

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 1 (11)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2018

ВЕСТНИК РГГУ
№ 1 (11)

Научный журнал

Серия
«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва
2018

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), М. Крэммер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглессонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шакленина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Редакционная коллегия серии

Ж.Т. Тощенко, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, зам. гл. ред., д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, зам. гл. ред., д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, зам. гл. ред., д-р филос. н., проф. (РГГУ), О.В. Китайцева, отв. секретарь, канд. социол. н., доц. (РГГУ), И.А. Звегинцева, д-р искусствоведения (ВГИК), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), В.В. Виноградов, д-р искусствоведения (ВГИК), Н.М. Великая, д-р полит. н., проф. (РГГУ), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), В.Д. Губин, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), Е.Н. Ивахненко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), О.В. Калугина, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), С.А. Коначева, д-р филос. н., доц. (РГГУ), Л.Ю. Лиманская, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Т.Г. Малинина, д-р искусствоведения (МГАХИ), А.В. Марков, д-р филол. н., доц. (РГГУ), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), Н.В. Сиповская, д-р искусствоведения (Гос. институт искусствознания), В.И. Фомин, д-р искусствоведения, проф. (ВГИК), Н.А. Цыркун, д-р искусствоведения, (ВГИК), С.Ю. Штейн, канд. искусствоведения, доц. (РГГУ)

Ответственные за выпуск: А.И. Резниченко, д-р филос. наук, проф. (РГГУ); Е.А. Колосова, канд. социол. наук, доц. (РГГУ); И.О. Шевченко, канд. ист. наук., доц. (РГГУ); А.В. Кученкова, канд. социол. наук, доц. (РГГУ); В.А. Колотаев, д-р филол. наук, проф. (РГГУ); А.В. Марков, д-р филол. наук, доц. (РГГУ); С.Ю. Штейн, канд. искусствоведения, доц. (РГГУ)

© Российский государственный гуманитарный университет, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

А.А. Сухно

«Эффект зеркала» и травмированная мысль. Часть первая:
Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник 9

А.Г. Гачева

Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли
последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая:
Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев 24

А.Ю. Коробов-Латынцев

Русский язык смерти: этико-философский аспект 38

Е.И. Гришаева

Церковные дискурсы и идентичность. Потенциал применения
дискурсивных подходов в социологическом изучении
религиозных идентичностей в христианских общинах 50

Социология: теоретические и эмпирические исследования

Т.Г. Евдокимова

Теоретико-методологические основания
изучения ценностных ориентаций 65

Н.А. Птицына, Е.К. Маркова

Добровольцы о работе с детьми
с ограниченными возможностями здоровья 76

Е.И. Мазуренко

Музеи и галереи современного искусства г. Москвы
на рынке досуговых услуг 96

Искусствоведение

| | |
|---|-----|
| <i>И.А. Добрицына</i> | |
| Путь к архитектуре аффектов | 105 |
| <i>О.В. Калугина</i> | |
| Правда жизни и правда искусства в творческом методе русских скульпторов второй половины XIX – начала XX в.: к постановке проблемы | 120 |
| <i>Д.А. Маркарян (иеромонах Дометийан)</i> | |
| Пять универсальных образов архитектурно-ландшафтного каркаса храмового комплекса | 133 |
| <i>Т.В. Юденкова</i> | |
| К реконструкции сюжета картины И.Е. Репина «Перед исповедью» | 143 |
| <i>С.А. Яценко</i> | |
| Женщины-воительницы в искусстве ранних кочевников | 153 |

CONTENTS

Philosophy

A. Sukhno

- “Effect of Mirror” and Damaged Thought. Article I.
Paradox of Reflexion: thinking subject and its twin 9

A. Gacheva

- Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930.
The first article. Dostoevsky, Fedorov, Soloviev 24

A. Korobov-Latyntsev

- Russian language of death. Ethical-philosophical dimension 38

E. Grishaeva

- Church Discourses and Identity. Application
of discursive approaches for sociological study
of religious identities in Christian communities 50

Sociology: theoretical and empirical researches

T. Evdokimova

- Theoretical and methodological foundations
for studying of value orientations 65

N. Ptitsyna, E. Markova

- Volunteers about working with disabled children 76

E. Mazurenko

- Contemporary art museums and galleries
in Moscow leisure services market 96

Art Studies

I. Dobritsyna

The path to the architecture of affects 105

O. Kalugina

The truth of life and the truth of art in the creative method
of Russian sculptors of the second half of the 19th – early 20th century.
Toward the articulation of an issue 120

D. Markaryan (Hieromonk Dometian)

Five universal images of the architectural
and landscape frame of the temple complex 133

T. Yudenkova

Reconstructing the plot of the picture
by I.E. Repin “Before the Confession” 143

S. Yatsenko

Women-warriors in the art of the early nomads 153

«Эффект зеркала» и травмированная мысль Часть первая: Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник

Алексей А. Сухно

*Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет),
Москва, Россия, volyakvlasti@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается фрагмент полемики Декарта и Гоббса с точки зрения его влияния на философскую мысль модерна. Автор выдвигает гипотезу, что этот спор явился первичной демонстрацией затруднения, которое испытывает современный мыслитель, вставая в критическую позицию относительно «интеллектуального наследия прошлого» и предлагая собственную интерпретацию его проблем. На материале основных работ Гоббса и «Размышлений о первой философии» Декарта автор предпринимает попытку историко-философского анализа, в рамках которого он показывает, что в основании этой полемики лежит череда недоразумений – что каждая из сторон неверно интерпретирует позицию оппонента.

По мнению автора, причиной этого является особый механизм, неявно действующий в интеллектуальной ситуации модерна, – «эффект зеркала». Действие этого механизма демонстрируется на примере картезианской рефлексии, где мыслящий субъект раздваивается и, как следствие, оказывается не в состоянии определить основания собственного бытия, ибо любая попытка ответа на этот вопрос порождает новый виток рефлексии, а значит, и новое раздвоение.

Тем самым создается специфическая ситуация, где критический жест относительно картезианского наследия ведет не столько к содержательной полемике, сколько к постоянным недоразумениям, потому что «объект» критики или защиты так и остается неопределенным.

Ключевые слова: рефлексия, раздвоение, мыслящая субстанция, отражение, недоразумение, идентификация, мыслящий субъект

Для цитирования: Сухно А.А. «Эффект зеркала» и травмированная мысль. Часть первая: Парадокс рефлексии: мыслящий субъект и его двойник // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 9–23. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-9-23

“Effect of Mirror” and Damaged Thought.
Article I. Paradox of Reflexion:
thinking subject and its twin

Alexey A. Sukhno

*Moscow Aviation Institute (National Research University),
Moscow, Russia, volyakvlasti@mail.ru*

Abstract. The article deals with the fragment of polemic between Descartes and Hobbes from the point of view of its influence on philosophic thought of modernity. The author makes a hypothesis that this dispute appeared to be a primary demonstration of difficulty, which a present-day thinker came across, taking up a critic position according to “intellectual legacy of the past” and suggesting personal interpretation of its problems. On the base of main works by Hobbes and “Meditations on First Philosophy” by Descartes the author makes an attempt of historico-philosophical analysis, inside of which he shows that there is a string of misunderstandings in the polemic background – that each of the sides interprets the opponent’s position in a wrong way.

According to the author’s opinion – the reason of this – is a special mechanism which acts obviously in modernity’s intellectual situation, – he calls it “effect of mirror”. This mechanism actions are demonstrated in the context of Cartesian reflexion, where a thinking subject bifurcates and, consequently, appears to be unable to define foundations of autonomous being, because any attempt to answer this question generates a new wreath of reflexion, and thus – a new bifurcation. So, a specific situation appears, in which a critical gesture toward Cartesian heritage leads not so much to a substantial polemic as to constant misunderstandings because the “object” of critique or defense leaves to be undetermined.

Keywords: reflexion, splitting, thinking substance, reflection, misunderstanding, identification, thinking subject

For citation: Sukhno AA. “Effect of Mirror” and Damaged Thought. Article I. Paradox of Reflexion: thinking subject and its twin. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):9-23. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-9-23

Введение

Философское образование задает очень высокую планку при работе с классическими текстами: мы вынуждены так или иначе чтить «канон» – говорить с пиететом о фигурах уровня Декарта и Гоббса, с особой осторожностью обращаться с их текстами, как с реликвией, даже если на самом деле так к ним не относимся. Нам кажется, что бдительное академическое сообщество не простит пренебрежения – если мы с самого начала не распишемся, что имеем дело с неисчерпаемой «сокровищницей мудрости», чьи скрытые возможности нам предстоит еще исследовать не одно поколение. Однако что если эта дань вежливости далеко не безобидна и служит причиной некоторых актуальных проблем – например, неувядающей (а скорее даже нарастающей) сложности современного философского текста? Что если для верной оценки произошедшего на стыке эпох необходима своего рода «профанация», понижение тональности дискурса, – что, к слову, вовсе не является банальной попыткой критического опровержения, коих как раз имеется в избытке?

С этой точки зрения мы и хотим рассмотреть один из значимых эпизодов в истории новоевропейской философии, оказавший влияние на все ее устройство (мы не говорим «на развитие», ибо отнюдь не уверены, что здесь как раз имеет место «развитие», но об этом ниже), – это полемика Рене Декарта и Томаса Гоббса, сопровождающая картезианские «Размышления о первой философии» и составившая так называемые «Третьи возражения». Наш тезис будет заключаться в том, что речь идет не о «конflikте идей» или «интеллектуальной борьбе» двух выдающихся умов Нового времени, провозвестников «научной революции», но напротив – о *логическом затруднении* или даже *недоразумении*, состоящем из целой серии взаимных ошибок, не случайном, а носящем структурный характер и заодно определяющем *сложность* современного философского текста и специфику задач, стоящих перед нами сегодня.

Мы, таким образом, имеем дело, если угодно, с *хронической травмой*, полученной давным-давно, но рецидивы которой постоянно дают о себе знать. Дело, разумеется, не в каких-то субъективных просчетах Декарта и Гоббса, связанных с недостатком знаний или с их личностно-психологическими особенностями (такие подходы, как мы знаем благодаря Гуссерлю, ведут к двум смертным грехам философии – «историзму» или «психологизму»), которые затем почему-то имели «роковые последствия». Но именно их полемика вскрыла существование этого затруднения или сбоя, своего рода «интеллектуальной травмы», отметившей собой все «ноевропейское» мышление.

Проблема «четвертого возражения», или Как Декарт не понял Гоббса

Как-то в странствиях по Интернету мне на глаза попала статья Маркуса П. Адамса «Воск и механический разум: перепроверяя возражения Гоббса на “Размышления” Декарта» [1], где последовательно проводится мысль, что в своей полемике с Декартом Гоббс не смог до конца продемонстрировать те основания, на которых в действительности покоится его позиция. Декарт, соответственно, неправильно понимает Гоббса – в его ответе на предъявленные возражения отчетливо сквозит недоумение, если даже не пренебрежение. Особенно пристально Адамс рассматривает четвертый пункт гоббсовских возражений, где речь идет о различии между «мысленным восприятием» и «воображением», а также о связи между рассуждением и речью (здесь Адамс снимает с Гоббса обвинения в «конвенционализме»). Приведем в сокращенном виде указанный фрагмент их полемики.

Гоббс пишет:

...Но что если рассуждение, как мы уже сказали, представляет собой всего лишь сопряжение и сцепление имен, или названий, с помощью этого глагола – *есть*? Отсюда ясно, что с помощью разума мы не *получаем* никаких умозаключений относительно природы вещей, но лишь относительно их названий – а именно сопрягаем ли мы между собой имена в соответствии с соглашениями (каковые мы по своему произволу заключили относительно их значений) или же нет. Если дело обстоит так – а это вполне возможно, – рассуждение будет зависеть от имен, имена – от воображения, а воображение, быть может, как и чувство, – от движения телесных органов; таким образом, мысль будет не чем иным, как движением в некоторых частях телесного организма [2 с. 140].

Ответ Декарта:

...В рассуждении же содержится связка, но она связывает не имена, а вещи, этими именами обозначаемые; я удивлен, что кому-либо могла прийти на ум противоположная мысль. Кто способен усомниться в том, что галл и германец могут одинаково рассуждать об одних и тех же вещах, хотя они употребляют при этом совершенно разные слова? [2 с. 141]

Адамс поясняет, что в других сочинениях Гоббса фигурирует особым образом организованный «механический разум», который не требует «интеллекта», «души», «ума» или какой-либо еще бестелесной субстанции («неинформативный черный ящик»), а воплощается через речь, через ее организацию, в связи с чем необходима проверка истинности предложений (*truth of propositions*), которая разворачивается внутри речи. Если говорить вкратце, эта проверка происходит через соответствие предложения родовидовой связи между понятиями (*conceptions*) – принадлежит ли некое понятие понятию большего логического объема, «видовое» – «родовому» (*genus-species relationship*). Например, входит ли понятие «человек» в понятие «живое существо»¹, а тот, в свою очередь, в понятие «тело» – одно из трех фундаментальных понятий, наряду с «пространством» и «движением» венчающим классификацию (так называемые простейшие понятия)². Причем организация понятий, родовидовая связь не зависит от обстоятельств своего употребления в речи (т. е. зря Декарт волновался – здесь неважно, рассуждает ли галл или германец), а является как раз «объективной» связью: возникновение любого представления (*imagination*), как мы помним, у Гоббса происходит от движения внешних тел – через посредников, органы чувств, – в мозг, где они в конечном счете преобразуются в понятия. Разумеется, сами «истинность» и «ложность», по Гоббсу, являются свойствами именно предложений, а не самих вещей, однако это никак не меняет объективного характера связи между понятиями, которые образуются именно в результате движения материальных тел в пространстве.

¹ «...Предложения подразделяются на истинные и ложные. Истинным является предложение, предикат которого содержит в себе субъект или является именем той же вещи, что и субъект. Например, предложение *человек есть живое существо* истинно, ибо того, кого называют человеком, всегда называют и живым существом. Точно так же и предложение *некий человек болен* истинно, ибо слово *болен* применимо к кому-то. Предложение, которое не истинно, т. е. предложение, предикат которого не содержит субъекта, называется ложным. Например: *человек есть камень*» [3].

² «Однако, чтобы определить природу вещи, мы должны продолжить этот анализ дальше, пока ни дойдем до основополагающих ментальных компонентов, из которых все понятия были составлены, – это то, что Гоббс называет “простейшими понятиями”, – ТЕЛО, ПРОСТРАНСТВО И ДВИЖЕНИЕ» (перевод мой. – А. С.). В оригинале выглядит так: “However, to determine a thing’s nature we must continue this analysis further until we arrive at the most basic mental constituents out of which all conceptions are composed – what Hobbes calls the “simplest conceptions” – BODY, SPACE, and MOTION” [1 p. 15].

Поэтому колкий ответ Декарта бьет мимо цели – Гоббс вовсе не считает, что рассуждение сводится всего лишь к сцеплению между собой имен с помощью связки «есть» в речи, а напротив, речь сама требует проверки, насколько она соответствует этой «объективной» родовидовой связи, – речь носит подчиненный характер, она должна только *напоминать* о связях, существующих между понятиями.

