативным, передав его Византии и далее – эпохе Ренессанса (например, его воспроизводит Марсилио Фичино).

Но изложено все это ужасным языком. Ямвлих использовал как подлинные, так и поддельные источники. Он решил сражаться с христианами их же оружием: его Пифагор творит чудеса и тому подобное, а учение Платона предоставляет возможность спасения души.

В.П. Вы упомянули о поездке в Сергиев Посад. Насколько я знаю, вы давно хотели побывать там.

Л.Б. Я впервые приехал в Советский Союз в 1969 г., в пятый год правления Брежнева. Как я уже говорил, в наших краях многие служили в армии. Я родился в 1946 г., так что первая война, о которой я услышал от вернувшихся оттуда солдат, была война в Корее. Она была кровавой: партизанские действия в горах зимой. Им приходилось, подобно русским, сражаться при

²⁸ Luc Brisson, “Éthique des Pères de l’Église”, *Dictionnaire de la Morale*, ed. Monique Cantosperber. Paris: PUF, 1996.

40 градусах ниже нуля. Опосредованно они противостояли Китаю, а также Советскому Союзу, поскольку Китай, который мог оккупировать Корею, получал поддержку из СССР. Неподалеку от нас находился военный аэродром. Когда я был ребенком – мне было лет десять-двенадцать – то каждый день оттуда взлетало множество истребителей. В то время это были реактивные истребители «Сейбр» и стратегические бомбардировщики Б-50. Их база была в 40 км от нас. Каждый день они ревели в небе: летели на север, навстречу советским дальним бомбардировщикам, которые постоянно проверяли нашу обороноспособность на северных рубежах. В то время (до 1963 г.) у нас были еще не канадские, а Королевские (британские) воздушные силы. Мы боялись СССР и следили за тем, что у вас происходит. Когда в 1968 г. я приехал во Францию, там тоже интересовались Советским Союзом. Хотя отношение было совсем иное: в Париже все были левыми, и если ты не был марксистом, то тебя считали ультраправым.

Мне хотелось увидеть СССР своими глазами, поэтому на следующий год я отправился в Советский Союз. Я приехал в составе группы студентов, половина которых была марксистами. Когда я, наконец, воочию увидел наших предполагаемых противников, то был весьма удивлен: люди в Москве и Ленинграде были похожи на нас (и так же много пили). Я вдруг понял, что та классическая музыка, которую в Квебеке транслировали по радио, тоже часто была русской. В то же время я заметил, что все построено на лжи. Люди лгали по любому поводу, и при этом не особенно пытались скрыть, что понимают, что их ложь очевидна. Например, человек в общежитии, у которого я покупал газету, утром говорил мне, что валюту можно поменять только в банке, а вечером предлагал мне купить рубли у него. Меня все время спрашивали, нет ли у меня джина или чего-нибудь еще в этом роде. В магазинах товары были выставлены на витринах, но зайдя внутрь, вы обнаруживали пустые прилавки. Люди стояли в очередях, но если вы спрашивали, за чем именно они стоят, они отвечали, что не знают, но если есть очередь, значит, что-нибудь привезут. Если мы хотели что-то купить, например шапку (была зима), нужно было идти в магазины «Березка» и расплачиваться долларами.

Мы жили в общежитии Университета им. Патриса Лумумбы, поскольку и сами мы были студентами. Но однажды мы раскошелились и вечером отправились в «Метрополь»: в то время считалось престижным отужинать в «Метрополе». Мы были и в Большом театре, конечно, где иностранцу приходилось втрое или вчетверо переплачивать. И опять же платить в долларах. Кстати, я это понимаю и не считаю, что это плохо. Например, во Франции опера – дорогое удовольствие, и студентам не по средствам посещать ее.

К сожалению, нам было запрещено выезжать за пределы Москвы, и тогда я не смог побывать в Загорске, куда очень хотел попасть.

Советский Союз был очень интересным образованием, совсем не похожим на другую супердержаву – США. СССР стремился быть сильнейшим, опираясь на армию, промышленность. Его не победили, он растворился сам, как кусок сахара в чашке чая. Но почему? У него не было внутренних врагов...

В.П. Мы проиграли гонку в науке, в технике. В конечном счете, все определило отсутствие свободы – подавление любой инициативы: в науке, культуре, промышленности. У человека не было права делать то, что он считал нужным: на все требовалось разрешение. Постепенно в огромной стране это привело к окостенению всей системы. Всякое движение прекратилось. Страна утратила навык производить элементарные вещи: одежду, пищу, товары. И колосс рухнул, сгнив изнутри.

Л.Б. Мне кажется более важным то, что у вас не было того, что структурирует жизнь. Такую структуру предлагают философия и религия, они должны идти вместе.

В.П. Религии не было, но идеологическая работа была поставлена хорошо.

Л.Б. Не было настоящей, народной идеологии, а не марксистских измышлений. Даже если у вас сильная армия, мощная промышленность, крепкие общественные устои, вам также нужна идеология – религия, философия и тому подобное. Это очень важно. Кажется, что, развивая их, вы тратите силы и средства непонятно на что, но вам это необходимо, поскольку вы имеете дело с людьми, которые в этом нуждаются.

В этой связи я хотел спросить, чем теперь занимаются в Институте философии?

В.П. Весьма многим. У нас более двух сотен сотрудников. Есть отделы истории философии, философии науки и техники, философской антропологии, социальной философии, эпистемологии и логики. До недавнего времени не было специальной группы, занимающейся философией античности. Центр античной и средневековой философии и науки²⁹, который вы дважды посещали, был создан, чтобы отчасти заполнить эту брешь. Вот уже седьмой год подряд в Центре работает ежемесячный семинар. Мы издаем сборники исследований и переводов с латинского и греческого.

Вы дважды были у нас в Институте. Каково ваше впечатление?

Л.Б. Я был приятно удивлен, встретив в Институте сразу несколько историков философии, которые знают древнегреческий настолько хорошо, что способны в оригинале обсуждать «Сентенции» Порфирия. В наше время таких специалистов непросто отыскать где бы то ни было. У нас были очень содержательные дискуссии.

Я хотел бы также отметить живой интерес к античной философии, который демонстрируют участники летней школы Новосибирска, где я уже дважды читал лекции. Я с удовольствием езжу туда, поскольку там собираются слушатели из различных регионов России и даже из стран бывшего Советского Союза. Как лектор, я получаю прямой контакт с представителями очень разных научных учреждений, что ответственно и одновременно привлекательно. Чувствуешь себя как Платон на Сицилии.

Так что, повторюсь, у меня очень хорошие впечатления. Как я сказал, в Париже за пределами нашей группы в ИЦНИ я не смог бы найти пятерых человек для перевода «Сентенций» Порфирия.

Правда ли, что Институт философии может потерять свое здание на Волхонке?

В.П. Наш сосед, Музей Изобразительных искусств им. А.С.Пушкина, уже много лет пытается нас вытеснить. Когда в их Попечительский совет вошел бизнес со связями во властных структурах, давление на нас резко усилилось.

Л.Б. Здание предполагается снести?

В.П. Говорят, что здесь будет новый депозитарий, но строение для этого непригодно. Можно предположить, что если институт выедет, здание тоже исчезнет.

Л.Б. Для России важна философия античности и, особенно, Византии, поскольку здесь исток русской культуры и православного богословия. У вас есть контакты с теологическими институтами?

²⁹ В апреле 2011 г. в Институте философии образован сектор Античной и средневековой философии и науки.

В.П. Мы сотрудничаем с учеными из православных университетов и учреждений, участвуем в их конференциях, в которых, как правило, имеются секции по патристике, публикуем статьи в соответствующих журналах и изданиях. Они тоже интересуются тем, что мы делаем. Уже ряд лет православные учреждения организуют международные конференции, на которые приглашаются специалисты со всего мира. Для этого у них есть финансовые возможности, которыми академические структуры не располагают.

Л.Б. В Сергиевом Посаде на меня произвела впечатление оснащенность современной техникой издательского центра Духовной Академии³⁰. И они весьма компетентны в том, как пользоваться всем этим оборудованием.

В.П. Да, это любопытная особенность российской ситуации. По опыту знаю, что православная интеллигенция часто демонстрирует лучшие навыки работы с интернетом и компьютерной техникой, чем мои коллеги из Академии наук; они также весьма активны в интернет-блогах, где ведутся споры на богословские темы.

Л.Б. К сожалению, и для нас, и для вас ситуация становится непростой. Как я уже говорил, планируется трансформировать НЦНИ в структуру, которая предоставляет специалистов для определенной работы, при том что срок контракта не должен превышать четырех лет. Так что наша ситуация напоминает вашу. Становится невозможным проводить долгосрочные исследования, например переводить «Платоновскую теологию» Прокла или Дамаския – о. Комбес потратил 12 лет на перевод его трактата «О первых началах». За четыре года этого не сделать. Первый год нужно искать деньги, затем два года можно работать, и еще год уйдет на публикацию результатов. Не имеет смысла публиковать только одну часть. Перевод Дамаския у Жозефа Комбеса (Joseph Combès 1920–2002) занимает семь томов³¹.

Сейчас во Франции трудно найти молодых ученых, которые бы продолжили эти исследования в области классической философии. У меня были яркие студенты, но теперь они работают на телевидении, в правительственных издательствах. К примеру, Жан-Франсуа Прадо, с которым я перевел несколько трактатов Плотина, теперь работает на премьер-министра³².

В.П. Видимо, это глобальный процесс. Джеймс Макивой³³ рассказывал мне, что во времена его молодости Ирландия была бедной страной. Поэтому молодые люди со склонностью к гуманитарной науке поступали в като-

³⁰ Имеется в виду редакция интернет-портала Богослов.RU (<http://www.bogoslov.ru>).

³¹ Cf. Damascius. *Traite' des premiers principes*. 3 vols. Texte e'tabli par L.G. Westerink et traduit par Joseph Combe's (Paris: Les Belles Lettres, 1986, 1989, 1991) [Collection des Universite's de France, Bude']; Damascius. *Commentaire du Parme'nide de Platon*. 4 Vols. Texte e'tabli par L.G. Westerink. Introd., trad. et annote' par Joseph Combe's avec la collab. de A.-Ph. Segonds (Paris: Les Belles Lettres, 1997, 2002, 2003). См. также на рус. яз.: Дамаский Диадок. О первых началах / Пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского (СПб.: РХГИ, 2000).

³² Jean-François Pradeau (1969), conseiller au cabinet de la secrétaire d'État chargée de la prospective et du développement de l'économie numérique (2009–2010). См. его *Platon et la cité* (PUF, 1997); *Le monde de la politique*. Sur le récit atlante de Platon. Timée (17a–27b) et Critias (Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997); *Platon* (Ellipses, 1999); *L'imitation du principe. Plotin et la participation* (Vrin, 2003); *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée platonicienne* (Bibliopolis, 2005); *La communauté des affectés. Études sur la pensée éthique et politique de Platon* (Vrin, 2008); *Platon et l'imitation* (Aubier, 2009); *Philosophie antique* (PUF, 2010).

³³ James McEvoy (1943), медиевист, историк философии, специалист по Роберту Гроссетесту. Преподавал в Католическом университете Левена и Национальном университете Ирландии (Мейнурт). См. его: *Robert Grosseteste, exegete and philosopher*. Aldershot: Variorum, 1994; *Opera Roberti Grosseteste Lincolniensis* / Ed. J. McEvoy. Turnhout: Brepols, 1995; *Robert Grosseteste*. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2000; *History and eschatology in John Scottus Eriugena*

личные университеты, закончив которые становились медиевистами или историками философии. Ныне та же молодежь ищет работу в ирландском филиале корпорации Dell и пр. В Западной Европе многие специалисты по средневековой и античной философии были священниками или монахами – А.-Ж. Фестьюрьер, Дж. О’Мара, П.Адо, Э.Жоно. Те, кто пришел им на смену, уже не достигают их высот. В современной России, при внешних различиях, ситуация та же. Одаренные люди не стремятся в науку, поскольку для людей, которые хотят проявить себя, открылась масса других возможностей. Молодым людям стало сложно заниматься наукой и по материальным причинам. В советское время проблема не стояла так остро, поскольку в нашем социальном слое некий уровень благосостояния был гарантирован. Ведь, как говорил Платон, для занятий философией нужны достаток, досуг и здоровье.

Л.Б. У нас происходит же самое. Поэтому люди уходят на ТВ и в издательский бизнес. И потому так важно бороться за НЦНИ, за Институт философии. Дело не в том, чтобы держаться за свое место. Это вопрос сохранения философии как свободного исследования.

Подготовка публикации и примечания В.В.Петрова

О ТРАНСФОРМАЦИЯХ МАСС В ПОЗДНИХ ИНДУСТРИАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВАХ

Невозможно оспорить, что массы играли и до сих пор играют важную и неоднозначную роль в эволюции индустриальных обществ. Особенно часто о роли масс вспоминают в связи с феноменами тоталитаризма. В данной статье речь пойдет о других периодах истории, когда масса проявляет себя с несколько иных сторон. В противовес исследователям (Ортеге-и-Гассету, Х.Арендт), которые причисляют к массе тех, кто утратил классовую и групповую идентичность, мы считаем, что утрата идентичности характеризует массу лишь в некоторые периоды (войны, экономические кризисы), в целом же масса – это большинство, занимающее в обществе подчиненное положение, находящееся в состоянии управляемого объекта.

Масса в ее современном виде начала формироваться на Западе примерно три века назад, когда разоряющиеся крестьяне, лишившись земли и средств к существованию, потянулись в города в поисках работы и средств к пропитанию. Эти люди, оторванные от исторических корней и традиционной идентичности, составили безликую массу, свободную (в смысле свободы умирать от голода) и целиком погруженную в повседневную борьбу за биологическое выживание. Оседая в рабочих поселках, на фабриках, они постепенно обрели новую идентичность, безликая масса становилась определенным классом, имеющим особые социально-исторические цели. Такая масса явилась социальной базой многочисленных социалистических исканий, ее существование наложило свой отпечаток на все стороны жизни развитых обществ XIX–XX вв., привело, например, к формированию массовых партий и изменению в связи с этим структур и функционирования институтов политической демократии.

Массы людей, которые в феодальных обществах были локализованы в деревнях, вдруг передвинулись в города, оказались вблизи от центров национальной жизни со всеми своими проблемами. Это породило у культурной части общества особое состояние «массобоязни», которое продолжается до сих пор и имеет под собой определенные основания. В «Восстании масс» Ортега-и-Гассет негативно писал о массах, упирая на их бескультурье, неблагодарность (им подарили право голоса, допустили к участию в демократии, а они не испытывают по этому поводу никакой благодарности), склонность к разным формам социального и политического насилия и т. п. Человек массы действует как «все», он лишен инициативы и чувства ответственности, существование массы грозит обществу «неподдельным декадансом». Этот негативизм в отношении массы – результат того, что в стороне остается вопрос о положении составлявших ее людей – их эксплуатировали на фабриках, организовывали и дисциплинировали в армии, гнали на войны. Конечно, влияние массы сказывалось негативно на состоянии национальной культуры: из-за распространения примитивизма моральных и эстетических норм, тяготения к простым решениям, склонности к насилию в политической жизни. Но массовые движения дали импульс и позитивным новым явлениям. Так, борьба пролетарских масс привела, тем не менее, к возникновению в развитых странах во второй половине XX в. столь гуманного института, как социальное государство.

История общественной жизни в европейских и многих неевропейских странах происходила со второй половины XIX в. и до второй половины XX в. под знаком политической силы массы производящей (пролетариев и крестьян). С ней социалисты связывали надежды на коренное переустройство существующих обществ, что часто ими отождествлялось с всесторонней общечеловеческой эмансипацией. Конечно, во многом эти надежды были иллюзорными и надуманными, но, тем не менее, на довольно продолжительное время их оказалось возможным соединить с реальным рабочим движением, где иллюзии и непосредственная борьба тесно переплетались. Самая влиятельная апология пролетарского труда принадлежала, как известно, К.Марксу. Он понимал возможность расхождения между непосредственными интересами пролетариата и социалистической целью. Говоря в «Святом семействе» о перспективах рабочего движения, он писал «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле*, и что он сообразно этому своему *бытию* исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предуказывается его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества»¹. Многочисленные последователи Маркса были еще тверже уверены в социалистическом предназначении пролетариата, хотя постоянно появлялись симптомы, которые свидетельствовали о расхождении между его ближайшими интересами и социализмом как его предполагавшейся конечной целью. Это видел, например, К.Каутский, когда он писал, что «интересы социалистического развития стоят выше интересов пролетариата, и социал-демократия не может защищать интересы пролетариата, препятствующие социальному развитию»². Большевики в России в неизмеримо большей степени выразили готовность подавлять интересы рабочих и крестьян, если они оказывались в противодействии с целями социалистического строительства, как они их себе представляли.

Но вернемся к апологии пролетарского труда, данной Марксом, начиная с его первых работ. В тот период пролетариат был в центре внимания коммунистов, которых Маркс назвал «уравнительными» (Кабе, Дезами, Вейтлинг). Они делали главный акцент на равном распределении произведенного общими силами продукта, на распределительной справедливости. На этом основании Маркс упрекал их в том, что они поощряют страсть к обладанию вещами, что они, таким образом, заражены духом буржуазности. Сам Маркс хотел вывести рабочее движение за пределы, обозначенные принципом равенства, дать ему более высокие идеалы. Поэтому он заявил о необходимости союза пролетариата и философии, которая становится при этом духовным оружием пролетариата. На философском языке Маркса историческая ситуация пролетариата выглядела следующим образом: пролетариат – это деятельный субъект истории, творящий социальный мир, теряющий его и вновь возвращающий его себе в акте свободного самоутверждения. Историческая ситуация пролетариата была, таким образом, прочитана Марксом сквозь гегелевскую теорию отчуждения. Пролетариат предстал при этом как создатель, творец не только материального мира общества, но и (в опосредованной форме) всех его духовных достижений. В определенный период истории, совпадающий с капитализмом, творения пролетариата становятся чуждой и враждебной ему силой. Представление о том, как велик был, с точки зрения

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 40.

² Каутский К. Аграрный вопрос (Аграрная программа). Харьков, 1899. С. 18.

Маркса, круг исторических творений пролетариев, дает одно из многочисленных его высказываний в ранних работах, где он говорит о том, от чего оказался отделен рабочий в результате отчуждения труда и с чем он должен вновь воссоединиться: «Та общность, от которой рабочего отрывает *его собственный труд*, есть сама жизнь, физическая и духовная жизнь, человеческая нравственность, человеческая деятельность, человеческое наслаждение, *человеческая сущность*. *Человеческая сущность* и есть *истинная общность людей*»³. На основании этих слов уже можно видеть, насколько грандиозным выглядел в его глазах процесс освобождения пролетариата, обратного присвоения им своей человеческой сущности. Таким образом, отнюдь не равенство в распределении было исходным коммунистическим принципом у Маркса, а многоцветная, многогранная свобода труда. Правда, в более поздних его работах появляются нотки уравнительности, когда он сделал отличительным признаком коммунизма принцип равного вознаграждения за равный труд. Последователи Маркса в Европе в еще большей степени усилили акцент на равенстве, оставив в стороне философские мечты Маркса о свободе труда. Если вспомнить об «уравнительных» коммунистах, о которых шла речь выше, то можно сказать, что в социалистическом движении XX в. уравнительность победила свободу.

Маркс идеализировал массу, представив ее как производящую, как людей, призванных созидать лучшее будущее человечества. Конечно, были в тот период или чуть позже другие взгляды на массу, например, у Ф.Ницше, который приписывал массе только низменные потребительские интересы и по этой причине видел в ней силу, сплотившуюся вокруг демократии. Любопытный вариант трактовки массы дал анархо-синдикалист Ж.Сорель, который как бы соединил марксистский идеализм с ницшеанским негативизмом. Часть массы – рабочих и крестьян – он характеризовал как производителей, другую часть – как потребителей, к которой он, собственно, и относил определение «масса». Производители – это творцы, их труд приближается по духу к деятельности ученого-экспериментатора, они носители свободы и независимости, их мораль полна величия и героизма, их предназначение осуществить тотальное обновление общества, переживающего упадок, декаданс. Потребители – это слои, которые не заняты производительным трудом. Они обитают, преимущественно, в городах, т. к. город – центр торговли, администрации, образования, центр развлечений, короче говоря, это место потребления, а не производства, он противостоит очагам производства – деревням, рабочим поселкам. Городские низы составляют социологическую базу демократии, одновременно удовлетворяя с ее помощью свои низменные интересы. «Демократия, – писал Сорель, есть комплекс чаяний городских народных масс, желающих участвовать в выгодах, являющихся привилегией богатого и властного меньшинства»⁴. Если бы он посмотрел на сегодняшнюю ситуацию в мире, то был бы разочарован тем, что сами производители охвачены потребительскими интересами, масса производящая превращается постепенно и все больше в массу потребляющую.

Переход от общества производства к обществу потребления был постепенным, его начало датируют обычно тридцатыми годами XX в., когда в капиталистических странах стала ощущаться необходимость государственного регулирования спроса на продукцию, произведенную национальными предприятиями. Такая политика была экономически обоснована Дж. Кейн-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 447.

⁴ Сорель Ж. Социальные очерки современной экономики. М., 1908. С. 76.

сом, а на практике она начала наиболее полно осуществляться Т.Рузвельтом. Общество потребления не представляло собой, таким образом, некоего нового социального целого по сравнению с обществом производства. Скорее оно род политики, развившейся на базе последнего и сопровождающейся рядом социальных, культурных черт, которые существенно изменили лицо капитализма. Что касается недавно существовавших социалистических стран, то их нельзя отнести к обществам потребления хотя бы потому, что спрос, например в СССР, существовал всегда, а товаров не хватало. Спрос и производство существовали как бы независимо друг от друга, спрос не регулировался в целях роста производства, он, скорее, подавлялся, недостаток товаров вызвал к жизни разного рода спецраспределители, так что вместо политики регулирования спроса внедрялась жесткая регламентация потребления, своего рода регулирование с обратным знаком.

Итак, возникновение общества потребления предполагает развертывание политики регулирования спроса. Оно связано не с избытком товаров, которое представляет своего рода ускользящий мираж, а с необходимостью подстегивать спрос, чтобы он шел в ногу с расширением производства. Понятно, что определенная достаточность товаров при этом необходима, о регулировании спроса речь не шла на низких уровнях развития производства. Но с ростом индустрии, техники, производительности труда достигался предел, при котором рынок уже не мог обеспечивать спрос в нужном размере. Рыночная анархия не соответствует запросам крупного высокотехнологичного и наукоемкого производства. Оно настоятельно требует экономического планирования и связанной с этим стабилизацией цен, зарплат, потребительского спроса.

Эти запросы хорошо описал Дж.Гэлбрейт в работе «Новое индустриальное общество». Если ранее привычно было связывать плановое управление экономикой с социализмом (а в начале XX в. даже либеральные экономисты типа Л. фон Мизеса отождествляли плановое хозяйство с социализмом), то Гэлбрейт увязывает плановость с возникновением крупных промышленных корпораций. Он, например, писал, что «врагом рынка является не идеология, а инженер», не социализм, а «передовая техника»⁵; «Развитая корпорация захватила контроль над рынком и не только над ценами, но также над тем, что покупается, не во имя монополии, а для планирования»⁶. Таким образом, общество потребления не является раем обетованным, оно родилось из необходимости подстраивать потребление к нуждам производства, коль скоро мы живем в обществе, которое вынуждено развиваться высокими темпами, не имея возможности остановиться, ибо это повлечет за собой экономический крах. Правда, у потребительского спроса есть могущественный конкурент, который в еще большей степени обеспечивает стабильность роста производства. Имеются в виду государственные расходы на вооружение и разного рода космические объекты. Расходы на оборону и космос – гораздо более сильный стабилизатор крупного индустриального производства, чем потребительский спрос. И тут мы снова убеждаемся, что общество потребления – суровая необходимость, оно даже представляет во многих отношениях угрозу для человека, для его свободы и даже просто для выживания.

Многие социологи и экономисты сходятся в том, что в современных обществах потребления происходят крупные социальные изменения. Во-первых, меняется состав правящей элиты, наряду с политиками и бюрократами в нее входят и технократы, руководители крупных промышленных корпораций. Это

⁵ Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969. С. 71.

⁶ Там же. С. 243.

своего рода духовные наследники А. де Сен-Симона, которых хотел заменить «господство над людьми» «господством над вещами». Технократы реализуют его идеи, на практике это оборачивается управлением людьми через управление вещами, а в конечном счете, превращением человека в вещь.

Становление общества потребления связано также, во-вторых, с изменением социального состава массы населения в развитых странах. В это время сокращается потребность в рабочих, занятых физическим трудом, и растет потребность в высококвалифицированных специалистах. Соответственно меняется роль профсоюзов на производстве: специалисты не склонны поддерживать профсоюзы, они отождествляют свои интересы с задачами корпораций. Роль профсоюзов на предприятиях меняется: из силы конфликта они превращаются в посредника между руководством корпораций и служащими. Гэлбрейт пишет: «Факт таков, что индустриальная система ныне в значительной степени блокировала рабочее движение. Она лишила профсоюзы некоторых из наиболее важных функций; она намного сузила поле деятельности профсоюзов и в очень значительной мере подчинила их сохранившиеся функции своим нуждам»⁷. В-третьих, новшество в плане социальной структуры заключается еще в том, что в армию труда влилась масса работников бюджетных организаций (сфер здравоохранения, образования, социального обеспечения), в которых заняты, в основном, женщины. Социальная значимость этого события велика, поэтому А. Лефевр в свое время заявил, что новый социализм будет иметь женское лицо или его не будет вовсе. Но пока заметно, что в бюджетных организациях оппозиционные настроения слабы, протесты спорадичны, эмоциональны и неустойчивы.

Бесспорно, во всяком случае, что героическая фигура производителя эры машинного производства, наделенного особой исторической миссией, исчезает. Это отмечают многие социологи, которые либо утверждают, как это делал А. Горц⁸, что идея социализма как альтернативы капитализму не выражала устремлений реальных пролетариев, а была подсунута им марксистами, которые сконструировали философскую идею о труде (физическом труде пролетариев) как сущности человека и основе истории. Либо они, как А. Турен⁹, признают у рабочего существование альтернативного проекта общества, но оговариваются, что он был присущ рабочим в определенных производственно-экономических и социально-исторических условиях. Турен говорит применительно к 80-м гг. **XX в. о наступлении кризиса традиционного рабочего сознания**, связывая его с автоматизацией и информатизацией производства, когда не столько рабочий приводит в действие орудия труда, машины, сколько производственные автоматы используют труд рабочих как незначительный фактор своей деятельности. Сказанное объясняет процессы декартизации рабочих, утрату ими сознания своей значимости на производстве и отказ их от борьбы за альтернативный проект общества.

Турен признает, что вообще традиционные трудящиеся классы индустриального общества исчезают, размываются. Взамен прежних социально и культурно дистантных слоев (рабочие, крестьяне, буржуазия) приходит различие уровней жизни. Классы, если еще можно о них говорить, теперь уже не представляют особого «социального существа», они изменчивы, текучи и объединяются в класс на том или ином этапе целями социального действия. Мотив классовой борьбы – направление осуществляющихся в обществе ин-

⁷ Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. С. 334.

⁸ Gorz A. Adieux au proletariat. P., 1980; Capitalisme, socialisme, ecologie. P., 1991.

⁹ Touraine A. La société postindustrielle. P., 1969; L'après socialisme. P., 1980; Touraine A. et autres. Mouvement sociaux d'aujourd'hui. P., 1982.

вестиций: борются между собой те, кто определяет направление коллективных вложений, и те, кто их оспаривает и требует увеличения потребления. С точки зрения французского социолога, одновременно справедливо и ложно утверждать, что современный классовый конфликт лежит в сфере потребления. Справедливо, потому что производство перестало быть привилегированной сферой главного социального конфликта. Ложно, ибо речь идет не просто о свободе потреблять, а о свободе индивидов и групп контролировать свою жизнь на производстве и вне него.

Реалии общества потребления, совпадающие по времени своего развертывания и общей направленности перемен со становлением общества, называемого информационным или постиндустриальным и т. д., которое мы обозначили в данной статье как позднее индустриальное общество, сильно повлияли на природу индивидов, групп, массы в развитых обществах. В философском сознании, однако, сильны традиционные подходы к означенным феноменам: очень распространены идеи коммуникативной демократии, у сторонников которой на первом плане в характеристике человека оказывается разум; у многих западных левых сильна вера в оппозиционность массы, перекликающаяся с марксистскими представлениями о революционности пролетариата как субъекта истории. Одним из тех, кто осуществил разрыв с такого рода традиционализмом, был Г.Маркузе с его идеей об одномерном человеке и о массе, неспособной на оппозиционность. Ту же направленность мыслей можно видеть у Ж.Бодрийяра, который дал вместе с тем оригинальную и в определенной мере правдоподобную трактовку личности и массы в обществе потребления. Ниже мы попробуем истолковать в политико-философском смысле его идеи.

В обществе потребления значимость вещей для всей массы людей находится на небывалой высоте, сквозь призму вещей можно увидеть систему человеческих отношений. Об этом французский философ заявил уже в первой своей крупной работе «Система вещей». Маркс рассматривал потребительную стоимость в связи с процессами производства и обмена, его интересовало не предназначение вещи к употреблению, а ее место в системе экономических отношений. Бодрийяра вещь интересовала как элемент сети потребительских отношений. У Маркса на первом плане эксплуатация людей труда на производстве, Бодрийяр сосредоточен на том, как посредством вещей человек погружается в мир софистицированных отношений, где вещи, события, информация предстают в образе симулякров.

Роль вещей такова, что они служат даже для утешения, психологической поддержки человека перед лицом жизненных испытаний. Ссылаясь на Э.Дихтера, Бодрийяр пишет, что вещи – «это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти»¹⁰. Потребление примиряет человека с самим собой и с его группой, страхи и неврозы «снимаются ценой успокоительной регрессии в вещи, которая дает всестороннюю поддержку образам Отца и Матери...»¹¹.

Не только Бодрийяр, но и другие западные социологи много писали о том, что обладание вещами может разрешить любой социальный конфликт, отрегулировать опасную социальную ситуацию. Л.Мэмфорд видел в этом повод для критики современной цивилизации, где вместо социальных реформ осуществляется своеобразный «реформизм вещей». В связи с этим он писал: «В нашей цивилизации машина отнюдь не является знаком могуще-

¹⁰ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 108.

¹¹ Там же. С. 202.

ства социального строя, но знаменует нередко его бессилие и паралич»¹². Так, автомобиль мог бы стать отправным пунктом невиданного технического развития, но этого не произошло. Отвечая интересам производителей, потребителей и коммерции, осуществляется выпуск автомобилей, модельный ряд которых испытывает лишь незначительные усовершенствования, которые не составляют настоящего технического прогресса, но создают его иллюзию. Как писал Мэмфорд, «механическая организация зачастую представляет временную и дорогостоящую замену настоящей социальной организации или же здоровой биологической адаптации»¹³. Вместо решения социальных проблем имеем дорогую технику, которая предназначена оказывать отвлекающее действие на людей.

Как было отмечено выше, первый шаг к созданию общества потребления был сделан, когда государства начали проводить политику регулирования спроса в целях стабилизации производства. Потребитель становится манипулируемым существом, организуемым. Происходит «функционализация самого потребителя, психологическая монополизация всех его потребностей, то есть вполне единодушное потребление, достигшее гармонической согласованности с концентрацией и абсолютной заорганизованностью производства»¹⁴. Дело не в том, что потребление просто увеличилось, оно стало управляемой областью. Потребителя «дрессируют», натаскивают на потребление подобно тому, как в XVIII–XIX вв. людей приучали к труду на фабриках. Ошибочно думать, как это внушают апологеты общества потребления, что с его приходом произошла гуманная революция, «которая отделяет героическую и жестокую эру производства от эйфорической эпохи потребления, где, наконец, получили права Человек и его желание»¹⁵. И Бодрийяр продолжает: «Ничего этого нет. Производство и потребление составляют один и тот же большой логический процесс расширенного производства производительных сил и их контроля»¹⁶. На поверхности создается впечатление, что произошел расцвет потребления, индивидуальной свободы, наслаждений и изобилия, на деле к рационализации производства добавилась «рационализация потребления». В результате покупатель больше не определяет самостоятельно свой выбор, им манипулируют производители, добиваясь адаптации его поведения к нуждам производства. Ранее в цепочке «потребности – рынок – производство» инициатива исходила от потребителя, так было в условиях господства рыночной экономики, так происходит и сейчас там, где сохраняются рыночные отношения. По мере вытеснения рынка плановым производством в форме крупных промышленных корпораций направленность движения в цепочке меняется на обратную: «производство – рынок – потребление».

Такие тревожные вопросы ставил и американский социолог Дж. Гэлбрейт, который констатировал, что индустриальная система и на производстве, и в сфере потребления требует подавления индивидуальности и ведет к торжеству производственно-экономических организаций. Придерживаясь принципов гуманизма, Гэлбрейт выступал против подчинения жизни общества экономическим целям, с его точки зрения, наоборот, индустриальная система должна рассматриваться как механизм, производящий нужные людям товары и услуги, цели же общества должны мыслиться более широко.

¹² Цит. по: Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 139.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 199.

¹⁵ Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 112.

¹⁶ Там же.

Гэлбрейту было свойственно разделять потребности людей на «естественные» (свойственные человеку как органическому существу) и «искусственные» (вызванные к жизни выпускаемыми производством товарами). Он считал, что естественные потребности необходимо полностью удовлетворять, тогда как к искусственным потребностям надо относиться с осторожностью, выделяя наиболее разумные из них и могущие претендовать на удовлетворение и отбрасывая те, которые продиктованы стремлением к роскоши и расточительству. Так он думал побороть тотальную диктатуру производственной системы. Бодрийяру морализаторство по поводу потребительства и связанные с этим гуманистические сентенции были чужды. Он не делил потребности на естественные и искусственные, потребности вообще не существуют по отдельности, изолированно, следует говорить о «системе потребностей», которая в целом и составляет «продукт системы производства»¹⁷. Любая потребность может быть удовлетворена взаимозаменяемыми предметами, так что в результате естественные потребности не имеют отличий от искусственных, все потребности в совокупности жестко определены системой производства.

Кроме того, если Гэлбрейт исходил из своего рода антропологической точки зрения, отталкиваясь от естественных потребностей и естественного индивида, то Бодрийяр вносит в свой анализ потребления социальную точку зрения. Гэлбрейт видел в потребителях пассивных жертв производственной системы, Бодрийяр проводит мысль о том, что потребители организованы в определенные группы и ведут себя активно, конструируя свойственный той или иной группе стиль потребления, они олицетворяют в результате «социальную логику дифференциации». С этой точки зрения товары представляют собой огромный спектр различительного материала, с помощью которого группы устанавливают между собой различия. При этом индивиды находятся в постоянной динамике, движутся по лестнице социальной иерархии, то приближаясь к потребительской модели определенной группы, то отдаляясь от нее.

Потребление, если его рассматривать сквозь призму группового соперничества, обнаруживает безграничный характер. Гэлбрейт думал, что потребление можно ограничить рамками разумного, Бодрийяр же уверен, что сделать это невозможно. Во-первых, потому что человек всегда стремится к излишеству в потреблении, это дает ощущение счастья; во-вторых, став «знаками отличия» вещи оказываются подвержены неограниченному накоплению. На уровне распределения блага и предметы, пишет Бодрийяр, «составляют глобальную, связную систему знаков, систему культурную, которая заменила случайный мир потребностей и наслаждений, заменила естественный мир и биологический мир социальной системой ценностей и рангов»¹⁸. Он не отрицает, что существуют потребности и полезное их удовлетворение, но считает особенностью нашего времени «реорганизацию первичного уровня потребностей в систему знаков»¹⁹, что демонстрирует переход от природы к современной культуре.

Здесь мы подошли к одной из ключевых идей Бодрийяра, к пониманию человека как знака и человеческих отношений как системе знаков, где раскрываются уже некоторые характеристики массы общества потребления. Во-первых, здесь меняется характер интеграции индивидов в общество. В отличие от массы эпохи производства, которая своим положением находится в оппозиции к существующему обществу, человек-потребитель

¹⁷ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 103.

¹⁸ Там же. С. 109.

¹⁹ Там же.

легко интегрируется в общество, и для этого не нужны репрессии: «потребитель интериоризирует социальную инстанцию и ее нормы в самом жесте потребления»²⁰. В «Обществе потребления» им сделан еще более сильный акцент на интегрирующей функции потребления: «Потребление может заменить собой все идеологии и полностью взять на себя контроль за интеграцией любого общества, как это делали иерархические или религиозные ритуалы в первобытных обществах»²¹.

Наряду с моментом интеграции в сфере потребления осуществляется, во-вторых, личностная и групповая дифференциация. И интеграция, и дифференциация дают в таком случае плоскостную картину общества, утратившего свою многослойность. Место социальных и политических революций занимают «революции моды», они безвредны и препятствуют развитию других революций. Процесс обретения различий в потреблении взамен классов и каст означает смягчение социальных противоречий, своего рода их решение на потребительском уровне. Об этом свидетельствует, например, личностная дифференциация в потреблении, которую Бодрийяр обозначает как «персонализацию», добавляя, что прославляемая рекламой персонализация идет на смену независимости личности, которая всегда опасна в обществе, тогда как диктуемая модой персонализация безобидна и не порождает социальных конфликтов. Условием упомянутой дифференциации является деление выпускаемых товаров на «модели», предназначенные для элитного потребления, и «серии» (товары массового потребления). Характерно то, что между теми и другими товарами происходит постоянный обмен, серии подтягиваются до уровня моделей, а модели постоянно тиражируются в серии. Такая циркуляция вещей придает обществу потребления видимость демократического устройства, хотя на деле оно пронизано отношениями неравенства. Если уж говорить о равенстве, то оно в обществах потребления имеет чисто формальный характер. Одной из форм его является политическое равенство (равное избирательное право), другой – стремление всех к обладанию престижными вещами. Как говорил Бодрийяр, это равенство перед предметами, перед «телевизором, автомобилем, стереосистемой». Жизнь людей в обществе потребления похожа на гонки, цель которых престижные вещи. Гонки по-видимости вдохновляются равенством, а на деле имеют своей сутью неравенство, именно неравенство стимулирует рост производства, являются его основой и целью. Неравенство неизбежно, хотя государства прилагают усилия к справедливому перераспределению благ и услуг, они не достигают цели. Это и не дает остановиться производству, ибо уничтожение неравенства равноценно остановке роста: «Именно показатель *неравнобесия* тонко структурирует и придает настоящий смысл росту»²².

Подводя некоторые итоги, следует отметить, что применительно к обществу потребления Бодрийяр последовательно развивает точку зрения знаковости всех его явлений. Потребление, пишет он, должно рассматриваться «1) не как функциональная практика с предметами, не как обладание и т. д., 2) не как простая функция индивидуального престижа или престижа группы, 3) а как система коммуникации и обмена, как кодекс непрерывно выпускаемых, получаемых и вновь изобретаемых знаков, как язык»²³. В этом мире знаков индивид не является автономным и свободным субъектом, в этом мире нет других в сартровском смысле, индивид предстает как точка на пересечении многих

²⁰ Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 190.

²¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 126–127.

²² Там же. С. 77.

²³ Там же. С. 125.