Декарт же, по всей видимости, принимает концовку абзаца за чистую монету: он полагает, что имеет дело с аргументацией, которая кажется ему странной, и отвечает риторически, стремясь скорее поставить оппонента в неудобное положение, чем аргументированно ему возразить (отсюда пассаж про «небо и землю»³, совершенно не соответствующий заданному уровню дискуссии, где компетентность оппонента не подвергается сомнению). На самом же деле, если подойти к предъявленному возражению со всей основательностью, то можно заметить, что сослагательное наклонение использовано здесь Гоббсом отнюдь не случайно: судя по всему, он развивает рассуждение Декарта с целью показать, что если даже в этом вопросе он, по каким-то причинам, примет точку зрения оппонента, то при последовательном разворачивании она *может и не противоречить* его собственной позиции – о наличии одной-единственной, так называемой «материальной», субстанции.

Одновременно с тем, как Адамс ставит точку в вопросе о «конвенционализме» Гоббса, он обращает внимание на странное, на первый взгляд, указание Гоббса, адресованное Декарту:

Да, есть большая разница между воображением, т. е. способностью обладать некоей идеей, и мысленным восприятием, или способностью путем рассуждения умозаключать, что какая-то вещь есть или существует. Однако г-н Декарт не объяснил нам суть этого различия. А между тем уже древние перипатетики достаточно ясно учили, что субстанция не воспринимается чувствами, но выводится путем рассуждения [2 с. 140].

Это замечание Декарт, по сути, игнорирует, поскольку всего лишь ограничивается указанием, что уже проводил различие между «мысленным восприятием» (*mente concipere*) и «воображением» (*imaginari*) на примере воска. В его ответе явно сквозит недоуме-

³ «Ведь если он допускает, что слова имеют какое-то значение, почему он не желает согласиться с тем, что наши рассуждения относятся к обозначаемым вещам, а не к одним лишь словам? И конечно, с тем же правом, с каким он заключает, что мысль есть движение, он может также заключить, что земля – это небо, или все прочее, что только придет ему в голову» [2 с. 141].

ние – кто как не он, Рене Декарт, затратил немало усилий, чтобы аргументированно показать, что мы не воспринимаем воск именно «чувствами». А между тем, по мнению Адамса, Гоббс, требуя предъяснить заново такое различие, стремился показать недочет в операции, произведенной Декартом, а если конкретнее – он указывал на *пустоту, бессодержательность* того, что Декарт называет «интеллектом». То, что Декарт попросту оставил не объясненным («неинформативный черный ящик» – «интеллект», *res cogitans*). Гоббс, видимо, полагает, что как раз дал этому объяснение в других своих работах – посредством «философской психологии и механистической эпистемологии» [1, р. 3]. Он показал, как организуется механический разум посредством родовидовой связи между понятиями – через анализ предложения и его последующую инкорпорацию в комплекс научного знания.

Декарт, разумеется, не думает, что сущность воска «воспринимается чувствами», но нам следует понять точку зрения Гоббса, почему это нечестный прием – постулирование неинформативного черного ящика, – когда Декарт полагает существование интеллекта и описывает его активность, говоря, что он «воспринимает» сущность воска⁴.

По Гоббсу получается, что дело даже не в том, что Декарт представляет аргументированную позицию, которую нужно оспорить по ряду причин. Все гораздо хуже: картезианское рассуждение с самого начала пробуксовывает, заедает при запуске, будучи не в силах дать удовлетворительное объяснение той ситуации, в которой Декарт находится (еще прежде, чем решится на свое «метафизическое предприятие») и которую как раз активно пытается прояснить Гоббс в других своих произведениях. «Что значит *воспринимать* сущность вещи (хотя бы того же воска)?» – этот вопрос занимает британского философа в не меньшей степени, чем Декарта. Но введение особой бестелесной субстанции, которая это осуществляет, – раз, мол, чувства не справляются, – ничего, по сути, не объясняет, а просто *отодвигает вопрос, оставляет его без ответа*. Его-то Гоббс рассчитывает прояснить через разум, включенный во всеобщее механическое движение, чье присутствие он фиксирует на уровне речи. Да и как еще это движение может быть репрезенти-

⁴ Перевод мой. – А. С.

В оригинале фраза звучит так: “Descartes obviously does not think that the wax’s nature is “perceived by the senses,” but we should understand Hobbes’s point to be that it is an illegitimate short-cut – the postulation of an uninformative black box – when Descartes posits the existence of the intellect and describes its activity by saying that it “perceives” the nature of the wax” [1 p. 21].

ровано, если устранить картезианский «ум» или «интеллект» как *ненужного посредника*?! Поэтому механический разум, не нуждающийся ни в каких метафизических посредниках между *физическим движением* и *речью*, как бы «де-персонализирован», не-антропоморфен, – что особо отчетливо (и потому скандально) проявится в «Левиафане» [4].

Это ценное наблюдение, из которого автор не сделал далекоидущих выводов, а между тем стоит обратить внимание, что недоразумение между Декартом и Гоббсом явно не было случайным: дело не только в том, что для понимания гоббсовских аргументов необходимо было ознакомиться с другими работами английского философа. Адамс ограничивается указанием на краткость реплик Гоббса, т. е. на формат дискуссии, не позволивший ему развернуть свою мысль более широко, а потом как бы мимоходом, не углубляясь в суть вопроса, оправдывает Декарта, – что, мол, можно понять его легкомысленную реакцию на гоббсовские аргументы. Однако, по-видимому, уже (т. е. на момент спора) существовало *нечто, что помешало* Гоббсу выразиться яснее – чтобы не быть неверно понятым (впрочем, как и Декарту – лучше разобраться в возражении оппонента).

Не будем нагнетать интригу и раскроем карты прямо сейчас: этот досадный фактор, нарушивший плавный ход ученого диспута, – «*эффект зеркала*» (назовем это так), *раздвоение занимаемой в споре позиции*, которое и породило целую серию недоразумений и, как итог, категорическое непонимание оппонентами друг друга. В философской речи, академически освященной и «канонизированной», как будто застряло, словно пуля в теле раненного, практически не ощущаемое *раздвоение*, засело где-то на структурном уровне, – что в равной степени относится как к Гоббсу, так и к Декарту.

Структурная непостижимость «интеллекта», или Как Гоббс не понял Декарта

В первую очередь, приступая к дальнейшей разработке темы, следует заметить, что сетование Гоббса на бессодержательность, пустоту картезианского «интеллекта», «души» или «ума» (та самая мысль о «черном ящике») так же справедливо, как и бесполезно, – на поверку оно оказывается *еще одним непониманием в этой цепи взаимных непониманий*. В том-то и смысл введения пресловутой «нематериальной субстанции», *res cogitans*, что оно как раз демонстрирует *пустоту, внутреннюю нехватку*, присущую чисто физи-

ческим актам, относящимся к *res extensa*: есть нечто такое, что они просто не объясняют – не заполняют полностью пространство возможных смыслов, а оставляют место пустым. Таким образом, это понятие «бестелесной субстанции» следует прочесть как указание на (логическую) невозможность интерпретировать восприятие только как чисто физический или телесный акт.

Если можно так выразиться, Декарт оставляет здесь «черный ящик» вполне намеренно – чтобы продемонстрировать со всей логической наглядностью, что «интеллект» не может быть идентифицирован как-то по-другому, чем как «неинформативный черный ящик». Но в то же время этой идентификации нельзя избежать, если рассчитываешь внести хоть какую-то ясность в происходящее, – избавиться от нападков критиков и нигилистов, ополчившихся на «нерушимый порядок вечных истин». Для картезианской программы необходим ход мысли, где бы фигурировал *не-телесный* или, если угодно, «метафизический», «чисто мыслительный» акт (*actus cogitativos*), и только этой *инаковостью*, «*потусторонностью*» в отношении протяженной субстанции он бы исчерпывался. «Интеллект», строго говоря, – это НЕ-тело, и этого определения должно быть достаточно, чтобы обозначить как-то *точку зрения, позицию*, откуда будет возможно внести в ситуацию требуемую «ясность и отчетливость».

Впоследствии на необходимость концептуальной формализации такого хода мысли обратит внимание не кто иной, как Гегель, – и чтобы упростить (как бы смешно по отношению к Гегелю это слово ни звучало) запутанную ситуацию в интеллектуальной среде, введет в процесс мышления категорию *негативности* – именно как онтологическую характеристику Духа, а не чисто формальное отрицание. Только этот метафизический, не-телесный, чисто мыслительный акт (по Гегелю, чистая отрицательность) может обозначить нехватку (т. е. невозможность объяснения, как они функционируют) внутри так называемых «телесных актов». В своем ответе на второе возражение Гоббса Декарт как раз делает акцент на дифференцирующем характере введения «мыслящей субстанции» – отчетливо проявляется стремление не допустить смешения, путаницы, которые угрожают «ясности и отчетливости» размышления:

Существуют, однако, *некоторые* акты, кои мы именуем *телесными* – такие как величина, очертания, движение и все прочее, что *нельзя мыслить без местной протяженности* <...> Но существуют и другие акты, кои мы именуем мыслительными (постижение, желание, воображение, ощущение и т. д.), ибо все они охватываются общим понятием мышления, восприятия или сознания. Субстанцию, коей они

присущи, мы называем мыслящей вещью, умом или еще каким-либо именем – *лишь бы не спутать ее с телесной субстанцией*, потому что мыслительные акты не имеют ничего общего с телесными и мышление – общее понятие для всех мыслительных актов – *во всех отношениях отлично от протяженности* – общего понятия для всех телесных актов (курсив мой. – А. С.) [2 с. 139].

В этом декартовском рассуждении подразумевается, что *характер связи, тип отношений* между актами мыслящего субъекта и их субстанцией (а значит, и ответ на судьбоносный вопрос, *сколько* всего имеется субстанций, – только одна материальная, «протяженная», как и настаивал Гоббс, или к ней, согласно Декарту, добавляется еще «мыслящая») определяется *способом, которым их можно помыслить*, поскольку только мысль сама по себе является единственным надежным *мерилом достоверности, верифицирующей инстанцией*. Следовательно, если мы можем помыслить акты относительно субстанции только таким способом (в одном случае они отсылают нас к протяженности, в другом – нет, мыслительные акты оказываются непротяженными, а значит, и «не-делимыми», не-физическими), то следует признать достоверным тот *тип отношений* между актами и субстанцией, который *соответствует* этому способу мысли. Это в том числе означает, что мы не можем свести «мыслительные акты» к протяженной, физической субстанции, поскольку их попросту *невозможно помыслить* в перспективе протяженности.

Это и есть та самая пустота, остающаяся не заполненной, – просто *пробел в мысли*, когда эта мысль пытается связать некоторые акты («постижение, желание, воображение, ощущение...») с *res extensa* или измерением «протяженности» (материальными телами), – для обозначения которой и используется «интеллект» или *res cogitans*. Поэтому только так, опираясь на санкцию со стороны рефлектирующей, обзирающей саму себя мысли («можно *именно так* помыслить эту вещь или нельзя?»), имеется шанс «ясности и отчетливости», к чему постоянно призывает Декарт.

«Рефлексивная петля», или Почему Декарт не понимает самого себя

Вот здесь-то, когда мы в полной мере осознаем значимость этой санкции со стороны рефлектирующего мышления, нам и открывается *структура раздвоения*: мысль *раздваивается*, прибегая к рефлексии как к высшей, выносящей приговор инстанции («законода-

тельной», сказал бы Кант, знавший толк в таких вещах), – она «объективируется» в своем *виртуальном двойнике*, чтобы разобраться в происходящем и тем самым обеспечить требуемую «ясность и отчетливость». Это столкновение с самим собой – с *собственным отражением*: моделью для него является человек, застывший перед зеркалом – одновременно озадаченный и замороженный увиденным⁵. Причем слово «столкновение» здесь следует прочесть именно как событие, носящее черты аварии или даже катастрофы, потому что в данных условиях вместе с этой операцией происходит кое-что еще – нечто совершенно не предвиденное. А именно – образуется *внутренняя дистанция*, ставящая под вопрос *идентификацию самого мыслящего субъекта*: дистанция между его «непосредственной» и рефлексивной позициями, между Я-наблюдаемым и Я-наблюдателем (или попросту, избегая всякой терминологии, – между «мышлением I» и «мышлением II»).

Это значит, что вследствие произошедшего раздвоения нельзя в точности определить, *где именно* мыслящий субъект, стоящий за этой операцией, располагается. Мысль отслеживает и проверяет сама себя – обращается к рефлексии, потому что ей больше не к чему обратиться после провозглашения себя независимой, автономно функционирующей «субстанцией». Но тогда возникает вопрос: что именно здесь является *самой этой мыслью* – мысль отслеживающая и проверяющая или мысль, которую она отслеживает и проверяет? Что отражает что – «непосредственное» мышление отражает рефлексивное или рефлексия «непосредственное»? Где «Я» настоящее, а где его виртуальный двойник? Где точка «привязки», идентификации, – то, за что мыслящий субъект может «зацепиться», в чем он мог бы найти *собственное основание*? Мышление отражает мышление, которое, в свое очередь, отражает мышление, и т. д. до бесконечности. Образ *замкнутого круга* или даже *затянутого узла, петли*.

Разумеется, могут возразить, что «рефлексивная позиция» – это вовсе не обязательно какая-то обособленная сущность, вроде «трансцендентального Я», которое возвышается над «Я эмпирическим», а тем более нет и намека на что-то более радикальное – шизоидную множественность или психотическое «расщепление личности». Вполне возможно, скажут нам, различие между этими позициями и вовсе имеет только субъективно-психологическое значение или относится к разным логическим операциям целост-

⁵ Именно эта ситуация затем будет зафиксирована в концепции «стадии зеркала» Лакана.

ного сознания, а значит, и «точку привязки» искать нет особой нужды. Но в том-то и дело, что у субъекта *нет никаких оснований, чтобы сказать точно*, нужно это делать или нет, и вообще какое значение имеет эта внутренняя дистанция для субъекта, отделяющая его от самого себя. Что ему совершенно недоступно – так это *определение собственной природы*, потому что у него нет для этого других средств, кроме самой же рефлексии, которая и породила исходную проблематичность.

В результате в связи с раздвоением позиции мыслящего субъекта становится также проблематичным достижение «ясности и отчетливости», которое и ставилось целью изначально. Мышление, раздваиваясь, может дать основание или определение чему угодно, кроме самого мыслящего субъекта, который производит эту операцию. Он оказывается в структурной ловушке, поскольку у него нет никаких шансов вырваться из «рефлексивной петли»: любая попытка такого рода будет все той же рефлексией, затягивающей эту петлю еще крепче, т. е. он будет раз за разом утверждать категорическую невозможность преодоления этой внутренней дистанции. Рефлексивное раздвоение, которое на первый взгляд было всего лишь *инструментом (само)познания* мыслящего субъекта, на поверку оказывается его *судьбой*.

Эта структура раздвоения, которая легла в основу картезианской рефлексии, разумеется, не создана Декартом, а существовала задолго до него, – но именно в нее он попадает, как в капкан, когда пытается честно разобраться, внести какой-то порядок в царящий кругом «интеллектуальный хаос» (т. е. отразить атаки критиков и нигилистов). Но где бы она ни скрывалась раньше, в каком бы «коматозном состоянии» до этого ни пребывала, амбициозный проект достижения своими силами «ясности и отчетливости» реанимирует эту структуру. Что логично, ибо в условиях автономной «мыслящей субстанции» ведущую роль некому на себя взять, кроме рефлексии, т. е. – самой же мысли, направленной на себя и тем самым образующей логическую петлю. «Могу ли я удостовериться в чем-либо, рассматривая работу своего мышления с помощью самого же мышления?» – формулирует свою задачу Декарт. Однако при этом упускает, что наблюдать за самим собой можно только из позиции, которая *радикально отличается* от позиции моего наблюдаемого «Я», – и эта внутренняя дистанция, расщепленность мыслящего субъекта для картезианского размышления принципиально непреодолима.

Поэтому прилежное выполнение декартовской программы вряд ли обеспечит нужный результат. Я предполагаю, что имею дело с чисто интеллектуальной, «методологической» операцией (рефлексия

как способ прояснения «смутных и неотчетливых» суждений), которая открывает мне доступ к порядку «нерушимых вечных истин», в то время как эта операция уже сама встроена в этот самый «порядок истин» (рефлексия как «симптом» раздвоения субъекта, внутреннего раскола), а значит, и не дает возможности обозревать его *дистанционно, на «безопасном» расстоянии* (рефлексия только усугубляет раздвоение, поскольку не позволяет взглянуть на него со стороны, а с каждым разом все больше расширяет проблемное поле – и так до бесконечности). Напротив, *структурное искажение, фальсификация* здесь просто неминуемы именно потому, что «порядок истин» *уже действует* в момент картезианского размышления: направляет мысль, запускает ее по определенной траектории – и тем самым артикулирует раздробленность или расщепленность мыслящего субъекта.

Таким образом, эта структура фиксируется через траекторию мысли, размечается и очерчивается ее ходом, но сама не попадает в фокус внимания (мыслящий субъект не в состоянии обрести собственное основание с помощью рефлексии). В таких условиях шансы достичь «ясности и отчетливости» будут такими же, как, например, у боксера выиграть «бой с тенью». Чтобы избежать этой ловушки, необходим, чисто технически, хотя бы минимальный временной интервал, отсрочка – чтобы мысль успела занять *нейтральную, промежуточную позицию*, откуда она определит статус рефлексивного и «непосредственного» типов мышления. Излишне говорить, что такой роскоши никто не может предоставить там, где мышление является *обособленной субстанцией*, а рефлексия – ее *единственным инструментом*.

Разумеется, дело не в самой рефлексии, разумеется, к ней обращались и до Декарта – а как иначе вообще мыслить на том уровне, который мы, за неимением лучшего, называем «философским»?! Дело в том, что рефлексия наделена невиданными доселе полномочиями, а потому артикулируется то, что до Декарта оставалось скрытым: что мыслящий субъект испытывает немалые сложности с идентификацией, если не обращается за помощью ни к какой внешней инстанции. Если бы имела место верифицирующая процедура, которая исключала (рефлексивное) мышление, выводила его за пределы конечной фазы проверки логического суждения, принятого хода мысли (а значит, сохраняла бы мышление только как *аппарат* или *инструмент* познания) и брала санкцию на достоверность откуда-нибудь извне (Божественное Откровение теологов, сверхчувственная Идея Платона, Форма Аристотеля и т. д.), то в таком случае невозможность идентификации, а значит, и сама структура раздвоения, по всей видимости, оставались бы скрытыми.

Заключение

Итак, подведем промежуточные итоги. В силу причин, о которых говорить сейчас нет возможности, с определенного момента мыслящий субъект отказывается пользоваться *помощью извне* для определения «достоверности» или «истинности» своего суждения. Поэтому он, ничтоже сумняшеся, постулирует мышление как автономное измерение, самостоятельную субстанцию, наряду с субстанцией «материальной», лишь только обнаруживает, что некоторые его акты не сводятся к способу существования материальных тел. Это автоматически означает провозглашение рефлексии высшей инстанцией как типа мышления, направленного на само мышление: отныне мысль является и инструментом познания, и верифицирующей инстанцией одновременно.

Однако в качестве побочного эффекта, это приводит к невозможности для мыслящего субъекта определить собственную природу, те основания, исходя из которых он мог бы произвести самоидентификацию, понять кто он на самом деле. Он попадает в «рефлексивную петлю», где каждый следующий ход лишь увеличивает неопределенность – логический разрыв, расщепление между различными позициями субъекта, невозможность понять, как они друг с другом соотносятся. Собственно именно поэтому Декарт так и не достигает «ясности и отчетливости», не может произвести инвентаризацию «порядка вечных истин», а напротив – провоцирует перманентную критику в свой адрес. Паче чаяния, он усиливает неоднозначность, спорность ситуации, усугубляет интеллектуальный кризис, на который изначально как раз реагирует и который пытается разрешить.

Это раздвоение, носящее структурный характер, теперь не спрячешь и не прикроешь – оно вылезает наружу, как титан из Тартара, где он был долгие годы заточен. Ни картезианский проект, ни его критика со стороны Гоббса не способны исправить ситуацию – напротив, они раз за разом ее воспроизводят *в форме недоразумения*, которое, как тень, сопровождает разразившийся спор. Впрочем, еще надо выяснить какую лепту сюда вносит позиция Гоббса, после чего можно будет сделать выводы о причинах и логике сложившейся интеллектуальной ситуации, которая носит имя «модерн».

Литература

1. *Adams M.P.* The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations [Internet]. URL: https://scholarsarchive.library.albany.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.ru/&httpsredir=1&article=1019&context=cas_philosophy_scholar (дата обращения: 25.11.2017).
2. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 640 с.
3. *Гоббс Т.* О теле. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000610/st000.shtml> (дата обращения: 25.11.2017).
4. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 25.11.2017).

References

1. *Adams MP.* The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations. (data obrashheniya: 25.11.2017). [Internet]. URL: https://scholarsarchive.library.albany.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.ru/&httpsredir=1&article=1019&context=cas_philosophy_scholar
2. *Descartes R.* Works: In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ.; 1994. 640 p. (In Russ.)
3. *Hobbes T.* On the Body. [Internet]. (data obrashheniya: 25.11.2017). URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000610/st000.shtml> (In Russ.)
4. *Hobbes T.* Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil. [Internet]. (data obrashheniya: 25.11.2017). URL: http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html (In Russ.)

Информация об авторе

Алексей А. Сухно, кандидат философских наук, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет); Россия, г. Москва, 125993, Волоколамское шоссе, д. 4; volyakvlasti@mail.ru

Information about the author

Alexey A. Sukhno, PhD in Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University); bld. 4, Volokolamskoe highway, Moscow, 125993, Russia; volyakvlasti@mail.ru

Апокатастасис
в русской религиозно-философской мысли
последней трети XIX – первой трети XX в.

Статья первая: Ф.М. Достоевский,
Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев

Анастасия Г. Гачева

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru*

Аннотация. В статье обобщены результаты исследования, посвященного становлению и развитию в русской философской мысли темы апокатастасиса. Автор показывает, что стремление разрешить проблему всеобщности/невсеобщности спасения, вечности/временности адских мук присутствует у большинства русских христианских мыслителей. Рассмотрены аргументы в пользу апокатастасиса, представленные в трудах Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Показано, что идея апокатастасиса прямо связана в их работах с концепцией истории как «работы спасения» и с «активно-творческой эсхатологией», согласно которой человеческий род соучаствует в свершении судеб истории, преобразении земли в Царство Христово. Представлен художественный и литературный контекст темы апокатастасиса, даны примеры ее отражения в иконописи и фреске, в творчестве А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, для которого эта тема была ключевой.

Ключевые слова: русская религиозная философия, апокатастасис, иконопись, литература, оправдание истории, «активно-творческая эсхатология», антроподицея

Для цитирования: Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 24–37. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-24-37

Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930.

The first article: Dostoevsky,
Fedorov, Soloviev

Anastasia G. Gacheva

*A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru*

Abstract: The article generalizes results of the research, devoted to the formation and development of apocatastasis issue in Russian philosophical discourse. The author shows that the majority of Russian Christian thinkers strived for resolving the problem of universality / non-universality of salvation, and the one of eternity / temporality of infernal torment.

The arguments for apocatastasis, once proposed by N. Fedorov and V.S. Soloviev in their works, are also been examined in the article. It is shown that their idea of apocatastasis is directly related to the conception of history as “an act of salvation” and as “active creative eschatology”. According to that conception the human race participates in historical destiny acts as well as in transforming the Earth into the Kingdom of God. The problem of apocatastasis issue is analyzed in the wider artistic and literary context (icon painting, frescos, and works by Pushkin, Lermontov, and Dostoevsky).

Keywords: Russian religious philosophy, apocatastasis, icon painting, literature, justification of history, “active creative eschatology”, antropodicea.

For citation: Gacheva AG. Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930. The first article: Dostoevsky, Fedorov, Soloviev. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11): 24-37. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-24-37

В книге «Православие. Очерки учения Православной Церкви», излагая основные положения христианской эсхатологии, раскрывая смысл чаяния, запечатленного в последнем, 12-м члене Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», прот. Сергей Булгаков указывал на «два направления» святоотеческой мысли, по-разному трактующих преткновенную

для человеческого сознания проблему «вечности адских мук» и «окончательного отвержения» грешников, посылаемых «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Одно, восторжествовавшее в католическом богословии, однозначно утверждало вечность мучений, другое, представленное у Оригена и свт. Григория Нисского, «отрицало бесконечность мучений и упорство зла в творении, исповедуя окончательную победу Царствия Божия в творении, когда “Бог будет все во всем”» [1 с. 225]. В православии, подчеркивал о. Сергей, несмотря на «господствующее мнение, излагаемое в большинстве догматических катехизисов», нет «доктринального определения» о неизбежности вечных мук, и потому «вопрос этот не закрыт для дальнейшего обсуждения и новых озарений, ниспосланных от Духа Святого Церкви». К тому же и «отдельными мыслителями» православного региона «высказывались и высказываются мнения, близкие к учению св. Григория Нисского или же во всяком случае гораздо более сложные, нежели прямолинейный ригоризм» [1 с. 225].

Под «отдельными мыслителями» о. Сергей имел в виду и себя, и своих предшественников и современников. Тема апокатастасиса оказалась в центре внимания русской христианской мысли в последней трети XIX в., в эпоху Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, и больше из поля зрения не исчезала: ни в период Серебряного века, когда вопрос об объеме спасения затрагивался на заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, поднимался в богословских и философских журналах, присутствовал у В.В. Розанова, В.И. Несмелова, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого и других; ни в 1920–1950-е годы, когда он зазвучал в философии русского зарубежья: у Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, а параллельно – у мыслителей Советской России: А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, Д.Л. Андреева.

Центрированность русской философии на теме апокатастасиса не осталась без внимания историков философии и богословов, дававших ей разные, подчас взаимоисключающие оценки. Так, С.Г. Семенова приветствовала выбор русской мысли в пользу всеобщности спасения, особенно выделяя при этом фигуру Н.Ф. Федорова [2], а диакон Илья Маслов, сопоставлявший концепцию апокатастасиса у православных философов и богословов XX в., как русских, так и зарубежных (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П. Евдокимов, Каллист (Уэр) и др.), со взглядами на всеобщность спасения в католической мысли (Б. Себоюэ, Г.У. фон Балтазар), напротив, стремился доказать, что апокатастасис представляет собой «недопустимый для христианской эсхатологии сценарий» [3] и апелли-

ровал к мнению Г.В. Флоровского, называвшего оригенизм «ересью во времени» [4 с. 114]. При этом исследователи подчеркивали преемственность религиозно-философской версии апокатастасиса со святоотеческой традицией (Кирилл Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов, преп. Максим Исповедник, Исаак Сирий) [2 с. 908–911, 5 с. 100–101; 6]. В данной работе, предпринимая попытку описать развитие идеи апокатастасиса в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в., мы обращаемся не только к философским и богословским текстам, но и к языку искусства.

Прежде чем тема всеобщности спасения перешла на страницы философской мысли, она многолико и многообразно отражалась в русской культуре: в традиции русской святости, начало которой было положено почитанием кротких братьев-князей Бориса и Глеба, молившихся за своих убийц, в богословии иконы и фрески, в памятниках церковной и светской литературы. Уже в росписи знаменитой Софии Киевской отсутствовала сцена Страшного суда и художественно-богословский акцент был сделан на образе светлого, *всеспасающего* христианства. В тех же случаях, когда Страшный суд был представлен (на западной ли храмовой стене или на отдельной иконе), изображение несло в себе не столько гневно-пророческий, сколько предупреждающий, научающий смысл. Свт. Иоанн Златоуст так раскрывал божественную педагогику, выразившуюся в пророчестве о Страшном суде: «Бог грозит геенной не потому, чтобы желал ввергнуть в геенну, а чтобы избавить нас от геенны: если бы Он хотел наказать, то не грозил бы наперед, чтобы мы не предостереглись и не избежали угрозы. Бог угрожает мщением, чтобы мы избежали действительного мщения; устрашает словом, чтобы не наказать самым делом» [7 с. 368–369]. Православное сознание учило разделять в человеке образ и подобие Божие, составляющие его сущность, его призванность к вечности, и грех как искажение этой сущности, Божественной основы «я». Там самым создавалась богословская почва для идеи апокатастасиса, и это нашло свое отражение в иконографии. Далеко не всегда, изображая Страшный суд, иконописцы помещали в адское племя грешников: на отдельных иконах горят не люди, а их грехи – гнев, гордыня, жестокосердие, блуд, обман, сатанинская злоба. В то время как люди, воскресшие, очистившиеся от зла, вступают в Царствие Божие.

Пасхальная нота всепрощения и любви, звучащая в слове свт. Иоанна Златоуста «во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», где призываются войти «в радость Господа Своего» и пришедшие в одиннадца-

тый час, и работавшие от первого часа, отзывается и в «Троице» Андрея Рублева, и в иконных многофигурных композициях «О Тебе радуется...», символически изображающих собор всей твари, образ преображенного, ософиенного бытия, в котором уже нет места злу, разделению, смерти. В последних смысловым и иконным центром является Богородица, восседающая на престоле посреди райского сада на фоне многокупольного храма – Иерусалима Небесного. Мать Божия, покрывающая «честным своим омофором» весь мир, ходатаица к Сыну за падшее человечество, изображается и на иконах Страшного суда: так, по замечанию прот. Сергия Булгакова, открывается надежда на то, что этот суд будет судом милости, а не гнева [1 с. 224].

В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» Иван рассказывает Алеше популярный на Руси греческий апокриф «Хождение Богородицы по мукам»: Царица Небесная, пройдя по аду и увидев страдания грешников, молит Бога о прощении всех, свергнутых в адские бездны. Позднее именно этот апокриф приведет философ А.К. Горский, один из убежденных сторонников идеи «активной апокалиптики», в подтверждение своей мысли о том, что «в образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древнерусской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мести слышатся... неотступные требования “сердца милующего»» [8 с. 562–563]. А еще Горский вспомнит иеромонаха Кириака, героя рассказа Н.С. Лескова «На краю света» (1875), его предсмертную молитву «о всех и за вся» [8 с. 563] – «не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголанными»: «Умилосердись... О доброта... о простота... о любовь! о радость моя!.. Иисусе! вот я бегу к тебе, как Никодим, ночью... открой дверь... дай мне слышать Бога, ходящего и глаголющего!.. Вот... риза твоя уже в руках моих... сокруши стегно мое... но я не отпущу тебя... доколе не благословишь со мной всех» [9 с. 512].