отношений, он не соприкасается с трансцендентным, его существование имманентно и реляционно. В пространстве имманентных отношений рассыпаются социальные противоречия, смертельные враги могут разговаривать друг с другом, идеологические противники ведут диалог. Это не значит, что стало больше терпимости, а значит только то, что идеологии и мнения, будучи просто материалом обмена и потребления, уравниваются в игре знаков. Существует общая относительность функций-знаков, существ-знаков, отношений-знаков, идей-знаков. Образы и события, поставляемые СМИ, представляют собой лишь знак реальности «Мы потребляем реальное либо путем предвосхищения, либо ретроспективно, во всяком случае, на дистанции, каковая является дистанцией знака»²⁴. Повсюду господствует «отказ от действительности на основе жадного и умножающегося изучения ее знаков»²⁵.

Но иногда Бодрийяр отходит от основной линии своих доказательств, что заметно в его рассуждениях об отчуждении или еще о равенстве. Он не видит в обществе потребления свободного и сознательного субъекта, деятельность которого могла бы быть подвержена отчуждению. Он привязывает возможность отчуждения к эпохе индустриального общества, но поскольку потребительское общество тоже индустриальное, то почва для отчуждения как будто должна сохраняться. С другой стороны, переход к обществу потребления и человеку-знаку снимает возможность отчуждения. В отчуждении, как пишет Бодрийяр, все вращается вокруг «иного самости», а потребление не является «прометеевским», оно гедонистично и регрессивно: «Его процесс не является более процессом труда и преодоления, он состоит в поглощении знаков и поглощении знаками»²⁶. Он характеризуется, следовательно, как об этом говорит Маркузе, концом трансцендентного. Потребитель не отчуждается, он переходит от одного конца в цепи товаров к другому, от одного знака к другому, так что «игра потребления заменяет собой поистине трагедию тождества»²⁷. Однако как критик современности Бодрийяр черпает вдохновение в традиционных для левых обвинениях в ее адрес, обвинениях, основанных на вере в трансцендентный идеал будущего. Он видит порочность потребительского общества в господстве индивидуализма и эгоизма, в отсутствии человеческой солидарности и взаимности, в системе жесткой конкуренции, в социальной дистанции, растущей вместе со скученностью и индустриальной концентрацией.

Или можно взять другой пример двойственности Бодрийяра в трактовке общества потребления, пример, связанный с принципом равенства. Выше говорилось, что он признавал существование в этом обществе только формального равенства. Но, доказывая это, он невольно встает на позиции приверженца подлинного равенства, говорит о системе «реального равенства, равенства способностей, ответственности, социальных возможностей, счастья (в самом широком смысле слова)»²⁸. Апологетика гуманизма, подлинности, счастья идет вразрез со скептицизмом Бодрийяра в отношении позитива общества потребления. Поиск подлинности предполагает временную неподлинность, то самое отчуждение, возможность которого в данном обществе он колебался признать.

Как и Маркузе, Бодрийяр не усматривает каких-либо крупных оппозиционных сил в обществах потребления. Но все же он отмечает, что если нет в них солидарной оппозиции с позитивной программой, то нередки акты про-

²⁴ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 14.

²⁵ Там же. С. 16.

²⁶ Там же. С. 240.

²⁷ Там же. С. 241.

²⁸ Там же. С. 74.

теста как насильственные, так и ненасильственные. В их основе лежит отказ от активизма общества потребления, от «ускорения темпов благосостояния как новой репрессивной системы»²⁹. Новые формы насилия часто имеют характер немотивированный или странно мотивированный, с которыми неясно, как бороться. Вплоть до того, что оправданными кажутся сожаления о том времени, «когда насилие имело смысл, было полно чувства патриотизма, рациональное в своей основе, санкционированное целью или причиной, находящееся под влиянием идеологии. Все хотели бы свести новое насилие к старым моделям и лечить его известными средствами»³⁰. Но современные формы социального насилия неистребимы, они вызваны пустотой жизни и человеческих отношений в обществах с огромной мобилизацией производственных и общественных сил. Бодрийяр сомневается в прочности современных цивилизованных обществ, считая, что они могут быть разрушены внезапно силами, могущими прийти как извне, так и изнутри, как в мае 1968 года.

Тексты Бодрийяра об обществе потребления рисуют массу как совокупность индивидов-знаков, активно продвигающихся в человеческой вселенной. В «Прозрачности зла» он делает акцент на других чертах современной массы. Общая направленность его мировосприятия не изменилась, например, сохранился негативизм в отношении человека как субъекта истории, идея человека-знака приобрела глобальный характер в образе общества-спектакля. Но все же точкой отталкивания теперь стала идея постистории, а это многое меняет.

Бодрийяр утверждает, что для Запада время революционных потрясений прошло, все мыслимые формы освобождения осуществились, позади остались политические и сексуальные революции, освобождение женщин и защита прав детей. Все освобождено, но общество продолжает двигаться по инерции в том же направлении, как бы разыгрывая «спектакль по ранее написанному в действительности или в воображении сценарию»³¹. Идея спектакля в применении к общественной жизни в западных странах не нова, Бодрийяр с ее помощью стремится выразить впечатление от общественного процесса, который лишен живых чувств, своего смысла и предназначения. Так, политика лишилась идеи, но «политические деятели продолжают свои игры, оставаясь втайне совершенно равнодушными к собственным ставкам»³². Линейный прогресс ушел из общественной жизни, вместо него появилось движение по кругу, все выходит за свои пределы, происходит смешение идей, жанров, сфер общественной жизни. А. Турен тогда же доказывал, что идет процесс слияния политики с экономикой, политики и социальной сферы. Исторический результат всех прошедших революций тот, что за ними следуют «неопределенность, тревога и путаница»³³.

Соответственно такой характеристике современности Бодрийяр рисует облик масс: они не имеют определенных социально-политических программ и четких интересов, их поведение не могут прогнозировать эксперты, они плохо поддаются усилиям манипуляторов. Социальные опросы свидетельствуют о непредсказуемости реакций масс и их могуществе, т. к. они легко могут подчинить себе «общественность, харизмы, престиж, размер изображений»³⁴. Кроме того, они легко отторгают любой политический по-

²⁹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 228.

³⁰ Там же. С. 226.

³¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 8.

³² Там же. С. 12.

³³ Там же. С. 39.

³⁴ Там же. С. 61.

рядок, изгоняют любой проект, превосходящий их понимание, они недоверчивы как «животные» или «крестьяне», которые уж точно не принесут себя в жертву «светлому будущему». Речь больше не идет ни о «народных представителях», ни об «общественном договоре», происходит «трансполитическая дуэль между стремящимися к тоталитарному самоуправлению инстанциями и ироничной, стропливой, агностической, инфантильной массой, которая больше не разговаривает, а ведет переговоры»³⁵.

Ключом к разгадке такого представления о массах является понимание «другого» у Бодрийяра. Он отмежевывается от традиционной для западной культуры трактовки другого как явления, внутренне связанного с исходным пунктом отношения. Только для нее характерен диалектический подход к взаимосвязи одного и иного, стремление объять одновременно «универсальное» и «различное». Для современности он считает типичным понимание «другого» как абсолютно чуждого своей противоположности, не имеющего с ней точек соприкосновения.

В этом Запад, как можно понять, своеобразно приближается к другим цивилизациям, т. к. и последние не имеют склонности к диалектике «одного» и «другого». «Они живы своим своеобразием, своей исключительностью, непреодолимостью своих ритуалов и ценностей. Они не тешат себя убийственной иллюзией – связать все воедино, иллюзией, которая вполне могла бы их погубить»³⁶. В отношении к Западу другие цивилизации предстают чем-то совершенно чуждым, непостижимым и непреодолимым: «Это присутствие становится у нас на пути как грубый, непреодолимый, сверхощутимый, сверхъестественный факт, являющийся, подобно фатальной конфигурации, результатом невозможности диалектической мысли о различии. Нечто похожее на силу всемирного отталкивания, противоположной канонической силе всемирного тяготения»³⁷. У Бодрийяра крайне пессимистический взгляд на возможность сближения различных культур: «Ни Марокко, ни Япония, ни ислам *никогда* не станут западными. Европа никогда не заполнит пропасть современности, отделяющую ее от Америки. Космополитический эволюционизм – иллюзия, и, как и подобает иллюзии, она лопается повсюду»³⁸. Существование другой культуры вблизи от своей может нести угрозу существованию последней. Такими безнадежными оказываются у Бодрийяра перспективы мультикультурализма.

Однако не все выглядит у него так однозначно мрачно. Его представление о «другом» имеет и позитивный смысл – «другой» может стать источником нашей энергии. Говоря об этом, Бодрийяр переходит с уровня отношений между цивилизациями на уровень межчеловеческих отношений. Он констатирует, что на Западе благодаря христианству существует убеждение, что каждый несет ответственность за свою жизнь. Но это утопия, никто не в состоянии нести такую ответственность. Более адекватный подход состоял бы в том, чтобы возложить ответственность за свою жизнь на других. Это не просто правильное, но имеет и важное последствие: «делая другого своей судьбой, вы извлекаете из этого самую утонченную энергию»³⁹. Поэтому всякое освободительное движение, направленное на завоевание автономии и свободы, является формой регрессивной. И наоборот: «Что бы ни представляло собой приходящее к нам извне, будь это даже худшая эксплуатация,

³⁵ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 116.

³⁶ Там же. С. 195.

³⁷ Там же. С. 206.

³⁸ Там же. С. 242.

³⁹ Там же. С. 248.

сам факт, что оно приходит извне, является позитивным фактором»⁴⁰. Таким образом, оказывается, что мы живем не за счет нашей собственной энергии или нашей собственной воли, а благодаря энергии, которую мы ловко крадем у мира, у тех, кого мы любим и ненавидим. Другие тоже существуют благодаря такому непосредственному и ловкому присвоению.

В конце «Прозрачности зла» Бодрийяр еще раз ставит вопрос о массах. Теперь он утверждает, что массы в отношении существующего политического порядка исполняют роль «другого», абсолютно ему чуждого. Массы – это «некая странная, враждебная, непонятная, почти биологическая разновидность»⁴¹. Они выросли в мире политики и якобы подчиняются ее порядку, создавая видимость того, что они неуверенны в себе, не обладают субъективностью и словом. И между тем они «несут в себе спонтанный яд, разрушительный для любого порядка»⁴², олицетворяют другого в его абсолютном проявлении. На последних страницах книги Бодрийяр четко разъясняет, что другой – это, собственно, не субъект, а объект. Другой, взят ли он на уровне межчеловеческих отношений, или на уровне масс, на уровне взаимоотношений культур – это объект. Начав в трактовке людей человеческих отношений как знаков, он пришел к трактовке человека и массы как объекта, объектность у него окончательно перекрывает субъектность: «В конечном итоге образы всего того, что нам чуждо, воплощаются в единственном образе – в образе объекта»⁴³.

Так неожиданно завершился цикл превращений массы и толкований ее сути в условиях современности. В начале цикла масса представляла как производящая сила, которая имела творческий импульс и была наделена Марксом и марксистами исторической миссией создания альтернативного общества. В позднем индустриальном обществе производящая масса вытесняется массой потребляющей, не имеющей альтернативной идеи. Одним из аналитиков ее был Ж.Бодрийяр. Несмотря на спорность его формулировок, он уловил, как нам кажется, важные особенности потребляющей массы, когда говорил о потребителях как индивидах-знаках, погруженных в мир знаковых отношений, отделяющих индивидов от действительности. Последнее превращение массы, отмеченное им, относится к формированию массы-объекта. Это может быть увязано с определенными реалиями, в частности, с миграцией в развитые страны, если видеть в мигрантах людей другой культуры, абсолютно чуждых европейской цивилизации. Но и массу в самих развитых странах Бодрийяр рисует как чуждую силу в отношении правящих инстанций, способную на самые неожиданные реакции. У себя в стране мы хорошо знакомы с таким поведением масс.

⁴⁰ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 247.

⁴¹ Там же. С. 249.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 254.

КИРИК НОВГОРОДЕЦ: ГРАНИ ТВОРЧЕСТВА (К 900-ЛЕТИЮ ДРЕВНЕРУССКОГО УЧЕНОГО И МЫСЛИТЕЛЯ)

Среди известных нам по имени творцов оригинальных древнерусских сочинений особое место занимает Кирик Новгородец (1110 – не ранее 1156/58 гг.). Его перу принадлежит древнейший из имеющих четкую дату (1036 г.) авторский текст, который обладает характерными для научного труда признаками. Название этого труда не имеет аналогов в древнерусской книжности: «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (в историографии чаще фигурирует как «Учение о числах»). На фоне других произведений раннехристианской русской письменности данный текст отличается не только внетеологической проблематикой, поскольку основу его содержательной наполненности представляли сведения светского характера¹. В нем имеются разработки календарно-математической направленности, вопросы естественнонаучного и натурфилософского значения.

Сразу после открытия «Учения о числах» исследователи сосредоточили свое внимание исключительно на календарно-математических аспектах произведения². В дальнейшем памятник так же находился в сфере научных интересов историков науки и хронологов³. Вопрос о философских аспектах «Учения» Кирика возник достаточно поздно и был вызван выяснением путей проникновения в «Учение» античных реминисценций⁴ и поисками ис-

¹ Эта оценка не противоречит тому, что глубокие познания в календарно-астрономической области и высокая квалификация автора при проведении им математических вычислений служили целям церковной компутистики и пасхалистики (см.: *Зелинский А.Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // *Контекст.* 1978. М., 1978. С. 93).

² *Хавский П.[В].* Примечания на русские хронологические вычисления // *ЧОИДР.* № 6. М., 1847. С. 35–41; *Бобынин В.В.* Состояние математических знаний в России до XVI в. // *ЖМНП.* 1884. Апрель. С. 183–209; *Б[уняковский] В.[Я].* Арифметика // *Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами.* СПб., 1862. Т. V. Отд. 1. С. 350–351.

³ *Райнов Т.И.* Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 187–188; *Кузнецов Б.Г.* Очерки истории русской науки. М.–Л., 1940. С. 7; *Гнеденко Б.В.* Очерки по истории математики в России. М., 1946. С. 14; *Зубов В.П.* Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // *Историко-математические исследования.* Вып. 6. М., 1953. С. 192–195; *Рыбников К.А.* История математики. Ч. 1. М., 1960. С. 116; *Святский Д.О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси // *Историко-астрономические исследования.* Вып. 6. М., 1961. С. 97; История отечественной математики. Т. 1. Киев, 1966. С. 60; *Юшкевич А.П.* История математики в России до 1917 г. М., 1968. С. 18–20; *Селешников С.И.* История календаря и хронология. М., 1970. С. 55; *Симонов Р.А.* О композиционной структуре «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) // *Историко-математические исследования.* Вып. XVIII. М., 1973. С. 264–277; *Кузаков В.К.* Естественнонаучные представления на Руси (X–XV вв.) // *Вопросы истории.* 1974. № 1. С. 123; *Он же.* Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X–XVII вв. М., 1976. С. 112.

⁴ *Зубов В.П.* Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // *Историко-математические исследования.* Вып. 6. М., 1953. С. 195; *Мурьянов М.Ф.* О космологии Кирика Новгородца // *Вопросы истории астрономии.* М., 1974. Сб. 3. С. 12–17 (переизд. см.: *Мурьянов М.Ф.* История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 153–156); *Гаврюшин Н.К.* «Поновление стихий» в древнерусской письменности // *Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья.* Киев, 1988. С. 208–212.

точников учености новгородского числолюбца⁵. За последние годы в печати появился ряд работ, непосредственно посвященных идейно-философским характеристикам наследия Кирика⁶, а религиозно-философские особенности «Учения о числах» отмечаются в комментариях новейших публикаций трактата⁷. Показательно, что при изучении математических и календарно-астрономических аспектов творчества Кирика представители истории науки стали заниматься выяснением философских оснований познавательных устремлений Кирика. В частности, Р.А.Симонов связал античные реминисценции с кирилло-мефодиевской традицией и отнес творчество Кирика к теолого-рационалистическому направлению, которое данную традицию на Руси представляло⁸. Сегодня философская значимость произведения не отвергается даже теми, кто считает произведение хронологико-математическим трактатом⁹. Можно со всей определенностью констатировать, что наметился выход за рамки узко специальных исследований наследия Кирика Новгородца и сформировалось понимание того, что в «Учении» нашли отражение разнообразные и глубокие познания Кирика не только в области математики, астрономии и календаре, но также и в философии. Это означает осознание того, что без учета религиозно-философской специфики взглядов достоверный «портрет» Кирика Новгородца будет неполным. Тем более, что имеется возможность расширения эмпирической базы для работы в этом направлении.

Перу новгородского автора с редким для той эпохи именем принадлежит также «Вопрошание Кириково», создание которого по внутренним датировочным признакам относится к середине XII столетия. Это – богословско-каноническое по своему содержанию произведение. Несмотря на жесткие рамки канонического жанра, оно затрагивает сферу философско-богословского осмысления действительности и в контексте оценки действительности с точки зрения покаянного права поднимает проблемы нравственно-этического характера.

Хотя из наследия Кирика сохранилось всего два произведения, сами эти произведения характеризуют творчество Кирика как многоплановое. На этом основании даже высказывались сомнения, что в одной личности не мог продуктивно сочетаться талант почти покинувшего теологическую почву ученого с достоинствами церковного автора, для которого были характерны широчайшие познания в богословии и церковном праве¹⁰. Однако концепция

⁵ Мильков В.В. Теологический рационализм древнерусских мыслителей // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 116–120; Он же. Источники учености Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. Москва, 11–12 дек. 2006. М., 2006. С. 13–25.

⁶ Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 285–290; Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец как древнерусский ученый мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4 (37). С. 50–65; Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А. Новый список календарно-арифметического трактата о «Поновлениях» с древнерусской частью // Труды вторых колмогоровских чтений. Ярославль, 2004. С. 105–110; Мильков В.В., Симонов Р.А. Мировоззрение Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. С. 25–35; Мильков В.В. Кирик Новгородец // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 246–247.

⁷ Подробную библиографию изданий см. ниже.

⁸ Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 85, 225, 285–286.

⁹ Зименс Г. Кирик Новгородец // Великий Новгород. История и культура IX–XVII веков: Энциклопедический словарь. СПб., 2009. С. 238–239.

¹⁰ Goltz L. K. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttgart, 1905. S. 176; Мурьянов М.Ф. О новгородской культуре XII века // Sacris Erudiri. XIX. 1969–1970. С. 421, 429.

«двух Кириков» не закрепились в историографии¹¹. Исследователи исходят из того, что «Учение» и «Вопрошание» представляют разные этапы творчества Кирика Новгородца¹².

Написанные в разные годы, эти труды отражают динамику расширения проблемного поля древнерусского книжника, который свои глубокие познания и выдающиеся способности реализовал в разных сферах деятельности. Вышедшие из-под его пера тексты наглядно характеризуют широту интересов и богатый диапазон творческих возможностей древнерусского автора. Написанные именем Кирика тексты по своим источникам выходят за рамки типичного для византийской книжности репертуара. Они вполне укладываются в стандарты европейской учености той эпохи и содержат заимствования как из внедоктринальных для восточного православия текстов, так и из маргинальных сочинений, происхождение которых до сих пор не выяснено. Широта взгляда, выходящая за традиционные для восточного христианства жанрово-репертуарные и догматические нормы, роднит оба произведения. К тому же оба сочинения демонстрируют неизменную глубину познаний и непревзойденный для своего времени уровень ученой и богословской подготовки автора, не свойственной даже тогдашним церковным иерархам. Все вместе позволяет говорить о многогранности и идейно-религиозной оригинальности творчества Кирика.

Рассмотрим религиозно-философские аспекты творчества Кирика Новгородца в общем контексте каждого произведения с учетом его жанрово-тематических особенностей. Именно в органической взаимосвязи частного и общего, явного и скрытого четче проступает многогранность дарований Кирика Новгородца. Выявление же всех граней творчества позволяет оценить данную фигуру не только как ученого или богослова, но как теологически образованного представителя средневековой науки и крупного мыслителя.

«Учение о числах», как уже говорилось, древнейшее точно датированное оригинальное произведение русского автора. Хотя оно было создано в 1136 г., наиболее ранний из сохранившихся списков относится только к XVI в.¹³ С рядом отличий в объеме статей тот же текст воспроизводится еще в трех рукописях¹⁴. По содержанию «Учение» представляет собой небольшой научный и одновременно натурфилософский трактат.

¹¹ См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в.* Л., 1987. С. 216–217.

¹² См., например: *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец – ученый XII века. М., 1980. С. 27; *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в X–XIII вв. М., 1978. С. 102–106, 110–111, 179–180; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306, 374; *Парфененков В.О.* Кирик Новгородец – древнерусский ученый // *Петербургские чтения – 96.* (Материалы Энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург 2003»). СПб., 1996. С. 34; *Он же.* Древнерусское сочинение XII в. «Вопрошание Кирика»: История текста / Реферат на соиск. степени к. и. н. СПб., 1999.

¹³ РНБ. Пог. № 76. Л. 342–346. Издание этого списка см.: *К[алайдович] К.[Ф].* Прибавление к статье: О времени перевода нашей Библии // *Труды Общества любителей российской словесности.* Ч. 3. М., 1823. С. 170–71; *Историко-математические исследования.* Вып. 6. М., 1953. С. 173–212; *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 296–300. Публикация древнерусского текста и перевода «Учения» по Погодинскому списку см. в кн.: *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 400–410. Переиздание см. в кн.: *Симонов Р.А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 306–335.

¹⁴ Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН. Собр. Археографической комиссии № 245 (бывший Соф. № 475). Л. 456–506. (публикацию см.: *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец (XII в.), как древнерусский мыслитель // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда.* 2004. № 4 (37). С. 59–65). Фрагмент «Учения» по рукописи на-

Композиционной особенностью его является деление на разделы (параграфы), которые, в свою очередь, сгруппированы по тематическому принципу. Структурно-тематически содержание «Учения» можно разделить на четыре части: 1) систематизация данных о единицах счета времени (§ 1–5)¹⁵; 2) описание приемов, применяющихся при календарных расчетах (§ 6–18), куда отдельным блоком входят натурфилософские статьи о поновлении стихий (§ 10–13); 3) сведения о количестве часов, которые объемлют годовой и суточный периоды, и о дробных делениях часа (§ 19–27); 4) автобиографические приписки.

В первом разделе, состоящем из пяти параграфов, применены различные единицы временного исчисления. Прошедший от сотворения мира до 6644 (1136) г. период измерен в годах (§ 1), месяцах (§ 2), неделях (§ 3), днях (§ 4), часах (§ 5).

В следующем разделе, который можно назвать теорией календаря, дано понятие индикта, или 15-летнего календарного периода (§ 6), описание солнечного, с циклом в 28 лет (§ 7), и лунного, с циклом в 19 лет, кругов (§ 8). Два последних из названных параграфов знакомят с важнейшими астрономическими компонентами календарных исчислений. Вводится также принцип исчисления «веками» – тысячелетиями (§ 9). В тексте раздела содержатся рекомендации о произведении расчетов в пределах обозначенных календарных циклов и дается определение циклизму – «то, что опять начинается».

Во второй раздел трактата включены параграфы о циклических обновлениях природных стихий: неба (§ 10), земли (§ 11), моря (§ 12), воды (§ 13). Этот текстовый блок трактата имеет прямое отношение к характеристике философско-мировоззренческих предпочтений мыслителя. Давно отмечено, что указанные пункты «Учения» разрывают единую ткань всего повествования, ибо далее повествуется о високосных годах (§ 14) и о «великом круге», имеющим цикл в 532 года (§ 15). Логическим продолжением календарно-теоретических принципов являются сведения о числе месяцев (§ 16), недель (§ 17) и дней (§ 18) в году (с учетом високосных дней).

Особый раздел образуют статьи, в которых повествуется о количестве часов в году и дне (§ 19–20). В контексте последовательно вводимых в трактат сведений о все более мелких делениях времени оказывается и блок статей о дробных делениях часа (§ 21–27)¹⁶. Он завершается выводом о предельно возможном делении часового отрезка времени. Рассчитанная седьмая дробного часа обозначается очень малой величиной – $1/937500$ (или $1/5$ в 7-й степени – по современным расчетам это 46 миллисекунд). Высказано мнение,

чала XVII в. – РНБ. Соф. № 1161. Л. 216 а (публикацию см.: Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 325). Мазуринский список XVIII в. РГАДА. Ф. 196. № 106. Л. 1156.–1166. Существует так же список начала XIX в., который является копией с Софийского (РГБ. Рум. № 35. Л. 1а–4а). Последняя использовалась при подготовке публикации в изд.: *Евгений*. Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. Т. 4. Кн. 1. М., 1828. С. 123–129.

¹⁵ Здесь и далее отсылки делаются на параграфы (пункты) «Учения», на которые оно разбито публикаторами в имеющихся изданиях трактата.

¹⁶ Статьи о дробном делении часа (§ 19–27) по ряду признаков считают вставным дополнением к трактату Кирика, что, вроде бы, подтверждается отсутствием соответствующих статей в Софийском списке (*Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец (XII в.), как древнерусский мыслитель. С. 63–64). Вопрос о том, принадлежит ли раздел о дробном делении часа перу Кирика, или он является авторской компиляцией, пока окончательно не решен. В любом случае он демонстрирует навыки операций с очень малыми дробными величинами.

что таким образом Кирик, совмещавший занятия математикой с обязанностями домостика (т. е. руководителя хора Рождественского собора Антониева монастыря), обозначил предел звуковых ощущений¹⁷.

Календарно-математические статьи завершает авторская приписка, сообщаящая данные о возрасте Кирика, исчисленном в разных временных единицах¹⁸, а также приводится указание текущего года в индиктном, солнечном и лунном счете на момент написания текста. Автор щеголяет своим умением применить содержащиеся в трактате расчетные рекомендации на практике¹⁹.

Трактат дает фундаментальное представление о принципах счисления времени и базовых понятиях церковного календаря. Календарно-математическому содержанию придана логически упорядоченная структура, элементы которой могут применяться в прикладных целях. Назначение произведения – демонстрация математических умений проведения календарных расчетов, а одновременно демонстрация нетривиальных философских познаний. Но если календарно-математические изыскания непосредственно составляют содержательный костяк произведения, то философские идеи, не выраженные в форме прямых постулатов, присутствуют в общей ткани произведения контекстно, в связи с математическими характеристиками цикличности.

Раздел о поновлении стихий в «Учении» более других календарно-математических статей характеризует философские аспекты воззрений ученого мыслителя. Раздел имеет важное значение для характеристики идейно-мировоззренческих предпочтений и философских познаний Кирика Новгородца. В нем содержатся идеи онтологического, натурфилософского и космологического значения. Данный раздел является вставкой, поскольку явно разрывает целостность повествования и последовательность его частей, он не связан с хронологической проблематикой «Учения» и практического значения для календарных исчислений не имеет. Здесь говорится об обновлении неба каждые 80 лет (§ 10), об обновлении земли через каждые 40 лет (§ 11), об обновлении моря каждые 60 лет (§ 12) и об обновлении вод каждые 70 лет (§ 13). Немаловажно, что данные о поновлении стихий эмпирически не наблюдаемы, поэтому не могут быть зафиксированы и рассчитаны, в отличие от циклов небесных светил. Значит, автором текста предлагается готовая, откуда-то позаимствованная модель.

В свое время В.П.Зубов совершенно справедливо заключил, что источник подобного рода идей надо искать в античности, но при этом прямого адресата не указал²⁰. Другие авторы также признали связь с античностью

¹⁷ Мурьянов М.Ф. Хронометрия Киевской Руси // Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Ч. 1. С. 144.

¹⁸ К моменту написания труда его автору было 26 лет и этот возраст исчисляется в месяцах (312), неделях (1354), днях (9497), дневных (т. н. косых) часах (113960), что соотносится с рекомендациями первых пяти параграфов «Учения».

¹⁹ Кирик адресовал свое сочинение неким «числолюбцам» и «промузгам», в чем усматривается определенная ирония автора по отношению к так поименованным лицам (Пиотровская Е.К. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // ТОДРЛ. Т. 40. Л., 1985. С. 379–384). В этом можно видеть намек на осознание Кириком своего превосходства над теми, кто не обладает столь высокими, как у него, вычислительными способностями. Соответственно и сам трактат оценивается как образец ученой состязательности, подтверждающий квалификационные способности его автора (Симонов Р.А. Ученая состязательность в Древней Руси // Информационная культура в контексте гуманитарного знания: Сборник статей. Вып. 12. Краснодар, 2001. С. 49–56; *Он же*. Древнерусская книжность. С. 9, 46, 154–155; *Он же*. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 47; *Он же*. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 6).

²⁰ Зубов В.П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. Вып. 6. С. 195.

несомненной, хотя прямых текстовых аналогов не нашли. М.Ф.Мурьянов усматривал в данном разделе влияние пифагореизма, транслировавшегося на Русь при посредничестве гностических сект²¹. Н.К.Гаврюшин усматривал в «Учении» Кирика элементы стоицизма, оказавшего непосредственное влияние на христианскую доктрину²². Получается, что античные корни сюжета о поновлении признаются многими, а вот конкретные пути трансляции античных идей и их специфика «вживления» в контекст средневекового сочинения остаются неясными. В решении данного вопроса необходимо учитывать, в какой форме и в каком качестве элементы античности могли сохраниться и бытовать в христианском контексте.

Если не буквальные, то, по крайней мере, типологические параллели имеются. В онтологических разделах древнерусских переводных Шестодневов, где говорится о создании мира, также выделяются небо, земля и воды. Как и у антиохийских богословов, в дошедшей до нас версии «Учения» вода фигурирует дважды, что отражало представления о земной (моря) и небесной (пресной) водных субстанциях. Получается, что природные стихии репрезентируют собой всю массу физической реальности, а при этом каждая из стихий может быть отождествлена с первотворениями. Например, трактовавший устройство мироздания с позиций антиохийского буквализма Севериан Габальский полагал, что стихия земли самоотжественна себе после отделения от вод, которые тоже отождествлялись с соответствующим первоначалом, тогда как небо представлялось охватывающим собой стихии огня и воздуха. Таким образом, христианизировалось восходящее к Эмпедоклу и в разных модификациях развиваемое более поздними философами учение о четырех материальных первоначалах. В интерпретации христианского богослова оно приводилось в соответствие со Священным Писанием²³. На первый взгляд в таком параллелизме можно было бы усмотреть проявление влияния в нашем памятнике антиохийской богословской позиции, очень выборочно удерживавшей в себе сильно отредактированные христианизированные элементы античного наследия. Однако в некоторых версиях семитысячников, которые считаются прототипами «Учения», статья о поновлении стихий либо отсутствует вовсе, либо среди материальных стихий фигурируют еще ветреная и звездная²⁴. С учетом Софийского фрагмента в первоначальном варианте мог читаться текст, согласно которому количество стихий приводилось в соответствие с античной номенклатурой материальных первоначал бытия. В такой редакции восстанавливаются недостающие для полного набора четверицы первоначал, напрямую обозначающая стихии воздуха и огня. Поэтому правы те исследователи, которые трактуют элементы мироздания в «Учении» Кирика и в совпадающих с ним вариантах семитысячников как материальные корни всех вещей²⁵. Есть все основания констатировать, что содержание раздела имеет прямое отношение к представлениям о предельных основаниях бытия.

²¹ Мурьянов М.Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 14 (перизд. см.: Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 155–156).

²² Гаврюшин Н.К. «Поновление стихий» в древнерусской письменности // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 208.

²³ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 315–316, 663, 838–839; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 2. СПб., 2009. С. 96–97, 107, 176, 303, 345.

²⁴ Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 31.

²⁵ Гаврюшин Н.К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 208.

Разнообразные и сопоставимые по содержанию с семитысячниками и «Учением» характеристики четверицы широко представлены в древнерусской книжности²⁶. В них содержится христианизированная переработка учения о четырех материальных первоначалах. Представляя сразу все четыре первоэлемента мироздания, они отражают влияние на древнерусскую культуру каппадокийской богословской традиции, которая была в большей мере, чем антиохийская, открыта античности. Но в нашем случае налицо переработка пассажа о четырех стихиях в откровенно антиохийском духе. Решить, когда и кем она была совершена, можно будет только при тщательном текстологическом сличении всех списков «Учения» и соотносимых с ним текстов семитысячников. Однако уже сейчас можно предположить, что данная переработка была направлена даже не столько против каппадокийской трактовки, сколько против реминисценций аристотелизма, поскольку небо в расширенной формуле первоэлементов должно было соответствовать эфиру. Нельзя исключать, что такой правкой обозначалась намеренная ориентация на христианизированный платонизм в пику аристотелизму. Так можно предварительно реконструировать онтологические акценты трактата.

С натурфилософской точки зрения роспись поновлений стихий характеризует механизм (закономерность) природных процессов и одновременно дает представление о схематике космоустройства. В соответствии с античной традицией сферы мироздания и соотносимые с ними природные стихии распределяются согласно материальным свойствам первоначал: тяжелые (водно-земные) стихии представляют нижний ярус мироздания, а легкие огненно-воздушные – принадлежат верхней, небесной части мирового универсума. Постоянно обновляющиеся космические стихии представлены глобальными вселенскими массами материальных первоначал. Они объемлют собой как бы всю совокупность исходной первоматерии. Соответственно глобальные стихийно-космические сферы «Учения» можно понимать как своего рода вселенские резервуары строительного материала Вселенной, который при творении мира представлял собою созданные первоэлементы мироздания, пребывавшего до генезиса конкретных форм бытия в чистом виде.

Если рассуждения о четверице в разных интерпретациях можно считать общим местом христианской экзегезы, то идее стихийного обновления мира находится весьма и весьма отдаленное сходство в одном из трудов Иоанна Златоуста. Согласно этому богослову, скверна мира очистится водой всемирного потопа, что приведет к преобразению мира и обновлению стихий в природной части мироздания²⁷. На этом фоне анализируемый отрывок «Учения» имеет гораздо большую схожесть с античными идеями циклического обновления мироздания. Можно вспомнить концепцию мировых пожаров, которую впервые сформулировал Гераклит и которая затем была развита стоиками. Согласно стоицизму циклически повторяющиеся космические пожары обновляют тело мира²⁸. К Пифагору восходит не чуждый Кирику принцип, согласно которому «все познаваемое имеет число, ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать»²⁹. При этом представители пифагореизма

²⁶ Громов М.Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1981. С. 65–74; Мильков В.В. Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 42–56; Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 428, 470, 472–473; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1. СПб., 2008. С. 297, 333, 359; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 2. СПб., 2009. С. 414–420.

²⁷ Иоанн Златоуст. Беседа на Книгу Бытия. XXV. 6.

²⁸ Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 274.

²⁹ Там же. С. 72.

сводили природную динамику к гармоничным ритмам, а время к повторяющимся циклам³⁰. Платон унаследовал от Пифагора представления о том, что материальный мир упорядочен с помощью идей и чисел³¹. Он же говорил о чередовании циклов Мирового года, которые повторяются с возвратом перемещающихся по небу светил на свои места. В общей форме мысль о циклах бытия высказывал Аристотель, который учил, что все в мире гибнет и снова возникает в бесконечных круговращениях³². Прочие античные мыслители также предполагали вечное бытие мира, пребывающего в циклических его перерождениях, или идущего через гибель к восстановлению всего существующего. Прямые источники раздела о поновлениях до сих пор не установлены, но сам принцип обновления мироздания безусловно античный.

Для нас в данном случае важен не столько конкретный адресат заимствования, сколько установочный принцип. Блок о поновлениях стихий в «Учении» тематически соединен с другими статьями о циклизме. Последний, таким образом, предстает в произведении универсальной закономерностью бытия. Числовые характеристики трактата Кирика Новгородца объективно фиксировали эту закономерность. При математическом описании календарно-временных и природных ритмов в «Учении», бытие материального мира предстает во множестве параллельных и пересекающихся циклов. В совокупности своей эти дискретные бытийности образуют некую повторяющуюся непрерывность природных процессов. «Учение» демонстрирует редкий для средневековой эпохи пример описания бытия с архетипических позиций циклической космологии. В силу архаических ассоциаций циклизм можно было бы воспринять как временную модель бесконечности, но Кирик нейтрализует столь опасные, с точки зрения доктрины, ассоциации, заключая природный циклизм в начально-конечные рамки бытия мира, т. е. соединяя креационистско-финалистическую и круговую модели времени. С одной стороны, Кирик математически обосновывает круговую цикличность, как базисную природную закономерность важнейших явлений бытия, с другой, совмещает схему природных ритмов с библейской концепцией линейного времени. Вывод о бесконечности круговых повторений невозможен, если исходными считаются принципы креационизма и финализма.

Ведя отсчет от сотворения мира в первой части «Учения», Кирик обозначает принцип, имеющий мировоззренчески установочное значение. В соответствии с библейско-монотеистическими установками христианского креационизма здесь постулируется доктринальный принцип линейного времени, которое характеризуется в разных единицах измерения. Восприятие времени с точки зрения креационизма и финализма отражено также в заключительной части трактата, где приводятся собственные расчеты Кирика. Здесь числолюбец указывает на оставшиеся 356 лет до истечения седьмой тысячи, с которой в среде христиан были связаны представления о конце мира. Там же он говорит, что самая ранняя Пасха, которой отмечен текущий год, повторится через 248 лет³³ и выражает надежду, что Господь до тех пор в своем милосердии сохранит мир. Креационистски-эсхатологическая рамка бытия мира таким образом в «Учении» обозначена достаточно четко, но это не мешает Кирику математически исследовать циклические процессы в природе. Вну-

³⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 151, 479, 484.

³¹ Платон. Тимей. 37d, 38a.

³² Аристотель. Физика. Кн. IV. 14. 223b 10–13.

³³ Речь идет не о Великом индиктоне – циклическом повторении христианской Пасхи (в «Учении» этому посвящен раздел о «большом круге» – § 15), а о вычислении пасхального срока по круговым таблицам, учитывавшим сочетания положения Солнца и Луны.

три этой рамки, в связи с характеристикой различных приемов календарных исчислений, исследуются разнообразные циклические способы измерения времени и циклические процессы в природе.

Для религиозно-философской характеристики трактата важно учитывать, что описание циклической повторяемости нацеливает на исследование природной сферы мироздания. В отличие от подавляющего большинства древнерусских книжных текстов он имеет не трансцендентную направленность, а отличается устойчивым природоцентризмом. Подобная установка ориентирует на исследование физической сферы мироздания, которая, как онтологически несовершенная сущность, не интересовала большую часть христианских мыслителей. Данная особенность сближает «Учение» с произведениями теолого-рационалистической направленности, которые отличаются натурфилософским интересом ко вторичной онтологической реальности – материальному миру. Циклизм в трактате Кирика предстает объективным свойством природы, это присущий самой природе источник обновления, дающий приток свежих сил в мире и обеспечивающий гармонию мироздания. Поэтому «новь бытия» предстает некой промежуточной, с точки зрения онтологии, сущностью: с одной стороны, природной, а с другой – как бы условно бесконечной, противопоставленной Богу, положившему начало циклическому бытию. «Учение о числах» отразило процесс перехода мифологической онтологии гармонической целостности бытия к христианской онтологической концепции полярных сфер бытия, разграничивающей плотскую и духовную сущность творения. Как следствие, мир рассматривается в динамике, тогда как образ сотворенного мироздания в христианских описаниях обычно статичен. К тому же мощное вторжение античной традиции, даже в доктринально нейтрализованном виде, вряд ли случайно сопровождалось почти полным отсутствием богословских рассуждений.