Русская литература, из духа которой и родилась русская философия, готовила почву для философской и богословской постановки проблемы апокатастасиса. Мучительное переживание идеи ада, вечного наказания, неизбежности «геенны огненной» не только для людей, но и для падших духов, устремленность к всеобщему прощению и спасению находим у А.С. Пушкина («Отрывки», 1821; «Ангел», 1827; «Анджело», 1833), М.Ю. Лермонтова («Демон», 1829–1838) [см.: 10 с. 130–134, 184–187, 195], Н.В. Гоголя, ответившего на разгул революционного братоубийства в Европе 1848 г. молитвой «Господи, спаси и помилуй бедных людей Тво-

их» [11 с. 440–441] и влагавшего в трехчастный замысел «Мертвых душ» чаяние перерождения и спасения человечества – спасения всех: и чичиковых, и маниловых, и плюшкиных, и собакевичей, и ноздревых, призванных совлечься «ветхого человека», просветлить и восстановить в себе Христов образ. Так утверждала себя искупляющая сила литературы, наделенной даром *сердечного знания, любовного внимания* к бытию и человеку, способной раскрыть человеческое сердце так, как не раскрывается оно в повседневности, оставаясь для другого «потемками», представить изнутри душу любого героя, самого ничтожного, самого противоречивого, самого грешного, вплоть до страшных преступников и злодеев (ведь и они человеки), увидеть побудительные причины их злых поступков, их внутренние борения, угрызения совести, их боль и тоску, *понять*, а значит, *простить*.

Не только судьбы людские волновали русских писателей, но и судьбы меньшей твари, той, что на заре мира была вверена Творцом человеку на благое, умное попечение, покорила тлению по вине праотца Адама и теперь, по слову апостола, «совокупно стелает и мучится», с надеждою ожидая «откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19,22). Вспомним М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева. Как внимательно их поэтическое зрение к малым созданиям, к стихиям мира: «дубовому листку», «тучкам небесным», пальмам в пустыне, «ночному ветру», солнечному лучу, своенравной волне; они волнуются об их судьбе, чувствуют их бессловесную муку. А у Толстого, Тургенева, Достоевского, Чехова появляются лики животных, тех, что, как лошади и собаки, более всего приближены и доверчиво привязаны к человеку, трудятся бок-о-бок с ним, но и претерпевают от него порой жестоко и несправедливо: не смея ослушаться барыни, Герасим топит собачку Муму, единственного своего друга; в сне Раскольников мужик забивает старую лошадь, бьет кнутом «по глазам, по самым глазам» [12 т. 6, с. 48]; в романе «Братья Карамазовы» Илюшечка бросает иголку Жучке [12 т. 14, с. 480]. И не раз высшие прозрения персонажей русской классики XIX в. соединяются с пронзающим чувством жалости к живой природе, с сознанием вины перед «страждущей тварью», муки которой вольно или невольно увеличивает человек [см. подробнее: 13 с. 83–99].

Религиозный смысл этой жалости и этой вины был художественно раскрыт и в русской философской поэзии, и творчестве Достоевского. Языком образа высказывалось высшее чаяние, прозвучавшее в ветхозаветной и новозаветной эсхатологии, – чаяние нового строя творения, где будут преобразены все существа, где воскреснут и обрящут друг друга все люди, где не будет смерти, не

будет той розни и борьбы Божьих созданий, которая является принадлежностью нынешнего послегрехопадного строя природы. В религиозно-символических, софийных картинах природы у Жуковского и Пушкина, Лермонтова и Тютчева, в «райских», «иконных» пейзажах Достоевского, предстающих в рассказах праведников Макара Долгорукова и старца Зосимы, явлен прообраз грядущей гармонии, будущего «собора твари» [см.: 10 с. 272–276, 11 с. 74–91]. В них нет места отвержению и осуждению, но царит апостольское «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3).

Из русских писателей XIX в. более всего повлиял на развитие темы апокатастасиса в русской религиозной философии Ф.М. Достоевский. Не закрывая глаза на злую самость человеческой натуры, на искаженность душ и сердец, пораженных грехом, он ставил задачей своего творчества «восстановление погибшего человека» [12 т. 20, с. 28]. История Родиона Раскольников в «Преступлении и наказании» – это история о благоразумном разбойнике, художественная версия евангельского слова о том, что Христос открывает двери спасения всем, – главное, захотеть войти в эти двери. Надежда на всеобщность спасения звучит и в финале «Бесов». Степан Трофимович Верховенский, обретший веру на пороге конца, говорит о «Великой Мысли», что присутствует во всех живущих (так на «философском» языке называет этот представитель «людей сороковых годов» образ Божий, не стираемый в человеке, как бы он ни был грешен), и вспоминает сына «Петрушу», главного «беса» романа, которого он, отец, любит и помнит маленьким мальчиком, «очень чувствительным и... боязливым», крестившим «подушку, чтобы ночью не умереть» [12 т. 10, с. 75, 506]. В этой любви к лучшему в родном существе – упование на его спасение в Царствии Божиим. Наконец, в романе «Подросток» Аркадий движется от безжалостного суда над отцом к пониманию, сочувствию и оправданию, а сам Версиков в своей исповеди сыну рисует «фантастическую» картину «последнего дня человечества», когда к людям, забывшим о Боге, утратившим «великую идею бессмертия», скорбящим в своем «великом сиротстве», является Христос – не как «грозный Судия, а как милосердный Спаситель»: «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» [12 т. 13, с. 379]. Что касается «Братьев Карамазовых», то тут тема апокатастасиса, тесно сплетаясь с темой воскрешения, становится идейным стержнем романа [14 с. 187–225, 226–282, 305–311; 15 с. 56–59].

В противовес логике суда и осуждения, которой крепится основанная на страхе, а не на любви» вера отца Ферапонта и которая черствит сердце Ивана Карамазова, брезгливо реагирующего на тяжбу брата Дмитрия и отца за Грушеньку: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога» [12, т. 14, с. 129], – Достоевский выстраивает в своем последнем романе иную, всепрощающую, высшую логику. Еще в черновиках она звучит в набросках поучений старца Зосимы: «Но если все все простили (за себя), неужто не сильны они все простить все и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый потому за всех вся и силен простить, и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» [12 т. 15, с. 249]. А в главе «Великий инквизитор» писатель прямо противопоставляет Христа, являющего образ «безмерного милосердия», сострадания и любви, образу инквизитора, «девятистолетнего почти старика», который сводит Страшный суд с неба на землю, обрекая на сожжение еретиков [12 т. 14, с. 226–227].

Проповедь старца Зосимы становится исповеданием надежды на всеобщность спасения. Она исполнена любви «ко всякому созданию Божию», ответственности за каждую душу живую. «Не можешь ничьим судиею быть», – говорит он своим чадам, аргументируя эту невозможность суда тем, что «всякий пред всеми за всех виноват». Место фарисейского осуждения в его проповеди занимают «смирение любовное» и молитва за всех согрешивших, вплоть до самоубийц [12 т. 14, с. 289, 291, 293]. В Зосиме – то «сердце милующее», которое, по словам преп. Исаака Сирина, воспламенено любовью и «не может... вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей в твари» [15 с. 299]. А Алеша Карамазов, духовный наследник старца, буквально исполняет Христову заповедь о любви. Он не судит ни отца, ни братьев, ни других персонажей романа, терпим даже к Ракитину, злобно предвкусывающему падение героя. Он умеет разделять само зло и личность, душа которого поражена злом, как раковой опухолью. Именно поэтому на слова отца: «Я ведь злой человек», герой отвечает со всей убежденностью: «Не злой вы человек, а исковерканный» [12 т. 14, с. 168]. И это именно христианский подход, для которого зло не бытийно, не сущностно, оно представляет собой лишь искажение благого творения, недостаток добра.

В разработке темы апокатастасиса Достоевский сближался с двумя другими своими современниками – Н.Ф. Федоровым и

В.С. Соловьевым. У всех троих эта тема напрямую связывалась не только с христианской этикой любви, но и с проблемой оправдания человека и оправдания истории. И антропология, и историософия этих мыслителей были основаны на идеях христианского синергизма, развитых в исихастской, паламитской традиции, и ее смысл точно передает афоризм Н.А. Бердяева: «Не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке» [17 с. 146]. Об этой богочеловеческой встрече, соработничестве Творца и вершинного Его творения, о преображении истории как «взаимного истребления» в историю как «работу спасения» они размышляли со всей серьезностью. Как Достоевский, так и философские его современники сознавали глубинную взаимосвязь истории и эсхатологии, о которой позднее напишет прот. Сергей Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле» [18 с. 464].

Христианская эсхатология постулирует переход бытия в новое – совершенное – качество. Главный вопрос, который задавали себе и Достоевский, и Федоров, и Соловьев: каким образом этот переход совершается? Есть ли это трансцендентный акт, прерывающий в финале времен тупиковый и греховный путь цивилизации, ее неуклонное падение в бездну, или зерна «миров иных» уже посеяны на земле и, медленно прорастая, преображают ее? Именно этот вопрос был в центре знаменитой полемики Достоевского и К.Н. Леонтьева о «мировой гармонии». Резкий критик «либерально-эгалитарного прогресса», создающего иллюзию улучшения, а на деле ведущего к всеобщему «смешению» и усреднению – этим симптомам близящегося конца, – Леонтьев был убежден в справедливости первого – катастрофического – сценария. «Не гармония всеобщая, мир всеобщий, а всеобщее разрушение» [19 с. 183] – вот что ожидает человечество в финале истории. «*Все здешнее должно погибнуть!*» [19 с. 189] – а значит, христианину надлежит возделывать прежде всего свою душу, оставляя в сторону романтические, «розовые попытки» устроить «рай на земле». Напротив, Достоевский верил в то, что история может повернуть на Божьи пути, и исповедовал идеал «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [12 т. 26, с. 148], идеал, который, как справедливо заметил В.С. Соловьев, «означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а начало той новой земли, в которой правда жи-

вет» [20 с. 322], преддверие Нового града, рисуемого в 21-й главе «Откровения».

Не одновременно, не как *deus ex machine* совершенный строй вторгается в мир, но медленно вызревает в истории, преображая изнутри человеческие отношения, жизнь общества и государства, взаимодействие человека с природой и саму природу. «Сущность истинного христианства, – подчеркивает Соловьев, – есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста» [20 с. 339]. Ключевая роль в этом перерождении принадлежит человеку – не самостийному индивиду, противопоставляющему свое гипертрофированное «я» миру, людям и Богу, но личности, сознавшей свою связь с другими личностями, идущей навстречу Творцу.

Высшее задание истории – стать орудием «осуществления “Благой Вести”» [21 с. 146], причем, по Федорову, не только нравственных заповедей, но и онтологических обетований христианства: преодоления смерти, воскрешения умерших, преображения земли и всего универсума в Царствие Божие. Учение об активном, творческом христианстве, апологетом которого явился мыслитель, – своего рода развернутый комментарий к слову свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». По мысли Федорова, «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» [21 с. 155].

Федоров убежденно выступал против пессимистического, *леонтьевского* умонастроения, считая, что оно несовместимо с подлинным христианством. Более того, подчеркивал, что именно мироотрицающий уклон в христианстве привел к материализму XIX в.: последний есть «прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» [21 с. 61]. В противовес пассивной эсхатологии он развивал концепцию «активно-творческого эсхатологизма» (выражение Н.А. Бердяева), ядром которой была идея условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой концепции, грозные бедствия, ожидающие мир в финале времен, «чаши гнева», про-

ливаемые на землю, пришествие антихриста и «страшный суд» с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорится в Откровении ап. Иоанна, станут реальностью только в том случае, если человечество продолжит упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской сознает себя соратником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в бездну, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

«ApokatastasiV tvn pantvn – царство духа, как полное проявление всеединого» [22 т. 1, с. 150] – вот идеал Соловьева, обозначившийся еще в первой крупной работе «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) и затем многолико и многообразно звучавший и в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), и в «России и Вселенской Церкви» (1889), и в «Оправдании добра» (1894–1897). Резкая критика «гносного догмата о вечных муках» [цит. по: 23 с. 249], прозвучавшая на последней, 12-й лекции «Чтений...», проистекала из самой основы соловьевского синтеза: две главные его идеи, всеединства и богочеловечества, логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преобразенному состоянию мира, их *conditio sine qua non* – всеобщее спасение и обожение, перерождение и одухотворение всех элементов бытия.

И для Федорова, и для Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа... равносильно осуждению всех»¹. В случае избирательного спасения грешники будут наказаны «вечными муками», а праведники – «созерцанием этих мук» [21 с. 402]. Оба мыслителя убеждены: такой исход будет поистине *катастрофой* для человечества, будет наказанием всем, в том числе и праведникам. Сердце милующее, исполненное бесконечной любви, не сможет вынести мучений братьев – да, грешных, да, недостойных, но с ними единых и нераздельных.

Идея апокатастасиса, неразрывно сплетенная с идеей истории как работы спасения, с концепцией богочеловечества, от Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева перешла в труды представителей религиозно-философской мысли XX в. Ее защищали В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.И. Несмелов, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский, В.Н. Ильин, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Д.Л. Андреев и другие, выдвигая самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические. Но об этом будет сказано в следующей статье.

¹ Так передавал мысль В.С. Соловьева, высказанную на последней – 12-й – лекции чтений по философии религии корреспондент газеты «Голос» (цит. по: 23 с. 249).

Финансирование

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

Funding

Scientific research has been performed through the mediation and sponsoring of Russian scientific fund (The project № 14-18-02709) at the Institute of World Literature RAS

Литература

1. *Сергий Булгаков, прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991. 237 с.
2. *Семенова С.Г.* Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГИ, 2008. С. 904–926.
3. *Илья Маслов, диакон.* «Эсхатология очищения» как синкретическая модель либерального богословия в XX веке [Электронный ресурс] // Православие.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/57409.html> (дата обращения 30.03.2018).
4. *Флоровский Г.В.* Противоречия оригенизма // Путь [Париж]. 1929. № 18. С. 107–115.
5. *Малков П.* Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 100–121.
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преп. Исаака Сирина. М.: Вече, 1913. 440 с.
7. *Свт. Иоанн Златоуст.* О покаянии и сокрушении сердца, а также о том, что Бог скор на спасение и медлен на наказание // Свт. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. Т. 1, кн. 1. СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной академии, 1899. С. 305–387.
8. *Остромиров А. [Горский А.К.]* Николай Федорович Федоров и современность // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2004. С. 518–658.
9. *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 11 т. Т. 5. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1957. 636 с.
10. *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «ПоРог», 2004. 512 с.
11. *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 560 с.
12. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990.

13. *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, / Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. 640 с.
14. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. 835 с.
15. *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Достоевский и XX век / Под ред. Т.А. Касаткиной: В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96.
16. *Преп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 1858. 635 с.
17. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: ЛИГА, Искусство, 1994. 542 с.
18. *Сергий Булгаков, прот.* Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.
19. *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М.: Тип. В.М. Саблина, 1912. С. 175–215.
20. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
21. *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издат. группа «Прогресс», 1995. 518 с.
22. *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Провещение», 1911–1914.
23. *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

References

1. Prot. Sergij Bulgakov. An Orthodoxy. The notes of Orthodox Church doctrine Orthodoxy. Kiev: Lybid' Publ.; 1991. 237 p. (In Russ.)
2. Semenova SG. An idea universality of salvation from Fedorov's (in the context of the Christian idea of apocatastasis). V: *H.Ф. Федоров: pro et contra*. 2 books. Book 2. Sankt-Peterburg: RKhGI Publ.; 2008. С. 904–926. (In Russ.)
3. Diakon Il'ya Maslov. Eschatology of purification as a syncretic model of liberal theology in the 20th century. [Internet] // *Pravoslavie.ru*. URL.: <http://www.pravoslavie.ru/57409.html> (data obrashcheniya 30.03.2018). (In Russ.)
4. Florovskij GV. Contradictions of origenism. V: *Put'* [Paris]. 1929;18:107-15. (In Russ.)
5. Malkov P. Oriental priests and their anthropological presuppositions of apocatastasis doctrine orthodox theologians about man. V: *Orthodox doctrine of man: selected articles*. Moscow; Klin: *Khristianskaya zhizn'* Publ.; 2004. С. 100–121. (In Russ.)
6. Mitr. Ilarion (Alfeev). The spiritual world of st. Isaak Sirin. Moscow: Veche Publ.; 1913. 440 p. (In Russ.)
7. Svt. Ioann Zlatoust. On repentance and contrition of the heart, and also on that God is quick to save and slow to punish. V: Svt. Ioann Zlatoust. *Works*. 12 vol. Vol. 1, book 1. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya akademiya Publ.; 1899. p. 305–87. (In Russ.)
8. Ostromirov A. [Gorskij AK]. N.F. Fedorov and contemporary world. V: *N.F. Fedorov: pro et contra*. 2 books. Book 1. Sankt-Peterburg: Russkii Khristianskii gumanitarnyi institut Publ.; 2004. p. 518-658. (In Russ.)