Запечатленное в «Учении о числах» видение мира не вполне типично для традиции древнерусской православной мысли. Полностью отсутствуют ссылки на Священное Писание и церковные авторитеты, но при этом в трактате присутствует апология полезности знаний. Кирик говорит, что надо стремиться к приращению реальных знаний, подобно тому, как растет город (§ 5). В отличие от огромного большинства древнерусских текстов, традиционно анонимных и отстраненных от личных авторских вторжений, Кирик проявляет редкий эгоцентризм и в автобиографической приписке просчитывает не только сроки церковных праздников 1136 г., но и свой возраст, нескромно вводя в текст автобиографические сведения.

Содержание трактата «Учение о числах» более всего соответствует научной методологии пифагорейцев, согласно которой все выражается и познается числом. Думается, не надо искать в данном случае путей заимствования этих идей через гностическую среду или стоиков, как это делают М.Ф.Мурынов и Н.К.Гаврюшин. Пифагорейская методология скорее всего была воспринята через тексты христианизированного платонизма, на который ориентировались сторонники теологического рационализма. Концептуально Кирик не исключал возможности компромисса между античностью и христианством, а если учесть отсутствие специальных оговорок о допустимых рамках такого взаимодействия, то статус дохристианской традиции следует признать весьма высоким. Отражившиеся в разделе о поновлении стихий философские познания существенно дополняли научную компетенцию Кирика как математика и специалиста в области календарных исчислений.

С учетом философского компонента творчества Кирика Новгородца, средневековый ученый предстает пред нами не простым «статистиком мироздания», но крупным мыслителем, который был вооружен разносторонними и фундаментальными (по понятиям средневековья) знаниями. В небольшом трактате отразился целый ряд разносторонних познаний (в математике, астрономии, календаре, философии). Автор «Учения» демонстрировал высочайший для своей эпохи уровень профессиональной подготовки в этих областях. На огромном пространстве средневековой русской культуры «Учение» Кирика Новгородца является редким образцом светской литературы в форме научного трактата. Брошенное на русскую почву последователями Кирилла и Мефодия или близкими им по духу переселенцами из Рима зерно знаний дало зрелый плод средневековой русской мысли – как научной, так и религиозно-философской. «Учение» имеет огромное значение как для оценки особенностей творчества мыслителя, так и для отечественной мысли в целом.

Теперь обратимся к рассмотрению содержания второго из созданных Кириком произведений, а точнее к тем его аспектам, которые дают дополнительный материал для характеристики религиозно-философских воззрений мыслителя. Это произведение известно в историографии под названием «Вопрошания» (в оригинале название произведения: «Вопрошание Кирика, иже воспроси епископа Нифонта и инех»). Начнем с характеристики произведения, чтобы были ясны специфика и контекст философичности нефилософского по жанру текста.

Прежде всего, надо отметить, что «Вопрошание» – это оригинальное русское богословско-каноническое сочинение. Оно составлено на основе употреблявшихся в христианской церкви источников и по своим признакам относится к сфере церковно-покаянной дисциплины. «Вопрошание» с XIII в. включалось в Кормчие книги ранней русской редакции. Само произведение существует в трех редакциях: 1) т. н. основная редакция (или редакция кормчих), считающаяся наиболее древней; 2) более поздняя особая редакция (или редакция сборников), которая отражает работу по систематизации статей (в некоторых поздних списках этой редакции автор именуется Кириллом); 3) сокращенная версия, в которой преобладают ответы на запросы Кирика, соединенные с кратким изложением сути обозначенных ими проблем. Все разновидности «Вопрошания» были опубликованы³⁴. Историография, связанная с изучением памятника, не богата, если сравнивать ее с количеством исследований, посвященных «Учению»³⁵.

³⁴ «Вопрошание» публиковалось как произведение церковно-правовой и религиозно-учительной литературы. См.: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1. СПб., 1880 / Изд. подгот. А.С.Павловым. Стб. 21–62 (основная редакция); *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1–27 (особая редакция, в которой тематически систематизированы статьи); *Макарий (Булгаков)*. История Русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 389–395 (упрощенная версия в виде перевода древнерусского оригинала с разбивкой разделов по тематическому принципу); *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 90–94 (сокращенная редакция).

³⁵ См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1912. С. 35–36, 42–68, 104–132. Этот же автор опубликовал многочисленные параллели «Вопрошанию», выявленные им в канонической книжности Древней Руси (см.: *Смирнов С.И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 30, 40, 43, 46, 47–50, 69, 73, 78–79, 112–113, 154 и др.). В современной историографии см.: *Пихоя Р.Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 1. Свердловск, 1973. С. 9–16; Он же. Церковь в Древней Руси (конец X – первая половина XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник / Реферат на соискание степени к. и. н. Свердловск,

«Вопрошание» имеет сложную композиционную структуру, выстроенную из разновременных записей в форме вопросов Кирика и ответов на них новгородского владыки Нифонта, автокефального митрополита Климента Смолятича, игумена Аркадия, игуменьи Марины и других лиц. Имеющиеся сведения об указанных лицах дают основание для определения времени создания «Вопрошания» в пределах конца 40-х – конца 50-х гг. XII столетия³⁶.

Подавляющий объем текста воспроизводит записи бесед Кирика и Нифонта, которые фиксировались под живым впечатлением от общения, поэтому и сами записи несут на себе печать мемориальных (по типу дневника) заметок. Отмеченная особенность позволяет говорить, что в столь необычном исполнении живой рассказ сочетается с вопросно-ответной канвой. Данная жанровая форма соответствует многочисленным образцам вопросно-ответной литературы в древнерусской, древнеславянской и греческой книжности, на которые мог ориентироваться в своем творчестве автор. В ткань бесед целенаправленно включаются специально по тематике бесед отобранные и воспроизведенные церковные правила. Все вместе говорит о синкретическом характере сочинения, которому, в его неповторимости, нет полных аналогов среди произведений той эпохи. В развитие норм традиционного христианского творчества Кирик привнес определенные черты индивидуальности и новаторства. Как и в случае с «Учением о числах», он создал не имеющее полных аналогов произведение.

К особенностям авторской работы над «Вопрошанием» исследователи относят четко проявляющуюся склонность автора к не признанным греческими канонами материалам. Во-первых, целый ряд вопросов обнаруживает далеко не всегда канонический ход мыслей вопрошателя. Кирик оперировал «некоторой заповедью» («худыми номоканунцами» по определению Н.С.Тихонравова), когда излагал новгородскому владыке поверье о нежелательном зачатии детей в неблагоприятные дни (74 вопрос)³⁷. Очевидно, далеко не случайно «Вопрошание» было исключено из состава многих древнерусских списков Кормчих книг³⁸. Во-вторых, в вопросах Кирика Новгородца Нифонту отразилось знакомство с практикой заказных литургий

1974; *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. С. 102–110, 179–180, 224; *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 306–310; *Максимович К.А.* Заповеди святых отцев. Латинский пенитенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78–79, 82, 139–141. 149–151; *Турилов А.А.* Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 221–225, 228–229.

³⁶ Нижние хронологические рамки произведения определяются годами правления архиепископа Нифонта (1131–1156 гг.), но наиболее вероятно вторая половина этого срока. В пользу этого говорят пункты 21–38, отражающие беседы с митрополитом Климентом, написаны в 1149–1150 гг., когда Нифонт был заключен киевским князем Изяславом в Печерском монастыре за его противодействие возведению Климента в сан русского автокефального митрополита. Кирик хотя и находился в свите новгородского владыки, в период его опалы проводил время в беседах с врагом своего патрона и фиксировал содержание разговоров в привычной для предыдущих бесед с Нифонтом форме. После смерти Нифонта в 1156 г., Кирик продолжил традицию проведения реферируемых бесед с его преемником Аркадием, пока тот ждал решения о своем посвящении в епископы, состоявшееся в 1158 г. Соответствующий блок записей «Вопрошания» указывает на 1156–1158 гг. На этот период родившемуся в 1110 г. Кирику было 46–48 лет.

³⁷ Далее будет воспроизводиться общепринятая в публикациях данного памятника нумерация статей без отсылок к изданиям.

³⁸ По мнению Я.Н.Щапова причиной такого критического или отрицательного отношения к этому новгородскому памятнику является то упрощение, «граничащее с искажением, византийских христианских ритуалов и морали, которые Нифонт предлагает в своих ответах на вопросы, стремясь облегчить усвоение местным населением основ проповедуемого им учения» (*Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси.

(76 вопрос)³⁹. Факт использования Кириком неизвестных для просвещенных современников произведений, расценивается как свидетельство его умственного превосходства над другими представителями древнерусской книжности той эпохи⁴⁰. На деле это результат особой и нетипичной для Древней Руси образовательной подготовки, дававшей очень высокий уровень знаний⁴¹.

Среди обычных для древнерусской эпохи источников Кирик пользовался правилами Иоанна Постника, соборными постановлениями и установлениями отцов церкви (Василия Великого, Тимофея Александрийского и др.). Однако выборка производилась не с намерением представить все возможные случаи жизни, как это имело место в типичных пенитенциалах. В «Вопрошание» включались отнюдь не отвлеченные представления, там описывались ситуации, точно соответствовавшие реалиям тогдашней новгородской жизни.

В своем «Вопрошании» Кирик сверял с известными ему по широкому кругу источников установлениями поведение и нравы современных новгородцев. Кирика интересовали многие вопросы. Можно предложить их классификацию по следующим тематическим рубрикам: важные вопросы богослужебной практики (14, 20, 22, 70, 95–97, 101); отношение к причастию (1, 61–63); пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (86–91); приобщение к вере латинян, иноверцев и язычников (10, 40, 50); вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям (26–30, 57, 67–69, 71–73, 77, 80–82, 84, 92–93); отношения полов у мирян и духовенства, а также борьба с различными формами блудодеяний (перечни последних количественно преобладают в составе памятника). Применительно к сфере семейных отношений много внимания уделено материнству (42, 46) и детям (31, 49, 51); описываются рекомендации, регулирующие поведение в самых разнообразных обыденных ситуациях (2, 35); дается правовая оценка суевериям (17, 47, 74), пережиткам двоеверия (11, 53, 59). Подвергаются осуждениям и запретам некоторые случаи проявления социального зла (4, 12).

С. 180). Добавим, что надо учитывать также характерные для произведения отсылки к неканоническим источникам и включение в состав текста целого блока статей с именем автокефального митрополита Климента Смолятича.

³⁹ Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия – апостола Германии (ум. 755 г.). *Суворов Н.С.* Следы Западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1893. С. 161–163; *Никольский Н.К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Т. 3. Пг., 1917. С. 110–124; *Мурьянов М.Ф.* О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri*. XIX. 1969–1970. С. 422; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171. Западные влияния и противоречия классическим образцам греческого права отмечал в своем диссертационном исследовании Р.Г.Пихоя (см. реф. дис. ... к. ист. наук. указ. автора. Церковь в Древней Руси (конец X – первая половина XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974. С. 26). Имеются и оппоненты данной концепции. А.С.Павлов подверг сомнению вывод Н.С.Суворова о латинском влиянии на Кирика (см.: *Павлов А.С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892). Допуская возможность латинского влияния в Новгороде, с его интенсивными западными связями, Г.Подскальски не усматривает следов этого влияния в творчестве Кирика, хотя и не отвергает его в случае с вопросом 76 (см.: *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 308). Недавно выявлены следы влияния на «Вопрошание» «Заповедей святых отцов», которое и терминологически и в самих законоустановлениях несет на себе следы западной церковной практики. Подобное влияние имело своим импульсом кирилло-мефодиевскую традицию и распространилось на Русь через посредство глаголических протографов в контексте взаимосвязей восточных и западных славян (см.: *Максимович К.А.* Указ. соч. С. 150–151. Ср. там же. С. 23, 31, 58, 77, 78–79, 82, 131, 135).

⁴⁰ *Павлов А.[С.]* О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию: (Открытое письмо к профессору Е.Е.Голубинскому) // *Православное обозрение*. М., 1881. Январь. С. 347–348.

⁴¹ *Мильков В.В.* Источники учености Кирика Новгородца. С. 23–25.

Содержание «Вопрошания» порой неоправданно сводится только к нормативно-установочной тематике и оценивается как «церковно-правовой компендиум», далекий от задач моральной проповеди⁴². В современной историографии внимание сосредоточено главным образом на церковно-правовых и церковно-политических аспектах произведения⁴³. Но еще в начале XX столетия была убедительно показана нравственная значимость «Вопрошания». Историк церковного права С.Смирнов написал раздел «Нравственное миросозерцание духовника по Вопрошанию Кирика», который является идейно-смысловым ядром его фундаментального исследования по древнерусской покаянной дисциплине⁴⁴. Творчество Кирика этот автор характеризует не только с точки зрения канонически-установочной, но рассматривает церковно-правовые аспекты в контексте нравственного и бытового положения древнерусского духовника. Изучение религиозно-этического синкретизма представляется наиболее плодотворным направлением исследования.

Когда «Вопрошание» оценивается как исключительно церковно-правовое сочинение, то критерием такой оценки является отсутствие в нем мотивов назидательности. С позиций религиозно-нравственного назидания писались многочисленные слова пастырей к пастве, поучения и обличения. В отличие от них «Вопрошание» действительно не является прямой моральной проповедью. Но все его содержание, так же как и направленность поучений, подчинено задаче формирования здорового морального климата в обществе. Применявшиеся Кириком к конкретным жизненным коллизиям рекомендации нацеливают на искупление грехов, а в бытовой практике служат исправлению нравов древних русичей. Каждый из зафиксированных в сочинении прецедентов оценивается двояко: с канонической точки зрения, – т. е. насколько то или иное явление соответствует церковным правилам и рекомендациям; и с нравственно-этической, показывающей, насколько установления способствуют удержанию людей в рамках должного. Кирик не начетник. Его интересует не абстрактный набор грехов, а вполне конкретное нравственное измерение повседневности, вытекающее из оценки религиозного состояния общества. Все содержание произведения подводит к выводу о том, что греховность безнравственна, тогда как жизнь без греха моральна и нравственна, поскольку угодна Богу. Этический смысл присутствует на уровне бытоописания современников, при этом оценочные основания сакрально обусловлены и выводятся из доктринальных принципов, которым придана форма церковных законоположений. Поскольку произведение имеет прямое отношение к покаянной дисциплине, идеалы формируются от противоположного, в соответствии со спецификой эпохи – из заповедей и сакральных принципов христианской доктрины.

С доктринальной точки зрения базовыми для «Вопрошания» являются требования соблюдения ритуальной чистоты представителями клира, ибо для выполнения важных сакральных и одновременно воспитательных функций служитель церкви должен соответствовать требованиям канонов и быть морально безупречным. Этой цели служит строгая регламентация богослужебной сферы. Она базируется одновременно и на ритуальном и на нравственном различии того, что допустимо и что непозволительно при исполнении священнических обязанностей. Поэтому начнем с рассмотрение

⁴² См., например: *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 307, 311.

⁴³ См. примеч. 35.

⁴⁴ См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 104–132.

содержания со стороны его сакральных установок, регулировавших не только ритуальный характер отношений духовника с паствой, но также важные нравственные следствия этих отношений.

Поскольку сакрально-ритуальные принципы является мировоззренчески установочными для произведения, то вопросы чистоты священнослужителей представляются Кирику первостепенными. Он обращается к ним в статьях 4, 5, 7, 8, 14–22, 27, 28, 31–33, 40, 41, 43, 50, 52, 64, 66, 77, 81–84, 99, 101. Суть рекомендаций сводится к тому, что служитель Церкви должен иметь нравственно безупречный облик, чтобы возносимые им молитвы и жертва были приняты Господом. Выполнению этих задач и служат перечисленные предписания. Среди прочих, особо строго осуждается моральное падение священника или другого представителя клира, свершившего грех блуда, – наказывается низвержением из сана (№ 84). Тот же принцип несовместимости блудодеяния со служением Богу действует и в правилах № 81, 82, которые предписывают развод с попадьей, не сохранившей до брака девственности, равно как и развод с женой-изменницей. Даже на низших представителях церковной иерархии не должно быть пятен со стороны интимно-половой. Сана дьякона не достоин как тот, кто имеет ребенка на стороне (№ 79), так и растлитель девиц (№ 80).

Согласно «Вопрошанию», осуществление сакральных функций предполагает строгое соблюдение священнослужителями правил их сексуальной жизни. Если мирянин может очиститься от грехов плотской нечистоты, то подверженный незаконным страстям священнослужитель недостоин предстоять у алтаря и извергается из сана. Правила требуют от исполнителя ритуально-сакральных функций максимального приближения к идеалу, в котором сакральная и моральная основы деятельности неразрывны. Именно этим двуединством определяется забота Кирика о ритуальной и нравственной чистоте церковных рядов. Исправляющий нравы не только должен быть образцом поведения для своей паствы (то есть быть нравственным образцом), он должен быть чист перед Богом, чтобы исполнять функции посредника между кающимся и Господом. Так в сочинении определяется высокая планка требований по отношению к служителям церкви. Согласно заданной в произведении высокой моральной планке, только приятный Богу в своей непорочности священнослужитель способен обеспечить безупречность ритуального окормления мирян и осуществлять эффективный контроль за воспитанием должной христианской нравственности. Но за этой внешней и практической стороной деятельности стоит высшее предназначение – вести людей к спасению.

В христианской доктрине постулируется, что условием спасения является раскаяние в грехах и допуск исповедниками верующих к принятию тела и крови Христовой. Поэтому в «Вопрошании» огромное внимание уделяется таинству причащения, посредством которого верующий мистическим образом соединяется с Христом и таким образом становится причастником жизни вечной. Многочисленные статьи регламентируют правила причащения (№ 1, 13, 16–18, 20, 30–32, 48, 56–58, 61–63, 68, 72, 75, 78, 92, 98–99). Святость причащения охраняется запретами. Например, требование целомудренного воздержания до и после участия в важнейшем из таинств. С позиций ценностного максимума запретами в один ряд ставятся поцелуи и сексуальные извращения (№ 78). Это означает, что в отношении сакрального нет понятия большего или меньшего падения. Любое уклонение от нормы оскверняет причастие. Но у мистически-иррациональной подоплеки есть эмпирическая сторона в

виде этических критериев. По этим критериям и составлены правила, рекомендуемые допускать к причастию только нравственно непорочных, тогда как нарушившие церковные заповеди удаляются от причастия. Допущение же к причастию грешников возможно только после искреннего раскаяния; в соответствие с правилами Кирик рекомендует строгие меры дисциплинарного воздействия на раскаявшихся грешников. Чтобы получить возможность приобщения даров, необходимо пройти через покаяние, во время которого при прощении от священника сам Христос мистическим образом разрешает оступившегося от грехов.

Если раскаяние связано с нравственным преображением личности, то причастие открывает возможность для спасения души после смерти. Врачевание души осуществляется через наложение епитимьи. В зависимости от тяжести греха ставится и тяжесть наказания. Данная сторона деятельности детально регламентируется в «Вопрошании». Епитимья понимается Кириком как средство исправления нравственного проступка. Она имеет воспитательное значение и призвана способствовать осознанию нравственной ответственности за поведение. Часто в качестве епитимьи назначается пост, который рассматривается как действенное средство борьбы со злом (№ 1, 68, 92, 95). Исправление нрава верующих, через покаяние очищающихся от грехов, предполагает глубокую внутреннюю работу раскаявшегося грешника. Ради спасения души грешник должен быть готов пойти на лишения при несении епитимьи. Сакральная сторона нравственного регулирования проводится через описание разнообразных типов греховности четко и последовательно.

Диапазон фиксируемых в «Вопрошании» Кирика нравственно осуждаемых проступков обширен. Для его анализа требуется гораздо больший объем, чем тот, которым мы располагаем в данной работе. Поэтому ограничимся теми позициями произведения, которые имеют не частное значение применительно к отдельным личностям, но относятся к сфере проблем широкой общественной значимости. Уже давно отмечено, что целый ряд положений «Вопрошания» рисуют яркую картину новгородской жизни середины XII столетия. Автор этого уникального сочинения создает этически окрашенную панораму общественных явлений, не укладывавшихся в христианские нормы и правила. Он весьма красноречиво характеризует специфику раннего русского православия и особенности религиозной ситуации в стране в переходный период от язычества к христианству. Особенно ценны его сведения о религиозном синкретизме, проявлявшемся в двоеверной религиозности новгородцев. Прецеденты осмыслены в единстве их сакральной и этической значимости.

Самым ярким примером является описание обрядовых действий, адресованных мифологическим персонажам. В статье 33 Кирик Новгородец сообщает о том, что его современники приносят в жертву Роду и Рожаницам хлеба, сыры и мед. Естественно, Климент Смолятич, к которому был направлен вопрос, провозгласил запрет на такого рода обрядность и требовал пресекать архаические культовые действия. **Данный пункт «Вопрошания» Кирика можно поставить в один ряд с антиязыческими поучениями**⁴⁵. Как пронизатель-

⁴⁵ Древнейшее упоминание о Роде и Рожаницах встречается в «Слове святого Григория о том, как прежде поганые язычники кланялись идолам и требы им клали» (датируется XI–XII вв.). В «Слове» говорится, что славяне поклонялись Роду и Рожаницам наряду с вилами, Мокошью, Дивой, Перуном. Одновременно рожаничный культ поставлен рядом с культом упырей, берегинь и Переплута, который, по мнению автора, предшествовал поклонению богам. Автор полемиического произведения сопоставляет поклонение Роду и Рожаницам с почитанием Афродиты, Артемиды, Осириса и отмечает связь рожаничного культа с магией

ный исследователь религиозно-нравственного состояния современников, автор «Вопрошания» фиксирует ценнейшие сведения о симбиозе православных и языческих верований и действий в среде древних новгородцев. Наложение запрета на рожаничные трапезы свидетельствует о том, что в христианизируемом обществе формировались новые сакральные ценности, соответствующие им ритуальные нормы и этические оценки на новой мировоззренческой основе. Чтобы понять, насколько тесно в этом случае переплетаются сакральная и нравственная сферы, нужно прояснить суть культа Рода и Рожаниц.

Трактовка языческого персонажа Рода в историографии – предмет оживленной дискуссии⁴⁶. Но его функции в системе дохристианских представлений реконструируются достаточно определенно. Исходным здесь является отождествление средневековым автором Рода с Творцом⁴⁷. Согласно другим ис-

плодородия, которую в форме рожаничных трапез поддерживали «чреву работающие» русские попы (*Гальковский Н.Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 22–25). В одном из списков этого поучения Род и Рожаницы прямо уподоблены Артемиде и Артемидию (Там же. С. 33). Беззаконные трапезы Роду и Рожаницам осуждает «Слово некоего христоробца, ревнителя по правой вере», в котором есть формулировки текстуально близкие «Вопрошанию» (Там же. С. 42–43). Специально обличению двоеверного обряда рожаничных трапез посвящено «Слово Исаии пророка, истолкованное Иоанном Златоустом, о поставляющих вторую трапезу Роду и Рожаницам», где подобная трапеза уподоблена «черпанию бесам» и «трапезе кумирской» (Там же. С. 86–89).

⁴⁶ И.И.Срезневский отметил парность бога Рода Рожаницам и близость последних Артемиде. В то же время он сопоставлял их с мойрами – судьбоносными девами жизни у греков (см.: *Срезневский И.И.* Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 5. С. 52–64; *Он же.* Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб., 1855). Д.О.Шепшинг считал Рода верховным божеством плодородия у славян, а пару Род–Рожаницы по функциональным признакам он отождествлял с Ярилой и Ладой (см. его работу: Опыт о значении Рода и Рожаницы // Временник Московского общества истории и древностей Российских. Кн. IX. 1851. С. 25–36). А.Н.Афанасьев трактовал Рода как прародителя людей и считал олицетворением рождающего природного начала. Исследователь рассматривал божественную пару как покровителей брака и урожая (см. его работы: О значении Рода и рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. 1-я пол. 1855. С. 132–134; *Он же.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 319–320; 386–389). Продолжателем данной традиции можно считать Б.А.Рыбакова. Академик трактовал Рода как верховное небесное божество, вобравшее в себя функции других небесных божеств славян. Он интерпретировал его бога плододавца, творца жизни на земле. Рожаниц же он сблизил с Ладой, Лелей, Лето, Артемидой, Деметрой, Персефоной (см. его работы: Святovid – Род // *Josepho Kostrzewski ostogenario a veneratoribus dicatus.* Wroclaw, 1968. S. 380–394; *Он же.* Язычество древних славян. М., 1979. С. 422–423; 454, 459; *Он же.* Язычество Древней Руси. М., 1986. С. 236–251, 421–426 и др.). Противоположной точки зрения придерживаются исследователи, не усматривающие оснований для вывода о высоком сакральном статусе фигурировавших в «Вопрошании» Кирика мифологических персонажей. До уровня духа предков низводил Рода В.О.Ключевский (см. его работу. Курс русской истории. Т. I. М., 1987. С. 133–134). Близкие взгляды, сблизив Рода с духом предков и дедушкой домовым, выражали еще несколько исследователей (см.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян // СОРЯС. Т. 46. С. 177–179; *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1913. С. 162–163). С культом предков связывал Рода В.Л.Комарович (см. его работу. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 84–104). В.В.Иванов и В.Н.Топоров отмечают, что Род и Рожаницы упоминаются вслед за главными богами, что он воплощает единство рода, а Рожаницы связаны с женской средой и продолжением рода. Исследователи квалифицируют Рожаниц как персонажей, связанных с продолжением рода и определяющих судьбу новорожденных (см.: *Славянская мифология.* М., 1995. С. 335). Л.С.Клейн вопреки источникам, вообще отказал Роду в праве на существование и считает его фигурой, возникшей под влиянием греческих суеверий (см.: *Клейн Л.С.* Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13–26).

⁴⁷ В статье «О вдуновении духа в человека» говорится, что почитатели Рода приписывали ему функции Творца (*Гальковский Н. М.* Указ. соч. С. 97).

точникам, он в своей производительной роли действует в паре с женским началом. В парах предстают и другие дохристианские персонажи, олицетворявшие обожествление небесного (мужского) и земного (женского) начал бытия. Языческое сознание сводило их в космическом браке⁴⁸. В аранжировке основной мифологической идеи славянского язычества, объясняющей все существующее и источники жизни, Род и Рожаницы синонимичны другим божественным парам. Тогда получается, что поднятый Кириком перед Нифонтом вопрос имеет отношение к базовой идее языческого сознания, в эпоху христианизации в каком-то качестве сохранявшейся двоеверами. Обращая внимание на сохранение практик рожаничной обрядности, Кирик, видимо, отдавал себе отчет в том, что касается главной проблемы данных языческих пережитков – а именно, неизжитого культа природы у вчерашних язычников. Как свидетель реальных дохристианских традиций он, скорее всего, понимал, что Родом и Рожаницами в комплексе пережиточных верований представляют любых персонажей, с которыми связываются идеи о плодородии, культе предков и покровителей родильниц. В этом и заключалась острота вопроса.

С одной стороны, Кирик кратко и точно охарактеризовал двоеверную обрядность, а с другой, обозначил главное в сохранившихся от языческой эпохи пережитках. Присутствие в произведении темы родо-рожаничного культа позволяет составить представление о кругозоре Кирика Новгородца и о специфике видения им религиозной ситуации на севере Руси. Данный пункт «Вопрошания» четко маркирует религиозную, а вместе с ней нравственную переориентацию, на которую нацеливала церковь. В ее задачу входило искоренение прежних верований и прежних нравственных норм и внедрение в общественное сознание новых сакральных ценностей и соответствующих им новых морально-нравственных критериев. Этим нормам и критериям родо-рожаничный культ не соответствовал. В результате проповеднической деятельности и целой системы мероприятий, проводимых несколькими поколениями духовенства, медленно шла перестройка общественного сознания древних русичей. Есть в ней вклад и Кирика, в «Вопрошании» которого были обозначены и закреплены новые моральные и религиозные критерии, нацеливавшие на слом прежних духовно-нравственных ориентиров.

Поднимая ту или иную проблему, Кирик показывает трудности переходного периода, которые не способствовали скорому формированию нового морально-религиозного облика его современников. Этому мешала инерция архаики, которая проявлялась не только в рожаничных трапезах, но и в других фиксируемых «Вопрошанием» пережитках язычества.

Весьма показательным в этом отношении является блок статей, в котором оговариваются разные случаи приведения язычников к вере (№ 40, 47, 50). Судя по пункту № 50, излагающему нормативные рекомендации к проведению обряда крещения взрослых, а также по пункту № 40, регламентирующему обращение в веру инородцев, в Новгороде и округе в середине XII в. далеко не все население было воцерковлено. Приобщение к христианству взрослых людей свидетельствует о затянувшемся процессе христианизации. Упоминание среди соседних славянам инородцев «чужина» отражает стремление церкви распространить свое влияние на финский субстрат Новгород-

⁴⁸ В фольклорных образах Ярилы и Лады, так же как в суммарных функциях мужских божеств (Перун+Стрибог+Сварог+Дажбог) парных Мокоши, обожествлялись небесная и земная сферы с сакрализацией идеи рождающего начала (см.: *Мильков В.В. Антицерковные и еретические движения в древнерусской мысли // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 297–234; Он же. Язычество славяно-русского общества // Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. С. 729–731).*

ской земли, где православие, судя по данным митрополита Макария, не имело твердых позиций даже в XVI в. Кирик фиксирует практику, характерную для первых веков христианизации страны.

В указанных статьях наряду с ритуальными затрагиваются и нравственные аспекты приобщения язычников или иноверцев к православию. Отличительной особенностью статьи № 50 является то, что суровых нравственных требований приходящего к таинству крещения новгородца она не предусматривает. Условием первого причащения новообращенного новгородца по истечению восьми дней после оглашения является только его физическая чистота⁴⁹. Главной целью являлся отрыв язычника от традиций поганства и приобщение, пусть даже чисто внешнее и не отягченное суровыми испытаниями. Рекомендации максимально упрощали порядок приобщения к новой вере, дабы не оттолкнуть неопита.

Сопоставление между собой рекомендуемых «Вопрошанием» правил общения с местными язычниками, погаными инородцами и латинянами, приходящими к православию, обнаруживает дифференциацию ценностных подходов новгородских священнослужителей к представителям различных вер и этносов. Согласно пункту № 40 для славян и иноязычных инородцев определялись разные сроки оглашения (8 и 40 дней соответственно). Нравственным критерием для проведения таких отличий могло быть противопоставление своих и чужих. К тому же упомянутое в тексте половецкое, болгарское и в значительной части финское население не находилось под контролем светских и духовных властей древнерусского государства. Для новгородского духовенства актуальным было взаимодействие с финской средой, болгарские же, тем более половецкие контакты были спорадическими. Тем не менее данная статья свидетельствует, что за выходцами из иноязычной среды, в которой язычество держалось сильнее и дольше, требовался более тщательный контроль⁵⁰.

По тому же нравственному критерию проводилось различие и в отношении к латинянам, которые считались христианами иного исповедания. В пункте № 10 излагаются условия приобщения к православию католиков. Хотя порывавший с западной церковью и отличался от язычника, он должен был пройти тот же восьмидневный срок оглашения, что и приходящий к вере новгородец. Видимо, католик по вере считался не совсем чужим, поэтому акт приобщения ограничивался только миропомазанием. Нифонт колебался и первоначально запрещал приводить перекрещенного католика к причастию в первый же день. Но Кирик рассудил так, что если человек священнику известен, то даже сроки оглашения можно сократить. Таким образом, он вводит критерий морального подхода к приобщаемому латинянину: смотря по тому, какой это человек – хороший или плохой, знакомый или неизвестный. На снисходительное отношение к переходящим из католичества в православие могли влиять и частые западные контакты новгородцев, и прибывшие из Италии учителя Кирика, наконец, определенные прозападные симпатии новгородского книжника, который отличался от своих земляков европейской образованностью и оперировал в своих работах в том числе и восходящими к латинским источникам нормами. Доброжелательный подход к переходящим в православие латинянам и «своим» язычникам – общий принцип произве-

⁴⁹ Несовместимость обряда с женскими критическими днями и требование к воздержанию для мужчин. Для последних извиняется только грех «соблазна во сне», при условии молитвенного и смиренного предстояния перед священником после этого. Возможно, имеется в виду первое покаяние неопита в плотской слабости.

⁵⁰ Только в отношении ребенка, смягчалась требование для вновь крещаемого (№ 31).

дения. Можно было бы ожидать, что следствия или причины такой предрасположенности как-то должны проявляться и в других фрагментах произведения. И такие фрагменты есть.

В ряде положений «Вопрошания» можно обнаружить определенный налет дохристианской архаики. Соответствующие смыслы облечены во внешне благонадежную христианскую форму, но отсутствие разъяснений при возможности двойного прочтения не исключает возможной актуализации дохристианских представлений. Наглядным примером является содержание пункта № 53, где формулируется запрет на осуществление захоронения умершего после захода солнца. В данном случае автор отступает от схемы вопрос–ответ, и мнение владыки воспринимается как совпадающее с собственной мотивировкой автора. Рекомендация осуществить погребение до наступления темноты объясняется тем, что усопший последний раз до общего воскресения может видеть светило, пока с него не снят светоносный венец. Поразительным образом здесь отразилось сплетение различных верований. В обряд похорон, описанный Кириком, включено прощание с солнцем и белым светом, который вроде бы объясняет церковный обычай положения покойника лицом на восток. Вместе с тем, хорошо известно, что языческие захоронения древних славян по обряду трупоположения делались головой на запад, а лицом на восток – навстречу обожеествленному светилу⁵¹. В христианскую пору изменений ориентации не произошло, изменилась лишь понимание обряда, который был прежде связан с верой в живого мертвеца и с представлениями о долгом пути в страну предков (ирий), откуда вместе с солнцем приходит тепло⁵². Солнце в новой мировоззренческой системе координат выступает в качестве сакрального ориентира, обозначающего то направление, откуда должен прийти Христос в момент всеобщего воскрешения мертвых. Глубоко традиционная черта архаической обрядности и в новых условиях сохраняется как норма⁵³.

На протяжении всего средневекового периода на Руси не было попыток введения строгих установочных правил общего значения в сфере погребальной обрядности. Об этом свидетельствует специальное разъяснение Александрийского патриарха Ианикия (XVII в.). На запрос из России по поводу регламентации времени похорон он отвечает, что мертвых достойно погребать и по

⁵¹ См. об этом: *Седов В.В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 97–98; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 109–111; *Моця А.П.* Некоторые проблемы изучения восточно-славянского погребального обряда конца I – начала II тысячелетия н. э. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 42.

⁵² В «Ригведе» путь к обители предков назван «дорогой солнца», а в народных стихах рай наделяется эпитетом «солнечный» (*Тихонравов Н.С.* Соч. Т. 1. М., 1898. С. 195). В плачах, отражающих глубоко архаические представления, сам умерший метафорически сравнивался с закатывающимся солнцем: «красно солнышко укатается за горы толкучие, за леса дремучие, в водушки глубокие» (*Барсов Е.В.* Причитания северного края. Ч. 1. М., 1872. С. XII); «И куда же сподобилось, мое красное солнышко...» (Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. / Материалы собранные и приведенные в порядок П.В.Шейном. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900. С. 782. Ср. там же. С. 171, 175). Подобное уподобление покойника солнцу попало даже на страницы Воскресенской летописи, в которой помещен плач княгини Евдокии по умершему в 1389 г. мужу Дмитрию Донскому (ПСРЛ. Т. VIII. М., 1859. С. 57).

⁵³ Кроме «Вопрошания» Кирика об обычае отказа хоронить после захода солнца повествует «Слово о князях», в которое вводится притча о смерти Давыда Святославича. Там описано чудо предзакатного стояния солнца, которое длилось до момента завершения каменной гробницы, позволившее до наступления темноты вложить тело умершего князя в гроб (Слово похвальное на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба. Неизданный памятник литературы XII в. // ПДП. Т. XCVIII. 1894. С. 17).

захождении солнца, и в ночи⁵⁴. Ночные погребения в рамках древнерусской христианской традиции также известны. В «Житии Феодосия Печерского» говорится, что святой завещал похоронить себя ночью. Подобная чересполосица объясняется отсутствием в средневековой Руси канонических нормативов христианского погребения⁵⁵. Это позволяло Кирику быть более свободным в толкованиях. Рекомендации «Вопрошания» не меняли традиционных привычек, ограничиваясь новым толкованием старого обычая. При этом христианское обоснование правила дневного погребения в комментируемом разделе сочинения сугубо апокрифическое⁵⁶. Остается не известным, какими соображениями руководствовались исполнители похоронных обрядов того времени, особенно на периферии, где влияние церкви еще не утвердилось. Логично предположить, что там, где не было влияния церкви, или оно было слабым, огромная роль принадлежала традиции. Судя по данным этнографии у русских в XIX – начале XX вв. сохранялось много глубоко архаичных деталей погребальной обрядности. В том числе и описанная Кириком – умерших начиная с дохристианской поры, а затем на протяжении последующих веков по традиции устойчиво продолжали хоронить до захода солнца⁵⁷. «Вопрошание» при описании важнейшей детали раннесредневекового похоронного обряда, демонстрировало редкую для церковной книжности идеологическую сдержанность. При совпадении внешних признаков погребальных обычаев до и после введения христианства отсутствовали объективные основания для морального осуждения дохристианских погребальных практик. В этих условиях ценностное отношение составителя «Вопрошания» проявляется в отсутствии оговорок, когда при характеристике нового порядка вещей дублируется старый обычай.

Тема «правильной» погребальной практики продолжается в пункте № 55. Здесь говорится о помещении вместе с мертвым иконки Михаила. Кирик в данном случае фиксирует в своем произведении точное этнографическое наблюдение. При исследовании захоронений эпохи Кирика в ближайшей новгородской округе, а также на окраинах Новгородской земли неоднократно находили медные литые образки и другие христианские символы⁵⁸. Данные

⁵⁴ Белокуров С. Арсений Суханов. Ч. II. Вып. 1. М., 1894. С. 125. Кстати, репертуар запросов по целому ряду пунктов совпадает с «Вопрошанием» Кирика. Характерно, что крестителя Руси – Владимира – в 1015 г. хоронили ночью и эти действия нельзя объяснить только стремлением скрыть смерть князя.

⁵⁵ Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73, 78, 199.

⁵⁶ В тексте дневной свет связывается с венцом, который до вечера несет на себе светило, проходя по небосклону. Это апокрифический мотив (см.: Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 484). Согласно «Откровению Варуха» ангелы по завершению дня снимают венец с солнца, а само светило при таком понимании представлялось антропоморфным. Мотив, также не лишенный черт православно-языческого синкретизма.

⁵⁷ Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 53; Барсов Е.В. Погребальные обычаи на Севере Руси // Причитания северного края. Ч. I. М., 1872. С. 306.

⁵⁸ Арциховский А.В. Раскопки 1930 года в Новгородской земле // СА. 1974. № 3. С. 187–193; Равдина Т.В. Погребения X–XI вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988. С. 80, 86; Верхорубова Т.Л. Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р-1 № 9817; Кузьмин С.Л. Которский погост – локальный центр конца I – начала II тысячелетия н. э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 153–168; Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. № 205. М., 1991. С. 11–20. Самая полная сводка: Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. С. 187–192. Известны случаи, когда в погребение помещалась названная в «Вопрошании» иконка

артефакты встречаются в погребениях середины XI – начала XIII вв., но по заключениям археологов, наибольшее количество предметов христианского благочестия встречается в погребальных комплексах второй четверти – второй половины XII столетия⁵⁹. Получается, что Кирик воспроизвел в своем тексте как раз ту картину, которая фиксируется при проведении раскопок могильников его времени. Результаты раскопок хорошо иллюстрируют его сведения и позволяют сделать вывод о точности наблюдений.