9. Leskov NS. Collected works. 11 vol. Vol.5. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.; 1957. 636 p. (In Russ.)
10. Semenova SG. Metaphysics of Russian literature. 2 vol. Vol.1. Moscow: PoRog Publ.; 2004. 512 p. (In Russ.)
11. Gogol' NV. Spiritual prose. Moscow: Russkaya kniga Publ.; 1992. 560 p. (In Russ.)
12. Dostoevskij FM. Collected works. 30 vols. Leningrad: Nauka Publ.; 1972–1990. (In Russ.)
13. Gacheva AG. "We are not able to know how our word will echo" (Dostoevsky and Tjutchev). Moscow: IMLI RAN Publ.; 2004. 640 p. (In Russ.)
14. Kasatkina T.A., editor. Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov": the current state of research. Moscow: Nauka Publ.; 2007. 835 p. (In Russ.)
15. Gacheva AG. Dostoevsky's works and Russian religious and philosophical thought. V: Kasatkina TA., editor. Dostoevsky and the twentieth century. 2 vol. Vol. 1. Moscow: IMLI RAN Publ.; 2007. p. 18–96. (In Russ.)
16. Prep. Isaak Sirin. Words of ascetic. Moscow, 1858. 635 p. (In Russ.)
17. Berdyaev NA. The purport of creation. V: Berdyaev NA. *Philosophy of creative work, culture and art*. 2 vol. Vol. 1. 2 vol. Vol. 1. Moscow: LIGA, Iskusstvo Publ.; 1994. 542 p. (In Russ.)
18. Prot. Sergij Bulgakov. The lamb of God. Paris: YMCA-Press Publ.; 1933. 468 p. (In Russ.)
19. Leont'ev KN. Universal love. V: Leont'ev KN. *Collected works*. 12 vol. Vol.8. Moscow: Tipografiya V.M. Sablina Publ.; 1912. p. 175-215. (In Russ.)
20. Solov'ev VS. Works. 2 vol. Vol.2. Moscow: Mysl' Publ.; 1988. 822 p. (In Russ.)
21. Fedorov NE. Collected works. 4 vol. Vol.1. Moscow: Progress Publ.; 1995. 518 p. (In Russ.)
22. Solov'ev VS. Complete set of collected works. 10 vol. Sankt-Peterburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshchenie" Publ.; 1911–1914. (In Russ.)
23. Nosov AA. Soloviev's Lectures on philosophy of religion. *Simvol*. 1992; 28: 245–58. (In Russ.)

Информация об авторе

Анастасия Г. Гачева, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Россия, Москва, 121069, ул. Поварская, д. 25а; a-gacheva@yandex.ru

Information about the author

Anastasia G. Gacheva, D-r in Philology, A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences; bld. 25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russia; a-gacheva@yandex.ru

Русский язык смерти: этико-философский аспект

Андрей Ю. Коробов-Латынцев

*Московский православный институт святого Иоанна Богослова,
Москва, Россия, atremat8@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена разбору русского философского языка смерти. Утверждается, что философский язык должен быть адекватен своему предмету и для философского высказывания о смерти требуется философский язык смерти. В русской философии язык смерти имеет нравственный характер, потому что сам феномен смерти рассматривается с точки зрения этики. Язык смерти противопоставляется языку бессмертия. Если язык смерти представляет собой прежде всего философский язык, то язык бессмертия – это язык религии. Специфика философского языка вообще и конкретно философского языка смерти заключается в том, что он вопрошает о смерти или о других философских предметах с уверенностью, что ответ не будет получен, тогда как язык религии устроен таким образом, что он должен дать ответ на вопрос. В статье разбираются варианты философского языка, наиболее адекватного предмету исследования, т. е. смерти: философский язык Б.П. Вышеславцева, Н.Ф. Федорова, Л.П. Карсавина и архимандрита Феофана (Авсенева). Делается вывод о кардинальном различии языка смерти и языка бессмертия прежде всего на содержательном уровне, как это видно из замечаний исследователей, а также из сравнения философских языков указанных русских мыслителей.

Ключевые слова: смерть, бессмертие, русский философский язык, язык смерти, язык бессмертия

Для цитирования: Коробов-Латынцев А.Ю. Русский язык смерти: этико-философский аспект // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 38–49. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-38-49

Russian language of death. Ethical-philosophical dimension

Andrey Yu. Korobov-Latyntsev

*Moscow Orthodox Institute of St. John the Evangelist,
Moscow, Russia, atpermat8@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to analysis of Russian philosophical language of death. It is argued that philosophical language should be appropriate to its subject. For philosophical thinking about death requires philosophical language of death. In Russian philosophy the language of death is a moral language, because the phenomenon of death is a phenomenon of morality. Language death is opposed to the language of immortality. Language death is a philosophical language, the language of immortality is the language of religion. Philosophical language asks but does not answer. The language of religion should answer. The article considers the variants of philosophical language adequate to its subject (death): the philosophical language of B.P. Vysheslavtsev, N.F. Fedorov, L.P. Karsavin and Archimandrite Theophan (Avsenev). The conclusion of the article: the language of death is different from the language of immortality in content and form.

Keywords: death, immortality, Russian philosophical language, language of death, language of immortality

For citation: Korobov-Latyntsev AYu. Russian language of death. Ethical-philosophical dimension. *RSUH/ RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):38-49. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-38-49

Проблема смерти является одной из важнейших философских проблем. Платон писал, что заниматься философией значит учиться умирать. Но это значит также, что философия предполагает умение говорить о смерти.

Отечественный философ В.В. Варава в диссертации «Смерть как проблема нравственной философии: на материале русской философской культуры XIX–XX вв.» пишет: «Актуальным для современной этической теории является создание морально внятного языка смерти. Если речь идет о смерти как о юридическом

или биологическом факте, то это находится за границами нравственного сознания. Но когда разговор переходит в плоскость трагедии смерти, то это уже нравственный язык, посредством которого человек выходит в пространство духовного осмысления своего бытия. Трагедия смерти – аксиологическое высказывание, в котором явлено глубокое переживание человеком своей конечности. Нравственная философия призвана всегда возвещать о трагедии смерти и о страданиях смертного. Только тогда она говорит подлинно человеческим языком, исходящим из глубины вопрошающего сердца» [1 с. 21].

Философ затем добавляет, что «язык смерти (равно как и бессмертия) не есть язык разума, но совести» [1 с. 21]. Таким образом, здесь вводится разграничение языка смерти и языка бессмертия.

Язык, при помощи которого выстраивается разговор о смерти, должен быть философским языком. Философский же язык создается и работает таким образом, что каждый раз предмет мышления заставляет мысль философа деформировать используемый наличный язык, который сам по себе не является философским. Язык литературный, или язык науки, или язык религии – это языки культуры, но не языки философии, и в то же время философская мысль, лишенная своего собственного, раз и навсегда установленного языка, вынуждена использовать имеющиеся в культуре средства. Однако используя те или иные имеющиеся в культуре языки, философская мысль встречает в них иные мыслительные традиции, в них коренящиеся, иные концепции, столкновение с которыми для философии неизбежно. Так сталкиваются философский язык смерти и религиозный язык бессмертия, который мы обнаруживаем в христианстве.

Протопресвитер А.Д. Шмеман в своих лекциях о литургии смерти замечает, что изначально христиане «пользовались похоронной терминологией окружающей их культуры» [1 с. 52] и не имели собственного языка смерти, а в речи о смерти христиане пользовались религиозным языком бессмертия. Но язык бессмертия на самом деле не слишком отличается от языка окультуренной смерти, которую осуждает А.Д. Шмеман. Богослов сам замечает это. Он пишет, что «именно Церковь впервые отвела смерти специальный “отсек” и распахнула – психологически и культурно – двери ее физическому изгнанию в анонимность больничной палаты» [2 с. 43].

Вследствие этого создается такое мировоззрение, которое не включает вопрос о смерти в горизонт своих насущных вопросов, «как будто она не имеет никакого отношения к смерти» [2 с. 139].

И далее А.Д. Шмеман пишет: «Смерть, которую навязывает нам наша секуляристская культура, – это, как ни странно может прозвучать, старая, дохристианская смерть, смерть прирученная, дезинфицированная, вульгаризированная, ее скоро будут доставлять нам вместе с медицинской справкой, гарантирующей “существование после смерти”» [2 с. 56].

Таким образом, определяя для смерти однозначное место, а именно место врага, который обречен на поражение, христианский язык лишает смерть статуса главной тайны человеческой жизни, из чего затем следуют изгнание смерти как таковой из культурного поля и фундаментальная невозможность современной культуры выстроить как философский, так и сакральный дискурс о смерти. В защиту христианства, впрочем, необходимо заметить, что в христианской парадигме этот фатальный для культуры статус смерти как врага неоднозначен, поскольку смерть одновременно есть приобретение, но здесь имеет смысл уже говорить о двух смертях в христианстве.

Б.П. Вышеславцев в своей работе «Этика преображенного Эроса» пишет об этой антиномичности в христианском восприятии смерти: «...с одной стороны, смерть есть друг, ценность, “приобретение”, выигрыш: “разрешиться и быть со Христом – несравненно лучше”, “лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа” (Флп. 1:21–23; 2 Кор. 5:8), – а с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен “истребиться”, который должен быть поправлен смертью Христа: смерть должна быть поглощена победою, ибо она была бы сама победою ада (1 Кор. 15)» [3 с. 309].

Автор замечает, что эта антиномия совершенно не решена богословием и даже не осознана «обычным церковным сознанием» [3 с. 309]. Однако он эксплицирует из послания апостола Павла диалектику, согласно которой «не оживет, аще не умрет». Б.П. Вышеславцев переводит это высказывание на язык своей философии так: «Смерть есть необходимый диалектический момент, подчиненный воскресению и в нем находящий свой смысл» [3 с. 309]. Таким образом, мы находим у Б.П. Вышеславцева философски вооруженный язык бессмертия, который конституируется при помощи гегелевской диалектики, направленной на христианскую антиномию смерти. Этот язык конституируется благодаря центрированности на бессмертии как предмете мышления. Здесь имеет место своеобразный прыжок, перепрыгивание через фигуру Танатоса, фигуру смерти как абсолютной (философской) тайны, которая снимается иной тайной (религиозной), тайной бессмертия и вечной жизни, обещанной христианской догматикой. Таким

образом, язык бессмертия нельзя расценивать как философский язык, правильнее будет назвать его языком религии или религиозной философии.

Образец философского языка смерти дается в поэме Л.П. Карсавина, которая так и названа – «Поэма о смерти». «Почему, в самом деле, этому не быть поэмою?» – вопрошает автор, и добавляет: «Оттого и поется, что тяжело» [4 с. 235].

Здесь уместно было бы вспомнить слова В.В. Розанова из его статьи «На границах поэзии и философии»: «На наш лично взгляд, плох тот человек, который не писал стихов; и плоха та философия, в которой ни одна часть не просится в стихи» [5 с. 78].

Здесь важно не только указание на слитость человеческого и философского акта, в нашем случае важно указание на перетекаемость философской мысли от одной формы к другой. Л.П. Карсавин избирает жанр поэмы именно потому, что он более годится для речи о таком предмете, как смерть. И хотя свою поэму философ пишет не в стихах (однако иногда он переходит к собственно стихотворной форме), тем не менее текст невероятно поэтичен по своей сути. Л.П. Карсавин в первых главах рассуждает о годности избранного жанра для разговора о смерти: «Великой муки не побеждает ни смерть, ни безумие: ее побеждает поэзия, дитя отчаяния. <...> Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в холодном свете метафизики» [4 с. 238]. Это поэтическое высказывание о смысле поэзии есть одновременно высказывание философское.

Язык смерти, предлагаемый Л.П. Карсавиным, оказывается прежде всего философским языком, а не религиозным, и этот философский язык выстраивается в форме подлинного философского вопрошания. Причем в свете смерти вопрошается и о самом языке смерти (рассуждения о поэме в самом начале); вопрошается о страданиях: «Может быть, боюсь новых страданий не за себя, а за тех, кого люблю. Но люблю ли их? Не своего ли со-страдания боюсь, когда трепетно жду их страдания?» [4 с. 236]; вопрошается о судьбе личности и судьбе прошедшего, былого: «Где теперь светловолосая Элените? Где это девически неловкое ее признание?» [4 с. 241], «...То, что не создалось, когда я пытался жить, то, что сейчас представляется лучшим, не было ли на самом деле иным – бессильным и безобразным?» [4 с. 243], «У Элените... немного выдается нижняя губа, а на верхней – маленькая бородавка. Найдется ли этим “недостаткам” место в “совершенном” эфирном теле?» [4 с. 253]; вопрошается об аде как этико-философской проблеме: «...есть ли в аду такое же время? Если же нет, – лучше ли вечный

огонь? Посмотри в окно крематория: от страшного жара сразу же в невероятном ужасе вздымается труп и, корчась, превращается в прах. Хорошо ли придумал человеческий разум?» [4 с. 255]; «Но кто обрек меня на вечную муку ада, в котором, как капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь?» [4 с. 260]; вопрошается о самом существовании человека: «Как же человеку и понять нелепость своего существования?.. Разобью ли мой разум, зеркало мое, о камень?» [4 с. 273] и т. д.

Л.П. Карсавин вопрошает о смерти как тайне, которая не приручена ни наукой, ни религией, о тайне, которую принципиально нельзя вписать ни в какую диалектику, ни в какую религиозную схему. Единственный язык, при помощи которого можно говорить об этой тайне, – это язык апофатики. Смерть как тайна неизбежно объективируется в научном и религиозном языках, и вместо смерти дается только тот или иной образ смерти, сама же смерть тем самым уже теряется мыслью и уходит из поля зрения.

В этом специфика философского языка вообще и конкретно философского языка смерти, который вопрошает о смерти с уверенностью, что ответ не будет получен, потому что «на проклятые вопросы нет и не может быть ответа – и в этом вся суть... И лишь у философии есть мужество выговаривать в лицо человеку и Богу проклятые вопросы, ибо философия не лукавит» [6 с. 127].

Понимание смерти, решаемое лишь в терминах «бессмертия души», по В.В. Вараве, есть сниженное понимание смерти, которое дает ответ, но ответ не о смерти, а о жизни, поскольку и вопрос был поставлен не о смерти, но о жизни. В русской же философии (и в русской литературе, насыщенной философски и часто переходящей в собственно философскую область) даются варианты постановки вопроса о смерти как таковой и соответственно варианты языка смерти – Ф.М. Достоевским, В.В. Розановым, Н.А. Бердяевым, Л.П. Карсавиным и др., – и эти инварианты языка смерти оказываются наиболее продуктивными и адекватными своему предмету.

Рассмотрим некоторые варианты языка бессмертия. Одним из таких языков – религиозным языком, насыщенным при этом философской терминологией, – является язык архимандрита Феофана (Авсенева). Современный исследователь С.В. Ряполов в статье «Философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева)» пишет, что Авсенева с помощью терминологии неоплатонизма выстраивает язык бессмертия: мир есть мысль Бога, которая стремится с ним воссоединиться, поскольку «данное представление в полной мере справедливо и для человеческой души, в сущности своей, по П.С. Авсеневу, – идеи. Однако поскольку идея сама по

себе бесконечна, то она не может выразиться в полной мере ни в какой определенной форме бытия и потому обречена на постоянную перемену» [7 с. 39].

Архимандрит Феофан (Авсенеv) с первых же страниц главы, посвященной смерти, обозначает этическое понимание феномена смерти: «Смерть есть величайшее из всех бедствий, какие только постигают несчастный род человеческий; она совмещает в себе все те болезни, потери и унижения, какие на протяжении жизни поражают душу и тело порознь: самый неустрашимый дух встречает ее всегда с трепетом» [8 с. 291]. И в следующем же предложении богослов сетует на то, что явление смерти, «поражающее нас, доселе еще не изъяснено настоящим образом» [8 с. 292].

Философский язык, на котором архимандрит Феофан (Авсенеv) говорит о смерти, как и у Вышеславцева, оказывается языком бессмертия, поскольку «как ни естественна человеку смерть при настоящем устройстве природы, однако он может с достоверностью сказать, что она есть некоторое чуждое истинному существу вещей пришлое зло, что человек и должен быть и был некогда бессмертен не только по душе, но и по телу» [8 с. 293].

И далее богослов ставит задачу преодоления смерти: «...человек как существо, по самому понятию своему соединенное с Богом, как причастник жизни Божией, должен быть изъят из закона смерти» [8 с. 293].

Архимандрит Феофан (Авсенеv) находит причину смерти, которая состоит в том, что «несоразмерно с каждым периодом нашей жизни возрастающая сила душевных пожеланий над разумною и сознательною частью души отвлекает душу от ее телесной работы и вносит в нее расстройство. Вот наша коренная болезнь, настоящая причина нашей смерти!» [8 с. 304].

В то же время в построении языка смерти у архимандрита Феофана (Авсенева) действует все та же антиномия, на которую обратил внимание Б.П. Вышеславцев: смерть, с одной стороны, есть зло, величайшее бедствие, последний враг, который должен быть истреблен, с другой же стороны, смерть есть друг, приобретение, которое приближает человека к Творцу. Так и архимандрит сначала объявил смерть величайшим злом, из которого должен быть изъят человек, а затем стал утверждать, что смерть уничтожает разделение человека и Бога, поскольку всякое существо имеет «свою область бытия, к которой принадлежит оно как часть к своему целому, – свою родную стихию, в которой живет оно: для низших телесных предметов это есть видимый мир, для бессмертной души есть свой мир высшей жизни, который составляет ее родину» [8 с. 307].

И в примечаниях к этим строкам богослов поясняет: «Камень, приросший к горе, и отрешившись от нее, не покатылся бы вниз, если бы сила земного тяготения не влекла бы его к центру земли. Подобным образом и душа не оставила бы своего тела, если бы сила обратного тяготения не влекла ее вверх – к ее высшему центру» [8 с. 307]. Таким образом, смерть у Авсенева есть необходимый момент в процессе «обратного тяготения» души к Богу, процесс, в котором души исходят из тела. А тело, по другой метафоре архимандрита Феофана (Авсенева), есть как бы лодка, тогда как океан – это высшая жизнь, с которой тяготеет соединиться душа.

Мы согласны с утверждением С.В. Ряполова, что, по мнению Авсенева, «от Адама души всех людей преемственно переходят от родителей к детям» [7 с. 37]. От варианта языка бессмертия архимандрита Феофана мы можем перейти к рассмотрению языка бессмертия Н.Ф. Федорова.

У П.И. Новгородцева в работе, не имеющей отношения к нашей теме, встречаем слова, принадлежащие как раз к языку Федорова, хотя сам Новгородцев не говорит о Федорове прямо, он пишет, что есть «язык религиозного сознания, которое верит в чудеса и тайны и открыто говорит о них. Но замечательно, что такой же язык усваивают и те, которые веру в небесное блаженство заменяют идеей земного рая» [9 с. 58]. Язык философии общего дела Н.Ф. Федорова является одновременно типичным и нетипичным примером языка бессмертия. Очевидно, что проект воскрешения отцов есть прежде всего проект нравственный, а не технократический. И сам Н.Ф. Федоров в своих текстах оперирует нравственной лексикой, при помощи которой обосновывает цель своей философии. Как замечал В.В. Варава, «когда разговор переходит в плоскость трагедии смерти, то это уже нравственный язык, посредством которого человек выходит в пространство духовного осмысления своего бытия» [1 с. 21]. Однако, несмотря на это, не смерть стоит в центре философии Федорова, но бессмертие.

«Сознавая и называя себя ограниченным, конечным, временным, кратковременным, слабым, зависимым (т. е. не имеющим в самом себе причины бытия), случайным, не необходимым, – пишет Н.Ф. Федоров, – человек, очевидно, думал и говорил только о смертности, определял и уяснял себе смертность; ибо эти определения и составляют самые категории мышления, в которые входит все мыслимое и вне которых нет ничего мыслимого; так что человек, если он сознательно пользуется разумом, не может забыть о смертности; он думает только о ней» [10 с. 509]. Сам же Федоров предлагает мышление о смерти заменить мышлением о бессмер-

тии. Смерть есть для него лишь абсолютное зло, которое необходимо преодолеть. Здесь нет загадки. Гораздо загадочнее в философии Федорова бессмертие, которое должен стяжать себе человек своими силами. Философию Федорова следует назвать супраморализмом, поскольку здесь предполагается такое изменение нравственного строя человека, при котором человек качественно переменится. Причем очевидно, что именно эта моральная перемена будет обеспечивать будущее бессмертие, а не технические средства (ведь если человечество не переменится морально, то какой тогда смысл воскрешать предыдущие поколения со всеми их пороками? Об этом говорил еще В.С. Соловьев в своей критике проекта Н.Ф. Федорова). С.Г. Семенова и А.Г. Гачева пишут в своей монографии о философии Федорова так: «Читая Федорова, тут же обнаруживаешь, как все его изложение в едином, туго сплетенном микрокосмосе мысли и слова содержит два основных пласта: первый развивает проекты общего дела применительно к естественнонаучному знанию и мировоззрению, в системе общезначимой нравственно-родственной аргументации, второй – на языке и образах, внятных христианско-религиозному сознанию» [11, с. 185]. Следует сказать, что это очень верное замечание: этот язык и эти образы, которыми оперирует Н.Ф. Федоров, сами по себе не являющиеся христианскими, все же внятны религиозному сознанию (вспомним вновь слова П.И. Новгородцева о религиозном языке, что его усваивают и те, кто ищет рая и блаженства на небесах, как христиане, и те, кто ищет рай и блаженство на земле, как это получается у Н.Ф. Федорова).

Г.В. Флоровский писал в книге «Пути русского богословия», что «словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык» [12, с. 369]. «Строго говоря, – продолжает Флоровский, – у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это – тема о смерти. И этот замысел – воскрешение мертвых» [12, с. 369]. Тема смерти как философская тема аннигилируется замыслом о смерти как религиозным замыслом/проектом/ожиданием. Причем здесь равносильны замыслы приятия смерти и замыслы неприятия смерти, оба одинаково купируют тайну смерти, убирают апофатическое табу философии на смерть. Федоров «эту загадку смерти почти исчерпывает в пределах морали и евгеники» [12, с. 369]. Кроме того, Флоровский указывает на терминологическую неясность у Федорова. Он пишет, что Федорова интересует лишь судьба человеческого тела. «И ведь именно через тело человек сращен с природою... Но остается совсем неясно, какова же судьба души?.. Остается и то неясным, кто умирает и кто воскресает, – тело или человек?..»

[12 с. 370]. И далее Флоровский указывает на терминологическую исчерпанность смерти у Федорова: «Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира» [12 с. 370]. Заметим, что подобную терминологическую неясность мы находим и в христианском языке бессмертия, на что уже указывали протопресвитер А.Д. Шмеман и Б.П. Вышеславцев.

«Для Федорова смерть как явление еще совершенно не изученное должна стать предметом всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего исследования» [12 с. 176]. Здесь уместно снова вспомнить слова В.В. Варавы: «...в философии существует определенный апофатический запрет на некоторые вещи, нарушить который нельзя, не дискредитировав само понятие философии. Среди первых вещей, на которые этот запрет распространяется, является смерть» [6 с. 123]. Н.Ф. Федоров мыслит смерть лишь как предмет изучения, еще не рассмотренный всесторонне, но не как предельную тайну. «Федоров призывает не к лично-эгоистическому “помни о смерти”, а к нравственному, скрыто содержащему обязанность и долг, – “помни умерщвленных”» [11 с. 188]. Опять речь не о смерти, но о смертных, о мертвых.

Таким образом, не пытаясь исчерпать тему целиком, мы можем все же сделать промежуточный вывод о кардинальном отличии языка смерти и языка бессмертия прежде всего на содержательном уровне, как это видно из замечаний исследователей (В.В. Варавы, С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой, С.В. Ряполова) и из сравнения философского языка смерти у Л.П. Карсавина с религиозными языками бессмертия у архимандрита Феофана (Авсенева) и Н.Ф. Федорова, и вообще с христианским религиозным языком. При этом пафос этих языков (языка смерти и языка бессмертия) остается в первую очередь нравственным пафосом, что указывает на дальнейшие перспективы рассмотрения этой темы не в сугубо лингвофилософском, но именно в этико-философском ключе.

Литература

1. *Варава В.В.* Смерть как проблема нравственной философии: на материале русской философской культуры XIX–XX вв.: дис. ... д-ра филос. наук. Тула, 2005. 448 с.
2. *Александр Шмеман, протопресв.* Литургия смерти и современная культура. М.: ГРАНАТ, 2013. 176 с.

3. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994. 368 с.
4. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / Сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. LXXIII, 325 с.
5. *Розанов В.В.* На границах поэзии и философии // Новое время. 1900. 9 июня. № 8721. С. 76–89.
6. *Варава В.В.* Неведомый бог философии. М.: Летний сад, 2013. 256 с.
7. *Ряполов С.В.* Философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева) // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 31–43.
8. *Авсенева П.С.* Из записок по психологии / Предисл. и общ. ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
9. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 640 с.
10. *Федоров Н.Ф.* Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга; Вступ. ст., примеч. и сост. С.Г. Семенович. М.: Мысль, 1982. 711 с. (Философское наследие. Т. 85)
11. *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* «В усилие к будущему времени...»: Николай Федоров – мыслитель, библиотекарь, педагог. Рязань: РИПД ПервопечатникЪ, 2015. 400 с.
12. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Гилея, 1990.

References

1. Varava VV. Death as a problem of moral philosophy: on the material of Russian philosophical culture 19-20th centuries [dis. ... doctora filos. nauk]. Tula; 2005. 448 p. (In Russ.)
2. Cleric Alexander Schmeman. The Liturgy of death and modern culture. Moscow: Granat Publ.; 2013. 176 p. (In Russ.)
3. Vysheslavzev BP. Ethics of transformed Eros. Sapov VV., comp. Moscow: Respublika Publ.; 1994. 368 p. (In Russ.)
4. Karsavin LP. Religious-philosophical works. Vol.1. Chorujii SS., comp. Moscow: Renessans Publ.; 1992. LXXIII, 325 p. (In Russ.)
5. Rozanov VV. On the border of poetry and philosophy. Novoje vremya. 1900 June 9:76-89. (In Russ.)
6. Varava VV. The unknown God of philosophy. Moscow: Letnii sad Publ.; 2013. 256 p. (In Russ.)
7. Raypolov SV. The philosophical concept of Archimandrite Theophan (Avsenev). *Khristianskoe chtenie*. 2015;3:31-43.
8. Avsenev PS. From the notes on psychology. Zamaleev AF, editor. Sankt-Peterburg: Tropa Troyanova Publ.; 2008. 335 p. (In Russ.)
9. Novgorodtsev PI. About the social ideal. Moscow: Pressa Publ.; 1991. 640 p. (In Russ.)
10. Feodorov NF. Writing. Gulyga AV., ed., Semyonova SG., preface, comment. and comp. Moscow: Mysl' Publ.; 1982. 711 p. (In Russ.) (Filosofskoe nasledie. Vol. 85)

11. Semenova SG., Gacheva AG. Nikolay Feodorov – the thinker, librarian, teacher. Ryazan': RIPD Pervopechatnik Publ., 2015. 400 p. (In Russ.)
12. Florovsky GV. Ways of Russian theology. V: *On Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian post-October abroad*. Moscow: Gileya Publ.; 1990. (In Russ.)

Информация об авторе

Андрей Ю. Коробов-Латынцев, кандидат философских наук, Московский православный институт святого Иоанна Богослова; Россия, Москва, 127473, пер. Чернышевского, д. 11А, стр. 1; atpernat8@mail.ru

Information about the author

Andrey Yu. Korobov-Latyntsev, Ph.D. in Philosophy, Moscow Orthodox Institute of St. John the Evangelist; bld. 11A, bldg. 1, Chernyshevsky lane, Moscow, 127473, Russia; atpernat8@mail.ru

Церковные дискурсы и идентичность.
Потенциал применения дискурсивных подходов
в социологическом изучении
религиозных идентичностей
в христианских общинах

Екатерина И. Гришаева

*Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия, ekaterina.grishaeva@urfu.ru*

Аннотация. Отечественная социология религии изучает религиозную идентичность преимущественно через количественные характеристики уровня религиозности. При этом исследователи мало внимания уделяют теоретическому определению идентичности. Данная статья стремится восполнить этот пробел. Основываясь на дискурсивных подходах, она предлагает теоретическое описание идентичности как языкового феномена. Автор опирается на понимание дискурса и идентичности, предложенное в работах Фуко, Фэркло, Лакло и Муфф. В начале статьи дается общая характеристика понимания идентичности в рамках дискурсивных подходов и делается акцент на следующих аспектах: определение дискурса, механизмы формирования идентичности в дискурсе, роль субъекта и субъективности в нем, идентичность как незавершенный проект. Дискурсивная идентичность описывается как открытый к изменениям процесс. Выработанные в рамках дискурсивных подходов идеи используются для описания особенностей религиозной идентичности как дискурсивной. Автор показывает, что понимание идентичности как языкового феномена смещает исследовательский интерес социологов с количественного описания уровня религиозности на анализ различных коммуникативных практик, существующих внутри христианской общины. Это может быть как анализ проповедей, разговоров между членами общины (конверсационный анализ), так и анализ христианских медиа.