Вопрошатель привлек внимание иерарха к весьма острой для того времени проблеме, которая ни тогда (судя по реакции Нифонта), ни сейчас (судя по разногласиям в среде ученых), не оценивалась однозначно. Но даже с учетом крайних мнений⁶⁰, бесспорным знаком христианизации все известные на сегодня археологические находки образков и крестиков признать трудно. Соседство их с богатым вещевым инвентарем, помещение на пояс и у ног, в составе амулетов и ожерелий (причем по несколько штук), отсутствие изолированных «христианских» частей в составе языческих некрополей, а самое главное, обнаружение образков и крестиков в захоронениях с явно нехристианской восточной ориентацией, – все это отражает языческое мировоззрение и еще во многом дохристианское отношение к смерти⁶¹. Присутствие предметов христианского благочестия среди вещевого инвентаря погребений в лучшем случае можно квалифицировать как свидетельство далеко не полной христианизации общества⁶², либо интерпретировать как выражение формальной демонстрации принадлежности к новой вере⁶³. Такая интерпретация подтверждается характером безынвентарных пригородных и городских некрополей, где влияние христианства проявилось раньше и сильнее⁶⁴. Отсут-

Михаила архангела (Мусин А.Е. Указ. соч. С. 192. Рис. 119). Литой металлический образок с изображением Михаила был обнаружен так же в храмовом захоронении Старой Рязани (Черепнин А. Кулаковский могильник и городище Старая Рязань // Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1903. Т. 18. С. 132; Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. М., 2004. С. 169).

⁵⁹ Макаров Н.А. К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополя) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 102; Седов В.В. Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. № 208. М., 1992. С. 9; Лесман Ю.М. Новгородские привески – источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь. М., 1995. С. 33–36; Мусин А.Е. Указ. соч. С. 187–188.

⁶⁰ То есть однозначная интерпретация крестиков и образков как христианских атрибутов в захоронениях (см.: Недошивина Н.Г. Средневековые крестовидные привески из листового серебра // СА. 1983. № 4. С. 222–225; Беленькая Д.А. Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4. С. 88–98; Мусин А.Е. Указ. соч. С. 191).

⁶¹ Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 16–18; Кузьмин С.Л. Которский погост (Которск III. № 8); 1000-летие русской художественной культуры. М., 1988. С. 181. № 244; Конецкий В.Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода // НИС. 1984. № 2; Введение христианства на Руси. М., 1987. Вклейка. Рис. 37, 39.

⁶² Седов В.В. Указ. соч. С. 9.

⁶³ На это вроде бы указывает присутствие крестов в захоронениях социальных верхов в сельских регионах древней Новгородской земли и языческий контекст вещевого инвентаря (Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI–XIII вв. С. 19). Надо так же учитывать, что крест в дохристианских представлениях являлся символом огня, солнца и всесторонности, что не исключало двойного прочтения. Исконный смысл актуализировался в составе ожерелий с солярной символикой и при использовании для апотропеических целей в амулетах.

⁶⁴ Даже крестики в городских некрополях того времени чрезвычайно редки (см.: Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. М., 2004. С. 159–161, 169).

ствии образков в погребениях горожан, при том что коллекциями находок в средневековых городских слоях фиксируется широкое их употребление, свидетельствует в пользу неканоничности описанной Кириком обрядовой черты. Оценка данного явления авторитетным и влиятельным в церкви лицом вроде бы должна быть вполне предсказуемой. Но ожидаемого приговора не последовало.

Реакция владыки на этнографическую зарисовку весьма специфической погребальной практики оказалась довольно неожиданной – он называет погребенного христианином и не велит выкапывать образок. Вряд ли Нифонт не понимал, что за описанным обрядом скрывается языческая логика захоронения с вещами, ибо вещеположение связано с верой в «живого» мертвеца. Исключительно на основании присутствия в могиле христианского символа владыка называет усопшего христианином и не велит выкапывать иконку, в какой-либо усопшему христианину за гробом не было необходимости. Присутствие в сюжете мотива выкапывания, возможно, отражает какие-то намерения современников подкорректировать обряд и дает основание считать, что помещение христианских символов в могилу, по крайней мере частью древнерусских христиан, оценивалось как неправомерное с точки зрения новой веры. К тому же, налагая запрет на эксгумацию, Нифонт мог руководствоваться древнерусскими церковными правовыми положениями, которые запрещают тревожить кости усопших⁶⁵. Святость человеческих останков, которые должны сохраняться до второго пришествия, в понимании Нифонта оказывается выше сомнительного значения сопровождавшего их инвентаря. Думается, тут не было попустительства одному принципу за счет другого. Уступчивая компромиссная позиция иерарха скорее вызывалась прагматическими целями и необходимостью терпеть языческие рецидивы на раннем этапе христианизации новгородского общества. Тем более что снабжение покойника иконкой на формальном уровне обнаруживало христианскую принадлежность. Скорее всего, в целях укрепления позиций церкви Нифонтом принималась чисто внешняя демонстрация принадлежности к вере, в надежде на дальнейшее укрепление ее. Внехристианская логика действий по обряжению мертвеца обойдена со стороны Нифонта молчанием. Не молчал только Кирик, заостряя внимание на двусмысленном обрядовом действии. Остается открытым вопрос о том, шла ли в «Вопрошании» речь о погребальных обычаях на селе, или аналогичные синкретичные прецеденты случались также в городе. В силу многочисленных пережитков двоеверия в новгородской среде⁶⁶ этого исключать нельзя, хотя подтверждения материалами городских раскопок (в отличие от сельских окраин и упомянутой выше находки образка в Рязани) пока не имеется⁶⁷.

В вопросе Кирика владыке крылся определенный подвох: формальная демонстрация принадлежности к христианству вписывается в контекст архаической дохристианской традиции. Налицо компромиссное соединение двух видов обрядности. Достойное осуждения действие, как и в случае с обычаем захоронения до захода солнца, легализуется самим новгородским владыкой,

⁶⁵ Прибавление о судах церковных в Троицкой редакции устава Владимира (Щанов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 77).

⁶⁶ Мильков В.В., Пиллюгина Н.Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 68, 247–249, 251–252.

⁶⁷ При раскопках 300 погребений у церкви Бориса и Глеба в Новгороде христианские древности ни разу не зафиксированы (Строков А.А. Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. 1945. № 2. С. 71–73; см. также: Мусин А.Е. Указ. соч. С. 195). Ср.: Панова Т.Д. Указ. соч. С. 159–161.

который вынужден был считаться с ритуальными практиками переходного периода. Обычное в подобных случаях моральное осуждение непотребных действий в русле архаики оказывается неуместным. Определенная терпимость к синкретизму имела своим следствием смешение оценочных критериев на обычно строгой в доктринальном смысле этической шкале новгородского владыки. Судя по отсутствию в «Вопрошании» каких-либо указаний на иные рекомендации по данной проблеме, решение вопроса вполне устраивало вопрошателя.

Еще один сюжет «Вопрошания» демонстрирует пристрастное отношение автора этого произведения к архаической по своему происхождению предсказательной деятельности. Имеется в виду описанное в 74 пункте поверье, что зачатый в воскресенье, субботу или пятницу ребенок станет либо вором, либо блудником, либо разбойником. Кириком даже были указаны отсылки на книжное обоснование такого акта в «некоторой заповеди». Предопределение будущего резко осудил Нифонт и порекомендовал сжечь книги, в которых об этом пишется. Церковь неизменно считала предсказательные приемы и соответствующие им тексты отреченными, поэтому Никифор имел все основания отвергать поверье как выходящее за рамки канона. Попытка Кирика соотнести неблагоприятные для зачатия жизни дни с письменной фиксацией предсказательных действий предполагает какую-то особую заинтересованность автора в данном предмете или даже знание предсказательных методик. Сам же вопрос свидетельствует об актуальности данной проблемы для Новгорода в середине XII столетия.

В древнерусской письменности указанный сюжет «Вопрошания» не стоит особняком. Пассажи о предопределении злой судьбы зачатием в т. н. «злые дни» обнаруживаются в апокрифических произведениях: «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем», а также в «Вопрошании апостольском о муках и о гресех»⁶⁸. Предупреждения о появлении нежелательного потомства встречаем в «Лунниках», только в них фигурируют не «злые дни» недели, а говорится о плодах порочного семени, закладываемого в неблагоприятные дни месяца. Качества дней в «Лунниках» оцениваются на основании символической соотнесенности с событиями священной истории, привязанной к лунному исчислению времени⁶⁹. В одном из списков обобщается смысл такого прогнозирования: кто вопреки предупреждениям и запретам будет в неблагоприятное время «брак творить – не возрадуется»⁷⁰.

Истоки сомнительных с точки зрения ортодоксии книжных сюжетов не ясны, хотя известны греческие прототипы статьи о «злых днях»⁷¹. Судя по апокрифическим параллелям, в распоряжении Кирика были какие-то нетипичные для Восточной церкви источники. Некоторые пути проникновения такого рода идей тем не менее намечаются. Кроме статей о «злых днях» в апокрифическом епитимийнике с названием «Заповеди святых отец ко исповедающимся сыном и дочерем» имеются материалы, заимствованные из

⁶⁸ Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 302–303, 312. Опубликованные Н.С.Тихонравовым тексты отнесены им к разряду т. н. «худых номоканунцев». В своем составе они имеют неканонические установления, поэтому новгородский владыка Нифонт имел все основания рекомендовать к сожжению опасные и вредные для Церкви книги.

⁶⁹ Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды // Известия отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1901 г. Т. VI. Кн. 3. СПб., 1901. С. 61, 63, 82.

⁷⁰ Там же. С. 95.

⁷¹ Смирнов С.И. Указ. соч. С. 288. Определенная традиция магического регулирования сексуальной жизни существовала уже в древней Месопотамии во II–I тыс. до н. э. (см.: Куртик Г.Е. Звездное небо древней Месопотамии. СПб., 2007. С. 69, 196, 302, 344).

широко распространенных в христианской письменности «Заповедей святых отец». Установлено, что данный текст является славянским переводом латинского пенитенциала VIII в. Последний через посредничество кирилло-мефодиевской традиции пришел на Русь и был воспроизведен в пяти древнерусских версиях этого произведения, откуда материал заимствовался в древнерусские церковно-правовые сборники. Влиянием «Заповедей святых отец» объясняется сохранение латинских норм в установлениях «худых номоконунцев»⁷². Имевшийся в распоряжении Кирика текст, а также сопоставимые с ним статьи перечисленных выше произведений, восходят если не к общему архетипу, то к одному кругу чтения, с отличными от ортодоксии религиозно-мировоззренческими установками.

Для понимания сути поднятой Кириком проблемы важна укорененность описанного поверья в народных верованиях. Поскольку в традиционной культуре до недавнего времени стойко держался комплекс представлений, увязывающих несчастную судьбу или порочные черты личности с зачатием в неблагоприятные дни, то Кирик вполне мог инициировать обсуждение вопроса о нежелательном времени зачатия детей на основании бытования соответствующих суеверий в его эпоху. Судя по другим вопросам, он всегда затрагивал не отвлеченные темы, а злободневную проблематику. Поэтому и саму постановку вопроса логично связывать с наблюдениями за состоянием современного общества.

Представления о чистых и нечистых днях глубоко архаичны и стадияльно предшествуют ортодоксальному провиденциально-монотеистическому мировоззрению⁷³. Начиная со средневековья и вплоть до недавнего времени сфера половой гигиены во многом определялась традиционными оценками благоприятного и неблагоприятного времени. Фольклор и этнография донесли до нас почти в неизменном виде вековые обычаи в щепетильных вопросах регуляции половых контактов суеверными запретами.

⁷² В частности, упоминание целибата, пост на хлебе и воде, а также рекомендация смешивать хлеб с золой для участников гаданий (Максимович К.А. Заповеди святыхъ отецъ. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. М., 2008. С. 15, 35, 137, 157–158, 172, 174; ср.: Тихонравов Н.С. Указ. соч. С. 3–4; 305, 311). К.А.Максимович называет опубликованные Н.С.Тихонравовым апокрифические епитимийники краткими версиями «Заповедей святых отец», которые возникли на русской почве и известны по спискам XVI в. (см. указ. работу автора. С. 15).

⁷³ Они сохранялись и после введения христианства. В книжности об этом свидетельствуют: 1) кириллическая часть «Ассеманиева евангелия» (Сперанский М. «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1937. Вып. 7. № 1); 2) календарные помесечные росписи неблагоприятных дней в пределах года (Перетц В.Н. Указ. соч. С. 29); 3) астрологические подборки о благоприятных и неблагоприятных днях для кровопускания, прогнозирования исхода болезни и т. д. (РГБ. Тр. № 177. Л. 264б–265а; ГИМ. Син. № 951. Л.301б–302б; РГБ. Тр. № 765. Л. 310а–310б; РГБ. Тр. № 762. Л. 262а–263а, 274б–275а; РГБ. Волок. № 214 Л. 555б–556а; РГБ. Волок. № 349. Л. 441б–442б); 4) апокрифы XVIII–XIX столетий (Бодуэн-де-Куртенэ И. Тяжелые дни (из «апокрифов») // Записки нефилологического общества при имп. Петербургском университете. Сб. в честь проф. Ф.А.Брауна. Пг., 1915. С. 21–22). В традиционной народной культуре общие понятия о неблагоприятном времени вошли в содержание рукописных народных календарей (Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 94; Толстая С.М. Полесские рукописные календари // OWLUTRWRWN. К 70-летию В.Н.Топорова. М., 1999). Фокусирование внимания на неблагоприятных днях в пределах седмицы несет на себе следы последующего переосмысления, ибо введение недельной градации времени базируется на принципах христианского счета времени. Попытку противопоставить народный календарь церковному применительно к дифференциации оценок дней недели предпринял Б.А.Успенский (см. его работу: К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // *Finitis duodecim Lustris*. Сб. статей к 60-летию Ю.М.Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–74).

Наибольшее количество запретов приходится на пятницу, каждая из которых считалась опасной⁷⁴. По пятницам рекомендовалось избегать женских работ и соблюдать воздержание во взаимоотношениях полов. Нарушение запретов на супружескую близость расценивались как большой грех, а несоблюдение воздержания от плотских похотей связывалось с верой, что зачатое в запретные сроки дитя будет либо не здорово, либо порочно⁷⁵. Пятничные ограничения накладывались также церковью, в память о страданиях Христа, но большинство ритуальных действий этого знакового дня имело магическую, а далеко не благочестивую подоснову. Преследование церковью полужыческого культа Пятки⁷⁶, существовавшего в весьма специфической ритуальной аранжировке, не дает оснований рассматривать пятничные суеверия всецело в контексте церковной культуры.

Яркими внецерковными чертами был окрашен в народной культуре комплекс представлений и поверий, приуроченных к воскресенью⁷⁷. В «божий день» особо строго запрещались женские виды работ. Как и пятница, воскресенье в народной культуре персонифицировалось в женском антропоморфном облике⁷⁸. С антропоморфизацией дня связаны народные поверья о ранах, которые получает Неделя (либо ее христианский заместитель Анастасия – покровительница женских работ). В воскресные дни рекомендовалось воздерживаться от блуда⁷⁹. Согласно с характеристиками календарных дней, для бракосочетаний благополучными считались мужские дни.

Суббота была связана с культом мертвых. Это – относящийся к числу женских «вдовый день», поэтому по субботам избегали устраивать свадьбы⁸⁰. День считался неблагоприятным как последний в неделе⁸¹, к тому же его архаическая семантика была обусловлена представлениями о наибольшей открытости в этот день иному миру. Оба фактора не могли рассматриваться положительно при прогнозировании последствий для зарождения новой жизни. Видимо, этим было обусловлено поверье, что родившийся под посвященным

⁷⁴ В народном календаре и в апокрифах на этом основании выделяют 12 великих пятниц (Славянские древности. Т. 4. М., 2009. С. 382).

⁷⁵ Славянские древности. Т. 2. С. 98. Народные верования неотделимы от аналогичного комплекса апокрифических поверий (Тихонравов Н.С. Указ. соч. С. 327, 335).

⁷⁶ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 81; Стоглав. СПб., 1863. С. 138.

⁷⁷ Это особый день седмицы, посвященный Богу. В этот праздничный чистый день, согласно христианским установкам, налагался запрет на труд (Балов А. Черты русского народного календаря // Русский архив. М., 1907. Кн. 1. С. 110; ср.: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 217). Те же нормы закреплены в апокрифах (Тихонравов Н.С. Указ. соч. С. 320). В то же время в понимании представителей традиционного общества данный день был предназначен для проведения ритуалов (например, важные начинания типа пахоты, сева, выгона скота). Согласно поверьям, рожденным в воскресенье суждена счастливая судьба, зато заболевшим в воскресенье предрекается скорая смерть (Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 444–445).

⁷⁸ Данные «Слова св. Григория Богословца о том, како первое погани суще языцы служили идолам» (Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 25) и «Слова о твари и дни рекомом неделя» (Там же. С. 79). Антропоморфное олицетворение воскресного дня зафиксировано также «Стоглавом» (Стоглав. С. 138).

⁷⁹ Народная традиция совпадает с точкой зрения благочестивого автора «Слова о твари» (Гальковский Н.М. Указ. соч. С. 81).

⁸⁰ Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян. С. 164.

⁸¹ По логике магии последнего дня в субботу нельзя начинать важные виды работ, особенно сев (Славянские древности. Т. 2. С. 97). Сев же, как известно, в традиционной культуре являлся ритуальным инвариантом брака, поэтому запрет субботнего сева и брачных отношений в этот день стоят в одном ряду.

субботе знаком Сатурна человек «бывает плодовитый, лакомый, хитрии, малолетен, молчаливый, ...вор изрядный, гневливый, памятозлобный, к женам не весьма охочий, убог, скуп ...и меланхолею наполнит и немощи...»⁸².

С учетом данных этнографии, можно прийти к заключению, что отраженная в «Вопрошании» Кирика практика прогнозирования судьбы зачатых в неблагоприятные дни детей была широко распространена начиная со средневековой эпохи и веками удерживалась в традиционной народной культуре. Сегодня трудно различить, какие поверья о «злых днях» относятся на счет христианства⁸³, а какие укоренены в пережитках архаики. За многие столетия сложился сложнейший синкретический комплекс. Но в этом комплексе суеверий, связанных со стратегией поведения в неблагоприятные дни, запреты носят преимущественно внехристианский ритуальный характер и восходят к магии продуцирования родового потомства. Все неблагоприятные дни седмицы, в которые требовалось соблюдение половой чистоты, приходились на женские дни, два из которых олицетворялись в антропоморфных образах Пятницы и Недели. Получается, что пятничные, субботние и воскресные запреты, по целому ряду позиций совпадавшие с христианскими нормами половой гигиены, в своей основе имели отношение к архаической сакральной сфере плодородия.

Данные фольклора вписываются в этнографическую картину, озвучивая ее и подтверждая выше сделанные наблюдения. В архаичном по своим истокам северно-русском причитании трактовка темы несчастной судьбы зачатого в пятницу человека напрямую пересекается с «Вопрошанием». В традиционной устной формуле молодец жалуется на горькую участь, что засеян в пятницу, а родился в несчастный день, в среду⁸⁴. Фольклорные причитания, увязывавшие горькую жизненную долю с зачатием и рождением в неблагоприятные дни, а также соответствующая этому стратегия поведения в этнографических реалиях, свидетельствуют, что описанные Кириком суеверия веками удерживались в народном сознании.

Оценка дней с точки зрения их качеств (благоприятных или неблагоприятных) относится к характерной для фольклорной культуры аксиологии времени⁸⁵. В простонародной среде качество времени оценивалось в прогностической перспективе. По критерию добра и зла оценивали разные временные отрезки (в пределах суток, недели, месяца, года)⁸⁶. Выявление плохих дней в году, месяце, неделе, наконец, внимание к неблагоприятным часам в дне – это круг действий, относящихся к сфере хрономантии. Как разновидность примет, данные действия являлись составной частью богатого арсенала прогностических практик. Враждебность связанных с подобными действиями

⁸² Цит. по.: Балов А. Указ. соч. С. 137.

⁸³ Ср. в духовном стихе «Список Иерусалимского знамения»: «Еще и праздники Господни почитайте, Воскресенье, Среду и Пяток, для того, что в Воскресенье Господь наш Иисус Христос воскрес из мертвых, а в Среду совещашиа жидове убити Христа, а Пяток сотвори Бог первого человека и в тот же день жидове распяша Господа нашего Иисуса Христа» (цит. по.: Балов А. Черты русского народного календаря // Русский архив. М., 1907. Кн. 1. С. 110).

⁸⁴ Веселовский А.Н. Судьба-Доля в народных представлениях славян // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 46. № 6. СПб., 1889. С. 175. Ср.: «Мы с тобой, да свет спорядная суседушка, в безчастный день во пятницу засеяны, в безталанный день во среду вспорожены» (Барсов Е. Причитания северного края. Т. 1. С. 10). Пятница – среда здесь маркированные особой значимостью для христианского сознания дни, но логика причинно-следственных связей восходит к ритуальному пятничному комплексу, с его христианскими корнями.

⁸⁵ Славянские древности. Т. 2. С. 94.

⁸⁶ См.: Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценки дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 168.

представлений ортодоксии хорошо понимали идеологи древнерусской церкви, что демонстрирует бескомпромиссная реакция Нифонта. Получается, что Кирик затрагивал весьма опасную, актуальную, но в то же время небезразличную для него тему.

Характерно, что Кирик поставил проблему неблагоприятных дней не в связь с примитивным народным обоснованием поверья, а с имеющейся книжной его интерпретацией. В глубоко архаичных традициях народной прогностики он не мог не усмотреть соответствия ее книжным аналогам. Скорее всего, его современники, несмотря на крайне негативное отношение церкви к предсказаниям, как пережиткам язычества, занимались прогностикой. Но это был лишь повод обозначить проблему. Кирика, главным интересом которого были календарно-астрономические и математические расчеты, больше могла интересовать расчетная подоплека прогностики, а не довольно примитивные практики этого рода у современных новгородцев. Средневековые книжники типа Кирика проблему определения неблагоприятного времени решали астрономически, ведь без этого прогноз не мог быть точным⁸⁷. Как знаток календарно-астрономической книжности, Кирик не только понимал логику средневековой прогностики, но и вполне мог быть знаком с астрологическими текстами, решавшими те же задачи, что и генетически восходящие к язычеству предсказания.

Неопределенная ссылка Кирика Новгородца на «некоторую заповедь», конечно, не могла послужить легализации исчисления неблагоприятных дней. Но сама постановка вопроса на обсуждение, с практически заведомо ясным приговором, показывает смелость и независимость Кирика как в выборе тем, так и в способе аргументации, для которой привлекались источники сомнительного происхождения. В содержании 74 вопроса Кирик не только зафиксировал современные ему поверья, но он также обращал внимание святителя на то, что подобное явление распространено в христианском мире и даже регулируется определенными нормами и правилами. Вопроситель весьма умело подвел поверья его современников под известные ему положения апокрифических епитимийников. В книжном казусе он отразил, как в зеркале, традиционные представления, которые были гораздо ярче выражены в XII в., чем это фиксируется этнографами и фольклористами в XIX–XX вв. Как книжник и астроном, он не мог не отдавать себе отчет в том, что архаическая прогностика инвариантна астрологии, решавшей те же задачи, но на средневековом научном уровне. Этот параллелизм и провоцировал возбуждение вопроса, относящегося к архаическим по своим истокам обычаям прогностики. Кирик поднял проблему, замешанную на синкретизме еще дохристианского подхода к ценностной характеристике дней недели с их церковным значением.

В «Вопрошании» затрагивались и другие ситуации, синкретическая подоплека которых никак не была обозначена ни вопрошателем, ни наставлявшим его по сути поднятых проблем новгородским владыкой. Тем не менее эти вопросы обсуждались сторонами как насущные и важные для выбора должной для христианина стратегии поведения. Некоторые действия новгородцев в традиционном ключе не получили резкого осуждения со стороны блюстителя новгородской церкви, несмотря на то, что затрагивавшиеся Кириком бытовые ситуации имели явно дохристианскую подоплеку. Характерный пример – это реакция Нифонта на вопрос Кирика: можно ли

⁸⁷ *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 13, 32–34.

резать скот по воскресеньям (№ 11). На первый взгляд, здесь проявляется забота о том, как следует сочетать насущные заботы мирян с чтимым церковным днем недели, который считался днем отдохновения от дел. Но дело не только в этом. Судя по этнографическим данным, заклание скота часто приходилось на даты языческого календаря, совпадающие с воскресными днями. В эти сроки заклание скота было связано с коллективными и семейными трапезами ритуальной направленности. К сожалению, Кирик краток и не дает пояснений. В условиях христианизации резание скота в праздничный для христиан день вовсе не исключало восприятие подобных действий как заклание жертвенных животных. Поэтому для Кирика, как наблюдательного и чуткого к ритуальным смыслам человека, это вопрос не праздный. Казалось бы, по праздникам надо напрочь запретить вызывающие ассоциации с жертвенными обрядами действия, но владыка, как опытный церковный политик, соотносится и с нуждами простых мирян, и с прочностью традиций. Проник ли он в двусмысленность ситуации? Ведь речь идет не о нарушении воскресного ограничения на труд, а о возможном послаблении агавистической форме старых обрядов в условиях христианства. Не исключено, что суть дела была очевидной как для одного, так и для другого. Церковь в лице Нифонта строила свою политику, сообразуясь с укорененностью старых привычек: иерарх относится к резанию скота как к обыденному действию, но при этом проводит тонкую политику поощрения устойчивым народным традициям. Он разрешает действия, которые трудно было искоренить и которые дошли до современности. В данном случае Нифонт отступает от запретов, которые в подобных ситуациях диктовались греческими и древнерусскими епитимийниками. Последние заклание скотины по воскресеньям квалифицировали как грех⁸⁸. На этом фоне благословенное Нифонтом послабление выглядело нравственно привлекательным для вчерашних язычников, только еще начинавших в своем быту привыкать и приравниваться к требованиям новой веры.

Тематически и по смысловому значению близок только что рассмотренному сюжету пункт № 97 «Вопрошания». В нем разрешается прекращать пост по средам и пятницам, если они попадают на Господские или Богородичные праздники. После введения христианства на Господские и Богородичские праздники приходились сроки традиционных народных праздников, которые в языческую пору сопровождались ритуальными пиршествами. Календарно приуроченные пережитки архаики цепко держались в обществе. Предписания для новых в вере людей не могли перебороть вековых привычек, в силу которых в дни двойных православно-языческих праздников требование поста являлось практически не выполнимым. Духовенство на Руси столкнулось с очень сложной проблемой. Не случайно вокруг дисциплины постов в середине XII столетия шли ожесточенные споры⁸⁹. Суть полемики сводилась к тому, как сочетать церковные нормы с двоевер-

⁸⁸ См.: Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 153; Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 126. Примеч. 4.

⁸⁹ В 1157 г. со своего поста был смещен ростово-суздальский епископ Нестор, который запрещал мясоедение по Господским праздникам (ПСРЛ. Т. 9. С. 210–211). Его преемник Леонтий был смещен по той же причине в 1159 г., а после возвращения на кафедру в 1162 г. продолжал проведение жесткой бескомпромиссной линии, распространяя жесткие аскетические правила на всех мирян. Оппонентом Леонтия выступил сменивший в 1164 г. Леона самозванный епископ владимирский Федорец, который выступал активным сторонником отмены ограничений, если среда и пятница попадали на Господские и Богородичные праздники (там же. С. 221; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349, 352; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 520). Когда киево-печерский игумен Поликарп ввел соответствующую практику, то попал под запрещение митрополита (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354).

ными пережитками⁹⁰. Рекомендации Нифонта, как и при решении других вопросов церковной дисциплины, компромиссны. Владыка, надо полагать, вынужден был идти на отступление от церковных установлений, поскольку видел бесполезность запретов на вековую привычку отмечать значимые календарные даты обильными трапезами и возлияниями. Здесь благодатное воздействие на нрав христианина должно было оказывать послабление, хотя и делалось оно в уступку устойчиво державшимся двоеверным нравам.

Можно указать еще на один казус двоеверного свойства, фиксирующий распространенную в повседневном быту пищевую практику. Согласно пункту № 88 тетеревятина, добытая через устройство силков, приравнивается к давлению⁹¹. Употребление крови и давленины запрещалось на основании того, что в языческое время это было частью идоложертвенной обрядности (см. об этом: Деян. 15, 28–29). В отличие от других ситуаций новгородский владыка в данном вопросе бескомпромиссен. Но облеченные в форму пищевых запретов нравственные нормативы Нифонта были весьма трудно выполнимы. Ловля силками широко практиковалась в Древней Руси, и народ пренебрегал церковными запретами. Ведь луком и стрелами не каждый мог добыть дичь. Согласно строгому предписанию владыки, давленина исключалась из рациона новгородцев. А вот ходить в одежде, сшитой из медвежьих шкур, несмотря на то, что медведь считался у язычников священным животным, разрешалось (№ 91)⁹². Опасение привнести нечистоту через контакт со шкурой священного для язычников животного видимо уступало широчайшему употреблению мехов в суровых условиях русских зим.

В общем и целом зафиксированные в «Вопрошании» двоеверные казусы отразили переустройство нравов древнерусского общества в переходный от язычества к христианству период. В соответствие с новым мировоззрением менялась шкала ценностей, но оставалась инерция в сознании и привычках людей. Вот на этой неустойчивой и неоднозначной ситуации перехода и сфокусировано было внимание Кирика. Видимо, незавершенность процессов предопределила отсутствие одномерности при восприятии нравственно-религиозного состояния общества. Что-то из безобидной архаики по умолчанию принималось, с чем-то приходилось мириться, а что-то категорически отменялось. Анализ произведения показывает, что даже такие образованные и начитанные в догматике книжники, как Кирик, не были чужды явлений синкретического свойства. Синкретизм обнажал двусмысленность некоторых ситуаций и повлиял на размывание нравственных норм, что проявилось в разных оценках явлений двоеверного порядка.

Рассмотрение нравственных аспектов «Вопрошания» можно было бы продолжить, поскольку материал для этого обнаруживается в каждом пункте произведения. В общем и целом можно говорить о большой важности для Кирика нравственно-религиозных оценок современной ему действительности. Соответственно и значение «Вопрошания» надо расширить и квалифицировать его не только как юридически нормативный документ, а как облеченную в форму церковно-правовых установлений энциклопедию нравов тогдашней эпохи.

⁹⁰ О двоеверном характере трапез см.: Мильков В.В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII в. // Общественная мысль исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 22–23.

⁹¹ Аналогично не рекомендовалось употреблять в пищу послеродовое молоко животных (молозиво) (№ 90).

⁹² Вплоть до XX в. шкуры медведя употреблялись в далеких от христианства ритуальных целях.

С одной стороны, в произведении затрагиваются общественно-значимые явления современной Кирику действительности, вроде тех, что были только что рассмотрены в связи с разнообразными пережитками двоеверия. Но, с другой стороны, большинство нравственных пороков, обозначенных Кириком в его вопросах к Нифонту и другим церковным авторитетам, имеют индивидуальный характер и рассматриваются с точки зрения того, что пороки вредят душе отдельного грешника, духовнику, или просто церковнослужителю. В первом случае обнажается пагубность явлений массового характера, а во втором – возможные греховные уклонения, которые подстерегают отдельных личностей. Как те, так и другие регулируются предписаниями, но нередко и дипломатическими соображениями живых законодателей в отношении быта и нрава новопросвещенных новгородцев.

«Вопрошание» является образцом того, как без проповеди и прямых нравоучений можно воздействовать на моральное сознание. Его философски-этическое ядро составляет выяснение сути должного с точки зрения установок христианского вероучения. Именно с позиций доктринально заданного должного давалась моральная оценка современников Кирика. Казусы подводились под уже существующие правила, а иногда и с послабляющим отходом от установлений строго должного при оценке цепких и трудноизживаемых привычек прошлого. С опорой на законодательство или на авторитет его толкователей представителями высшего клира давались конкретные рекомендации священнослужителям, которые должны были контролировать поведение паствы и духовно-нравственно ее врачевать. Поэтому, несмотря на нормативно-правовую стилистику и этнографичность описания новгородской жизни, Кириково «Вопрошание» имеет четкую нравственно-установочную направленность. В поле зрения автора, вполне осознававшего единство книжных установочных и нравственных задач, было религиозно-нравственное состояние новгородцев, и он старался воздействовать на улучшение морального климата в обществе тем инструментом, которым тогда располагала церковь.

В разносторонних интересах Кирика этический аспект занимает значительное место. Благодаря этической установке «Вопрошания» он отошел от чисто умозрительных интересов и сделал предметом своего исследования нравственно-религиозную сферу жизни новгородцев. На этом поприще средневековый русский энциклопедист проявил себя как тонкий наблюдатель, знаток и аналитик современной жизни с нравственной ее стороны. Он сформулировал и обобщил реальные на тот момент правила поведения в церковной, семейной и общественной жизни, суммировав тот этический минимум, который удовлетворял нравственным требованиям христианства на начальной стадии упрочнения его позиций в Новгороде. В условиях переходного периода наложение отпечатка двоеверных и даже суеверных реалий эпохи на трактовку некоторых сюжетов выглядит логичным и закономерным. Действительная картина предстает не приукрашенной.

Оценивая творчество Кирика в целом, мы имеем все основания констатировать, что в культурном и идейно-мировоззренческом смысле явление Кирика было исключительно ярким. С одной стороны, с деятельностью новгородского книжника был связан мощный всплеск веротерпимой и голодной до всяких знаний учености. С другой, наследие Кирика являло собой исключительный для того времени пример выхода за рамки обычного для древнерусской церкви литературного репертуара. Кирик исследовал мироздание числом, а нравственно-религиозные качества своих современников оценивал с учетом неоднозначных книжных предписаний и устных рекомендаций

современных церковных деятелей. Во многих вопросах он следовал своим собственным путем рассуждений и выходил за рамки очевидной данности буквалистских трактовок как бытийственных, так и нравственных проблем. Как мыслитель, находившийся на путях поиска самостоятельных ответов на проблемы, Кирик безусловно может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, которая не была чужда различным, включая европейские и античные, влияний. Брошенное на русскую почву переселенцами из Европы зерно знаний дало первый и зрелый плод отечественной научной мысли средневековья. Работы Кирика демонстрируют оригинальные религиозно-философские трактовки, традиция которых на Руси, к сожалению, не получила продолжения.

Сопоставляя этапы творческого пути Кирика Новгородца, мы видим, как изменялись интересы мыслителя от сугубо познавательно-математических и общеполитических до приложения накопленных знаний к вполне конкретной богословско-канонической сфере исследования и регуляции церковно-ритуальной и бытовой сфер жизни. Необычайно высокий уровень познаний Кирика пытались даже объяснить неостребованностью обществом столь глубоких и разносторонних дарований ученого. Согласно такой логике получалось, что «Учение» было написано едва ли не ради щегольского и бесцельного обнаружения автором собственных способностей⁹³. Думается, что в обстановке выбора Русью стратегии ее церковного строительства и в условиях активного усвоения сознательно избранного объема христианского наследия тяга к глубоким и разносторонним познаниям вызывалась отнюдь не праздным интересом. Ситуация перехода, динамичность духовных процессов и первые в отечественной книжности попытки осмыслить плоды христианизации на фоне неоднозначных явлений религиозной жизни первой половины XII в., – все это были факторы, которые побуждали к идейным исканиям и неординарным решениям. Фундаментальная и несвойственная традициям древнерусского образования подготовка, в сочетании с широтой мировоззренческого кругозора Кирик, делали возможным проявление в одном лице склонности к календарно-математическим занятиям и глубокому испытанию духа своих современников с точки зрения предписаний различных юридических правил. Как математик, Кирик предназначал описанные им календарно-вычислительные приемы ко вполне конкретным практическим потребностям, а именно к исчислению сроков Пасхи. Как аналитик, он давал в своем «Вопрошании» нравственное измерение состояния общества того времени. Поэтому о бесцельности его работ говорить не приходится. Скорее надо говорить о нетипичности в контексте древнерусской культуры. Научная весомость идей Кирика была пропорциональна открытости античным знаниям, а нестандартность постановки и решения целого ряда острейших проблем современности обуславливалась известной свободой от диктата догм. Идущее на смену поколение мыслителей задавало новые духовные ориентиры, целиком подчинявшие знания авторитету веры. Точнее было бы говорить об ограничении познавательных устремлений по мере установления действенного контроля над обществом со стороны церкви. Во времена Кирика этот порядок еще только намечался. Объективно благоприятные условия для полета творческой мысли еще продолжали существовать.

Труды Кирика обладают целым рядом особенностей, которые характеризуют его идейно-религиозную самобытность. Данные особенности были обусловлены особой симпатией к некоторым импульсам внешних влияний на Русь в период ее христианизации. Раздел о поновлении стихий «Учения»

⁹³ См.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. М., 1902. С. 792, 849–851.

отражает знакомство Кирика с семитысячниками, а через них – и с глаголической письменностью⁹⁴. Глаголические тексты в славянском мире распространялись в рамках кирилло-мефодиевской традиции с характерным для нее культом знания, интересом к естественнонаучной проблематике и античному наследию⁹⁵. Кроме этого, в «Учении о числах» можно наблюдать усвоение некоторых понятий и знаний античности, а трансляция элементов античного наследия была свойственна теолого-рационалистическому направлению в богословии⁹⁶. Данное направление в христианстве наряду с каппадокийским богословием представляла кирилло-мефодиевская традиция⁹⁷. Типичные черты традиции присутствуют в «Учении о числах».

В историографии давно отмечены следы западного влияния на творчество Кирика. Отраженная «Вопрошанием» практика заказных литургий зародилась в латинском мире, но распространялась, как полагают некоторые исследователи, среди западных славян ирландцами через моравское посредничество⁹⁸. Корни западных реминисценций обнаруживаются там же, откуда пришли семитысячники, послужившие прототипом для «Учения». Западничество Кирика во многом обусловлено тем, что он был воспитанником монастыря-переселенца, основанного в 1106 г. прибывшим из Рима Антонием. В наследии Кирика присутствуют черты западной ученой подготовки. Сумма заключенных в «Учении о числах» астрономических, математических, а с учетом профессиональных занятий Кирика церковными песнопениями, музыкальных знаний представляет неполный (кроме геометрии) квадривиум, который в средневековье соответствовал университетскому образованию. Его «Учение» дает представление о стандарте средневековой ученой подготовки⁹⁹.

Признаки глаголического, западного и античного влияний в наследии Кирика Новгородца имеют одновекторную направленность и характеризуют идейную специфику его творчества. Данные признаки маркируют кирилло-

⁹⁴ Древнерусские списки семитысячников восходят к глаголическим протографам моравского или болгарского происхождения (см.: *Турилов А.А.* Указ соч. С. 27–38). «Учение» – это не особая редакция семитысячников. Р.А.Симонов сличил содержание совпадений и пришел к выводу, что речь может идти об отдаленных прототипах труда новгородского ученого. Он показал, что Кирик не занимался плагиатом, а перенял лишь характерные для семитысячников принципы, которые применил для решения собственных задач (*Симонов Р.А.* Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 53–61). В древнерусских списках семитысячников присутствует масса погрешностей и цифровых неточностей, тогда как Кирик дает безошибочные математические расчеты (*Турилов А.А.* Указ. соч. С. 35–37).

⁹⁵ *Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений // *Древняя Русь: Пересечение традиций.* С. 333, 353, 363–364; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. С. 128.

⁹⁶ *Мильков В.В.* Теологический рационализм древнерусских мыслителей // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 123–124; Он же. Античное наследие в памятниках древнерусской мысли // Там же. С. 157–169; Он же. Традиции греческой классической философии в Древней Руси // *Российско-греческие государственные, церковные и культурные связи в мировой истории: Посвящается 180-летию установления дипломатических отношений между Россией и Грецией.* Материалы конференции. Афины; Москва, 2008. С. 28–35.

⁹⁷ *Мильков В.В.* Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о Кирилло-Мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // *Переводные памятники философской мысли Древней Руси.* М., 1992. С. 161, 173. Он же. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений. С. 355–357; Он же. Философская мысль Древней Руси и вклад В.Ф.Пустарнакова в ее изучение (*Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 249–250).

⁹⁸ *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. С. 171.

⁹⁹ *Симонов Р.А.* Ученая состязательность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // *Современные проблемы книговедения.* М., 1998. Вып. 12. С. 102–104.

мефодиевскую традицию, с типичным для нее представлением о единстве всего христианского мира. В весьма раскрепощенных от жесткого диктата догм условиях и расцвел гений антониевского инока – способного последователя европейских учителей.

В древнерусской религиозно-философской мысли выдающийся русский ученый и мыслитель XI столетия был крупным представителем теологического рационализма, в той его редакции, которая отражена кругом кирилло-мефодиевских древностей. Среди немногих древнерусских авторов, знакомивших своих современников с идеями античности, инок Антониева монастыря в Новгороде выделяется необыкновенной для своего времени ученостью. Ученый мыслитель из Великого Новгорода принадлежал к числу русских людей высочайшего уровня образованности. По уровню математической подготовки он намного обогнал свое время, а с точки зрения религиозно-философских предпочтений он выходил за рамки тех тенденций, которые уже у следующего поколения мыслителей будут господствующими в духовной жизни страны.

Феномен Кирика демонстрирует, что в Древней Руси имелись как начатки научной мысли, так и собственный опыт в теологии. Кирик Новгородец заявил о себе не только как ученый, но и как крупный религиозный философ, имевший разностороннюю богословскую подготовку. Кирик в средневековой отечественной мысли представлял ту ветвь идейно-религиозной традиции, которая не была чуждой интереса к светской мудрости и представляла тот тип христианства, который не принял разделения на Восток и Запад. К сожалению, эта открытая новым свершениям ветвь древнерусской мысли вскоре «отсохла», а точнее, была вытеснена господством ригоризма в духовной жизни Руси, с характерными для него изоляционизмом, буквализмом и четкой переориентацией от посясторонних интересов на трансцендентные. В значительно ослабленном виде теологический рационализм продолжал существовать только благодаря тому, что в культуре воспроизводились тексты представителей каппадокийского богословия. Были и адепты данного направления среди древнерусских мыслителей. Но это уже был допустимый строгими догмами компромисс для мысли, искавшей возможностей для собственного самовыражения. Кирик шел еще во многом неторенными путями и в этом – его оригинальная неповторимость.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЯХ КОНЦА XVI – XVII ВВ.

Европейский культурный контекст

В дискурс интеллектуальной истории Европы с легкой руки Жака ле Гоффа вошел термин «интеллектуалы Средневековья». Носители этого рода интеллектуализма не имели, конечно, прямого отношения к науке, тем более в ее современном понимании. Будучи теологами, они нередко имели статус *docti* в европейских университетах, сохраняя и расширяя образовательные традиции в Европе от XII до XIV вв. Средневековый интеллектуал-европеец – явление сугубо интернациональное, сложившееся поверх государств и их интересов, с одной стороны, ибо европейские университеты являлись самоуправляющимися институтами, гарантируя тем самым определенную социальную защищенность интеллектуала. С другой стороны, интеллектуал – работник католической церкви, ибо основу университетской системы образования составляла схоластическая теология католицизма. Но не об этом сюжете речь пойдет в статье.

Интересен вопрос о том, можно ли обнаружить подобный тип интеллектуала в православной средневековой культуре восточных славян, а также выяснить, каковы были его особенности. Речь, очевидно, должна идти о периоде позднего Средневековья – конца XVI – XVII в. Ставя вопрос таким образом, нельзя избежать проблемы имеющегося в литературе разнообразия терминологических обозначений восточно-славянских территорий и его населения в этот период. Некоторые предпочитают говорить о территориях с восточно-славянским населением Великого княжества Литовского, затем вошедших в состав Речи Посполитой. Другие пользуются названиями Малая и Белая Русь, данными московскими правителями, которые были включены в титулатуру Московского царя XVII в. после 1654 г., когда земли западной и юго-западной Руси вошли в состав Московского государства, что дало название населению юго-западных земель – малороссы, западных – белорусы в противопоставление великороссам, населяющим центральные районы Московского царства. Эта терминология, унаследованная Российской империей, широко использовалась историками XIX столетия. Языковая ситуация, сложившаяся в интересующих нас землях, характеризовала «русское» (русский этнос) население или «русинов» как людей, говоривших «по-просту»; интеллектуалы, о которых пойдет речь, работали и над созданием книжного языка «простой руськой мовы»¹. Существенным признаком, объединявшим славянское население этих территорий, была их конфессиональная православная однородность до Унии (1596 г.) и появления русских, принявших греко-католическое вероисповедание. Православные этих территорий подчинялись киевской митрополии. Украинцы и белорусы – этнонимы, появившиеся в XVII в.²; в последующем, начиная с XIX в., стали выражать национальное

¹ См.: Мозер М. Что такое «простая мова»? // *Studia Slavica ungarica*. 47. 2002. 3–4. С. 221–260; Он же. О «простой мове» // *Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского: Материалы междунар. конф.* М., 2006. С. 112–130.

² См., например, работы современного киевского историка Н.Яковенко, на которые мы далее будем ссылаться.

самосознание в движениях за политическую самостоятельность и культурную независимость Украины и Белоруссии³. По стилистическим причинам в статье могут употребляться разные понятия; считаю необходимым отметить, что за этим не стоят какие-либо принципиальные политические или этнокультурные пристрастия автора.

Интеллектуалы в монастырях на интересующих нас территориях, как это ни покажется странным, были чрезвычайно мобильными для своего времени людьми. Субстратом этой мобильности были, как и на западе Европы, образовательные институции, без и вне которых сами ценности интеллектуализма воспроизводиться не могли. Школы, университеты, коллегии, библиотеки, типографии – вот где прилагали свои усилия монахи-интеллектуалы. Однако, возникнув в западных и юго-западных землях с православным восточнославянским населением, этот род интеллектуализма проник и на Московский двор уже во второй половине XVII в., что, в свою очередь, имело прямые последствия для появления в России первых систематических образовательных институций.

Симеон Полоцкий (1629–25.08.1680)⁴ был именно тем ученым богословом, кто взял на себя труд привнесения нового типа интеллектуализма в среду книжников Московского Царства, в которой культивировалась иная культурная традиция⁵. Симеон принял иноческий сан в 1656 г. в Богоявленском монастыре Полоцка (Белая Русь) – города, который к тому времени уже два года находился под рукой Москвы: царь Алексей Михайлович с июля 1654 г. именовался Полоцким и Мстиславским⁶. В монастыре Симеон занимал должность учителя («дидаскала») братской школы. Образование он получил в Киевской братской коллегии сначала при ректоре Иннокентии Гизеле, а затем с 1648 г. Лазаре Барановиче. Как и его наставники, Симеон завершал свое образование в Иезуитской академии Вильно⁷.

Именно к таким образованным людям того времени можно применять термин «интеллектуалы». Ле Гофф считал, что *ремеслом* интеллектуала было «размышление и преподавание своих мыслей»⁸. В европейском Средневековье такой человек был лицом поименованным, включенным в ту или иную школу, имеющим учеников и статус в обществе, нередко его заслуги признавались церковью... Особенностью европейского университета, ее образовательной обязательностью, было устройство диспутов, что оттачивало риторику и диалектику, способствуя появлению «своих мыслей». Так было в средневековой Европе. Что же можно сказать о славянских землях?

Книжная культура Древней Руси не могла произвести тип подобный европейскому интеллектуалу в своей социальной среде. Преподавание «своих мыслей» было невозможно по причине отсутствия образовательных институций. Вплоть до 80-х гг. XVII столетия школ, университетов, коллегий в Московском царстве не существовало. Это не означает, однако, что

³ Флоря Б. О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья – Раннего Нового времени // Россия – Украина: история взаимоотношений / Отв. ред. А.И.Миллер, В.Ф.Репринцев, Б.Н.Флоря. М., 1997. С. 9–27.

⁴ Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович – в литературе можно встретить разночтения его отчества и фамилии. См.: Робинсон М. А., Сазонова Л.И. Заметки к биографии творчеству Симеона Полоцкого // Русская литература. 1988. № 4 С. 134. Об этом же: Сазонова Л.И. Литературная культура России. М., 2006. С. 50.

⁵ См.: Киселева М.С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000.

⁶ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 293.

⁷ Панченко А.М. Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. XVII в. Ч. 3. С. 362.

⁸ Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. М., 1997. С. 3.

«своих мыслей» у русских книжников не было. Это говорит лишь о том, что сложившаяся «бесшкольная» (термин А.В.Карташева) образовательная книжная практика в монастырях и приходах брала на себя выполнение всех необходимых духовных потребностей. В их число входили и церковные службы, и научение грамоте, и воспитание, и привитие благочестия, и идеологическое сопровождение политических событий, и идейные противостояния с иноверцами, и многое другое, в чем книжник мог быть полезен своим соотечественникам.

Заметим, однако, что в XVI–XVII вв. православные славяне населяли не только пределы Московского царства. Немалые территории, в разное время входившие в состав древнерусских земель и княжеств, продолжали находиться под властью Польского королевства и Великого Княжества Литовского. И в этих землях также трудились православные книжники. Именно эта среда после подписания Люблинской унии 1569 г. и создания нового государства Речи Посполитой явилась катализатором интеллектуального расцвета православной культуры на восточных территориях нового государственного формирования. Попробуем обозначить социокультурные реалии, которые этому поспособствовали.

Прежде всего, надо отметить, что политические и социальные изменения затронули разносословное православное население бывших литовских территорий. Это, безусловно, инициировало как повышение социальной активности городского населения (мещан), так и «русских» князей, которые взяли процесс консолидации населения в свои руки на почве просвещения и образования. При этом контакты с иноверными (католиками и протестантами) делали актуальным вопрос сохранения православия. Миссионеры, поддерживаемые королевской властью, активно направляли свои усилия к распространению католической веры. Иезуиты переносили борьбу за души масс верующих, прежде всего в образовательную сферу. Ответ со стороны православной элиты мог быть один: осознание необходимости создания собственных образовательных структур в пределах православия.

Существенно, что объединение литовских и польских земель в одном государстве соединило очень разных православных русских западных и восточных территорий, вошедших в состав Речи Посполитой⁹. Для *галицкой шляхты* политический центр находился в Польском королевстве, для *волынско-киевской* – не далее собственного воеводства. До унии, пишет Н.Яковенко, миграции среди населения из одной территории в другую не было. Но после унии положение меняется. «Просвещенная, инициативная и мобильная в сравнении с боярами Волыни и Киевщины, галицкая шляхта наравне со своими польскими коллегами стала правой рукой вельможных патронов, получая по их протекциям солидное положение и поместья», – пишет современный историк¹⁰. Львовские горожане Плетенецкие, служившие Василию-Константину Острожскому, получили дворянский титул. Александр Плетенецкий, принявший в монашестве имя Елисей, стал архимандритом Киево-Печерского монастыря в 1599 г. Предки казацких старшин, а также церковных иерархов начинали свою «украинскую родословную» со службы князьям Острожским, Заславским, Вишневецким и другим известным княжеским фамилиям¹¹. Движения из Галиции на восток имели в своей основе *личный* (частный) интерес и способствовали раз-

⁹ Яковенко Н. Параллельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 231–269.

¹⁰ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. 3-ге вид., перероблене та розшир. Київ, 2006. С. 205.

¹¹ Там же. С. 206.

витию социальной и культурной мобильности населения. История демонстрирует достаточно много примеров того, как подвижная социальная среда питает культурные новации.

Мобильность населения, кроме того, опиралась на этих территориях на сложившуюся *образовательную традицию*: юноши, выходцы из «русских» земель, получали образование в европейских университетах еще с конца XIV в.¹² Это движение на протяжении XV–XVI вв. под **сильным воздействием** распространявшихся по всей Европе гуманистических идей лишь укреплялось. Молодые люди из западно-русских городов (Львова, Вильно, Полоцка и др.) становились студентами ближайших польских и дальних, немецких, итальянских университетов (в документах европейских университетов они назывались «рутенъ», «литвины»)¹³. Блестящим и успешным примером конца XVI в. может служить **деятельность книгопечатника и переводчика Библии** на церковнославянский язык для домашнего чтения, доктора медицины (степень получена в Падуанском университете) Франциска Скорины.

Важнейшим техническим и материальным основанием для распространения образования стало освоение книгопечатания на этих территориях. Школа, как правило, следовала за открытием типографии. Типография же стала первоначальным центром образования и культурной самоидентификации западной Руси. Типографии требовали серьезных вложений. Деньги для их создания давали магнаты, шляхта, богатые горожане, при этом *разной религиозной и политической ориентации*. И протестантские общины, и православные братства, и католические организации нуждались в печатной продукции, и книги издавались на разных языках. Это разнообразие поддерживало полемическое напряжение в интеллектуальной атмосфере общества. Во второй половине XVI – первой половине XVII в. типографии появляются по всей западной и южнорусской территории.

Наконец, на восточных территориях Речи Посполитой расширялось монастырское строительство – Троицкий монастырь-крепость Межерич (XV–XVI вв.), Николаевский в Мильцах (XVI в.), Успенский в Почаеве (XVI в.), Фроловский в Киеве (1566); Борисоглебский в Гродно (1550) и в Новогрудке (1517), Жировицкий Успенский (1493), Супрасльский Благовещенский (1498) и др.¹⁴ со временем стали центрами просветительского и образовательного движения. Уже в последней трети XVI столетия в среде западного и юго-западного православного населения была осознана необходимость создания собственных *образовательных центров*.

Острожский православный интеллектуальный центр

В 70-х гг. XVI в. в Речи Посполитой почти одновременно оформились два конфессионально разных центра высшего образования, в Вильно – католический, в Остроге – православный.

Местом, где в 1576 г. была основана первая православная школа высшего типа для «воспитания и образования многих ученых»¹⁵, стал «княжий дом» в Остроге. В дальнейшем процесс школьного строительства достаточно

¹² Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия. Киев, 1988. С. 15.

¹³ См.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах. Київ, 1990. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. Київ, 2001. С. 35.

¹⁴ Слюнькова И.Н. Монастыри восточной и западной традиции. Наследие архитектуры Белоруссии. М., 2002. С. 47.

¹⁵ Шустова Ю.Э. Документы Львовского Успенского Ставропригийского братства. (1586–1788): Источниковедческое исследование. М., 2009. С. 161. Яковенко Н. Нарис історії... С. 209–213; Мицько І.А. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ, 1990; Русская

быстро распространился по многим городам православных восточных территорий Речи Посполитой. Покровителем школы Острога был князь Василь-Константин Острожский. Первоначально основные усилия интеллектуалов Острога были сосредоточены на издании славянской Библии, что во всех отношениях было очень значимым делом. Для православных русских этих земель иметь печатный экземпляр Библии, значило обеспечить максимальное количество приходов исправленным и выверенным текстом Священного Писания для чтения и просвещения клира и мира. Католическому Западу стало возможным доказать, что славянская Библия демонстрирует высокий уровень развития языка и самостоятельности православной веры и культуры; протестантское окружение увидело в славянской Библии большой соблазн склонить православных христиан, исповедующих веру на национальных языках, к союзу против католиков, остающихся верным латыни. Главным результатом усилий по созданию «славянского» письменного слова, безусловно, было первое издание славянской «Острожской Библии» (вышла в свет 12 августа 1581 г.) стараниями русского первопечатника Ивана Федорова (эмигрировавшего из Москвы в царствование Ивана Грозного) с предисловием Г.Смотрицкого. Печатанию Библии предшествовала серьезная текстологическая работа по сверке разных текстов, как церковнославянского (Геннадиевская Библия), так и греческого.

В конце 60-х гг. XVI в. здесь же, на Волыни, в городке Миляновичи под руководством другого москвича, ученика Максима Грека, единомышленника князя Острожского, Андрея Курбского сложился кружок интеллектуалов. В.В.Калугин связывает начало переводческой деятельности князя Курбского с приглашением в Вильно иезуитов, подчеркивая ее полемическую заостренность и просвещенческую значимость. Понятно, что энциклопедические по своему характеру тексты в этой ситуации были необходимее, чем всякие иные. Возможно, поэтому Курбский сосредоточил свою работу на переводе «Источника знания» – третьей части энциклопедического богословского труда Иоанна Дамаскина, «Нового Маргарита» и создании агиографического свода, как основы и ориентира для православных в иноверном окружении. Важна была и справочная литература. На полях переводческих трудов Курбского немало статей разного содержания. В.В.Калугин атрибутировал их как извлечения из двух словарей: латинского толкового Амвросия Калепино, монаха-августинца XV в., и «Ономастикона» Конрада Геснера XVI в.¹⁶. Существенно, однако, что и переводы Отцов Церкви делались с латинских источников. Курбскому помогли выпускники Краковского университета. Известно, что сам князь выучил латынь лишь по приезде в Литву¹⁷. Этот опыт еще раз показал, насколько важна организация собственных православных учебных заведений на восточных территориях Речи Посполитой.

В Острожской школе, как впоследствии и Московской Славяно-греко-латинской академии, было решено преподавать *три языка*¹⁸. Учреждая школу в Остроге, князь Василь-Константин Острожский сделал первую в православных землях попытку *объединить* греческую и латинскую ученость. Пер-

Православная Церковь, 988–1988. Очерки истории I–XIX вв. М., 1988. Вып. 1.

¹⁶ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 57.

¹⁷ Там же. С. 30–64.

¹⁸ Впервые Collegium Trilingue для изучения иврита, греческого и латыни – трех сакральных языков христианского вероучения был создан в Лувене. В 1521 г. его созданию способствовал Эразм Роттердамский, который предполагал объединить как богословские науки, так и необходимость филологической подготовки и научных работ, по всей видимости, развивая идеи, высказанные еще св. Августином.

вым ректором школы был Г.Смотрицкий, каменецкий городской писарь, тот самый, что написал предисловие к Библии; первыми учителями – греческие дидаскалы, за которыми князь Острожский посылал на Патриарший двор в Константинополь. С преподаванием также был связан будущий патриарх александрийский и константинопольский Кирилл Лукарис. Работа книжников в Остроге, пишет современный историк, была «по сути своей историко-филологическими штудиями богословского направления, которые были ориентированы на исправления испорченных переписчиками мест, текстологическим разысканиям <...>, переводом с греческого и комментированием восточнохристианской патристики»¹⁹. Такая деятельность давала основания говорить об Острожском центре как об «академии», при которой, как полагают, и функционировала школа (во всяком случае, известно, что в типографии был переиздан Букварь). Н.Яковенко считает школу «побочным продуктом» ученого сообщества или своего рода «придворным лицеем», готовившим кадры для академии. Официально самостоятельность академии, как и школы, не была признана, т. к. право преподавания семи свободных искусств даровалось Привилегией короля Речи Посполитой, которое не было получено.

В 1602 г. князь перевел центр образования и просвещения из Острога в Дермань, где существовал монастырь, в котором ученые-монахи занимались переводами. Очевидно, именно здесь и произошло первое в славянских землях *соединение школы и монастыря*, учености и богословия. Известно, что в Дермани еще в 1599 г. был сделан перевод с греческого на славянский язык сборника «Пчела, или Собрание стихов от богодухновенного писания и внешних учителей» – своего рода фрагменты антологии античных философов и писателей, известный в Древней Руси. С переездом школы в монастырь деятельность братии была реорганизована для преподавания и развития православного богословия. Этот монастырь, по мысли князя, должен был стать своего рода *училищным монастырем*, при котором была создана и типография.

От православных братских школ к Киево-Могилянской коллегии

Оберегая себя от поглощения иными христианскими конфессиями, православное городское население восточных территорий Речи Посполитой еще в середине XVI в. нашло **собственную форму самоуправляемых институций** – *православные братства*, которые выполняли разнообразные социальные функции, в том числе и образовательные. Важно, что братства имели юридический статус. Сохранился один из ранних документов – Уставная грамота Львовского епископа Тучапского Макария Миколавскому братству во Львове от 18 февраля 1544²⁰. Братства образовывались во Львове, Городеке, Люблине, Замостье, Рогатине, Галиче, Шаргороде, Стряине, Луцке,

¹⁹ Яковенко Н. Нарис історії... С. 211.

²⁰ Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. Київ, 1966. С. 14–15. Деятельность братств и их значение для развития западнорусской культуры оценивается в литературе по-разному. См.: Флеров И. О православных церковных братствах. СПб., 1857; Голубев С.Т. История Киевской духовной академии. Киев, 1886; Харламович К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898; Панков А.А. Братства. Очерк истории западнорусских православных братств. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900; Мельничук Е.Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М., 1954. Пам'ятки братських шкіл на Україні кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження / Ред. В.І.Шинкарук, В.М.Нічик, А.Д.Сухов. Київ, 1988; Яковенко Н. Нарис історії.. Розд. 4.4.

Каменец-Подольском, Дубне, Ярославле, Немирове, Виннице, Киеве; а также в Могилеве, Минске, Орше, Полоцке, Слуцке, Пинске, Вильно и др. городах. Братства Малой и Белой Руси поддерживали между собой самые тесные связи, обменивались изданиями, учителями своих школ, проповедниками и типографщиками. Сами братства, а более всего школы при них, можно рассматривать как источник образовательного роста и постепенного осознания самостоятельности православной мысли в схоластических и риторических формах, воспринятых в католической системе образования. Разумеется, они стали также местом формирования национальной и конфессиональной идентичности населения.

Многие из воспитанников Острога стали действующими интеллектуалами, определившими успехи в развитии образования. Они учительствовали в открывающихся братских школах, шли в монастыри, продолжая там интеллектуальную работу по переводу и изданию богословских трудов. Приведем лишь один пример. Начальное образование в Острожской школе получил Мелетий Смотрицкий, сын ректора Острожской школы, оставшийся в интеллектуальной истории автором изданной в Вильно в 1618 г. (Евье 1619 г.) «Грамматики славенские правильное сунтагма по тщанием многогрешного мниха Мелетия Смотрицкого». В 1648 г. она была переиздана в Москве на Печатном дворе, служа учебником и в следующем столетии. Известно, что по этой Грамматике учился Ломоносов.

Первая школа львовского Успенского братства («Порядок школьный»), юридически закреплённая грамотами антиохийского патриарха Иоакима от 1 и 15 января 1586 г., основана была, скорее всего, годом ранее. Затем в 1590 г. киевский митрополит Михаил Рогоза, а также поместный церковный собор и короли Польши подтвердили ее статус²¹. В школу, в соответствии с Уставом, набирали детей разных сословий. Они изучали церковнославянский, греческий и латинский языки, риторику, богословие и музыку.

Следующей в 1615 г. была основана Киевская братская школа²². Одним из ее организаторов и первым ректором стал Йов Борецкий, ранее ректор Львовской братской школы. Основные уставные и просветительские идеи были восприняты из Львова, но постепенно круг предметов расширился. Помогать Киевской школе стали частные лица, в том числе и гетман Петр Сагайдачный. Ее учениками становились выходцы из казацкой и мещанской среды. В 1632 г. по инициативе Петра Могилы²³, закончившего Львовскую братскую школу, а затем продолжившего свое образование в европейских университетах, Киевская братская школа объединилась со школой Киево-Печерской Лавры и была реорганизована в высшее учебное заведение – Киево-Могилянский коллегиум. И снова, как и в Остроге, образовательное учреждение соседствовало с типографией: еще в 1615 г. архимандрит Елисей Плетенецкий создал самостоятельную типографию при Киево-Печерской Лавре для печатания богословской и со временем учебной литературы. Учебное заведение нуждалось и в собрании книг, богословских, учебных по всем направлениям и дисциплинам. Библиотека коллегиума стала центром ученой монашеской книжности.

²¹ Шустова Ю.Э. Документы Львовского Успенского Ставропригийского братства... С. 163.

²² О дарственной Галашки Гулевичивны-Лозчиной, жены Мозырского маршалка Лозки, по которой ее дом и земля были пожертвованы школе см.: *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия... С. 42–44.

²³ См.: *Жуковский А.* Петро Могила й питання єдності церков. Київ, 1997. С. 63–76.

Симеон Полоцкий: интеллектуал на Московском дворе

С конца 1640-х гг. можно говорить о распространении труда киевских интеллектуалов на Печатном дворе в Москве²⁴, а в 1664 г. Симеон Полоцкий, как пишут исследователи, по приглашению царя окончательно переселился в Москву.

С каким же багажом приехал на царский двор этот интеллектуал? За время его преподавания в Полоцке остались самые разные произведения, по которым можно представить широту его образованности и разнообразие умений. Симеон составлял стихотворные переложения литургических текстов, декламации, диалоги, эпиграммы. Им были написаны стихи по случаю знаменательных событий, праздников, панегирические приветствия. Видимо, с одним из такого рода приветствий «метрами» он обратился в 1656 г. к царю Алексею Михайловичу. Известно, что царь в шведской компании 1656–58 гг. дважды в 1656 г. был в Полоцке. И.Л.Андреев пишет об июльском визите, перед дорогой в Ригу, когда войско имело несколько побед над небольшими городками-крепостями²⁵. Тогда царь посетил Борисоглебский монастырь, церкви Спасскую и Софийский собор, центр базилианского ордена, возвращенный православной церкви. Второй раз в Полоцке он был после поражения под Ригой в октябре. В каком из двух визитов он слышал Симеона и его учеников, точно сказать нельзя. Ученики «братской» школы, воспитанники Симеона, приветствовали царя и произвели тем самым на него, очевидно, новое впечатление²⁶. В 1660 г. Симеон с «отроками» впервые посетил Москву и снова предстал перед Алексеем Михайловичем в Кремле с чтением декламации. Вернувшись в Полоцк, он продолжил свою педагогическую и поэтическую деятельность, требовавшую больших знаний и интеллектуальных умений, выучки и ясной головы. Он писал акrostихи, загадки, «эхо» с рифмующимися вопросами и ответами, макаронические стихи с использованием нескольких языков, фигурные в форме креста, лучей, «раки», образующие один и тот же текст при чтении слева направо и справа налево и т. д. Все это – репертуар хорошо образованного в барочном искусстве поэта, владеющего приемами риторики, поэтического мастерства и, кроме всего прочего, родным разговорным, а также польским, латинским, письменным русским («простой мовой») языками. Источниками этого рода образования были школьные курсы риторики, поэтики, хорошее знание античных латинских авторов и, конечно же, богословской литературы. При дворе Алексея Михайловича Симеона прозвали «философ», «вития» и «пиит», он также был и богословом, подписывая свои труды «иеромонах».

Именно по причине «латинства» и «западной образованности» Симеона его позиция на Московском дворе была уязвима. Даже старшее поколение могилян, также приглашенных на Печатный двор в Москву царем, – Епифаний Славенецкий, Арсений Сатановский, ценившие познания Симеона, критически относились к нему за незнание греческого. Собственно, именно за те качества, которые вызвали интерес к нему царя, он и не был принят православным священством Московской Руси. Конечно же, неверно видеть в царе Алексее Михайловиче сознательного латиниста и западника. Скорее это был «аристократический» интерес к новинам, виденным им в походах в западные

²⁴ См. подробнее: Киселева М.С. «Могилянцы» на Московском дворе: книжность или ученость? // Высшее образование в России. 2006. № 1. С. 157–165.

²⁵ Андреев И.Л. Алексей Михайлович... С. 301.

²⁶ См.: Симеон Полоцкий. Вирши / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.К.Былинкина, Л.У.Звонаревой. Минск, 1990. С. 40–41.

земли и попытка усвоения правил европейских дворов. Возможно, поэтому в 1667 г. царь вверил Симеону воспитание и образование своих детей – будущих царя Федора и царевны-правительницы Софьи. В выборе наставника для царевича Петра Алексеевича, будущего Петра Великого, Симеон выполнял роль экзаменатора дьяка Никиты Зотова, взятого затем воспитателем для малолетнего Петра. Его педагогические способности пригодились в Приказе тайных дел, где он обучал латинскому языку государственных чиновников для дальнейшей дипломатической работы. И это также была большая новинка – «школьное», пусть по ведомственной нужде обучение иностранному языку. И еще одна поддержка уже от юного царя Федора Алексеевича, просвещенного ученика Симеона: в 1678 г. была открыта «Верхняя» типография в Кремле («в Верху»), позволившая Симеону обходить патриаршую цензуру, контролировавшую и планировавшую продукцию Печатного двора.

Симеон не претендовал на получение высоких титулов в духовном словении и продвижение по церковной иерархической лестнице. Он поселился в Заиконоспасском монастыре и видел смысл своей деятельности в ученой, книжной, словесной работе, оставаясь иеромонахом. В его келье располагалась самая большая по тем временам в Москве личная библиотека²⁷, в которой были собраны книги, очевидно, купленные Симеоном во времена его обучения в Киеве и Вильно. Эта библиотека сама по себе была целым университетом для желающих приобщиться к богословским темам и сюжетам и не только к ним. Учеников у Симеона было немного. Первому и достойному – Сильвестру Медведеву, также монастырскому интеллектуалу, Симеон завещал свою библиотеку. Просветительские надежды в пределах православной веры по примеру тех академий, в которых он сам обучался, воплотились в проект организации в Москве высшей школы («академии») по типу польских и западноевропейских университетов. Именно в целях просвещения своих венценосных учеников Симеон незадолго до смерти успел издать в Верхней типографии «Букварь языка славенска» (1679), «Тестамент Василия, царя греческого, сыну Льву» (1680), «Историю о Варлааме и Иоасафе» (1680)²⁸.

Еще в 1670 г. Симеон завершил создание богословского труда «Венец веры католической», который должен был выполнять просветительские и катехетические функции при дворе Алексея Михайловича. При его написании Симеон, как и в других случаях, например, создавая «Вертоград многоцветный», пользовался богословскими трудами католических авторов, которые находились в его библиотеке, заимствуя фрагменты текстов, композиционные элементы, структурные особенности и т. п.²⁹ Симеон работал с чужими текстами в своих интересах, но прежде всего как переводчик. Однако конечная цель его трудов – его собственный, авторский текст. Важно отметить,

²⁷ Описание ее см.: *Забелин И.Е.* Книги переписанные книгам, которые по указу Святейшаго Патриарха в нынешнем во <7> 198 году в день <...> переписаны в Спасском монастыре, за иконным рядом, подле церкви в верхней кладовой палатке // *Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских.* М., 1853. Кн. 16. А также: *Hippisley A., Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library. A Catalog. Köln–Weimar–Wien, 2005.

²⁸ О богословских трудах Симеона см.: *Корзо М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011. С. 10–19.

²⁹ Подробно техники заимствования при создании Симеоном «Венца веры» на основе фундаментального пособия для пастырей «*Hortus pastorum*», написанного бельгийским католическим богословом Жаком Маршаном (Jacques Marchant, 1585–1648), а также при написании им катехетических произведений исследованы М.А.Корзо. См.: *Корзо М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого.

что конфессиональные различия учитывались Симеоном при такого рода «творческих процедурах» и католический текст *трансформировался* в текст православный, однако московские книжники относились к Симеону с недоверием, считая его испорченным «латинством».

Те же приемы работы очевидны и при написании текстов проповедей³⁰. В середине 70-х гг. XVII в. Симеон создал за очень короткий период два больших рукописных сборника проповедей, которым дал название «Обед душевный» и «Вечеря душевная». Они были опубликованы по рукописным сборникам (автографу и белой рукописи: ГИМ, Синодальное собр. №№ 504, 655, 656, 657, 658) соответственно в 1681 и 1683 гг. учеником Симена Сильвестром Медведевым в Верхней типографии дворцовых палат Кремля с разрешения самого царя. «Обед душевный» (рукопись 1675 г.) – 109 Слов годового цикла, выстроенного в соответствии с Пасхальным годом, от праздника Пасхи к Св. четырехдесятнице и Страстной неделе; «Вечеря душевная» (рукопись 1676 г.) – цикл из 78 проповедей на праздники Господа, Богородицы и святых нарочитых, имеющей приложение из 29 поучений. Смысл этой грандиозной и вместе с тем привычной для южно-русских могилянских интеллектуалов работы состоял в просвещении московской православной паствы. В руки священникам необходимо было дать образцы книжных проповедей для обучения их этому риторическому искусству. Интеллектуал-священник должен был убедительно и красиво говорить с паствой, однако в 1670-х гг. в Москве еще не были созданы школы и коллегии с классами риторики, поэтому книжная форма обучения по-прежнему была актуальна.

Православные интеллектуалы в культуре барокко: социальный и политический контексты

В монастырской интеллектуальной среде эпохи барокко с высоким почтением относились к новолатинской поэзии, как, впрочем, и литературе античных авторов. Этому, как уже упоминалось, специально обучали в курсах риторик и поэтик, в коллегиях и академиях. Поэтому интеллектуалы в монастырях не только писали богословские труды и составляли проповеди. Они были очарованы поэзией и сами слагали вирши, трудились над переводами, обращали в стихи богословские произведения. По примеру польского поэта Яна Кохановского, как пишут литературоведы³¹, Симеон, став первым поэтом, утвердившим на русской почве силлабику как форму книжной поэзии, написал «Псалтырь рифмотворную» (1680 г. издана в Верхней типографии) – переложение «славенским» языком одной из книг Священного Писания. Конечно, ценителей этой литературы, особенно на Московском дворе, было немного, хотя известно, что уже после смерти поэта его стихи из «Псалтыри» были положены на музыку дяком Василием Титовым в 1685 г., подносной список был подарен царевне Софье в 1687 г.

Основание театра и первые театральные постановки также можно рассматривать как интеллектуальные барочные нововведения. Напомним, что в традиции иезуитского образования, усвоенной в западных братских школах, были обязательны театральные действия. Симеон поддержал интерес

³⁰ См., например: *Киселева М.С.* Образы времени и истории в русской барочной проповеди: Симеон Полоцкий // *Образы времени и исторические представления: Россия-Восток-Запад* / Под ред. Л.П.Репиной. М., 2010. С. 284–301.

³¹ *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. М., 2006. С. 55.

Алексея Михайловича к театру и написал два драматических произведения в стихах: «Комидия притчи о блудном сыне» и «трагедия» «О Навуходоносоре царе, о теле злате и о триех отрочех, в печи не сожженных» – инсценировка библейского рассказа из Книги пророка Даниила³².

Однако главным литературным трудом Симеона, его барочной стихотворной энциклопедией стал «Вертоград многоцветный» (1676–1680), название которого точно отражает разнообразие собранных в этой книге сюжетов и тем из самых разных областей жизни – земной и небесной, человеческой и Божественной. Философско-религиозный концепт мира как книги, характерный для европейской барочной культуры, имел в «Вертограде...» грандиозное стихотворное воплощение³³.

Интеллектуал-монах Симеон, как это ни покажется странным, оказался проводником западных образцов *придворной жизни* на Московском дворе. Он «поэтически обслуживал» всякий праздник, торжественные церемонии, печальные даты и т. п. события повседневной жизни российской элиты. Все плоды этих трудов он собрал в один сборник под названием «Рифмологион», куда вошли пять «книжиц»: «Благоприветствование» по случаю рождения царевича Симеона (1665); «Орел Российский» (1667) — поэма, приуроченная к церемонии официального объявления наследником престола Алексея Алексеевича; «Френы, или Плачи» на смерть царицы Марии Ильиничны (1669); «Глас последний» на смерть царя Алексея Михайловича (1676); «Гусли доброголасная» – поэма по случаю восшествия на престол царя Федора Алексеевича (1676). Визуальность барочной культуры предполагала, что стихи не только прочитываются, но и рассматриваются как картина. Поэтому само слово становится материалом для создания визуального образа, выраженного эмблемой или геральдической фигурой. Панегирический жанр требовал от поэта-интеллектуала высокого уровня овладения риторическими приемами. Ведь смысл панегирика – не только прославить того, кому адресовано произведение, но и удивить, вызвать одобрение своим хитроумным словесно-визуальным изобретением.

Оценить влияние интеллектуальной деятельности Симеона в культуре Москвы, пожалуй, наилучшим образом могли только его ученики и дальние коллеги. Вот, к примеру, свидетельство Сильвестра Медведева: «На всякий же день име залог писати в полдесть по полу тетради, а писание его бе зело мелко и уписисто»³⁴. Писание и было основным делом его жизни.

Многие другие, подобные ему интеллектуалы, выпускники Киевской коллегии оставались на тех территориях, откуда он, после возвращения Полоцка Польше, поспешил уехать. И действительно, нельзя сравнить спокойную жизнь Симеона под покровительством царской семьи в Москве и, к примеру, полную войн, лишений, политических и церковных интриг жизнь его старшего коллеги Лазаря Барановича, жившего в Киеве, а затем в 1657 г. принявшего сан архиепископа Черниговского и оставившего ректорство в Киевской братской коллегии. В 1666 г. в Москве патриарх посвятил его в сан

³² Об этой стороне творчества см.: *Былинин В.К.* Неизученная школьная пьеса Симеона Полоцкого // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 309–317. 1857; *Софронова Л.А.* Поэтика славянского театра XVII–XVIII в.: Польша, Украина, Россия. М., 1981; *Еремин И.П.* Симеон Полоцкий – поэт и драматург // Симеон Полоцкий. Избр. соч. СПб., 2004 (репринт 1953); *Тихонравов Н.С.* Русские драматические произведения: 1672–1725. СПб., 1874. Т. 1; *Резанов В.И.* Из истории русской драмы: Школьные действия XVII–XVIII иезуитов. М., 1910.

³³ См. подробно: *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. М., 2006. Гл. V.

³⁴ Цит. по: *Еремин И.П.* Симеон Полоцкий – поэт и драматург // *Симеон Полоцкий.* Избр. произведения. СПб., 2004 (репринт 1953). С. 227.

архиепископа Черниговского и Новгород-Северского. Высота сана обязывала заниматься не только духовной, проповеднической и книжной деятельностью, но и активно участвовать в политике. Лазарь был свидетелем военного разорения родных земель от татар, турок, поляков. Он искал политических решений для выхода из кровавых противостояний как вовне, так и внутри, как например, между казачеством и городским и монастырским населением. После 1654 г. Лазарь Баранович выполнял дипломатические миссии, искал компромиссы с московскими властями в военных и политических вопросах, особенно в отстаивании самостоятельности киевской митрополии, а также административной свободы Малороссии против московских воевод. Его заботил подъем образования и улучшение быта низшего духовенства, увеличение школ и типографий, восстановление разрушенных войной монастырей и церквей. Характеристику, которую дает Костомаров Барановичу, можно отнести и к Симеону: «Лазарь был человек с житейским благоразумием, позволял себе говорить насколько было для него безопасно, умел и молчать, и старался ладить с сильными и угождать им»³⁵.