Ключевые слова: дискурс, дискурс анализ, идентичность, религиозная идентичность, социология религии, христианство

Для цитирования: Гришаева Е.И. Церковные дискурсы и идентичность. Потенциал применения дискурсивных подходов в социологическом изучении религиозных идентичностей в христианских общинах // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 50–64. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-50-64

Church Discourses and Identity.
Application of discursive approaches
for sociological study of religious identities
in Christian communities

Ekaterina I. Grishaeva

*Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia,
ekaterina.grishaeva@urfu.ru*

Abstract. The Russian sociology of religion studies religious identity primarily through quantitative features of religiosity. At the same time, researchers pay little attention to the theoretical definition of identity. The article aims to fill this lacuna. Based on discursive approaches, it offers a theoretical description of identity as a linguistic phenomenon. The author relies on the concepts of discourse and identity, proposed in the works of Foucault, Fairclough, Laclau and Mouffe. In the beginning the article gives a general description of the identity understanding of identity within the framework of discursive approaches, and focuses on the following aspects: definition of discourse, mechanisms of identity formation in discourse, role of agency and subjectivity in the process of identity building. Discursive identity is described as open to changes. Further ideas developed within the framework of discursive approaches are used to describe the characteristics of religious identity as discursive. The author shows that the understanding of identity as a linguistic phenomenon moves the research focus from the quantitative description of religiosity to the analysis of various communicative practices existing within Christian communities. That can be as an analysis of sermons, analysis of conversations between members of the community (conversation analysis), and analysis of Christian media

Keywords: discourse, discourse analysis, identity, religious identity, sociology of religion, Christianity

For citation: Grishaeva EI. Church Discourses and Identity. Application of discursive approaches for sociological study of religious identities in Christian communities. *RSUH/ RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):50-64. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-50-64

В современных обществах можно выделить два способа конструирования религиозной идентичности. Религиозная идентичность может формироваться через исполнение религиозных предписаний и взаимодействия внутри религиозной общины. В этом случае религиозная идентичность проявляется в высоком уровне религиозности. Более распространено, когда религиозная идентичность является частью культуры и не предполагает глубокой вовлеченности в отправление культа [1]. Отечественная социология религии изучает религиозную идентичность преимущественно через количественные характеристики уровня религиозности. При этом исследователи мало внимания уделяют теоретическому определению идентичности. Автор данной статьи стремится восполнить этот пробел. Основываясь на дискурсивных подходах, она предлагает теоретическое описание идентичности как языкового феномена. Использование дискурсивных подходов как теоретического основания для социологических исследований религиозной идентичности смещает фокус изучения с количественных характеристик религиозности на анализ повседневной коммуникации внутри религиозных общин.

В статье используется на понимание дискурса и идентичности, предложенное в работах Фуко, Фэркло, Лакло и Муфф. Несмотря на существующие между этими подходами теоретические и методологические противоречия, при рассмотрении процесса формирования идентичности в дискурсе эти подходы дополняют друг друга. Понимание дискурса, предложенное Фэркло, удобнее операционализировать в социологических исследованиях религиозной идентичности. Понимание власти и дискурсивного подчинения подробнее рассматривается у Фуко, а процесс формирования идентичности в дискурсе – у Лакло и Муфф.

В начале статьи дается общая характеристика понимания идентичности в рамках дискурсивных подходов и делается акцент на следующих аспектах: определение дискурса, механизмы формирования идентичности в дискурсе, роль субъекта и субъективности в этом процессе, идентичность как незавершенный проект. Дискурсивная идентичность описывается как языковой феномен, возникший вследствие повседневных коммуникаций участников дискурса. Показывается, что анализ языка раскрывает смыслы, на основе которых формируется идентичность. В заключительной части статьи выработанные в рамках дискурсивных подходов идеи используются для теоретического описания религиозной идентичности как дискурсивной.

Дискурс, церковные дискурсы и христианская община

Существует множество определений дискурса, которые сформулированы исходя из целей и предмета изучения. По мнению Моберга, из множества определений вывести единое не только невозможно, но и нежелательно [2 р. 9]. Понимание дискурса можно ограничить лингвистическими аспектами. В этом случае дискурс – это совокупность значений, метафор, репрезентаций, образов, историй, положений, которые в совокупности обеспечивают определенную версию событий [3], или совокупность коммуникативных актов [4]. Этому определению следуют исследовательские программы, сфокусированные на изучении языка, например критический дискурс анализ Фэркло [5]. Другой путь – включить в понимание дискурса систему практик как операций над материальными объектами (например, общение при строительстве дома включает не только вербальную коммуникацию, но и коммуникацию при помощи вещей). Ученые, которые исследуют социальные и политические процессы, чаще идут по этому пути. Наиболее влиятельным подходом в рамках этого направления является теория дискурса Лакло и Муфф [6].

Важным моментом для обоих подходов является представление о соотношении власти и языка, которое отражает марксистский генезис всего семейства дискурсивных подходов. Власть структурирует дискурс. Отношения власти укоренены в системе социальных коммуникаций и определяют нормы социального поведения. Внутри дискурса власть определяет язык: говорить можно не все, говорить можно не всем и не всякому. Фуко выделяет три типа власти, присутствующие внутри дискурса: контроль производства дискурса, внутренние принципы классификации и упорядочивания, избирательность в отношении субъектов дискурса.

Лингвистические подходы основаны на анализе языка и вследствие этого предлагают более строгий методологический аппарат, нежели дискурсивный подход Лакло и Муфф. В связи с этим первые более применимы для социологического анализа дискурсов, формирующихся внутри христианских общин, или церковных дискурсов. Следуя определению дискурса Фэркло и ван Дейка, я понимаю церковные дискурсы как установленные и контролируемые религиозным институтом системы значений (т. е. совокупность верований, ценностей, норм), которые воспроизводятся в результате коммуникативных практик, существующих внутри христианской общины. К коммуникативным практикам относятся система ритуалов (литургия, исповедь, причастие) и система неформальных

коммуникаций, существующих внутри общины (например, приходская деятельность и социальная активность приходов, межприходская активность и др.).

Церковные дискурсы основаны на верованиях, ценностях и нормах, которые выражены через сакральные тексты и устную традицию. Они формируют представление о том, что значит быть членом православной общины, и становятся основанием религиозной социализации индивидов [7]. Ритуалы и неформальная коммуникация имеют большое значение для интеграции членов общины в церковный дискурс¹. В частности, Фуко определяет ритуал как один из способов упорядочивания дискурса, т. е. реализацию власти и воспроизведение дискурса как гомогенной смысловой структуры. В церковных дискурсах содержание доктрины, принимаемое всеми участниками сообщества, ритуалы и система неформальных коммуникативных практик, а также процедуры отбора участников дискурсивного сообщества выступают как формы дискурсивного подчинения [8, с. 74], формирующие соответствующую модель поведения, характерную для членов приходской общины. С точки зрения дискурсивных подходов власть и формы дискурсивного подчинения становятся основанием для формирования религиозной идентичности субъектов, включенных в церковный дискурс. В следующем параграфе я подробнее остановлюсь на этих моментах.

Дискурсивная модель идентичности

Механизм формирования дискурсивной идентичности наиболее подробно описан в работе Лакло и Муфф. С точки зрения Лакло и Муфф, дискурс как «структурированная целостность возникает в ходе артикуляции» (the structured totality resulting from this articulating practice) [6]. Артикуляция – это любая практика, которая устанавливает сеть отношений между знаками дискурса. Артикуляция связана с определением значений означающих внутри дискурса; она возможна потому, что дискурс не является завершённой тотальностью (sutured totality). Значения являются подвижными, они могут быть переопределены. Существование артикуляции и

¹ Кельман выделяет три этапа включения индивида в религиозное сообщество: соответствие требованиям, идентификация, интернализация ценностей и норм (compliance, identification, internalization). Интернализация ценностей и норм предполагает то, что индивид является лояльным к ценностям и соблюдению требований религиозного сообщества [9].

невозможность финального определения значений внутри дискурса, невозможность существования дискурса как завершенной структуры связаны с наличием внешнего для дискурса смыслового поля как альтернативной системы значений.

Механизмы артикуляции делают возможным установление гегемонии. Различные группы внутри дискурса и отдельные дискурсы соперничают за возможность фиксировать свое значение в дискурсе и языке. Лакло и Муфф определяют гегемонию как «успешную практику различения, которая исключают любые подвижные означающие» [6 р. 134]. Гегемония подобна дискурсу, вторжение гегемонии фиксирует значение в антагонистических дискурсах, удаляет альтернативное значение из дискурсивного поля, фиксирует свои цепочки значений [10 с. 115].

По мнению Лакло и Муфф, положение индивида в дискурсе, его роль внутри дискурса определяет его идентичность; другими словами, идентичность можно получить только через отношение с другим (мать – сын, врач – пациент), подобно тому как значение знаков в языке определяется через отношение с другими знаками. Идентичность образуется дискурсивно через артикуляцию знаков и соотнесение их в цепочки значений, которые противопоставлены другим цепочкам. Эти цепочки определяют, чем субъект является, чем не является [10 с. 67]. Поскольку ни один дискурс не имеет возможность окончательного определения (*the impossibility of any given discourse to implement a final suture*), идентичность не может быть завершена. Существование отличного-от-меня другого, или альтернативной цепочки значений, формирующей процесс артикуляции, не позволяет идентичности быть до конца определенной. Подвижность и случайность определяют характер любой дискурсивной идентичности [10 с. 113]. Поскольку каждый дискурс осуществляет собственную артикуляцию, субъект как участник многих дискурсов является раздробленным.

Таким образом, для Лакло и Муфф формирование идентичности – это результат действия власти [6], которая ‘рассеяна внутри дискурса’ и проявляется в установлении фиксированных цепочек значений внутри дискурса и в определении его границ. Другими словами, идентичность формируется на основе артикуляции дискурса как внутренне непротиворечивой системы значений, которая является результатом установления гегемонии внутри дискурса. Под влиянием власти субъекты начинают воспринимать дискурс и субъектную позицию как нечто естественное.

Артикуляция цепочек значений осуществляется в языке. Участники дискурса выражают свою позицию через языковые кон-

структы, которые существуют в дискурсе. Анализ языка раскрывает смыслы, на которых формируется идентичность.

Для дискурсивных подходов важны проблема свободы субъекта (*agency*) в отношении дискурса и проблема того, каким образом в дискурсе идентичность может быть подвергнута изменениям. Свобода субъекта в отношении дискурса может проявляться в выборе, изменении или создании новых дискурсивных ролей. Для Лакло и Муфф источником изменения идентичности являются альтернативные цепочки значений и плавающие означаемые (*floating signifiers*). В процессе переопределения значений важную роль играет внешняя по отношению к дискурсу среда: она не позволяет идентичности стать завершенной из-за наличия альтернативных значений вне дискурса. Для Лакло и Муфф механизм внутридискурсивных изменений не связан с активностью субъекта, с наличием у него субъективности, но с конкуренцией между различными дискурсами за установление гегемонии. Фэркло также говорит об интердискурсивности как источнике изменений в дискурсе, но, помимо этого, указывает на значимую роль здравого смысла субъектов при интерпретации дискурсивных смыслов. В обоих случаях существование альтернативных цепочек значений внутри и вне дискурсов не позволяет процессу идентификации принять завершённый характер и обеспечивает индивиду свободу в исполнении дискурсивных ролей. Идентичность динамична, она остается открытой для перекодирования, это открывает свободу субъекту в отношении исполнения дискурсивных ролей. Такая ситуация в полной мере реализуется в тех обществах, где выстроен порядок свободы, где все идентичности обладают равными правами на самовыражение и общество поддерживает различные репрезентации.

Важной проблемой дискурсивных подходов является проблема существования додискурсивной субъективности, которая позволяет индивиду реагировать на требования дискурса. Холл отмечает, что процесс идентификации – это двунаправленный процесс [11]. Дискурс формирует позиции, которые индивиды принимают как уже готовые. Индивиды же могут по-своему интерпретировать, артикулировать эти позиции. Важным элементом этого процесса является субъективность. Проблему субъективности Л. Альтюссер попытался решить через обращение к психоаналитическим концепциям Ж. Лакана. Продолжая это направление, Холл настаивает на том, что до того, как некоторый субъект будет определен дискурсом, важно, чтобы существовала додискурсивная психическая целостность (*psychic coherence*) [11]. Холл подчеркивает, что дискурс не определяет субъекта тотально: субъект способен оценивать, изменять то, как он вынужден играть свою роль внутри дискурса.

*Религиозная идентичность в христианской общине
с точки зрения дискурсивных подходов*

Внутри христианской общины религиозная идентичность верующих формируется через включенность в церковные дискурсы посредством ритуалов и неформальных коммуникативных практик. В этом параграфе будет описан механизм формирования религиозной идентичности прихожанина внутри церковного дискурса, последовательно освещены следующие аспекты:

- 1) артикуляция значений и специфика реализация власти внутри церковного дискурса;
- 2) психологические механизмы (субъективность), действующие при занятии индивидами позиций внутри дискурса;
- 3) роль ритуалов и неформальной коммуникации;
- 4) конкуренцию дискурсов за установление гегемонии и незавершенный характер религиозной идентичности.

С точки зрения Лакло и Муффа, власть и формы дискурсивного подчинения формируют символические границы сообщества, т. е. устанавливают семантическую гомогенность дискурса как основу его отличия от внешних дискурсивных структур. В случае церковных дискурсов для формирования смысловой гомогенности дискурса и установления дискурсивного подчинения важную роль играют те значения доктрины, которые позволяют определить исключительность религиозного сообщества, указывают на ценности и цели его существования.

Американский социолог религии Сеул выделяет следующие значения, указывающие на исключительность религиозного сообщества: доктрина об избранности, священной борьбе; истории, описывающие возникновение религиозной общины; различные указания на превосходство ценностей, связанных с данной традицией над другими [7 р. 561]. Важную роль в установлении гомогенности дискурса играют смыслы и символы, которые формируют представление о непрерывности религиозной традиции, позволяют индивиду осознать свою жизнь связанной с историей религиозного сообщества. Это учение о спасении, которое закрепляет связь между временным и вечным, позволяет обрести ощущение психологической стабильности. Сеул отмечает, что религиозные тексты и устная традиция – это «архив коллективной памяти» (repositories of community memory) [7 р. 560], который дает возможность почувствовать сопричастность религиозной традиции вне времени и пространства. Эти значения конструируют представления о религиозном сообществе как о едином сообществе живых и умерших.

Большое значение имеют истории о мучениках и святых как примеры для подражания [7].

Власть и дискурсивное подчинение обеспечивают устойчивость идентичности в церковных дискурсах через укрепление авторитета религиозной доктрины и критику альтернативных доктрин.

Дискурсивное принуждение не является внешним по отношению к индивиду механизмом. Принятие и исполнение индивидом дискурсивных позиций (subject position) предполагает апелляцию дискурса к субъективности, к психологическим потребностям человека. При определении специфики религиозной идентичности как дискурсивной важно понять, какие психологические потребности способствуют интернализации религиозного дискурса.

Прежде всего, «религия с большей силой обращается к сокровенному я, чем другие области, формирующие идентичности» (religion speak more deeply to the private self than other foci of identity) [7 p. 560]. Религия дает чувство связи с Богом как неизменным и предельно значимым другим [12]. Иными словами, церковный дискурс конструирует представление о важности для субъекта обретения подлинного «я». Вебер подчеркивает, что религиозная вера придает смысл бессмысленной и хаотичной жизни, дает индивиду силы справиться с неизбежными страданиями [цит. по: 13]. Мол отмечает, что религиозные традиции и институты формируют чувство неизменности, надежности в изменяющемся социальном мире [14]. Традиция понимается как нечто вневременное; то, что преодолевает различие между прошлым, настоящим и будущим. Через обращение к религиозной традиции индивиды находят возможным обрести идентичность, основываясь на «системе неизменных или очень медленно меняющихся значениях» (a stable or very slowly changing universe of shared meaning) [7 p. 558]. Это дает чувство психологической стабильности, которое желают обрести индивиды, присоединившиеся к религиозному сообществу.