Как и Симеон Полоцкий, одним из важнейших направлений в православном богословии Лазарь Баранович считал проповедь. Его проповеди изданы в двух сборниках in folio в Киево-Печерской типографии и посвящены царю Алексею Михайловичу: «Меч Духовный, еже есть глагол Божий...» (1666), включает слова и поучения на дни воскресные и переходящие праздники от Пасхи до Великой субботы; «Трубы Словес Проповедных...» (1674) включает проповеди на дни святых и непеременимые праздники. Костомаров дает критическую характеристику этим трудам, обвиняя проповедника в «вычурности» и «напыщенности» языка и считая, что проблема его в том, что Лазарь «отступил от способа, принятого Галятовским и Радивиловским, – писать проповеди языком близким к народной речи. Он пишет на славяно-церковном языке». Впрочем, продолжает Костомаров, «Лазарь, как кажется, и писал их, имея в виду более всего понравиться Алексею Михайловичу, любившему изысканность и напыщенность речи»³⁶. Действительно, некоторые исследователи отмечают, что для его верующей паствы общий настрой проповеднических текстов в книге имел, кроме догматического, еще и смысл политический.

«Меч духовный» – это Слово Божие, переданное проповедником во времена войн, татарских набегов, жестокости московских гарнизонов и прочих тягот немирной жизни. Не по рассказам архиепископ знал о военных стычках и нападениях. В 1668 г. он стал свидетелем захвата собственной резиденции в Спасо-Преображенском монастыре помощником Ромодановского князем Щербатовым и его войском в Новгород-Северске, «что было только началом, а закончилось войной в Чернигове», как писал Лазарь к И.Гизелю³⁷. Именно этот эпизод явился поводом к той просьбе, которую адресовал Баранович своему собрату по книжному и проповедническому делу Симеону Полоцкому в Москву, с надеждой на помощь в организации встречи своих посланников с царем Алексеем Михайловичем.

Письмо это, так же как письмо Гизелю, написано по следам только что происшедших событий. Характерно его начало, демонстрирующее высокий уровень образованности обоих, а также все приметы барочной актуализации

³⁵ Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Отд. 2. Гл. 9 (<http://www.magister.msk.ru/library/history/kostomar/kostom40.htm>).

³⁶ Там же.

³⁷ Письмо Л.Барановича И.Гизелю от 14 октября 1668 г. // Чернігівські Афіни. Київ, 2002. С. 71.

античных текстов. В начале своего письма Лазарь обращается к текстам Овидия, которые тот писал из понтийской ссылки («Скорбные элегии», «Письма из Понта»). Небезопасность жизни меж воинственных народов «гордых ту-рок» и «черкесов», под которыми автор понимает казаков, позволяет ему подменить «действующие народы» в текстах Овидия. Латинский поэт говорит о сарматах и гетах и других народах Причерноморья, Лазарь пишет: «Еще Овидий писал про них (казаков)...»³⁸. Это начало письма адресовано интеллектуалу, знающему латинскую поэзию и, безусловно, способному понять литературную подмену. Для текстов эпохи барокко такие вольные ассоциации достаточно распространены. Овидий – один из цитируемых в академических курсах «Поэтик» автор. Приветствие от интеллектуала интеллектуалу естественно начать со ссылки на древнего и любимого автора. Впрочем, начало изложения событий в родных краях снова напоминает Овидиевы строки: в своих посланиях тот часто упоминает необработанные земли, опустошенные войной, о том же сообщает и Лазарь. Автор образно и без подробностей излагает налет князя Щербатова («так нас ущербил...»), пожары, смерть.... Однако за этими поэтическими аналогиями стоят реальные проблемы: отношения между Москвой и Киевом и та политическая деятельность автора, от которой был весьма далек Симеон.

* * *

В статье мы попытались показать внутреннюю связь между ученым богословием и образовательными институциями, которые создают новый тип монастырского интеллектуала-богослова, как его определил С.Йосипенко, «широкого профиля»³⁹, владеющего и словом проповедника, и поэтическим мастерством, и педагогическим талантом, и даже политической интригой. Возникшие в конце XVI в. в юго-западной и западной русской православной среде институции, соединившие типографию, школу, монастырь, а затем и высшее учебное заведение – Киево-Могилянскую коллегию – были именно тем социокультурным субстратом, который привил культуре Украины, Белоруссии, а затем и Московского царства ценности образования, богословия, барочной интеллектуальной книжности. Интеллектуалы своими знаниями, просветительской миссией, проповедническим искусством, своими библиотеками, перевезенными в Москву, участием в культурных, пусть робких, нововведениях (написании театральных пьес, подготовке придворных празднеств, рдении о создании школ и высших учебных заведений⁴⁰ и т. п.) стимулировали те культурные трансформации, которые происходили на Московском дворе со второй половине XVII в., подготавливая будущие решительные действия царя-реформатора Петра I в области образования и просвещения своего Отечества.

³⁸ Письмо Л.Барановича Симеону Полоцкому 1668 г. // Там же.

³⁹ *Йосипенко С.Л.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ, 2008. С. 217.

⁴⁰ См. подробно: *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009.

О СОШЕДШЕМ С УМА РАЗУМЕ К ПОНИМАНИЮ КОНТРУТОПИИ Е.И. ЗАМЯТИНА «МЫ»*

Мы живем одним настоящим, в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего. <...>

Мы растем, но не созрееваем. <...>

Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно.

П.Я. Чаадаев. Первое философическое письмо

Подступы к теме

Начну с того, что роман «Мы» я прочитал первый раз (в советское время) по-английски. Русского варианта достать не мог. Друзья брали книгу почитать. Помню, как я передавал роман своему другу Владимиру Кормеру. Мы решили пересечься на улице, но страх перед всевидящим оком был таков, что мы зашли в магазин, прислонили портфели к прилавку, будто передаем друг другу водку и закуску, и я передал ему «Мы». Мой приятель сказал: «Мы как два шпиона. Пожива для гебешников». Но «хранители» – в романе вариант чекистов – нас не арестовали, водки мы выпили. Впрочем, роман читался за-поем и был покрепче любой водки.

Что же мы искали в этом романе, написанном в 1920–1921 гг. и появившемся тогда в печати лишь на Западе и в переводе? Мы были наслышаны о том, что это великая антиутопия, изображающая тоталитаризм, всю сталинскую систему, что следом за ним шли великие романы Хаксли «О дивный новый мир» и Оруэлла «1984», что Замятин проложил путь к созданию так называемой «антитоталитарной антиутопии». Кстати, русский текст романа был опубликован спустя лет тридцать после английского. Так что шла как бы непрерывная линия от Томаса Мора через Замятина до Оруэлла и англоязычных (американских) фантастических романов XX в. (называемых литературоведами своеобразными антиутопиями) – Рэя Бредбери «451 градус по Фаренгейту», Клиффорда Саймака «Поколение, достигшее цели», Айзека Азимова «Конец вечности» и, как отголосок, роман Станислава Лема «Возвращение». Об Уэллсе я тогда не думал, хотя, начав читать более подробно тексты 1920-х советских годов, увидел, что современники Замятина родословную романа «Мы» вели от фантастических романов Уэллса – «Война миров», «Когда спящий проснется», «Остров доктора Моро» и т. д. (которые можно в известном смысле тоже назвать либо романами-предупреждениями, либо антиутопиями). Да и Замятин, что существенно, был автором книги об Уэллсе. А о себе и своих соотечественниках он высказывался в контексте уэллсовской антиутопии: «Мы, петербургские Р.С.Ф.Р.-ные люди 1921 г., мы – мафусаилы, мы как спящий Уэллса, проснулись через 100 лет, и нам так странно читать о своей милой и слепой молодости – 100 лет назад, в 1914 году»¹.

Но мостом от Уэллса к новым английским антиутопиям оказался русский роман Замятина. Оруэлл в 1946 г. очень точно изложил сюжет «Мы», вычленив, конечно, темы, близкие ему: «В романе Замятина в двадцать ше-

* «Индивидуальный исследовательский проект В.К.Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ № 10-01-0033 «Крушение кумиров: критический пафос русской философии» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

¹ Замятин Е. Грядущая Россия // Замятин Е.И. Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 60.

стом веке жители Утопии настолько утратили свою индивидуальность, что различаются по номерам. Живут они в стеклянных домах (это написано еще до изобретения телевидения), что позволяет политической полиции, именуемой “Хранители”, без труда надзирать за ними. Все носят одинаковую униформу и обычно друг к другу обращаются либо как “номер такой-то”, либо “юнифа” (униформа). Питаются искусственной пищей и в час отдыха маршируют по четверо в ряд под звуки гимна Единого Государства, льющиеся из репродукторов. В положенный перерыв им позволено на час (известный как “сексуальный час”) опустить шторы своих стеклянных жилищ. Брак, конечно, упразднен, но сексуальная жизнь не представляется вовсе уж беспорядочной. Для любовных утех каждый имеет нечто вроде чековой книжки с розовыми билетами, и партнер, с которым проведен один из назначенных сексчасов, подписывает корешок талона. Во главе Единого Государства стоит некто, именуемый Благодетелем, которого ежегодно переизбирают всем населением, как правило, единогласно. Руководящий принцип Государства состоит в том, что счастье и свобода несовместимы. Человек был счастлив в саду Эдема, но в безрассудстве своем потребовал свободы и был изгнан в пустыню. Ныне Единое Государство вновь даровало ему счастье, лишив свободы»².

Но при этом странно читать пассаж Оруэлла в той же рецензии: «Вероятно, однако, что Замятин вовсе и не думал избрать советский режим главной мишенью своей сатиры. Он писал еще при жизни Ленина и не мог иметь в виду сталинскую диктатуру, а условия в России в 1923 г. были явно не такие, чтобы кто-то взбунтовался, считая, что жизнь становится слишком спокойной и благоустроенной. Цель Замятина, видимо, не изобразить конкретную страну, а показать, чем нам грозит машинная цивилизация»³. Какая машинная цивилизация, когда страна в разрухе? Оруэлл, на мой взгляд, совершенно не увидел и не понял Замятина.

Впрочем, внешний рисунок будущего общества был взят из технизированной Англии, где Замятин прожил не один год, сам был инженер-кораблестроитель, построил там для России несколько ледоколов, написал резкий сарказм «Островитяне» на английский мир, где жизнь подчинена строгим регламентам. О запрещенном советской цензурой романе «Мы» Шкловский замечал, связывая его с «английской» повестью: «По основному заданию и по всей постройке вещь теснее всего связана с “Островитянами”». <...> Строй страны – это осуществленный “Завет принудительного спасения” викария Дьюли»⁴. Но в «Островитянах» сюжет строится на насмешке над принудительностью пуританской религии. В романе «Мы» основа движения романа в том, что герой строит космический корабль «Интеграл» для прорыва в иные миры, жители передвигаются по городу-государству на летающих аппаратах, иными словами, техника здесь играет немалую роль, как и заметил Оруэлл. Но у Замятина техника лишь метафора, образ насильственной идеологии. Это многие понимали. Любопытно, что в глазах советских писателей Замятин был абсолютный англоман. Напомню строчки Маяковского:

Что пожелать вам, сэр Замятин?
Ваш труд заранее занятен.
Критиковать вас не берусь,

² Оруэлл Дж. Рецензия на «Мы» Е.И.Замятина // http://orwell.ru/library/reviews/zamyatin/russian/r_zamy

³ Там же.

⁴ Шкловский В. Потолок Евгения Замятина // Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи, воспоминания, эссе (1914–1933). М., 1990. С. 258.

Не нам судить заняты светское,
Но просим помнить, слава Русь,
Что Русь – уж десять лет! – советская

Антисоветчика в нем тогда не очень видели, видели просто несоветского писателя с английским флером. В этом контексте очень трудно дать жанровое определение роману Замятина. Одно ясно: смотреть на него надо в контексте его времени, не забегая в историческое (сталинское, тоталитарное) будущее, ведь роман был написан еще накануне нэпа. В 1920 вышла книга Уэллса «Россия во мгле», которую Замятин хорошо знал и поминает в своих статьях (в своем переводе) как «Россия в сумерках». Речь в ней шла о стране, где разрушены в Гражданскую войну города, сельское хозяйство, цивилизация практически уничтожена, техники нет. Уэллс, в отличие от Оруэлла, это видел, прекрасно понял и написал:

«Для западного читателя самое важное – угрожающее и тревожное – состоит в том, что рухнула социальная и экономическая система, подобная нашей и неразрывно с ней связанная. <...> Дворцы Петрограда безмолвны и пусты или же нелепо перегорожены фанерой и заставлены столами и пишущими машинками учреждений нового режима, который отдает все свои силы напряженной борьбе с голодом и интервентами. В Петрограде было много магазинов, в которых шла оживленная торговля. В 1914 г. я с удовольствием бродил по его улицам, покупая разные мелочи и наблюдая многолюдную толпу. Все эти магазины закрыты. Во всем Петрограде осталось, пожалуй, всего с полдюжины магазинов. Есть государственный магазин фарфора, где за семьсот или восемьсот рублей я купил как сувенир тарелку, и несколько цветочных магазинов. Поразительно, что цветы до сих пор продаются и покупаются в этом городе, где большинство оставшихся жителей почти умирает с голоду и вряд ли у кого-нибудь найдется второй костюм или смена изношенного и залатанного белья. <...> Я не уверен, что слова “все магазины закрыты” дадут западному читателю какое-либо представление о том, как выглядят улицы в России. Они не похожи на Бонд-стрит или Пикадилли в воскресные дни, когда магазины с аккуратно спущенными шторами чинно спят, готовые снова распахнуть свои двери в понедельник. Магазины в Петрограде имеют самый жалкий и запущенный вид. Краска облупилась, витрины треснули, одни совсем заколочены досками, в других сохранились еще засиженные мухами остатки товара; некоторые заклеены декретами; стекла витрин потускнели, все покрыто двухлетним слоем пыли. Это мертвые магазины. Они никогда не откроются вновь»⁵.

Стоит сказать (и даже подчеркнуть это), что постреволюционную разруху видел и Замятин. В 1919 г., за год до визита Уэллса в Советскую Россию, он писал: «Партия организованной ненависти, партия организованного разрушения делает свое дело уже полтора года. И свое дело – окончательное истребление трупа старой России, – эта партия выполнила превосходно. <...> Но не менее ясно, что организовать что-нибудь иное, кроме разрушения, эта партия, по самой своей природе, не может. К созидательной работе она органически не способна⁶. <...> Взяли в свои руки промышленность, развеяли по ветру прах капиталистов, выкинули “саботажников” и уже не на кого больше сваливать вину. Но промышленности нет, заводские трубы перестают дымить одна за другой, и уже официальные газеты заводят речь о концессиях, о приглашении иностранных капиталистов и иностранных “саботажников”, чтобы организовать социалистическую российскую промышленность»⁷.

⁵ Уэллс Г. Россия во мгле. М., 1958. С. 11–12.

⁶ Система ГУЛАГа и шарашек, т. е. творчества под страхом смерти, еще не была разработана. Это более позднее социальное открытие.

⁷ Замятин Е. Беседы еретика // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 47.

Итак, «Россия во мгле». Но откуда же эта невероятная техника в романе? Скажем, аэро, которыми пользуются для передвижения по воздуху герои романа, появятся чуть позже в поэме «Летающий пролетарий» Маяковского и в «Аэлите» Алексея Толстого. В каком-то смысле это проекция утопических мечтаний новых властителей страны о всеобщей электрификации и т. п. Но эта проекция помножена на технические возможности современного мира. И прежде всего Англии. И дело тут не только в биографическом опыте Замятина. Именно Великобритания весь девятнадцатый и начало двадцатого веков была образцом для развивающегося европейского человечества. Ей подражали и Франция, и Германия, и Россия. Англоманство русских интеллектуалов от А. Дружинина до М. Каткова хорошо известно. Как отмечали исследователи, у Достоевского (влюбленного в Шекспира) едва ли не единственный положительный персонаж среди иностранных героев его романов – англичанин Астлей (роман «Игрок»). Но и неприятие Англии во вполне апокалипсических тонах, как ужаса свершившейся утопии, мы находим у Достоевского.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он описывает, как достижения разума могут превратиться в кошмар и безумие, нарисовав Кристальный дворец на выставке в Лондоне как образ обманного, едва ли не антихристового завершения мира. Этот его образ будет своего рода введением в мир прозрачно-кристалльных домов-ульев, где живут персонажи Замятина в его невероятном мире. Для сравнения напомним описание замятинского города-государства: «Непреложные прямые улицы, брызжущие лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ, квадратную гармонию серо-голубых шеренг». А вот Достоевский: «Кристальный дворец, всемирная выставка... Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в едино стадо; вы сознаете исполнинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество. Вы даже как будто начинаете бояться чего-то. Как бы вы ни были независимы, но вам отчего-то становится страшно. Уж не это ли, в самом деле, достигнутый идеал? – думаете вы; – не конец ли тут? не это ли уж и в самом деле, “едино стадо”. Не придется ли принять это, и в самом деле, за полную правду и занеметь окончательно? Все это так торжественно, победно и гордо, что вам начинает дух теснить. Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара, – людей, пришедших с одною мыслью, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, и вы чувствуете, что тут что-то окончательное совершилось, совершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся. Вы чувствуете, что много надо вековечного духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению, не поклониться факту и не обоготворить Ваала, то есть не принять существующего за свой идеал...»⁸.

Но вот тут и была проблема – не принять существующего за свой идеал. А идеал, казалось, в первые годы после революции был близок к осуществлению. Военный коммунизм означал, с одной стороны, разруху, полный коллапс хозяйственной жизни, но с другой – прежде несбыточные мечтания утопистов о всеобщем равенстве вроде бы становились реальностью: все были лишены собственности и прав, остались только обязанности перед го-

⁸ Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 69–70.

сударством, при этом была уверенность, что осуществляются великие планы «кремлевского мечтателя» (как назвал Ленина Уэллс), планы ГОЭЛРО, переделки природы, создание Института Труда и т. п. Вот что видел Замятин в современности. Видел, но верил ли? Поясню, почему тут важно указание на современность.

В недавнем исследовании о русской утопии говорится, что отечественным утопиям XVIII в. предшествовали реформы Петра Великого. Важнее прочих были историческая реформа (реформа летоисчисления) и географическая (перенесение границы с Волги на Урал, что расширило европейское пространство России). Все это поставило Россию в сильную позицию по отношению к миру. Т.В.Артемяева приходит к следующему выводу: «В России своеобразный “всплеск” социального утопизма приходится на последнюю треть XVIII в.»⁹. Весьма любопытно заключение ее мысли: «Для российской ментальности указанной эпохи вообще характерна связь утопизма и философии истории, ибо “славное прошлое” является предпосылкой “светлому будущему”»¹⁰. Это своего рода методологический ключ к пониманию социальной направленности утопий. Апотеоза великому реформатору Петру Великому, создателю «славного прошлого», произнесенная исследовательницей, предполагала и желание «светлого будущего» – позитивных утопий. Стало быть, роман Замятина означал, что очень недавнее прошлое, скорее даже длящееся настоящее, было отнюдь не славным, иными словами, можно было ожидать и катастрофического развития общества.

Создателем этой ситуации был человек, которого сподвижники, льстецы и враги сравнивали с Петром Великим. Много позже русские эмигранты довольно жестко развели действия Петра и Ленина. Но к моменту создания замятинского романа Бунин в «Окаянных днях» назвал Ленина «всемирным идиотом», злобно замечая, что человек, разоривший одну из величайших стран, западными интеллектуалами называется «благодетелем человечества». Действительно, Ленин стал персонажем бесчисленных интервью западных посетителей (напомню, что брошюру Уэллса «Россия в сумерках» Замятин читал). Писатель общался с Горьким, который на первых же страницах своих мемуаров рисует «сократовский лоб Ленина». Еще более важно, что Замятин, вопреки большинству критиков, хвалил роман Эренбурга «Хулио Хуренито» (написан и издан в 1921 г.), где была глава о Ленине «Великий инквизитор вне легенды», парафраз великого текста Достоевского. Замятин дает свою трактовку нового преобразователя. Образ Благодетеля, правящего Единым государством, в котором писатель сумел угадать контуры тоталитарного общества, выразительно и портретно похож на Ленина: «Передо мною сидел лысый, сократовски-лысый человек, и на лысине – мелкие капельки пота». Благодетель похож на Великого инквизитора, правда, не в изображении Достоевского, а скорее – Эренбурга. Разница в том, что Эренбург Ленина оправдывает, Замятин же прямо и недвусмысленно называет его палачом.

Что же перед нами за текст? Сатира? Злая пародия на современность? Антиутопия? А может, трагедия о загубленной личности? Все эти элементы в романе есть. Стоит для контрапункта сослаться еще на современного исследователя: «Роман Замятина “Мы” принято характеризовать как антиутопию, как произведение, носящее антисоветский характер. Но писалось оно в 1920 году, в разгар гражданской войны, когда не видно было еще

⁹ *Артемяева Т.В.* От славного прошлого к светлому будущему. Философия истории и утопия в России эпохи Просвещения. СПб., 2005. С. 9.

¹⁰ Там же. С. 10.

будущей советской фальши, культ личности, когда не было так явно обезличивание людей (“люди-номера”), критика которого основная в романе, когда в расстрелах, в ЧК трудно еще было увидеть Хранителей, поддерживающих уже действующий строй... И потому ключ к пониманию романа “Мы”, написанного не в 30–50 гг., и не в 70 г, надо искать не в его антисоветском характере, а в непосредственно изображенной в романе реализации утопической идеи вообще, к которой тогда стремились многие»¹¹. Думаю, автор этого справедливого замечания тем не менее не учитывает прогностических возможностей искусства. Предвидение подобного будущего можно найти и в текстах русских дореволюционных писателей, и хотя бы в простом факте, когда Ленин фотографировался на фоне своих бесчисленных портретов.

Стоит оговорить термин, которым мы хотели бы пользоваться, обозначая роман Замятина. Следом за западными исследователями В.И.Мильдон вводит термин «контрутопия», относя его к В.Ф.Одоевскому, которого он считает предшественником Замятина¹². Это именование представляется мне продуктивным.

Попытка классификации

Я бы попробовал предложить свою классификацию терминов.

1. У-топия – это то, чего нет в реальности, но что представляется желательным, хотя и неосуществимым (это Т.Мор, Т.Кампанелла, Сирано де Бержерак, М.Щербатов. У.Моррис, А.Богданов и т. д.). Платон, создавая свое «Государство», создавал некий проект, т. е. то, что в принципе должно или может исполниться, реализоваться в реальной жизни. Древнегреческий мыслитель апеллировал не к будущему, а к прошлому. Как мы знаем, тоталитарные деспотии тоже учитывали опыт восточных деспотий. Платон думал о реальной возможности построения, опыт прошлого (Египта, к примеру, или архаической Греции) был ему опорой. Это отнюдь не было утопией, хотя и толчок к появлению этого жанра.

В своей «Утопии» Томас Мор отвечал самым резким образом на этот знаменитый диалог Платона. Его «Утопия» – это рассказ о невозможности проекта. Мор дал, на мой взгляд, ироническое изображение принципов платоновского государства или, по крайней мере, рецепцию его эгалитарных идей (имя Платона он не раз поминает на полях своей рукописи). Утопия – это, как известно, место которого нет (у-топос), но которого, видимо, и быть не может. Намеков на это много. После слов об устройстве Утопии: «Двери двустворчатые, скоро открываются при легком нажиме и затем, затворяясь сами, впускают кого угодно – до такой степени у утопийцев устранена частная собственность». Переводчик трактата и автор комментариев А.И.Малеин так поясняет это место: «В примечаниях на полях оригинала сказано: “Это отзывает Платоновым коммунизмом”. Ср. “Государство”, III, 41b»¹³. Книга не случайно в подзаголовке именуется забавной. Она, конеч-

¹¹ Храмов А. Антиутопия и царство антихриста в романе Замятина «Мы» // <http://www.foru.ru/slovo.3960.1.html>

¹² Мильдон В.И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. Очерк русской литературной утопии и утопическое сознание. М., 2006. С. 41.

¹³ Мор Т. Золотая книга, столь же полезная, сколь и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове УТОПИИ // Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. М., 2001. С. 274.

но, не просто рецепция, а пародийная рецепция на «Государство» Платона¹⁴. Но в ней были и свои пожелания идеального построения, хотя и без особой веры в эту возможность.

В.И.Мильдон ссылается на слова А.Кархенгайма («Вечная утопия». СПб., 1902): «В государстве Платона справедливость, исполнение гражданами своих обязанностей по отношению к государству составляет основной принцип; в “Утопии” же Мора все клонится к исполнению государством своих обязанностей по отношению к обществу»¹⁵. Это было замечательное, но в те времена мало исполнимое пожелание – где бы то ни было. Место, которого нет.

2. Анти-утопия – это реакция на утопические проекты, страх, что они могут осуществиться. Антиутопия рисует то, что вызывает ужас, как возможность, как то, что, не дай Бог, явится в реальности. Хотя все авторы антиутопий прекрасно понимают, что их тексты не более, чем игра ума и заявление своей мировоззренческой позиции. Можно назвать «Город без имени» В.Одоевского, «Сон смешного человека» Ф.Достоевского, «Робур-завоеватель» Жюль Верна, «Человек-невидимка» Г.Уэллса. «Котлован» и «Ювенильное море» А.Платонова и т. д.

3. Контр-утопия – явление новое, еще не очень изученное. Поэтому предлагаю свою трактовку. На мой взгляд, контрутопия строится, как реакция на то, что уже существует в жизни, в доведении этих жизненных интенций до логического конца. Мне приходят в голову всего несколько текстов контрутопий. Это «Три разговора» Вл.Соловьева, где контрутопией является включенная в трактат «Краткая повесть об антихристе». В XX в. это «Мы» Замятина, «1984» Оруэлла, «451 градус по Фаренгейту» Рэя Бредбери, «Обитаемый остров» братьев Стругацких.

Все эти авторы опирались не на полемику с некоей утопией, а проецировали реальные жизненные тенденции. Военный коммунизм – подоснова романа Замятина, Советский Союз – основа кошмара Оруэлла, утвердившееся массовое общество – то, что гротескно изобразил в своей контр-утопии Бредбери, доведенный до безумия мир тоталитарного человечества у Стругацких.

¹⁴ Жители Утопии «благодаря Гитлодею, знакомы с греческими авторами и быстро научились понимать их, тем более, что сами происходят от греков» (*Свентоховский А.* История утопий. М., 1910. С. 51). Начиная с названия острова *Утопия*, т. е. места, которого нет (раньше «он назывался *Абракса*», т. е. *неизреченное имя*), имени рассказчика Гитлодей, происходящее от слова «гитлос» (*болтовня*); т. е. перед нами болтун, далее названия главного города, имеющего два варианта – *Амаурот* (*темный, неназываемый*, т. е. тоже отрицает его существование) и *Ментриано* (происходящий от латинского глагола *mentri* – лгать), Мор показывает всю фиктивность этого государства: река *Анидра*, т. е. река без воды, глава государства, называемый *адем*, т. е. несуществующий народ, или «анемолийские послы» («анемолийский» – от греческого «ветренный», в переносном смысле несуществующий, мнимый) и т. д.

¹⁵ Мильдон В.И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. С. 105. В России существовала длительная традиция неприятия социальных идей Платона – от Чернышевского до С.М.Соловьева. Этой традиции принадлежит и Замятин. Скажем, Соловьев видел идею Платона в историческом контексте. Он писал в работе 1858–1859 гг.: «Когда греки, в конце своего блестящего, но одностороннего развития, не могли сладить с прогрессом, то и у них, у лучших людей, у лучших умов между ними, явился протест против прогресса, который преимущественно обнаружился в политических сочинениях Платона («Государство» и «Законы»). Здесь высказалось стремление возвратить общество к первоначальной простоте, единству, остановить дальнейшее движение, развитие личных отношений, личных способностей, личных средств, и высшим идеалом поставлено то общество, в котором у человека отняты семейство и собственность, два могущественных двигателя при развитии силы человека. Понятно, что мысль о подобном общественном устройстве могла явиться в языческом мире, когда господствовал самый низкий взгляд на достоинство человека» (*Соловьев С.М.* Исторические письма // *Соловьев С.М.* Соч.: В 18 кн. Кн. XVI: Работы разных лет. М., 1995. С. 356).

Иго или безумие разума

Обычно герой попадает в страну утопию извне, у Замятина явно новый ход – речь изнутри утопии, рассказ от лица героя – жителя этой утопии. Это перенесение говорит о том, что утопия уже не воображаемый, а почти свершившийся факт. Надо учесть, что герой строит некий космический корабль «Интеграл», должный проникнуть в сопредельные части вселенной. Герой не раз произносит слова о необходимости строить жизнь по законам разума. Сошлюсь опять на Мильдона: «В русских литературных утопиях XIX в. очень силен рационалистический дух, уповающий на жизнь по заранее определенным условиям, охватывающим все стороны человеческого бытия. Е. Замятин в “Мы” развил это представление, сатирически фантазируя на тему, неприменную в отечественной утопии»¹⁶. Нечто похожее произносит и И.В. Кондаков, говоря, что в своем романе Замятин изображает «иго разума»¹⁷. И, приводя последние слова героя, считает, что это издевка Замятина: «Только в самом конце романа, уже после операции по удалению фантазии, герой вновь, как и в начале своего рассказа, записывает: “И я надеюсь – мы победим. Потому что разум должен победить”. Это последняя фраза романа “Мы”: индивидуальное сознание героя без остатка растворяется в “коллективном разуме” масс; надежда на всеобщую логику сменяется уверенностью в ней»¹⁸. Но Замятин знал, что разум не может быть коллективным. Коллективным может быть только безумие. И так ли рационалистичен Замятин в своей контр-утопии? Скорее у него демонстрация иррационализма, до которой может довести рационализм.

Карл Шмитт писал в 1923 г. о «Пролеткульте» как «замечательном случае радикальной диктатуры воспитания». И добавлял: «Но этим еще не объясняется, почему именно в России идеи промышленного пролетариата современных больших городов смогли обрести такую власть. Причина в том, здесь действовали также новые, иррационалистические мотивы применения силы. Не рационализм, который из-за крайнего преувеличения превращается в свою противоположность и предается утопическим фантазиям, а новая оценка рационального мышления вообще, новая вера в инстинкт и интуицию, которая устраняет любую веру в дискуссию»¹⁹.

Кому как не британцу Замятину, строителю ледоколов и автору «Островитян», это было знать. Он и знал. И понимал.

«Поражение, мученичество в земном плане – победа в плане высшем, идейном. Победа на земле – неминуемое поражение в другом, высшем плане»²⁰, – писал он. Разум никогда не побеждал, побеждало безумие. Разум Сократа привел его к чаше с цикутой, которую его заставил выпить сошедший с ума «коллективный разум» афинян²¹. У толпы вообще нет разума. Не случайно в новом обществе так ненавистен Кант, который показал возможности чистого разума, писал, что пользование собственным умом есть выход человека из эпохи несовершеннолетия. Иными словами, вне этой кантовской идеи человек

¹⁶ Соловьев С.М. Исторические письма. С. 51.

¹⁷ Кондаков И.В., Шнейберг Л.Я. Русская литература XX века. Кн. 1. М., 2003. С. 359.

¹⁸ Там же. С. 347.

¹⁹ Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 237–238.

²⁰ Замятин Е. Скифы ли? // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 23.

²¹ Замятин писал: «Несчастный, лысый старик Сократ. У него – только слово; против него – тысячи тяжеловооруженных. Но он один против тысяч был страшен: ему дали цикуты» (Замятин Е. Они правы // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 42).

инфантилен. «Да, этот Тэйлор был, несомненно, гениальнейшим из древних. Правда, он не додумался до того, чтобы распространить свой метод на всю жизнь, на каждый шаг, на круглые сутки – он не сумел проинтегрировать своей системы от часу до 24. Но все же как они могли писать *целые библиотеки о каком-нибудь там Канте* (курсив мой. – В.К.) – и едва замечать Тэйлора – этого пророка, сумевшего заглянуть на десять веков вперед»²². Заметим, что «кремлевский мечтатель» ненавидел Канта, но проповедовал тэйлоризм, где разум заменен статистикой и повторяемостью движений.

Именно одного из основателей философии рации отвергает новый мир. И это не случайно, поскольку Кант полагал, что пользоваться разумом человек может только сам: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения»²³. Об инфантилизме как непрременном условии тоталитаризма писал Карл Манхейм. Это важнейшее прозрение Замятина.

У Замятина есть небольшие рассказы: «Мамонт», «Пещера», «Дракон» о том, как люди после революции превращаются в троглодитов. Откуда же разум в государстве Благодетеля? Можно пойти по вульгарному пути, предположив, что троглодиты те, кто за кремлевской стеной, а машину строят те, кто внутри.

Накануне романа «Мы» в 1919 г. он пишет статью «Завтра», где очень четко расставляет акценты. Он не против будущего, но он реалист, или, если угодно, как он сам себя называл, «неореалист». Поэтому главное оружие свободного человека по его мнению – это разум, это слово, т. е. Логос. Он выступает как наследник русской интеллигенции, выраставшей на текстах классической филологии, понимавшей ценность слова. Приведу слова Аверинцева: «Слово “филология” состоит из двух греческих корней. “Филейн” означает “любить”. “Логос” означает “слово”, но также и “смысл”: смысл, данный в слове и неотделимый от конкретности слова. Филология занимается “смыслом” – смыслом человеческого слова и человеческой мысли, смыслом культуры, – но не нагим смыслом, как это делает философия, а смыслом, живущим внутри слова и одушевляющим слово. Филология есть искусство понимать сказанное и написанное»²⁴.

В этом контексте, думаю, стоит прочитать слова Замятина, воспевшего не «иго разума», но его величие и его трагедию. Вот его текст: «Единственное оружие, достойное человека – завтрашнего человека – это слово. Словом русская интеллигенция, русская литература – десятилетия подряд боролась за великое человеческое завтра. И теперь время вновь поднять это оружие. Умирает человек. Гордый homo erectus становится на четвереньки, обрастает

²² Надо сказать, имя Канта поминается в романе не раз, и всегда с негативным оттенком. Вот еще пример: «У нас эту математически-моральную задачу в полминуты решит любой десятилетний нумер; у них не могли – все их Канты вместе (потому, что ни один из Кантов не догадался построить систему научной этики, т. е. основанной на вычитании, сложении, делении, умножении)».

²³ *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 127.

²⁴ *Аверинцев С.С.* Похвальное слово филологии // *Юность.* 1969. № 1. С. 99.

клыками и шерстью, в человеке – побеждает зверь. Возвращается дикое средневековье, стремительно падает ценность человеческой жизни, катится новая волна еврейских погромов. Нельзя больше молчать. <...> На защиту человека и человечности зовем мы русскую интеллигенцию. Наше обращение не к тем, кто не приемлет сегодня во имя возврата к вчерашнему; наше обращение не к тем, кто безнадежно оглушен сегодняшним днем; наше обращение к тем, то видит далекое завтра – и во имя завтра, во имя человека – судит сегодня»²⁵.

В этом тексте «мы» – это вымирающие единицы. В романе «мы» – стройно и грозно марширующие колонны.

Почему вдруг «мы»?..

Обычно, говоря о замятинском романе, вспоминают бесконечное «мы» поэтов Пролеткульта. Однако тема «я» и «мы» была давней темой русской мысли. Не будем вспоминать споры славянофилов и западников. Но Чаадаева, мыслителя, от которого пошла русская философская мысль, который стал родоначальником самокритической направленности отечественного самосознания, миновать нельзя. Чаадаев в своих «Философических письмах» говоря о России как о некоей культурно-исторической общности, себя от России при этом не отделял. Постоянное его слово в рассказе о русских проблемах – «мы» («мы никогда не шли об руку с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода...»²⁶). Такая позиция была расценена правительством и обществом, как безумие. Вообще, как ни странно, в российских самокритических по отношению к культуре текстах, часто используется это патриотическое местоимение, но с негативно-аналитическим оттенком, вплоть до романа Замятина «Мы». Соответственно, возникала и ярость соплеменников, мол, мы не такие. Серебряный век, годы становления Замятина как писателя, обсуждал чаадаевские проблемы, тогда впервые был издан Гершензоном двухтомник Чаадаева, миновать его тексты Замятин не мог.

Стоит еще указать на эпоху становления народничества, из которого вырос большевизм. Как напомнил Н.Валентинов, еще в 1970-х гг., характеризуя деревенскую Русь, Глеб Успенский сравнил ее со скопищем плывущей по морю воблы, показав отсутствие в крестьянстве «я»²⁷. Валентинов цитирует Успенского: «Однородное племя, живущее какой-то сплошной жизнью, какой-то коллективной мыслью и только в сплошном виде доступное пониманию. Отделить из этой миллионной массы единицу – дело невозможное»²⁸.

Но, продолжает Валентинов, будучи тогда марксистом, к 1908 г. (время действия его рассказа) он уже видел новые варианты отказа от «я» и замену его в человеческом сознании обобщением «мы». В политической жизни XX в. уже он видел «радостно ощущаемый выход из своего узкого “я” в широкий мир коллективной души»²⁹. Он очень тесно общался тогда с Андреем Белым, которому и рассказал свои соображения. Реакция Белого была резка и моментальна. Он ответил картинкой будущей жизни, в которой угадывается схема замятинского романа: «Вижу дортуары, тысячи, сотни тысяч, миллионы кроватей, ряд за рядом уходят куда-то в бесконечность. На кроватях спят

²⁵ Замятин Е. Завтра // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 49.

²⁶ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 35.

²⁷ Валентинов Н. Два года с символистами. М., 2000. С. 150.

²⁸ Там же. С. 150–151.

²⁹ Там же. С. 154.

“мы”. У всех одного и того серого цвета одеяло. Одинакового цвета ночные туфли, одного и того же вида столик у кровати, у всех одинаковые сновидения. Чудовищная машина наделала миллионы одинаковых кукол и вложила в них подобие души. <...> Заявляю: среди “мы” я не буду. В **дортюары на кровать**, под соответствующим номером³⁰ мне отведенную, не пойду»³¹.

Эта же тема звучит в знаменитом, событийном романе Белого «Петербург», где герой возмущается, что ему предлагают быть не «я», а «мы». Здесь мы можем найти любопытные сопряжения. Не раз справедливо говорилось, что «Петербург» с его темами и проблемами нужно рассматривать в контексте тем и образов Достоевского. Скажем, изображение Белым Невского проспекта весьма напоминает изображение Достоевским Кристального дворца, ужас перед толпой. К этому стоит добавить еще одно сближение, что Замятин считал себя в области формы учеником Андрея Белого, тексты которого, особенно «Петербург», где был изображен мир «нумерованной циркуляции», знал очень хорошо, как и положено талантливому ученику. В положительном – и угрожающем – контексте слово «мы» задолго до Пролеткульта прозвучало у Блока: «да, скифы мы, да, азиаты мы!». Тут, разумеется, номеров не было, была стихия. Но именно стихию «мы» и брали в Едином Государстве романа под контроль номерами. «Я» менее стихийно, чем «мы», ибо «мы» существует вне разума. В первобытном стаде, подчиняясь правилам стада, роевому принципу, а в развитом обществе существует как нечто идеологически заданное.

Поразительно, что самые первые строчки романа «Мы» как бы отрицают романность, художественность предлагаемого читателю текста: «Я просто списываю – слово в слово – то, что сегодня напечатано в Государственной Газете». Разумеется, это голос героя, а не автора. Герой выражает вроде бы новое мировоззрение, удивительно совпадающее с определенной жизнестроительной концепцией начала 1920-х годов: «Я, Д-503, строитель Интеграла, – я только один из математиков Единого Государства. Мое привычное к цифрам перо не в силах создать музыки ассонансов и рифм. Я лишь попытаюсь записать то, что вижу, что думаю – точнее, что мы думаем (именно так: мы, и пусть это “МЫ” будет заглавием моих записей). Но ведь это будет производная от нашей жизни, от математически совершенной жизни Единого Государства, а если так, то разве это не будет само по себе, помимо моей воли, поэмой? Будет – верю и знаю». Такова же была и позиция идеологов левого коммунизма, полагававших, что жизнь становится прекрасной как поэма. Поэтому и нечего сочинять!

Стоит привести «Писательскую памятку» Н. Чужака, как бы квинтэссенцию футуристической и лэфовской идеи «литературы факта», говорящего, заметим, от лица «мы»: «Новая литература – это и есть литература утверждения факта. <...> Литература есть такой же осколок жизни, как и всякий другой участок. **Мы** не мыслим себе отрыва писателя от того предмета, о котором он пишет. **Нам** смешно сейчас всякое воспевание со стороны, и **нас** не убеждает даже та сатира, объект которой не подвергался предварительно определенному воздействию со стороны сатирика. **Мы** требуем строительной увязки писателя с темой»³² (выделено мной. – В.К.).

³⁰ Тут уже можно увидеть и одинаковую одежду замятинской контр-утопии («юнифу»), понимание героя, что он заболел, когда начал видеть свои сны и обрел настоящую душу, соответствующие каждому номеру и т. д.

³¹ Там же. С. 158–159.

³² Чужак Н. Писательская памятка // Литература факта: 1-й сб. материалов работников ЛЕФа. М., 2000. С. 15.

Можно вообразить Единое Государство Замятина как авангардистский проект. Авангард – это система упрощения высокой культуры. Лефовец Михаил Левидов в январе 1923 г. писал: «Полтора года после Петра – один Пушкин и 90 % безграмотных. Нет, довольно! Противоестественное уродство пора прекратить. Вопиющему уродству не должно быть более места. Банку музейную, где в поту, слезах и крови, как лебедь, горделивая и белоснежная, плавала безмятежно культура, нужно разбить»³³. И заключал: «Достоевского в музей, а Россию из музея, из банки со спиртом – в живую жизнь. Вот где смысл и значение организованного упрощения культуры, которое осуществляет революция»³⁴. Простодушие и откровенность замечательные. Уничтожение культуры воспринимается как заслуга. Но это и есть позиция Единого Государства. Вот слова героя: «К счастью, допотопные времена всевозможных шекспиров и достоевских – или как их там – прошли, – нарочно громко сказал я».

Что же делают поэты Единого Государства? Об этом тоже существует издевательски-сатирическое описание (словами героя, разумеется): «Величественное целое – наш Институт Государственных Поэтов и Писателей. Я думал: как могло случиться, что древним не бросалась в глаза вся нелепость их литературы и поэзии. Огромнейшая великолепная сила художественного слова – тратилась совершенно зря. Просто смешно: всякий писал – о чем ему вздумается. Так же смешно и нелепо, как то, что море у древних круглые сутки тупо билось о берег, и заключенные в волнах силлионы килограммометров – уходили только на подогревание чувств у влюбленных. Мы из влюбленного шепота волн – добыли электричество, из брызжущего бешеной пеной зверя – мы сделали домашнее животное: и точно так же у нас приручена и оседлана когда-то дикая стихия поэзии. Теперь поэзия – уже не беспардонный соловьиный свист: поэзия – государственная служба, поэзия – полезность.

Наши знаменитые “Математические Нонны”: без них – разве могли бы мы в школе так искренне и нежно полюбить четыре правила арифметики? А “Шипы” – это классический образ: Хранители – шипы на розе, охраняющие нежный Государственный Цветок от грубых касаний... Чье каменное сердце останется равнодушным при виде невинных детских уст, лепечущих как молитву: “Злой мальчик розу хватить рукой. Но шип стальной кольнул иголкой, шалун – ой, ой – бежит домой” и так далее? А “Ежедневные оды Благодетелю”? Кто, прочитав их, не склонится набожно перед самоотверженным трудом этого Нумера из Нумеров? А жуткие красные “Цветы Судебных приговоров”? А бессмертная трагедия “Опоздавший на работу”? А настольная книга “Стансов о половой гигиене”?

Вся жизнь во всей ее сложности и красоте – навеки зачеканена в золоте слов».

Здесь очевидна пародийная проекция, пародийное развитие идей стихотворения Маяковского «Поэт рабочий» (1918):

Мозги шлифуем рашпилем языка.
Кто выше – поэт
или техник,
который
ведет людей к вещественной выгоде?
Оба.
Сердца – такие ж моторы.
Душа – такой же хитрый двигатель.

³³ Левидов М. Организованное упрощение культуры // Левидов М. Простые истины (о читателе, о писателе). М.–Л., 1927. С. 156.

³⁴ Там же. С. 190.

....
 Отгородимся от бурь словесных молотом.
 К делу!
 Работа жива и нова.
 А праздных ораторов –
 на мельницу!
 К мукомолам!
 Водой речей вертеть жернова.

А также усиление идей платоновского «Государства» – не изгнание поэтов, а превращение их деятельности в государственную пользу.

А вот и конкретный пример из романа:

«А, вы тоже пишете для “Интеграла”? Ну, а скажите, о чем? Ну, вот хоть, например, сегодня.

– Сегодня – ни о чем. Другим занят был... – “Б” брызнуло прямо в меня.

– Чем другим?

Р сморщился:

– Чем-чем! Ну, если угодно – приговором. Приговор поэтизировал. Один идиот, из наших же поэтов... Два года сидел рядом, как будто ничего. И вдруг – на тебе: “Я, говорит, – гений, гений – выше закона”. И такое наляпал... Ну да что... Эх!»

И вот перед казнью поэта-преступника его сотоварищ по цеху читает стихи: «Резкие, быстрые – острым топором – хорей. О **неслыханном преступлении: о кощунственных стихах, где Благодетель именовался... нет, у меня не поднимается рука повторить».**

Замятин боролся с идеологией, перспективы которой он увидел лучше многих. Дело не в одной России, а в системе насилия, которое организует мир по правилам сумасшедшего дома. За год до романа он пишет: «Остричь все мысли под нолевой номер, одеть всех в установленный образец униформу; обратить еретические земли в свою веру артиллерийским огнем. Так османлисы обращали гяуров в истинную веру; так тевтонские рыцари мечом и огнем временным спасали язычников от огня вечного; так у нас, на Руси, лечили от заблуждений раскольников, молокан, социалистов. И не точно ли так же теперь? Константин Победоносцев умер – да здравствует Константин Победоносцев!»³⁵. Вообще возрождение русского великого инквизитора конца XIX века в советское время увидел не только Замятин, но и Маяковский в своей великой комедии «Баня», где зрителю и читателю является руководитель окружающего мира Победоносиков.

Замятин, конечно, родил не только «1984» Оруэлла, но и социальную фантастику – «Неукротимую планету» Гарри Гаррисона (о столкновении жителей города, отделивших себя стеной от жителей леса). Машина благодетеля неуловимо напоминает машину для наказания преступника в новелле Кафки. «Неизмеримая секунда. Рука, включая ток, опустилась. Сверкнуло нестерпимое острое лезвие луча – как дрожь, еле слышный треск в трубках Машины. Распростертое тело – все в легкой, светящейся дымке – и вот на глазах тает, тает, растворяется с ужасающей быстротой. И – ничего: только лужа химически чистой воды, еще минуту назад буйно и красно бившая в сердце...». Но, если вспомнить, у Кафки машина вырезала на теле преступника его приговор. А вот, скажем, прямое предложение Кафке: «Когда вошел R-13 (поэт. – В.К.), я был совершенно спокоен и нормален. С чувством искреннего восхищения я стал говорить о том, как великолепно ему удалось хорейзировать приговор и что больше всего именно этими хорейями был изрублен, уничтожен тот безумец.

– ...И даже так: если бы мне предложили сделать схематический чертеж Машины Благодетеля, я бы непременно – непременно как-нибудь нанес на этом чертеже ваши хорей, – закончил я».

³⁵ Замятин Е. Скифы ли? С. 27.

У В.И.Мильдона есть тонкое замечание о сути утопии – она магична: «Психо- и гносеологические предпосылки утопии уходят в те слои человеческой природы, где возникают многообразные формы магических представлений. Утопия – та же магия: благое (вымышленное) место наделяется свойствами, каких нет у окружающего. Только потому, что эти свойства воображаемы, они могут (таково магическое условие) сделаться действительными. Стоит подумать, и мыслимое воплотится. Вероятно, этим вызвано то, что грядущее (место, которого нет) наделялось признаками, свойственными теперешней жизни (месту, которое есть). Это место не понималось другим, в нем лишь устранялись дефекты, в соответствии с магической практикой»³⁶. Но это именно утопия. В романе Замятина «Мы» изображен шаржированный магизм утопии. Скажем, даже прогулка в Едином Государстве выглядит как магическое действие: «Мы шли так, как всегда, то есть так, как изображены воины на ассирийских памятниках: тысяча голов – две слитных, интегральных ноги, две интегральных, в размахе, руки. В конце проспекта – там, где грозно гудела аккумулялирующая башня – навстречу нам четырехугольник: по бокам, впереди, сзади – стража. <...> Огромный циферблат на вершине башни – это было лицо: нагнулось из облаков и, сплевывая вниз секунды, равнодушно ждало». Но особенно это магически-ритуальное действие видно в описании Дня Единогласия: «Когда перед началом все встали и торжественным медленным пологом заколыхался над головами гимн – сотни труб Музыкального Завода и миллионы человеческих голосов, – я на секунду забыл все: забыл что-то тревожное, что говорила о сегодняшнем празднике I, забыл, кажется, даже о ней самой. <...> Все глаза были подняты туда, вверх: в утренней, непорочной, еще не высохшей от ночных слез синеве – едва заметное пятно, то темное, то одетое лучами. Это с небес нисходил к нам Он – новый Иегова на аэро, такой же мудрый и любяще-жестокий, как Иегова древних. С каждой минутой Он все ближе, – и все выше навстречу ему миллионы сердец, – и вот уже Он видит нас. И я вместе с ним мысленно озираю сверху: намеченные тонким голубым пунктиром концентрические круги трибун – как бы круги паутины, осыпанные микроскопическими солнцами (– сияние блях); и в центре ее – сейчас сядет белый, мудрый Паук – в белых одеждах Благодетель, мудро связавший нас по рукам и ногам благодетельными тенетами счастья». Для контр-утопии Замятина это выявление сути псевдоразумности описываемого им мира.

Корень из минус единицы

И в какой-то момент строитель «Интеграла» Д-503 вдруг понимает, что то, что он называл знанием, ни что иное как вера, т.е. мнимое знание, которое хуже, чем простая вера: «Вечер. Легкий туман. Небо задернуто золотисто-молочной тканью, и не видно: что там – дальше, выше. Древние знали, что там их величайший, скучающий скептик – Бог. Мы знаем, что там хрустально-синее, голое, непристойное ничто. Я теперь не знаю, что там я слишком много узнал. Знание, абсолютно уверенное в том, что оно безошибочно, – это вера. У меня была твердая вера в себя, я верил, что знаю в себе все. И вот –». Но он не знал, он боялся узнать, потому что это знание запрещалось Единым Государством. Речь идет о корне из минус единицы. Мнимое знание пугается мнимого числа.

³⁶ Мильдон В.И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. С. 10.

«Однажды Пляпа рассказал об иррациональных числах – и, помню, я плакал, бил кулаками об стол и вопил: “Не хочу $\sqrt{-1}$! Выньте меня из $\sqrt{-1}$!” Этот иррациональный корень врос в меня как что-то чужое, инородное, страшное, он пожирал меня – его нельзя было осмыслить, обезвредить, потому что он был вне ratio». И герой все силы своего ума прилагает к тому, чтобы как бы вычеркнуть возможность иррационального из жизни. Но тут стоит вспомнить классическое определение знаменитого немецкого социолога: «Постепенно всем становится ясно, что, после того как нам стали известны бессознательные мотивы нашего поведения, уже невозможно жить так, как мы жили раньше, когда мы ничего не знали о них»³⁷.

По справедливому наблюдению отечественной исследовательницы, «мнимые числа не остались без внимания в культуре XX в., став из математической, скорее, культур-философской проблемой. “Корень из минус единицы” символично прошел сквозь весь прошлый век»³⁸. Не будем перебирать многих, писавших об этом. Достаточно сослаться здесь на Шпенглера. Шпенглер писал, что иррациональное число антиэллинистично, что «с введением мнимых ($\sqrt{-1} = i$) и комплексных чисел <...> были разрушены последние остатки антично-популярной осязаемости. <...> Выражения типа $x + yi$ находятся уже за пределами возможностей античного мышления»³⁹. Иррациональных чисел боится и герой романа. Это говорит о том, что он находится в пределах платоновской античной утопии. Более того, он хочет весь мир свести к простым арифметическим законам: «Таблица умножения мудрее, абсолютнее древнего Бога: она никогда – понимаете: никогда – не ошибается. И нет счастливее цифр, живущих по стройным вечным законам таблицы умножения. Ни колебаний, ни заблуждений. Истина – одна, и истинный путь – один; и эта истина – дважды два, и этот истинный путь – четыре. И разве не абсурдом было бы, если бы эти счастливо, идеально перемноженные двойки – стали думать о какой-то свободе, т. е. ясно – об ошибке?».

Весь большевизм и затем нацизм были чудовищными аисторическими попытками уйти из пределов современности и вернуться в классическую эллинистическую эпоху, где мнимые числа оставались (куда уже им было деться!), на них, собственно, и строились тоталитарные структуры, которые в этом никогда бы не признались. Ведь, несмотря на возврат к Арминию, нацисты имели классическую основу образования, на которой строилась немецкая школа. Да и Арминий – это оборотная сторона римских легионов. Любая попытка обнаружить это каралась смертью.

Разум, который делает вид, что иррационального не существует (уже после того, как оно открыто), который не включает его в новую суперсистему, сходит с ума от сверхнапряжения, пытаясь иррациональное выдать за рациональное, тем самым становится сам иррациональным. Сошлюсь снова на классическую работу Манхейма, отметившего именно эту особенность тотальной «разумности»: «Нет ничего более потустороннего, чем рациональная замкнутая система, нет ничего, что при известных обстоятельствах таило бы в себе такую иррациональную мощь, как строго ограниченные своими рамками мысленные построения»⁴⁰.

Для Замятина попытка построить непротиворечивую систему мира вызывает только иронию, раз это не получилось даже у Бога. Он писал: Итак, большевики строят рай на земле. Еретик-ироник Замятин в 1921 г. пишет

³⁷ Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 42.

³⁸ Киселева М. Роббер Музиль: тело и слово как способ познания героев // Вopr. лит. 2009. № 3. С. 350.

³⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. I: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 231.

⁴⁰ Манхейм К. Идеология и утопия. С. 185.

заметку «Рай»: «Кажется, никому не приходило в голову, что стержневое безвкусие вселенной – в поразительном отсутствии монизма: вода и огонь, горы и пропасти, праведники и грешники. Какая точная простота, какое было бы не омраченное ни единой мыслью счастье, если бы Он сразу создал единую огневую, если бы Он сразу избавил человека от дикого состояния свободы? В полифонии всегда есть опасность какофонии. Ведь знал же Он, учреждая Рай: там только монофония, только свет <...> Мы, несомненно, живем в эпоху космическую – создания нового неба и новой земли. И, разумеется, ошибки Иалдабаофа мы не повторим; полифонии, диссонансов – уже не будет: одно величественное, монументальное, всеобъемлющее единогласие»⁴¹.

Но без диссонансов мир не существует, Замятин об этом все время пишет, что без сатаны не было бы движения. Есть он и в мире Единого Государства. Но к этой отрицательной силе он тоже весьма скептически относится.

Теперь нельзя не перейти к героине, выступающей как Мефистофель этого мира. Замятин откровенен в своих рисунках образов. Женщина и дана как Мефистофель: «Опять опустила глаза в письмо – и что там у ней внутри за опущенными шторами? Что она скажет – что сделает через секунду? Как это узнать, вычислить, когда вся она – оттуда, из дикой, древней страны снов.

Я молча смотрел на нее. Ребра – железные прутья, тесно... Когда она говорит – лицо у ней, как быстрое, сверкающее колесо: не разглядеть отдельных спиц. Но сейчас колесо – неподвижно. И я увидел странное сочетание: высоко вздернутые у висков темные брови – насмешливый острый треугольник, обращенный вершиною вверх – две глубокие морщинки, от носа к углам рта. И эти два треугольника как-то противоречили один другому, клали на все лицо этот неприятный, раздражающий X – как крест: перечеркнутое крестом лицо».

В своей «Современной утопии» Уэллс написал о Платоне (вернемся и мы к нему): «Платон противопоставил семейной близости и теплоте домашнего очага поэтическую приверженность идеалу общности, чего Аристотель, как показывает его критика Платона, понять не мог. Но в то время как церковь противопоставила семье вечное детство и участие в церковной организации, Платон как бы предвидел современные нам взгляды и понимал невыгодность лишения потомства наиболее благородных представителей человеческого рода. Он нашел исход в многоженстве, или, вернее, в многобрачии, так как каждый представитель правящего класса в его Утопии считался состоящим в браке со всеми представителями того же класса, но описание системы он только наметил, и наметил довольно слабо»⁴². Замятин прорисовал ярко и пластично, художественно решив лишь намеченное Платоном многобрачие. Речь идет о талонах на секс-услуги. «Так вот. Какой-то из древних мудрецов, разумеется, случайно, сказал умную вещь: “Любовь и голод владеют миром”. Ergo: чтобы овладеть миром – человек должен овладеть владыками мира. Наши предки дорогой ценой покорили, наконец, Голод: я говорю о Великой Двухсотлетней Войне – о войне между городом и деревней. Вероятно, из религиозных предрассудков дикие христиане упрямо держались за свой “хлеб”⁴³. Но в 35-м году – до основания Единого Государства – была изобретена наша теперешняя, нефтяная пища. Правда, выжило только 0,2 населения земного шара. Но зато, очищенное от тысячелетней грязи, каким сияющим стало лицо земли. И зато эти ноль целых и две десятых вкусили блаженство в чертогах Единого Государства. <...> Естественно, что, подчинив себе Голод (алгебраический сумме внешних благ), Единое Государство повело наступление против другого вла-

⁴¹ Замятин Е. Рай // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 53.

⁴² Уэллс Г. Современная утопия. С. 189.

⁴³ Это слово у нас сохранилось только в виде поэтической метафоры: химический состав этого вещества нам неизвестен.

дыки мира – против Любви. Наконец и эта стихия была тоже побеждена, т. е. организована, математизирована, и около 300 лет назад был провозглашен наш исторический “*Lex sexualis*”: “всякий из нумеров имеет право – как на сексуальный продукт – на любой номер”».

Поразительно, что в личные дела героя тоталитарное государство не лезет. Хотя именно о тоталитарном времени Ханна Арендт писала, что «история знает немало эпох, когда пространство публичности помрачается и мир становится таким сомнительным, что люди хотят от политики только одного – чтобы она хотя бы уважала их жизненные интересы и личную свободу»⁴⁴. Конечно, государство знает, когда и с кем номер такой-то предается сексуальным утехам. Но против любви оно бессильно. Более того, героя преследуют не за любовь (как у Оруэлла), а лишь желая, чтобы он рассказал о предводительнице восстания против государства, даже по-своему жалея героя, которого эта женщина I-330 использовала в своих революционных интересах. Сюжет, знакомый Замятину по его революционной юности.

Герой оказывается между двух сил – Единым Государством во главе с Благодетелем и готовящимися восстание, предводительница которого I-330 влюбляет его в себя, спит с ним, чтобы космический корабль, который он строит, стал оружием восставших. Он влюблен в нее до самой сердцевины своего существа, ради любимой отказывается от любящей его женщины (O-90). Она же легко сходится с разными нужными ей людьми, включая хранителей. Вот он видит ее первый раз: «Направо от меня – она, тонкая, резкая, упрямо-гибкая, как хлыст, I-330 (вижу теперь ее номер); налево – O, совсем другая, вся из окружностей, с детской складочкой на руке, и с краю нашей четверки – неизвестный мне мужской номер – какой-то дважды изогнутый вроде буквы S». А чуть позже понимает, кто этот дважды изогнутый: «Да, кстати, теперь вспомнил: этот вчерашний, дважды изогнутый, как S, – кажется, мне случалось видеть его выходящим из Бюро Хранителей. Теперь понимаю, отчего у меня было это инстинктивное чувство почтения к нему и какая-то неловкость, когда эта странная I при нем... Должен сознаться, что эта I...» Более того, он понимает, но как бы запрещает себе понимать о ее связях с доктором, с Хранителем, но все же мысли прорываются: «Она смеялась. Но мне ясно был виден ее нижний скорбный треугольник: две глубоких складки от углов рта к носу. И почему-то от этих складок мне стало ясно: тот, двоякоизогнутый, сутулый и крылоухий – обнимал ее – такую... Он...». И последний раз, когда он думает, что все между ними кончено, ведь она скрывается, она вдруг является к нему и снова соблазняет героя, буквально кладет D-503 на себя. Зачем? А затем, чтобы выяснить, что ему говорил Благодетель. Он рассказывает ей все, ничего не рассказав Благодетелю. Это и есть его реальное поражение. Но и она не односложна, она спасает O-90, беременную от героя. За этот проступок O-90 подлежала быть уничтоженной Машиной Благодетеля, но I-330 переправляет O-90 за Зеленую Стену, окружающую Единое Государство, где она может спокойно родить. В мужестве I-330 Замятин тоже не отказывает, она переносит пытку, никого не выдав.

Шкловский попытался противников Единого Государства принизить хотя бы эстетически: «Люди, борющиеся с уравнениями, называют себя “Мефи”, сокращенно от Мефистофеля, потому что Мефистофель означает неравенство»⁴⁵.

⁴⁴ Арендт Х. Люди в темные времена. М., 2003. С. 21.

⁴⁵ Этимология Шкловского весьма сомнительна. Как известно, имя *Мефистофель*, возможно, греч. происхождения – «ненавидящий свет», от *me* – не, *phos* – свет и *philos* – любящий; по другой версии, древнеевр. происхождения – от мефиц – распространяющий (разносящий) и тофель – скверна, грех. В Библии оно не фигурирует. Появилось, скорее всего, в эпоху Ренессанса.

Они и поклоняются этому Мефистофелю. Да еще на статую работы Антокольского.

Напрасно.

Нет в мире вещей хуже Антокольского. Несмотря на присутствие в “Мы” ряда удачных деталей, вся вещь совершенно неудачна и является ярким указанием того, что в своей старой манере Замятин достиг потолка»⁴⁶. Грубая наглость Шкловского удивительна, ленинская, по сути. Это чистейшее ниспровержение культуры пришедшим Хамом. От него идет и стилистика современных постмодернистов.

То, что прототипы были в реальной действительности, сомнений нет. Это период крестьянских восстаний, восстаний левых эсеров, не желавших принимать большевиков. Так кто? Левые эсеры? Переход к социализму из крестьянской общины, антигородская направленность. Впрочем, левые эсеры вызывали у Замятина такую же брезгливость как и движение «Мефи», противостоявшее Единому Государству. В 1918 г. он написал: в газете «Дело народа»: «Когда лакея бьют в морду, он жалок, когда лакей бьет в морду, он гнусен. Левые эсеры прекрасно поняли первое и отказались разделять ответственность советской власти за иностранную политику. Но настоящий момент – новой эпидемии расстрелов советскими войсками рабочих, арестов советской полицией рабочих, закрытие советской цензурой газет, – этот момент левые эсеры сочли как раз подходящим, чтобы занять правительственные посты в Петроградской Коммуне и разделить ответственность советской власти за битые в морду»⁴⁷. Дружба руководителей Мефи с Хранителями уж очень напоминала близость эсеров чекистам.. А может, не надо искать политические прототипы, не надо, скажем, видеть в I-330 Марию Спиридонову. Просто здание Единого Государства жило на mine Мефистофеля. Рано или поздно эта мина должна была взорваться. Мы, свидетели крушения Советской власти, наблюдали этот взрыв. Но, как и полагал автор романа, ничего хорошего за этим не последовало. После Благодетеля к власти пришли Хранители. Иными словами, перед нами мощное художественное обобщение, которое обладало не только отражательным, но и прогностическим смыслом.

В защиту разума

Замятин пересказывает с одобрением Уэллса: «Цель переустройства – ввести в жизнь начало организующее – ratio – разум. И потому особенно крупную роль в этом переустройстве Уэллс отводит классу “able men” – классу “способных людей” и прежде всего образованным, ученым техникам. Эту теорию он выдвигает в своих “Прозрениях”. Еще более любопытную – и, надо добавить, более еретическую окраску – эта мысль приобретает в его “Новой Утопии”, где руководителями новой жизни являются “самураи”, где новый мир предстает нам в виде общества, построенного до известной степени на аристократических началах, руководимого духовной аристократией»⁴⁸.

Вряд ли поклонник Уэллса, поклонник сторонника рацио, разума, ученых, техников, сам ледоколостроитель мог напасть в романе «Мы» на разум. Нападение было на извращение разума. И здесь, можно сказать, он совпа-

⁴⁶ Шкловский В. Потолок Евгения Замятина. М., 1990. С. 259.

⁴⁷ Замятин Е. О лакеях // Замятин Е.И. Я боюсь. С. 38.

⁴⁸ Замятин Е.И. Герберт Уэллс // Замятин Е.И. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 306. В недавнем издании эта книга переведена как «Современная утопия».

дал с мнением русских философов-эмигрантов, видевших в новом мире то травестию христианского мифа, то лжехристианскую веру⁴⁹, а то и просто коллективное безумие. Абсолютно совпадает с размышлениями Замятина очень выразительная мысль Федора Степуна: «Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи *сходит с ума сам разум* (курсив мой. – В.К.); и вся глубина революционной разрухи – с тем, что все революции стремятся к высшей гармонии»⁵⁰. Безумие разума в этом новом мире очень чувствуется, если мы вслушаемся в речь рассказчика: «И вот, так же, как это было утром, на эллинге, я опять увидел, будто только вот сейчас первый раз в жизни, увидел все: непреложные прямые улицы, брызжущее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ, квадратную гармонию серо-голубых шеренг. И так: будто не целые поколения, а я – именно я – победил старого Бога и старую жизнь, именно я создал все это, и я как башня, я боюсь двинуть локтем, чтобы не посыпались осколки стен, куполов, машин...» Это, конечно, речь безумца с манией величия («победил Бога», создал новый мир), но который чувствует себя не вписанным в пространство и боится его разрушить. Он пытается спрятаться от своего иррационального в столь же безумное рацию. Рацию слишком тесно связано с иррациональным. Не случайна устойчивая точка зрения обывателей, что в психиатры идут потенциальные сумасшедшие, которые и науку превращают в безумие.

Г.В.Флоровский писал: «Утопические идеалы всегда имеют абстрактный характер. Как бы они ни были связаны с историческими и житейскими впечатлениями, отражение которых почти всегда нетрудно в них распознать, построаются они силой отвлечения»⁵¹. То есть можно сказать, что утопия исторична, антиутопия (или контрутопия, если угодно) исторична, поскольку поневоле предсказывает (как у Замятина) возможное будущее, либо показывает (как у Оруэлла) реальное историческое настоящее. Для Замятина реальностью был военный коммунизм. Замятин с ним боролся, поэтому писал не антиутопию, а контрутопию, направленную против тогдашней действительности в ее идеологическом преломлении.

Томас Мор, называя свою книгу «Утопией», имел в виду, что проект Платона прекрасен, но неосуществим. Потом, начиная с Кампанеллы, все писали – и прекрасен, и осуществим. Один из лучших интерпретаторов проявления утопического сознания в реальной жизни XX столетия был Семен Франк. Он писал: «Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может – а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический образец ереси в точном и правоммерном смысле этого понятия – именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь. Цель, которая здесь ставится, невозможна не просто потому, что никакой идеал не

⁴⁹ Благодетель, которого герой сравнивает с Иеговой, «хранители», то есть сотрудники спецслужб, которых рассказчик сравнивает с ангелами-хранителями. Враги системы сами берут себе наименование «Мефи».

⁵⁰ *Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. М., 2009. С. 486.

⁵¹ *Флоровский Г.* Метафизические предпосылки утопизма // *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 273.

осуществим в его абсолютной полноте и чистоте; она невозможна, потому что содержит в себе <...> внутреннее противоречие. Пока этот замысел остается только мечтой – как в “утопиях” Платона, Кампанеллы и Томаса Мора, – его внутренняя противоречивость, и потому ложность и гибельность самого стремления к нему, остаются скрытыми. Они обнаруживаются только на практике, когда этот идеал овладевает волей, т. е. делается попытка осуществить его в согласии с самим его содержанием, именно мерами внешне-организационными, т. е. через принудительное водительство человеческим поведением; и именно тогда обличается *нравственное безумие* (курсив мой. – В.К.), т. е. порочность самой устрояющей воли, первоначально руководимой благим побуждением»⁵².

Замятин взял ситуацию еще благих помыслов военного коммунизма, когда жестокость их реализации еще вроде бы не затемняла самих идеалов, утописты верили, что скоро благие помыслы принесут благие результаты, которые вымостят дорогу в рай. Поразительно, что в Едином Государстве благие помыслы вроде бы реализованы, нет массовых расстрелов, как в период военного коммунизма, нет массового голода, нет страха перед будущим. Уцелевшее человечество рвется к иным мирам, в космос, но не очень понятно с добром или нет. Хотя строитель считает, что с добром, но свой «Интеграл» он называет почему-то «огненный Тамерлан счастья». В той системе, где отсутствует свобода индивида, где считается, что «инстинкт несвободы издревле органически присущ человеку», «где введены в русло все стихии – никаких катастроф не может быть», возникает поразительная концепция: «или счастье без свободы – или свобода без счастья, третьего не дано». Это, конечно, внутренняя цитата из главы о великом инквизиторе у Достоевского. Но с новым пониманием. Великий инквизитор думал о спасении слабых⁵³. Благодетель говорит о себе, как о палаче, причем как о само собой разумеющемся обстоятельстве: «Палач? <...> Что же? Вы думаете – я боюсь этого слова?». Это и есть прогностический взгляд Замятина на реализуемую большевиками в жизни утопическую и неисполнимую мечту. Он понял самое важное: не только в реальности, но и в утопическом мире править будут палачи-благодетели. Так и получилось. Я бы сказал, что в своей контр-утопии Замятин изобразил будущее, не так, как его задумывали творцы, а так, как оно должно было развернуться и уже разворачивалось – в безумии разума. Здесь даже любовь не противостоит государству, ее либо нет, либо это мнимая величина, корень из минус единицы, которого так боялся герой романа, не в силах ввести его в свое понимание мира. Но это нечто иное, чем контр-утопия Оруэлла, писавшего о реальности тоталитарного мира.

⁵² Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Paris, 1972. С. 86–87.

⁵³ См. об этом мою статью: Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX – начала XX века // Вопр. философии. 2002. № 9. С. 54–67.

ОПЫТ ДЕМАСКИРОВКИ ГОНЕНИЙ

Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.

Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.

Хвольсон Д. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам. М.: Текст, 2010. – 474 с.

Разумно ли ожидать чего-то нового, открывая издание под названием «Козел отпущения»? Слово сочетание – широко распространенное клише, а суть явления и происхождение термина хорошо известны... Рене Жирар, автор этого труда, действительно, рассматривает феномен козла отпущения, однако не ради интересных деталей, неожиданных примеров и даже не для объяснения данного феномена, т. к. эта книга похожа не столько на попытку разобраться с этим явлением, сколько устранить его.

Жирар излагает историю, рассказанную в малоизвестном сочинении французского поэта Гийома Машо «Суд короля Наваррского». В середине XIV в. во Франции неожиданно начали болеть и мучительно умирать люди. Скоро распространилась молва, что причиной трагедии стали злодеяния евреев – они отравили источники воды. Гнев оставшихся в живых был страшен, и множеством жестоких способов все евреи были уничтожены¹. Однако смертность все возрастала, и лишь спустя какое-то время бедствие понемногу утихло само собой. Можно легко догадаться, что вокруг перепуганного Машо бушевала чума, но он не знал этого и смог только, следуя молве, сказать, «что это была болезнь прозываемая “эпидемия”»².

Разрыв во времени между кульминацией быстро развивавшейся «эпидемии» и предшествовавшим истреблением еврейского населения был достаточно заметным, и еще тогда стало ясно, что дело в чем-то другом. Сам же поэт, поначалу связавший несчастье со «лживой, коварной, отреченной, гнусной Иудеей, злой, неверной, которая ненавидит добро и любит всякое зло»³, позже растерянно сообщает, что «не было ни врача, ни целителя, который сумел бы сказать причину, откуда она явилась и что она такое»⁴. Объяснительную силу идея о заговоре теряет, что, тем не менее, не приводит ни к сожалению об убийствах, ни к попыткам осмыслить их как-то иначе: случившееся будто бы входит в некий самодостаточный порядок вещей. Именно этому *порядку* и посвящен труд Жирара.

Отправной пункт исследования представляет собой текст, совершенно бесполезный с документальной точки зрения (Машо оставляет без внимания множество деталей, даже не уточняет, о каком городе говорится; и вообще, всю эпидемию явно в страхе просидел за закрытыми дверями и ставнями) и не имеющий особой художественной ценности. Но «Суд ко-

¹ *Жирар Р.* Козел отпущения. СПб., 2010. С. 13.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же. С. 15.

роля Наваррского» вместо объекта изучения оказывается удачным, хотя и необычным аналитическим инструментом. Из-за литературной обезличенности (по словам Жирара, текст стилистически беден и смотрится гораздо более скупым по сравнению с прочими схожими произведениями той поры), фактографической бессодержательности и мировоззренческой наивности автора можно считать это произведение существенно «очищенным» от психологических нюансов, служащим беспристрастным индикатором социальных тенденций.

Фрагмент об избиении евреев служит примером того, что ученый называет в своей книге «Сокровенное от создания мира»⁵ текстами гонений. Эта работа, пока не опубликованная в русском переводе, составлена в виде бесед Рене Жирара с Жан-Мишелем Угурляном и Ги Лефором. Она впервые увидела свет в Париже в 1978 г., расположившись в теоретическом и временном «промежутке» между другими его ключевыми работами «Насилие и священное» (1972) и «Козел отпущения» (1982). В ней целая глава посвящена текстам гонений как одной из основ жираровской концепции «фундаментальной антропологии»⁶. Они сообщают о реальном коллективном насилии и, что важно, составлены в перспективе гонителей, а значит, подвержены соответствующим искажениям, несущим отпечаток гонительской репрезентации⁷. Насколько реален текст Машо? Ответ на этот вопрос хотя и очевиден (как мы уже поняли, историко-филологическая ценность упомянутого эпизода невелика), но не играет никакой роли. Существенно лишь то, что это свидетельство встроено в сеть, состоящую из похожих произведений того же времени; быть может, многие из них более точны и поэтичны, но важнее всего подобие их сюжетов и структур, равно как и характер их перспективы. Кстати, сам факт существования такого текста, как написанный Машо, подтверждает значимость некоего глубинного психологического аспекта, подтверждающего жизнеспособность категории «тексты гонений» и объединяющего их в единую группу.

Для упомянутого сочинения Гийома Машо, как и для любых текстов гонений, характерно смешение правдивых и невероятных событий. Начало эпидемии в «Суде короля Наваррского» связано не только с мнимыми еврейскими злодействами, но и с указывающими на них небесными знаменами – каменными дождями, испепеляющими молниями. Но этот же текст, помимо фантастических эпизодов, содержит описание резни – вполне реалистичной. Гонительская репрезентация пытается подчинить читателя реальности произведения, затирая следы преступления любой ценой, и если она создает невероятное, то оно останется, даже если будет противоречить всему остальному. А возникнет оно обязательно.

Может показаться, что гонительская репрезентация парадоксальна: она с необходимостью сочетает в себе мифологическое и историческое, вымыслы и факты. Однако это далеко не так. Идея парадоксальной природы не подразумевает целенаправленного сочетания несочетаемого, инвариантного относительно объектов, составляющих разные контексты. Этого в гонительской идеологии нет: совместное присутствие мифа и реальности находится в однозначной связи, обеспечивающей устойчивость гонительской репрезентации. Едва связь ослабевает, репрезентация мгновенно начинает таять.

⁵ Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort. P., 1978.

⁶ Ibid. P. 136–162.

⁷ Жирар Р. Козел отпущения. С. 24.

Схема гонения имеет четкую структуру, включающую основные элементы, стереотипы, как их именует Жирар. Свидетельства гонений (неважно, устные или письменные) содержат следующие компоненты: 1) **описание** некоторого социального или культурного кризиса (это источник гонения и его «питательная среда»), 2) **преступление будущей жертвы (как уточняет Жирар, преступление носит обезличивающий характер** – в том смысле, что результаты такого действия приводят к эффектам, распространяющимся в равной мере на всех членов общества; и, разумеется, поступки, которые при этом квалифицируются как преступные, не обязательно являются таковыми, им не обязательно предшествует некая нормативность, реализация которой была подорвана; более того, соотношение действия, названного преступлением, с реальностью не играет никакой роли – иначе говоря, необходимым в данном случае является лишь возникновение «категориального маркера», и это в первую очередь характеристика субъекта самого по себе, а не его действий), 3) **виктимные признаки (жертва обладает некоторыми физическими характеристиками, которые выделяют ее в социуме и чаще всего носят характер не столько аномалии, сколько патологии), 4) сам акт насилия (обычно коллективный, ведь гонительская схема для того и нужна, чтобы реализовать противостояние индивида или локальной общности как «гонимого» и более масштабного социума как «гонителя»).**

Наличие всех компонентов не является обязательным – достаточно трех или даже двух. Их наличие позволяет утверждать, что насилие было реальным, был реален и кризис, а жертва выбиралась посредством указания на ее виктимные признаки (только так), наличие которых идентифицировалось с кризисом. Все это в совокупности образует структуру *козла отпущения*, на носителей которой возлагается ответственность за кризис и которые подвергаются полному устранению – через истребление или изгнание.

Для современного человека многое в работе этого механизма очевидно, в особенности отсутствие связи между явлениями кризиса и вмененной ответственностью жертв. Но как относятся к происходящему сами гонители, как они оценивают собственные действия? Сквозь весь текст Жирар проводит идею о том, что в действительности *гонители не ведают, что творят*, и это представление есть нечто большее, чем расхожее клише или апелляция к человеческому неразумию. Та работа, которую совершает Жирар с механизмом гонений, сконцентрирована более всего не на собственно структуре гонительской репрезентации, а на различиях в *речи о жертве*, и слово он предоставляет всем – и гонителям, и наблюдателям, и самой жертве. Различие – в доверии. «Отстраненный наблюдатель, присутствующий при акте коллективного насилия, не участвуя в нем, видит только бессильную жертву, которую мучает истерическая толпа. Но если он обратится к тем, кто составлял эту толпу, и спросит у них, что же произошло, то в их ответе он не узнает того, что увидел собственными глазами. Ему расскажут о чрезмерной мощи жертвы, о скрытом влиянии, которое она оказывала и, возможно, еще оказывает на общину, так как жертва эта, несомненно, избежала смерти и т. д.»⁸. Зазор между тем, что произошло в реальности, и воззрениями гонителей идентичен различию между ритуалом и мифом, которое и помогает Жирару разобраться с функционированием механизмов гонений.

Ритуал «правдивее» мифа: «Хотя мифам служит моделью та же, что и ритуалам, гонительская последовательность эпизодов, но мифы похожи на нее меньше, чем ритуалы, даже на стадии своего наибольшего сходства.

⁸ Жирар Р. Козел отпущения. С. 95–96.

В данном случае слова лгут сильнее, чем действия»⁹. В обоих случаях источник один и тот же, но гонительская схема репрезентируется по-разному, внутри мифа она маскируется под некий онтологический порядок, скрывая собственный генезис. «Наиболее дикие ритуалы показывают нам беспорядочную толпу, которая постепенно сплачивается против некоей жертвы и в конце концов нападает на нее. А миф рассказывает нам историю грозного бога, который спас своих почитателей с помощью какого-то жертвоприношения или собственной гибели, после того как сам же и посеял в общине беспорядок»¹⁰. Видимо, ритуальное действие, в отличие от мифологической наррации, почти не эволюционировало и мало подвергалось промежуточной символизации: ритуал может сохраняться в состоянии точной самовоспроизводящейся первоначальной копии, непосредственно снятой с ситуации коллективного гонительского насилия предков¹¹. Миф же, впитав гонительское происшествие, отторгает его, занимается усердным самооправданием, которое порой может приводить к радикальным сюжетным метаморфозам. В «Козле отпущения» рассматривается несколько известных мифов, которые не содержат описаний гонения, но содержат гонительские стереотипы, сохранившиеся несмотря на модификации сюжетов. Один из приводимых примеров – история о смерти Бальдра, персонажа древнескандинавского пантеона; по Жирару, современный вариант мифа – столь громоздкий и замысловатый – возник в результате множества поздних искажений ранних версий, изображавших Бальдра «жертвой самого банального, самого “классического” коллективного убийства»¹².

Жирар прямо указывает на историческую природу мифологии. При этом он не останавливается только лишь на гипотезе, предполагающей некое реальное событие, в древности положившее начало мифу, но утверждает, что мифология имеет историю; причем понимаемую не только как прошлое, не как совокупность фактов: эта историчность возникает не под давлением внешних меняющихся условий, эта историчность активна. Мифология продуцирует собственную историю во имя оправдания самой себя, своих истоков. «По мере того, как община удаляется от насильственного первоначала своего культа, смысл ритуала ослабляется и усиливается моральный дуализм. Боги и все их действия, даже самые пагубные, сначала служили образцами в ритуалах. То есть религия во время крупных ритуальных событий отводила известное место и хаосу, пусть и подчиняя его порядку. Однако наступает момент, когда люди ищут образцы уже только моральные и требуют богов, очищенных от всякой вины»¹³.

Схема гонений, предлагаемая Жираром, с трудом вписывается в привычный режим рассуждений: в нее включен элемент, заранее осложняющий ее понимание современным человеком. Сейчас мы имеем некоторое интуитивное представление о гонительской репрезентации, и нередко можем заметить ее, не прибегая к структуралистскому анализу. По крайней мере, можем ее заподозрить, если в поле зрения оказывается объект, который в некоей системе отношений похож на жертву. Однако нынешние динамические образы жертв неполные. Архаичная картина гонения включала две трансформации жертвы: негативную и позитивную. Иначе говоря, жертве поначалу приписывается «пагубный статус», который и превращает ее в козла отпущения. По-

⁹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 96.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 97.

¹² Там же. С. 114.

¹³ Там же. С. 130.

следующее устранение жертвы приводит к установлению нового, «хорошего» состоянию, что может свидетельствовать о том, что жертва, став козлом отпущения, как-то позитивно повлияла на мир и, быть может, продолжает влиять, оставаясь отчасти живой, воскресая и т. п. Если первый компонент реализуется физически, то второй – уже результат работы мифологии или религии. В любом случае **гонительская репрезентация требует обеих трансформаций жертвы.** «Религиозное мышление вынуждено видеть в жертве отпущения – то есть попросту в последней жертве – ту жертву, которая терпит насилие, не провоцируя новых кар, видеть в ней сверхъестественное существо, сеющее насилие, чтобы пожать мир, видеть страшного и таинственного спасителя, делающего людей больными, чтобы затем их вылечить»¹⁴. Как говорит Жирар, понять вторую трансформацию нам трудно, «поскольку у нее нет или почти нет эквивалента в нашем универсуме»¹⁵.

Коллективное насилие – «машина по изготовлению мифов», которая функционирует с древних времен, но все хуже и хуже. «Поломку» вызывает то, что вторая трансформация, позитивная, оказалась менее прочной по сравнению с первой. Видимо, именно поэтому сейчас мы видим в гонении лишь нечто негативное, тогда как архаичное мировоззрение требовало обоих компонентов, баланс которых приводил к стиранию антагонистичных граней жертв, которые благодаря этому дополняли свою противоположность – палача, вступая с ним в «миметическое сотрудничество», продолжавшееся в Средние века и в ослабленных формах сохранившееся в ту эпоху¹⁶. Наиболее заметный «сбой» происходит, скорее всего, именно в то время: «Средневековые и современные гонители не поклоняются своим жертвам – они их только ненавидят. Соответственно, жертвы легко распознаются в качестве таковых»¹⁷.

Такое поведение сейчас покажется нам дикостью, но часто принимается в отношении архаичных сообществ. Жирар предостерегает от восхищения «тревожной красотой» этого мифа, ибо она «неотделима от содрогания, которым весь он охвачен». Что же делать? «Эти содрогания нужно усилить, чтобы пошатнуть все здание и вызвать его крушение»¹⁸, – утверждает Жирар, и, пожалуй, в этой фразе раскрывается цель книги «Козел отпущения».

Принятие гонительской репрезентации будет не чем иным, как ее поддержанием: субъектом интерпретации в этом случае станет именно она, объектом же – тот, кто по наивности претендовал на роль интерпретатора, оказавшись в итоге интерпретируемой сущностью. Проект уничтожения гонительской репрезентации состоит не в согласии с ней, а в указании на нее существование, на ее компоненты, на ее гонительскую природу – это разрушает ее. «Современный критический подход, со времени своего возникновения в XVI и XVII веках, заключается в том, чтобы не доверять текстам слепо»¹⁹, – и, следуя этой идее, Жирар вводит различие между двумя типами текстов, имеющих отношение к феномену козла отпущения, и двумя соответствующими типами чтения.

¹⁴ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2010. С. 117.

¹⁵ Жирар Р. Козел отпущения. С. 88.

¹⁶ «В XVI веке ведьмы сами выбирали костер <...> И еретики нередко требовали казни, которой заслуживают их гнусные верования, и было бы немилосердно их этой казни лишать. Точно так же и в нашу эпоху бешеные собаки всех сталинизмов признаются даже в большем, чем от них требуют, и радуются ожидающей их справедливой каре. Я не думаю, что такой тип поведения объясним лишь страхом» (Там же. С. 109).

¹⁷ Там же. С. 69.

¹⁸ Там же. С. 110.

¹⁹ Там же. С. 12.

Оба типа текстов говорят о жертвах. Одни не говорят, что жертва есть козел отпущения, они заставляют читателя назвать ее так; так действуют мифы или тексты вроде произведения Машо. Вторые сами говорят, что жертва – козел отпущения; здесь уникальным по своей силе примером, по Жирару, являются Евангелия.

Первый тип вовлекает в заранее приготовленную интерпретацию, убеждая читателя в своей достоверности. Он показывает гонительское искажение не как искажение, а как то, чему следует верить. Второй – сам ясно говорит о жертве (как об агнце Божьем). Он также разворачивает картину событий – но как гонительских искажений, т. е. как то, чему верить *не* следует. Специфику психологического отношения читателя к такому тексту Жирар усиливает через соотнесенность текста и объекта, который может быть назван козлом отпущения. «Тот козел отпущения, которого текст для нас выявляет сам, – это козел отпущения *внутри текста* и *для текста*. Козел отпущения, которого нам нужно выявлять самим, – это козел отпущения *самого текста*. Он не может появиться в тексте, всеми темами которого он управляет, он никогда не упоминается как таковой, он не может стать темой в тексте, который он *структурирует*. Это не тема, а структурирующий механизм»²⁰.

Следует подчеркнуть, что в «Козле отпущения» при объяснении природы жертвы преимущественно используется «заглавный» термин «козел отпущения», «*bouc émissaire*», тогда как «Насилие и священное» и «Сокровенное от создания мира» ассоциируются с введенной Жираром идиомой «жертва отпущения», «*victime émissaire*». Использование этой категории в тех двух книгах преследовало нехитрую цель: «жертвой отпущения» во избежание путаницы назван механизм, структурирующий текст, тогда как под «козлом отпущения» подразумевается некий сюжет. По сути, речь о простой методологической предосторожности. Как ни странно, ее оказалось недостаточно: несмотря на то, что рассматриваемый подход не интересуется *козлом отпущения* как темой или мотивом, некоторые критики, по словам Жирара, не понимая соответствующего намерения, усматривают в его книгах указания на явных жертв там, где их он исключает, и исключают их там, где они должны присутствовать; что не имеет никакого отношения к идее исследователя: «Козел отпущения в том смысле, какой меня интересует, *не занимает в мифах вообще никакого места*»²¹. Свой интерес к идее жертвы как обусловленной не конкретными ритуальными практиками, а некой структурирующей схемой, Жирар формулировал и раньше: «Царит ли порядок, или он уже нарушен, полагаться всегда нужно на одну модель, повторять нужно одну схему – схему победного преодоления всякого кризиса, единодушное насилие против жертвы отпущения»²².

Отличным примером текстов, прямо указывающих на козла отпущения, стала другая новинка российского книжного рынка 2010 г. – книга «О некоторых средневековых обвинениях против евреев»²³ Даниила Хвольсона (1819–1911), известного российского историка, лингвиста, соавтора так называемого Синодального перевода Библии²⁴. Хвольсон, помимо прочего, известен как

²⁰ Жирар Р. Козел отпущения. С. 191.

²¹ Там же. С. 193. Причина такого непонимания, как решительно утверждает Жирар, происходит из «значительного вреда», который нанес этнографии Фрэнсер, введя в оборот понимание (подхваченное и его последователями) выражения «козел отпущения» исключительно в обобщенном ритуальном смысле (Там же. С. 195).

²² Жирар Р. Насилие и священное. С. 138.

²³ Хвольсон Д. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам. М., 2010.

²⁴ Перевел порядка двух третей (Хвольсон Даниил // Электронная еврейская энциклопедия. – Электронный документ. – <http://www.eleven.co.il/article/14485>).

эксперт по «саратовскому делу» 1852–1853 гг. – судебному разбирательству о якобы ритуальных убийствах, совершенных евреями ради получения крови жертвы. Тогда он выступал не только как специалист по еврейской культуре, но и как в некотором смысле адвокат, и ему удалось доказать абсурдность и предвзятость обвинений. Этот опыт подтолкнул его на написание этой книги, которая вышла в 1861 г. 1878 год принес очередной кровавый навет – теперь «кутаисское дело», аналогичное саратовскому, как и многим другим... Вскоре после оправдания обвиняемых и завершения дела, в 1880 г., книга вышла в новой редакции, увеличившись вдвое.

Примеры, приводимые Хвольсоном, показывают, что приписываемое будущей жертве обвинение (по Жирану, один из гонительских стереотипов), действительно, вовсе не должен быть хоть как-то связан с реальностью. Основанием может стать, например, обнаружение гонителями в еврейской книге слова «дам», т. е. «кровь», однако контекст употребления – трудно понятный, ибо написан на чужом языке непривычным буквами – остается без внимания²⁵. Не менее нелепа, хотя и эффектна история с некой еврейской книгой, где нашлась картинка с человеком в ванне, вокруг которой стоят люди, режущие маленьких детей над ним. В гонительской перспективе эта иллюстрация сразу же становится основанием для инвектив, «подтверждением» ритуальных убийств в еврейской среде, хотя изображение, напротив, относится к легенде «о злобном фараоне, заболевшем однажды проказой и повелевшем, по совету своих врачей, убивать ежедневно 300 еврейских младенцев, чтобы купаться в крови...»²⁶.

Книга Хвольсона – явно не «сотрудничество с палачом». Голос здесь на стороне гонимых, и сама возможность этого голоса свидетельствует не об «имманентной» жертвенности, а о том, что кто-то стал жертвой из-за произвола гонителей. В концепции Жирана ни иудейская, ни христианская традиция отнюдь не демонстрируют извечную пассивность перед угнетателями. Даже в самой сложной ситуации жертва не согласна со своим положением: «В покаянных, прежде всего, псалмах мы видим, что слово дается не гонителям, а жертвам, не тем, кто творит историю, а тем, кто ее претерпевает. Жертвы не просто говорят, но кричат во весь голос в самый момент гонений, когда окружившие их враги готовятся их поразить». В итоге «эти тексты порывают с мифологией <...> они все сильнее отвергают сакральную амбивалентность, возвращают жертве ее человечность и разоблачают произвольность обращенного против нее насилия»²⁷. В этом отношении Новый Завет опирается на Ветхий; евангельский текст ставит задачей не только жесткую критику, но и разрушение гонительской репрезентации, что возможно благодаря раскрытию соответствующих механизмов.

«Толпа – это группа в расплавленном состоянии, община, которая буквально разлагается и заново собраться может только за счет своей жертвы, своего козла отпущения»²⁸. Евангелия не дают толпе реализоваться, они разоблачают ее, раскрывая секрет ее силы. Евангелия, как утверждает Жиран, приписывают Пилату сопротивление требованиям толпы. Позже они показывают, что Пилат присоединяется к гонителям, но нужно это не для демонстрации всевластия толпы, а чтобы показать, «как верховная власть, несмотря на попользования к сопротивлению, вынуждена уступить толпе»²⁹.

²⁵ Хвольсон Д. О некоторых средневековых обвинениях... С. 469.

²⁶ Там же. С. 469–470.

²⁷ Жиран Р. Козел отпущения. С. 170–171.

²⁸ Там же. С. 173–174.

²⁹ Там же. С. 174.

И, если воспринимаемые в такой оптике Евангелия обладают потенциалом воздействия на общество, реализуя ветхозаветные устремления, то работа Жирара должная представляться продолжением «евангельского проекта». Если Танах указывал на гонения, а Новый Завет показал механизм гонительства, тем самым разоблачив его, то работа Жирара состоит в том, чтобы воплотить это разоблачение – не только «открыть глаза» читателю, указав на гонителей и характер их действий, но и сделать «слово» разоблачающего текста – делом. Пошатнуть здание гонительской репрезентации и вызвать его крушение – эта цель книги «Козел отпущения» (и, видимо, задача жираровской фундаментальной антропологии вообще) обладает очевидным перформативным характером. А учитывая прямолинейно эксплицированную антипозитивистскую позицию Жирара, его способ исследовательской работы вполне можно вписать в показанное Жан-Франсуа Лиотаром представление о перформативной легитимации знания³⁰.

В этом отношении крайне любопытно сравнить тексты Хвольсона и Жирара. Сопоставление сразу же показывает, что труд первого автора и вправду нарративен, тогда как второго – несомненно перформативен. Впрочем, к эффектам жираровского письма, пожалуй, следует относиться без излишнего оптимизма (или наивности) – пока что вряд ли можно всерьез полагать, что их «перформативность» вышла далеко за границы академического пространства.

Насколько верно утверждение, что какой-либо миф проистекает из насилия гонительской толпы? Возможность такого вопроса в рамках теории Жирара исключена: согласно ей, «в мифо-ритуальных религиях нет ничего, что бы не вытекало логически из механизма козла отпущения»³¹, все мифологические и религиозные системы порождены именно некогда имевшим место гонением, а возникнув, стараются изо всех сил поддерживать гонительские стереотипы ради того, чтобы обеспечивать собственную же устойчивость. Как утверждает мыслитель, религии и культуры скрывают это изначальное насилие, чтобы учреждаться и продолжаться. «Обнаружить их секрет – значит предложить решение, которое следует называть научным, для самой большей загадки всякой науки о человеке – загадки природы и происхождения религии»³². В таком свете можно говорить об учреждающем характере Евангелий, который, однако, не основан на учреждающей жертве, как это было раньше. В этом смысле евангельский текст является вовсе не основой для развития религии, он не религиозен, у него иная функция: «демаскировать» гонительскую репрезентацию, раз и навсегда сделать ее уязвимой. Что же касается жертвы, то она не является упомянутым «козлом отпущения текста», а предстает уже как козел отпущения гонителей, чьи поступки критикует текст. Подобные идеи представляют собой развитие концепции Рене Жирара, основы которой были заложены в «Насилии и священном». К слову, приятным и своевременным сюрпризом для российского читателя явилось второе, исправленное издание этой работы в «Новом литературном обозрении», также увидевшее свет в 2010 г., спустя десять лет после выхода первого перевода.

Огромная значимость новозаветных текстов связана с тем, что они обнаруживают природу механизма козла отпущения, которая базируется на бессознательном. В частности, об этом, а не о чем-то другом, говорит известная фраза из Евангелия от Луки «Отче! прости им, ибо не знают, что делают»

³⁰ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.–СПб., 1998. С. 100–101.

³¹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 95.

³² Там же. С. 156.

(Лк. 23, 34). «Евангелия никогда не ищут натянутых извинений; они никогда не говорят впустую. Сентиментальное пустословие – не их занятие <...> Это не желание утаить ужас реального насилия. В этом пассаже мы имеем первое определение бессознательного в человеческой истории – то, из которого происходят все остальные и которое они всегда лишь ослабляют...»³³. И это не единственный фрагмент, говорящий о бессознательном гонителей. «Деяния апостолов вкладывают ту же самую идею в уста Петру <...> “Впрочем, знаю я, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению” (Деян. 3, 17). Существенный интерес этой фразы связан с тем, что она снова привлекает наше внимание к двум категориям сил – толпе и начальникам, равно бессознательным. Она имплицитно отвергает лжехристианскую идею, которая делает из Страстей событие уникального масштаба совершенного злодеяния, тогда как оно уникально лишь масштабами совершенного разоблачения. Соглашаться же с первой идеей – значит по-прежнему фетишизировать насилие, значит заново впасть в очередной вариант мифологического язычества»³⁴. Разделение этих двух интерпретаций, что интересно, снова отсылает к различию не только между разными отношениями читателя к тексту, но и к различию между темой и структурой.

Можно предположить, что разделение «тематического» и «структурного», используемое Жираром, по сути схоже с подходом В.Я. Проппа к изучению волшебной сказки, «который убедительно показал, что специфика волшебной сказки оказалась заключенной не в мотивах (не все, но многие сходные мотивы волшебной сказки можно найти и в других жанрах), а в неких структурных единицах, вокруг которых мотивы группируются»³⁵. Можно обнаружить немало сходств и различий во взглядах обоих ученых (а в чем-то указать на их несопоставимость³⁶), но пример подобной компаративной работы – дело будущего, и быть может, не самого ближайшего.

С 1980-х «драматическая теология» Жирара, раскрывающая связи между насилием и священным, стала популярной в англо-американском академическом контексте, к ней обращаются и в настоящее время как применительно к теориям ритуалов, так и для объяснения политических феноменов³⁷. К настоящему времени в разных странах мира опубликованы сотни работ как посвященных исследованию творчества Рене Жирара, так и использующих его методологию, однако в отечественной науке имя этого ученого и его идеи не очень известны, а на русском опубликованы лишь две упомянутых книги. Увы, для устранения столь удручающего пробела недостаточно придания большей гибкости академическому контексту. Тут другая трудность – уже долго существующий «провал» в отечественном языковом образовании, который ограничивает обращение исследователей к непереуверенным текстам, хотя и написанным на распространенных европейских языках. Верится, что когда-то картина станет не столь песси-

³³ Жирар Р. Козел отпущения. С. 181.

³⁴ Там же.

³⁵ Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки / Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 439.

³⁶ К примеру, у Жирара ошибочная интерпретация мифологического сюжета как обусловленного реальной жертвой (не представляющая интереса для Проппа в принципе) не подразумевает конфликта истории и структуры: при анализе мифа такая ошибка, являющаяся локальной, «верна истине большинства текстов, составленных из тех же стереотипов и структурированных тем же способом» и не подрывает интерпретации в целом, даже в случае заведомо выдуманного сюжета (Жирар Р. Козел отпущения. С. 90).

³⁷ См.: Pongratz-Leisten B. Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition. Leiden–Boston, 2007. P. 8.

мистичной, и хотелось бы выразить большую благодарность издателям и переводчику (над обеими книгами работал Григорий Дашевский) – тем, кто пытается изменить ситуацию к лучшему.

Безусловно, гонительская репрезентация сопровождает всю человеческую историю, соответствующие темы остры и для современности. Появление в России упомянутых изданий оказалось невероятно актуальным для прошлого года. 2010-й ознаменовался, в частности, целой чередой «информационных войн», участники ряда из которых обладали столь несоизмеримыми ресурсами сил, что само собой возникало желание представить эти противостояния как конфликты жертв и гонителей, и удивительно подходящими описаниями элементов этих ситуаций могли бы стать как раз описания выделенных Жираром гонительских стереотипов...

Не хотелось бы впадать в чрезмерную апологетику жираровской теории и торопиться применять ее для анализа актуального социального контекста. Однако невозможно пройти мимо одного аспекта гонительской практики. Рассматривая примеры нескольких мифологических сюжетов, иллюстрирующих работу механизма козла отпущения, Жирар настойчиво просит читателя обратить внимание на стабильно повторяющуюся картину «круговой конфигурации»: «Убийцы располагаются вокруг своей жертвы, но вместо напрашивающегося названия нам предлагаются самые разные обозначения, имеющие лишь одну общую черту – все они не называют эту сцену коллективным убийством»³⁸. Под круговой конфигурацией достаточно понимать некий акт окружения, пресекающий возможность бегства; эта конфигурация может быть потенциальной (гонители готовы обступить жертву в любой момент) или трансформированной (например, случаи, когда жертву загоняют на край утеса)³⁹. Свидетелями именно таких сцен мы оказались в декабре, когда по телеканалам и интернет-сервисам распространились видеозаписи с волнений, сопровождавших вспышку националистических настроений в столице.

Удивительное и пугающее совпадение? Возможно. Однако несомненно, что единоклассники гонителей есть нечто, мало зависящее от сознательных обоснований, но предстающее феноменом массового бессознательного: «организации уходят, настроения остаются», – подмечено в одной из публикаций, посвященных тем событиям⁴⁰. Там эта проблематика рассматривается в российских условиях, однако такую нехитрую максиму можно с большой уверенностью экстраполировать и на более широкий контекст.

Конечно, Рене Жирар недвусмысленно намекает на неизбежный процесс постепенной деградации гонительской репрезентации, носящий – если позволить себе продолжить мысль автора – характер асимптотического приближения к нулевому уровню. Однако проблематика гонений сохраняет свою актуальность – вероятно, из-за того, что они становятся все более очевидными, а значит слабыми, что, впрочем, не мешает их «экстенсивному» усилению, хотя и недлительному. «На протяжении всей истории Запада гонительские репрезентации слабеют и рушатся. Это не всегда означает, что уменьшается масштаб и интенсивность самого насилия. Но это означает, что гонители не могут надолго навязать свою точку зрения окружающим их людям»⁴¹.

³⁸ Жирар Р. Козел отпущения. С. 111.

³⁹ Там же. С. 278–279, 283.

⁴⁰ Бурдаков М. Убить по-русски // Профиль. 27 дек. 2010 (№ 48). С. 6–11.

⁴¹ Жирар Р. Козел отпущения. С. 316.

Дохан Гечмэн

Здравый смысл онто-эпистемологии Адама Смита в контексте картезианского скептицизма и агностицизма Юма

Рассматривая традиционные для его времени проблемы познания, соотношения теоретического и эмпирического уровней, первичных и вторичных качеств, Смит искал свой путь решения, не принимая ни позицию Декарта, ни позицию Юма. Рассматривая природу в целом, рассматривая общество в целом, он обращал внимание на взаимосвязи и отношения в большей степени, чем на отдельные статичные качества. Пример одной из форм таких взаимосвязей – концепция труда как посредника между субъектом и объектом, включающего в себя восприятие и воображение.

Ключевые слова: А.Смит, теория познания, первичные и вторичные качества, проблема универсалий, труд, общество

А.А.Ивин

Классический стиль мышления Нового времени

Статья посвящена важной теме современной социальной эпистемологии: анализу классического стиля мышления (XV–XX вв.) и его связей с культурой Нового времени. В рамках этого стиля мышления сформировалась наука в современном смысле этого слова. На смену классическому мышлению пришли уже в прошлом веке неклассический, а затем постнеклассический стили мышления. После описания общего понятия «стиль мышления» и его связей с культурой, дается анализ основных черт классического стиля мышления. В их числе: антиавторитарность, фундаментализм, кумулятивизм, сведение обоснованности и объективности знания к его истинности, исключительно классическое истолкование истины, отказ от не универсальных способов научного обоснования (обращение к традициям, здравому смыслу, авторитетам, интуиции, вере, моде, вкусу и другим ориентирам, без которых невозможны социальные и гуманитарные науки), универсальное требование всеобщей математизации знания и строгих определений и др.

Ключевые слова: социальная эпистемология, классический стиль мышления, Новое время

Т.Б.Длугач

Еще раз об априоризме Канта

В статье ставится цель открыть в кантовском учении еще один вид *a priori*, который на первый взгляд имеет странное значение, поскольку содержится в ощущении. В связи с этим доказывается, что этот вид *a priori* связан с требованием предметности внутри знания, которая есть не вещь сама по себе, а реальность; разбирается отношение вещи и реальности. Кроме того, в статье выдвигается предположение, что знание *a priori* не просто содержится в мышлении, а формируется им. Доказательство основывается на анализе понятия схемы и схематичности.

Ключевые слова: априоризм, вещь сама по себе, реальность, схематизм

В.В.Петров

Философия – это то, что структурирует человеческое бытие: беседы с Люком Бриссоном

В беседах выдающегося специалиста в области античной философии Люка Бриссона с д.ф.н. В.В.Петровым Л.Бриссон рассказывает о своей жизни, учителях и коллегах, рассуждает о различных направлениях и школах в области изучения античного платонизма, о специфике работы философской секции Национального центра научных исследований (Париж), о связи философии, религии и мифа, о собственных научных трудах и интересах.

Ключевые слова: Люк Бриссон, платоновские исследования, Национальный центр научных исследований (CNRS), философия, религия, миф

Е.А.Самарская

О трансформациях масс в поздних индустриальных обществах

Статья посвящена вопросу об исторических превращениях массы, сформировавшейся на заре индустриальных обществ в европейских странах. Тогда из хлынувших на фабрики толп бывших крестьян складывался пролетариат. Маркс опозитизировал пролетарский труд, наделив его мощной творческой силой созидания истории. Во второй половине XX в. происходят крупные перемены в индустриальных обществах, одной из которых является возникновение общества потребления. Человек массы теперь предстает прежде всего не как производитель, а как потребитель, масса производящая превращается в массу потребляющую. В статье проанализированы те ее характеристики, которые дал Ж.Бодрийяр (идея человека – знака и массы как объекта).

Ключевые слова: индустриальное общество, масса, пролетариат, отчуждение, субъект истории, общество потребления, вещь, человек-потребитель

В.В.Мильков

Кирик Новгородец: грани творчества (к 900-летию древнерусского ученого и мыслителя)

В статье рассматриваются два основных дошедших до нас произведения древнерусского мыслителя «Учение о числах» и «Вопрошание Кириково». Для них характерны широта взгляда, выходящая за традиционные для восточного христианства жанрово-репертуарные и догматические нормы, неизменная глубина познаний и непревзойденный для своего времени уровень ученой и богословской подготовки автора, не свойственные даже тогдашним церковным иерархам. Он сформулировал и обобщил реальные на тот момент правила поведения в церковной, семейной и общественной жизни, суммировав тот этический минимум, который удовлетворял нравственным требованиям христианства на начальной стадии упрочения его позиций в Новгороде.

Ключевые слова: Кирик Новгородец, нравственное учение, раннее христианство, календарь, число

М.С.Киселева

Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI–XVII вв.

В статье рассматривается материал, касающийся нового для славянских земель конца XVI–XVII вв. типа книжника – интеллектуала, сделавшего центром своей деятельности монастырь, на базе которого создавались школа, высшая школа, типография, библиотека. Концепция фундируется механизмами культурного заимствования, личностной, профессиональной, национальной и языковой идентификаций, а также идеей трансляции знания, которая осуществлялась через религиозные и литературные тексты между южнорусскими, западнорусскими и московскими православными книжниками под влиянием западной интеллектуальной барочной культуры.

Ключевые слова: интеллектуалы в монастырях, интеллектуальные контакты, братские школы, Острожская коллегия, Киево-Могилянская коллегия, Симеон Полоцкий, Лазарь Баранович, Московский двор 2-й половины XVII в., культура барокко

В.К.Кантор

О сошедшем с ума разуме. К пониманию контр утопии Е.И.Замятина «Мы»

Роман Замятина «Мы» является одним из важнейших сочинений для понимания интеллектуальной и реальной ситуации в ранней Советской России. Многим кажется, что Замятин критикует разумное основание платоновской утопии и «основанную на разуме» большевистскую диктатуру. На взгляд автора, Замятин показывает превращение разума в свою противоположность – иррациональную магическую силу, которая обращает человека в раба, когда призыв к разуму становится заклинанием, с помощью которого управляется общество. Замятин боролся с идеологией, перспективы которой он увидел лучше многих. Дело не в одной России, а в системе насилия, которое организует мир по правилам сумасшедшего дома. И в этом сумасшедшем доме разум лишь один из сумасшедших. Запад тоже пережил нечто подобное, и роман Оруэлла «1984» был написан уже в парадигме замятинского романа.

Ключевые слова: Замятин, утопия, контр утопия, Платон, разум, магия, иррационализм, большевизм, Советская Россия, Запад, Оруэлл

В.М.Карелин

Опыт демаскировки гонений

В статье проводится анализ двух недавно вышедших на русском языке книг Р.Жирара в сопоставлении с трудом известного российского историка Даниила Хвольсона (1819–1911), выступившего фактически адвокатом в известном «саратовском деле», когда ему удалось доказать абсурдность и предвзятость обвинений. Интерес представляет не столько тема или мотив козла отпущения, сколько механизм, структурирующий текст; интерес также связан с тем, почему проблематика гонений сохраняет свою актуальность и сегодня, несмотря на заявления Жирара об обратном.

Ключевые слова: гонения, насилие, жертва, общество

Doğan Göçmen

Adam Smith's Common Sense Onto-Epistemology in the Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

In dealing with the problems of knowledge as traditionally approached in his time, e.g. as the relation between theoretical and empirical knowledge or primary and secondary qualities, Adam Smith was looking for a particular way of solving these, embracing neither Descartes' nor Hume's position. Taking the nature as a whole or society as a whole, he concentrated on the internal correlations and interactions rather than on separate static qualities. An example of such a correlation which, among other things, is analyzed in this paper, is Adam Smith's conception of labour as an intermediary between the subject and the object which includes perception and imagination.

Keywords: Adam Smith, theory of knowledge, primary and secondary qualities, the problem of universals, labour, society

A.A. Ivin

The Classical Mode of Thinking in the Modern Age

The paper provides an analysis of an important topic in present-day epistemology, that is, the classical mode of thinking (15th–20th centuries) and its relation to culture of the Modern Age. It was within the framework of this mode that science in the modern sense of the word has been formed. Already in the past century the classical thinking came to be replaced by the nonclassical and then postnonclassical modes of thinking. After a description of the general notion of a “mode of thinking” and the way it is related to culture, the author gives an analysis of the general traits of the classical mode of thinking. These include anti-authoritarianism, fundamentalism, cumulativism, reduction of the validity and objectivity of knowledge to verity; an exclusively classical interpretation of truth as correspondence to reality; the renunciation of any non-universal modes of justification such as appeals to tradition or common sense, authority, intuition, belief, fashion, taste and other similar reference points without which social and human sciences would be impossible; the universal requirement of mathematization of knowledge and usage of strict definitions and so on.

Keywords: social epistemology, classical mode of thinking, Modern Age

T. B. Dlugach

Rethinking Kant's *a priori* doctrine

The author's aim is to reveal in Kant's doctrine the presence of yet another kind of *a priori* knowledge, a rather awkward one, since it is contained in... perception. It is demonstrated that this particular kind of *a priori* is related to the requirement of thingness within knowledge, which is not the thing as such, but the reality. One has, therefore, to examine the relation of a thing to reality. Another and no less strange hypothesis to be proved is that the *a priori* knowledge not only is contained in thinking but that it acquires its form through thinking. The proof is based on an analysis of the notions of scheme and schematism.

Keywords: a priori, thing-in-itself, reality, schematism

Philosophy is What Structures the Being of Humans: an interview with Luc Brisson

In conversation with Professor Valery Petrov Luc Brisson recounts the events of his life, recollects about his mentors and colleagues, reflects on the various trends in the study of ancient Platonism, on the methods of research as practiced at the CNRS Philosophy Department, on how philosophy corresponds to religion and myth, and on his proper work and scholarly interests.

Keywords: *Luc Brisson, Plato studies, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), philosophy, religion, myth*

E. A. Samarskaya

On Certain Aspects of the Transformation of Masses in Late Industrial Societies

In this paper, the author examines the problem of the historical transformation of masses that emerged as such at the dawn of the industrial societies in European countries. It was at that time that former peasants flooding the factories started to emerge as proletariat. Marx poeticized proletarian labour ascribing to it a great creative power in shaping history. In the second half of the 20th century, dramatic changes occur in the industrial societies, above all the emergence of the consumer society. From now on, man of the masses is no longer a producer of manufacturer, but rather a consumer; producer masses get transformed into consumer masses. The characteristics attributed to the latter by Jean Baudrillard (the idea of man viz. the sign and the masses as an object) merit a detailed analysis as provided in this paper.

Keywords: *industrial societies, masses, proletariat, alienation, the subject of history, consumer society, object, homo consumens*

V. V. Milkov

Quiricus (Kirik) of Novgorod (towards the 900th Anniversary of His Birth)

The paper offers an overview of both preserved works by the early Russian thinker Quiricus of Novgorod: *The Doctrine of Numbers* and *The Questions of Quiricus*. These books give evidence of the enormous range of interests of their author which transcend the genre patterns and dogmatic standards traditional for the Eastern Christianity; they display a striking array of knowledge and an unprecedented level of scholarly and theological learning, almost never attained by contemporary church authorities. Quiricus formulated and summarized the actual rules of conduct in ecclesiastic, social and family life of his age, and extracted the minimal ethical code adapted to the moral requirements of Christianity in the first period of its grounding in Novgorod.

Keywords: *Quiricus (Kirik) of Novgorod, moral doctrine, early Christianity, calendar, number*

M. S. Kiseleva

Intellectuals in the Orthodox Monasteries at the Turn of the 17th Century

Towards the end of the 16th century, Slavic lands see the appearance of a distinctly new kind of men of letters: these were intellectuals who centered their activity around the monastery which came to shelter a school, an academy, a library and a typography. The author's approach to the study of this phenomenon is based on a thorough analysis of the mechanism of cultural adoptions, of personal, con-

fessional, national and linguistic identity, and also on the idea of the translation of knowledge through religious and literary texts that took place between the South Russian, Western Russian and Muscovite men of letters under the influence of the baroque intellectual culture coming from the West.

Keywords: *intellectuals in monasteries, intellectual contacts, brotherhood schools, Ostrog Academy, Kiev-Mohyla Academy, Symeon of Polotsk, Lazar Baranovych, the Moscow Court in the second half of the 17th century, baroque culture*

V. K. Kantor

When reason goes out of mind.

Towards the Understanding of Zamiatin's Dystopian Novel *We*

Yevgeny Zamiatin's novel *We* is one of the most important literary texts for the understanding of intellectual climate and actual political situation in early Soviet Russia. It is also a variation on the themes of Plato's *Republic*. It is often thought that Zamiatin criticizes the rational foundations of the Platonic utopia alongside with the "rationally grounded" bolshevik dictatorship. The author of the present paper attempts to show that Zamiatin's intention is to picture the transformation of reason in its opposite, i. e. the irrational magical force that turns human beings into slaves, while any appeal to reason becomes an incantation which serves as an instrument of governing the society. Zamiatin struggled against ideology as he was aware of its prospective development more than anyone else. Not only the Russian events caused his anxiety, he envisaged a whole system of violence that would organize the world to the rules of a madhouse. In this mental asylum the reason will be but one of the patients. Western culture did not have to wait long to acquire a similar experience, and Zamiatin's novel was there to offer George Orwell a paradigm to follow in his *1984*.

Keywords: *Zamiatin, utopia, dystopia, Plato, reason, magic, irrationalism, bolshevism, Soviet Russia, the West, Orwell*

V. M. Karelin

An Essay at Demasquing Persecution

The paper gives a comparative analysis of the two books by René Girard, recently published in Russian, with the work by a well-known Russian historian Daniel Khvolson (1819–1911). The latter played the *de facto* defender role in the infamous "Saratov case" in which he managed to prove the absurdity and unfairness of the accusations brought in court against the Jewish defendants. It is highly interesting to trace down not only the scapegoat motive in both authors but, still more, the way their texts are structured: this may give a hint at an answer to the question why the problem of persecution remains today as urgent as ever, despite Girard's own conclusions in favour of the opposite view.

Keywords: *persecution, violence, victim, society*

Бриссон Люк – ведущий научный сотрудник Национального центра научных исследований (Париж), автор нескольких книг, переводчик сочинений Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха

Длугач Тамара Борисовна – главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, доктор филос. наук, dlugatsch@yandex.ru

Доган Гёкмен – профессор философии университета Адийаман (Турция), автор книги *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* (London & New York, 2007), phljrnl@yandex.ru

Ивин Александр Архипович – главный научный сотрудник сектора эволюционной эпистемологии Института философии РАН, доктор филос. наук, alex.ivin@mail.ru

Кантор Владимир Карлович – ординарный профессор Национального исследовательского Университета – Высшая школа Экономики (НИУ-ВШЭ), доктор филос. наук, vlkantor@mail.ru

Карелин Владислав Михайлович – магистр философии, ассистент кафедры социальной философии РГГУ

Киселева Марина Сергеевна – заведующая сектором методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН, доктор филос. наук, markiseleva@gmail.com

Мильков Владимир Владимирович – ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, доктор филос. наук, dr_milkov@mail.ru

Петров Валерий Валентинович – заведующий сектором античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, доктор философских наук, SAMPaS@mail.ru

Самарская Елена Александровна – ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН, доктор полит. наук, Helene-Samarskaya@yandex.ru

Юлина Нина Степановна – главный научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН, доктор филос. наук, phljrnl@yandex.ru

Научно-теоретический журнал

Философский журнал № 2(7)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.10.11.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 13,8. Тираж 1 000 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phjgml@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс **41951** Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>