Ритуальные практики, а также неформальная коммуникация между членами религиозной общины являются теми механизмами, которые формируют и воспроизводят религиозный дискурс и обеспечивают единство религиозного сообщества во времени. Ритуал определяет, фиксирует действенность доктрины, структуру отношений субъектов дискурса [9]. Ритуалы воссоздают символическую границу, которая позволяет религиозному сообществу отличать себя от других сообществ. Система ритуалов и практик представляет собой материальный аспект дискурсивных взаимодействий. Хаар описывает процесс воспроизводства этой границы на примере христианского сообщества в Африке, показывая, как

участие в ритуале формирует представление о реальности и о самих себе у участников:

Когда молитвы окончены, когда считается, что сатана полностью изгнан из этого места, тогда священник обращается к пастве. Он заверит их, что Бог очистил их, и предостережет их от посещения тех мест, где считается, что дьявол силен и каждый может легко попасть под влияние демонических сил [15 р. 27].

Дискурсивные значения воспроизводятся в повседневной коммуникации; для членов религиозной общины важно создавать и рассказывать истории, где актуализируется изложенная в доктрине система представлений и ценностей. Рассказывание истории позволяет актуализировать религиозную идентичность, актуализировать связь между религиозной традицией и современностью [16 р. 21].

С точки зрения Лакло и Муфф, дискурсивная идентичность не будет стабильной и завершенной, если существуют конкурирующие за определение значений дискурсы. Глобализация, проникновения массмедиа в различные сферы повседневности, развитие общества потребления привели к тому, что в современных обществах религиозные и секулярные дискурсы конкурируют за описание мира и идентичности участников дискурсов. Вследствие этого религиозные идентичности остаются незавершенными, открытыми к переописанию.

Репрезентация религиозных идентичностей в православных медиа: дискурсивный анализ

В этом параграфе рассматривается пример применения предложенной теоретической модели дискурсивной идентичности для анализа репрезентаций религиозных идентичностей на православных веб-сайтах pravmir.ru и pravoslavie.ru². Анализ медиа представляет интерес, так как в современных религиозных сообществах коммуникации все чаще опосредуются медиа, делая последние важным фактором формирования и воспроизведения религиозных идентичностей.

По мнению Лакло и Муфф, в дискурсе идентичность «сшивается» на основе выбора определенных значений и их артикуля-

² Более детально анализ этих сайтов описан в публикациях [17].

ции. В случае церковных дискурсов этими значениями являются значения религиозных доктрин. Любой дискурс стремится к установлению гегемонии, т. е. непротиворечивости дискурса, и к эксклюзии альтернативных точек зрения. Однако гегемония не может быть достигнута, в частности церковные дискурсы вынуждены конкурировать со светскими дискурсами. Индивиды являются субъектом разных дискурсов, которые борются за его переопределение. Это делает религиозную идентичность нестабильной, незавершенной.

В соответствии с предложенной моделью идентичности анализ репрезентаций религиозных идентичностей был выстроен по двум осям: 1) артикуляция выбранных элементов религиозной доктрины; 2) конкуренция православных и секулярных дискурсов за установление гегемонии. Данные теоретические аспекты выбраны исходя из поставленной исследовательской задачи. Далее будут описаны полученные результаты.

Редакции сайтов pravmir.ru и pravoslavie.ru выбирают различные значения религиозной доктрины, на основе которых происходит артикуляция религиозных идентичностей в медиадискурсах. Авторы сайта pravmir.ru большее внимание уделяют представлению о Боге как источнике любви и заботы о ближних. По мнению авторов, любовь Бога к человеку и человека к Богу определяет духовную жизнь православных, отношение к другим людям, к миру и обществу. Любовь отличает православных от других сообществ.

На сайте pravoslavie.ru центральную роль играют рассуждения о грехе и несовершенстве человеческой природы. Авторы стремятся следовать монашескому христианскому идеалу. Значимыми признаются следующие духовно-нравственные ценности: любовь к Христу, чистота сердца, отсутствие страха смерти, приоритет духовной жизни над мирской, целомудрие, любовь к врагам, самоограничение, мученичество, терпение трудностей, смирение гордыни, осознание своего несовершенства. Большое внимание уделяется терпению трудностей (семейных, социальных), подчеркивается важность их смиренного перенесения.

Важным аспектом репрезентации православия на сайте pravoslavie.ru является противоречие с секулярным миром, который эгоистичен, греховен, ориентирован на потребление. Способом разрешения противоречия является политическая и гражданская активность православных, направленная на преобразование секулярного общества в соответствии с нормами христианской нравственности, десекуляризация общества. Репрезентацию православия на сайте pravmir.ru отличает стремление нивелировать

противоречие между православием и светскими дискурсами. Большое внимание уделяется описанию активности, направленной на обустройство общественной жизни. При этом вероисповедание героев предложенных историй не имеет значения. Авторы подчеркивают, что важно преобразование мира и общества через осмысленность труда, заботу о других людях и животных, гражданскую активность. Хотя вопросы вероисповедания уходят на второй план, определение общественно значимого труда напрямую связано с тем, как интерпретируется религиозная доктрина.

В результате анализа публикаций были выявлены два типа религиозной идентичности – конфликтной, представленной на сайте pravoslavie.ru, и интегративной, транслируемой порталом pravmir.ru.

Заключение

В данной статье приводится теоретическое описание формирования религиозной идентичности в христианских общинах на основании дискурсивных подходов. Религиозные дискурсы – это установленные и контролируемые религиозным институтом системы значений (т. е. совокупность верований, ценностей, норм). Дискурсы формируются и воспроизводятся в результате коммуникативных практик, существующих внутри христианской общины. К последним относятся как ритуалы, так и различные неформальные коммуникативные практики. На основе концепции идентичности, предложенной Лакло и Муфф, выделяются следующие аспекты формирования религиозной идентичности в христианских общинах. Во-первых, церковный дискурс стремится сформировать целостную и стабильную идентичность через апелляцию к религиозной доктрине. В стремлении установить смысловую завершенность проявляется дискурсивная власть, которая исключает альтернативные дискурсы и тем самым укрепляет авторитет принятой религиозной доктрины. Во-вторых, принятие и исполнение индивидом дискурсивных идентичностей предполагает апелляцию дискурса к субъективности, к психологическим потребностям человека. В-третьих, ритуальные практики, а также неформальная коммуникация между членами религиозной общины являются теми механизмами, которые формируют и воспроизводят церковный дискурс и обеспечивают единство религиозной общины во времени. В-четвертых, религиозная идентичность не может стать завершенной, так как в современных обществах происходит конкуренция между церковными и секулярными дискурсами.

Понимание идентичности как языкового феномена смещает исследовательский интерес социологов с количественного описания уровня религиозности на анализ различных коммуникативных практик, существующих внутри христианской общины. Анализ языка раскрывает значения, на которых формируется идентичность. Выявление этих значений предполагает стратегию качественного социологического исследования, направленную на анализ значений и действий власти внутри дискурса. Объектом анализа могут быть проповеди, повседневные разговоры между членами общины (в этом случае методология – разговорный анализ) и христианские медиа. В ходе изучения церковных дискурсов могут быть рассмотрены различные языковые выражения дискурсивного подавления альтернативных значений или анализ интердискурсивности, когда секулярные значения ре-артикулируются в религиозных дискурсах. Последнее позволяет зафиксировать, каким образом религиозные идентичности трансформируются в современном обществе.

Статья выполнена в рамках проекта «Традиционные религии и религиозная идентичность в постсекулярном обществе: на основе исследования православных приходов» Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 16-03-00387.

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “Traditional religions and religious identity in the post-secular society: based on the study of Orthodox parishes, no. 16-03-00387.

Литература

1. *Davie G.* Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? // *Social Compass*. 1990. № 37(4). P. 455–469.
2. *Moberg M.* First-, second-, and third-level discourse analytic approaches in the study of religion: moving from meta-theoretical reflection to implementation in practice [Internet] // *Religion*. 2013. Vol. 43 (1). P. 4–25. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0048721X.2013.742742> (дата обращения: 22.05.2018).
3. *Burr V.* *Social Constructionism*. L.: Routledge, 2003. 341 p.
4. *Dijk T., van.* *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. L.: Sage Publications, 1998. 456 p.
5. *Fairclough N.* *Critical Discourse Analysis*. L.: Longman, 1995. 235 p.
6. *Laclau E., Mouffe C.* *Hegemony and Socialist Strategy*. L.: Verso, 2001. 256 p.

7. *Seul J.R.* 'Ours is the Way of God': Religion, Identity, And Intergroup Conflict // *Journal of Peace Research*. 1999. Vol. 36. № 5. P. 553–569.
8. *Фуко М.* Порядок дискурса // Фуко М. Воля к Истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет: пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 49–94.
9. *Kelman H.C.* The place of ethnic identity in the development of personal identity: A challenge for the Jewish family // *Coping with life and death: Jewish families in the twentieth century*. N. Y.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998. Vol. 14. P. 3–26.
10. *Филлипс Л., Йоргенсен М.В.* Дискурс-анализ: Теория и метод. Харьков: Гуманитарный центр, 2008. 354 с.
11. *Hall S.* Who needs 'identity'? // *Identity: A Reader*. L.: Sage, 2000. P. 15–30.
12. *Berger P.L.* The sacred canopy. N. Y.: Anchor, 1967. 240 p.
13. *Hamilton B.M.* The Sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives. L.; N. Y.: Routledge, 2003. 235 p.
14. *Mol H.* Identity and the Sacred: A sketch for a new Social-Scientific Theory of Religion. Oxford: Basil Blackwell, 1976. 326 p.
15. *Haar G., ter.* Ritual as Communication: A Study of African Christian Communities in the Bijlmer District of Amsterdam // *Ritual and Religious Belief: A Reader*. L.: Routledge, 2005. 345 p.
16. *Arbuckle G.A., von.* Catholic Identity or Identities? Refounding Ministries in Chaotic Times. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013. 485 p.
17. *Гришаева Е.И., Шумкова В.А.* Консервативная модель православной идентичности: на материале анализа конфессиональных массмедиа // *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. 2017. № 1. С. 192–203.

References

1. Davie G. Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*. 1990;37(4):455-469.
2. Moberg M. First-, second-, and third-level discourse analytic approaches in the study of religion: moving from meta-theoretical reflection to implementation in practice. *Religion*. [Internet] 2013;43(1):4-25 (data obrashcheniya: 22 may 2018). URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0048721X.2013.742742>
3. Burr V. *Social Constructionism*. London: Routledge Publ.; 2003. 341 p.
4. Dij, T., van. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications Publ.; 1998. 456 p.
5. Fairclough N. *Critical Discourse Analysis*. London: Longman Publ.; 1995. 235 p.
6. Laclau E., Mouffe C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Publ.; 2001. 256 p.
7. Seul JR. 'Ours is the Way of God': Religion, Identity, And Intergroup Conflict. *Journal of Peace Research*. 1999;5:553-69.
8. Foucault M. Will for truth: beyond knowledge, power and sexuality: Works of different years. Moscow: Kastal' Publ.; 1994. Stat'ya. *The Order of Discourse*. p. 49–94. (In Russ.)

9. Kelman HC. The place of ethnic identity in the development of personal identity: A challenge for the Jewish family. V: *Coping with life and death: Jewish families in the twentieth century*. New York; Oxford: Oxford University Press; 1998;14:3-26.
10. Jorgensen M, Phillips LJ. Discourse Analysis as Theory and Method. Khar'kov: Gumanitarnyi tsentr Publ.; 2008. 354 p. (In Russ.)
11. Hall S. Who needs 'identity'? V: *Identity: A Reader*. London: Sage Publ.; 2000. P. 15–30.
12. Berger PL. The sacred canopy. New York: Anchor Publ.; 1967. 240 p.
13. Hamilton BM. The Sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives. London; New York: Routledge Publ.; 2003. 235 p.
14. Mol H. Identity and the Sacred: A sketch for A New Social-Scientific Theory of Religion. Oxford: Basil Blackwell Publ.; 1976. 326 p.
15. Haar G., ter. Ritual as Communication: A Study of African Christian Communities in the Bijlmer District of Amsterdam. V: *Ritual and Religious Belief: A Reader*. London: Routledge Publ.; 2005. 345p.
16. Arbuckle GA., von. Catholic Identity or Identities? Refounding Ministries in Chaotic Times. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013. 485 p.
17. Grishaeva EI., Shumkova VA. Conservative model of Orthodox identity: based on the analysis of confessional mass media. Vestnik LGU imeni AS. Pushkina. 2017;1:192-203.

Информация об авторе

Екатерина И. Гришаева, кандидат философских наук, доцент, Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия; Россия, г. Екатеринбург, 620003, пр. Ленина, д. 51; ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Information about the author

Ekaterina I. Grishaeva, Ph.D. in Philosophy, associate professor, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia; bld. 51, Lenina prospect, Ekaterinburg, 620003; Russia; ekaterina.grishaeva@urfu.ru

Социология: теоретические и эмпирические исследования

УДК 316.752

DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-65-75

Теоретико-методологические основания изучения ценностных ориентаций

Татьяна Г. Евдокимова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, tati.pnz.vad@yandex.ru*

Аннотация. В статье предпринимается сравнение понятий «ценности» и «ценностные ориентации», установление между ними границы, а также попытка синтеза отдельных научных разработок с целью поиска наиболее адекватного подхода для изучения ценностей и ценностных ориентаций.

Для реализации данных задач были рассмотрены научные разработки как зарубежных, так и отечественных социологов, которые занимались или продолжают заниматься ценностной проблематикой (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс, У. Томас и Ф. Значецкий, В.А. Ядов, Н.И. Лапин, Ж.Т. Тощенко, Р. Инглхарт, Х. Йоас). Предпринята попытка классификации взглядов ученых на различия понятий «ценности» и «ценностные ориентации», а также на функциональные особенности ценностных ориентаций в контексте социальной реальности.

В заключение с учетом разработанной классификации выбран подход, наиболее четко разделяющий понятия «ценности» и «ценностные ориентации», а также описаны преимущества данного подхода для эмпирических исследований.

Ключевые слова: ценность, ценностная ориентация, структура ценностных ориентаций

Для цитирования: Евдокимова Т.Г. Теоретико-методологические основания изучения ценностных ориентаций // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 65–75. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-65-75

Theoretical and methodological foundations for studying of value orientations

Tat'yana G. Evdokimova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, tati.pnz.vad@yandex.ru*

Abstract. The article presents an attempt to compare the concepts “values” and “value orientations”, establish border between them and also synthesize separate scientific developments in order to find the most suitable approach to studying values and value orientations.

For that end the paper considers scientific developments of foreign and domestic sociologists who were engaged or continue to be engaged in studying values (E. Durkheim, M. Weber, T. Parsons, U. Thomas and F. Znanetsky, V.A. Yadov, N.I. Lapin, Zh.T. Toshchenko, R. Inglehart, H. Joas). The author makes a try at classification of the scientists' views on distinctions of the concepts “values” and “valuable orientations” and on functional features of value orientations in the context of social reality.

In the conclusion with due account for the developed classification an approach which is most accurately distinguishing the concepts “values” and “valuable orientations” is chosen. Advantages of this approach for empirical researches are described.

Keywords: value, value orientation, structure of value orientations

For citation: Evdokimova TG. Theoretical and methodological foundations for studying of value orientations. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):65-75. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-65-75

Введение

Ценности и ценностные ориентации на протяжении длительного времени были предметом научного интереса, приковывали к себе внимание многих социологов, которые стояли у истоков данного направления научной мысли и внесли большой вклад в его развитие (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс, У. Томас и Ф. Знанецкий).

В настоящее время ценностная проблематика не утратила своей актуальности, а в условиях меняющейся социальной реальности

укрепила свои позиции. Среди современников особо стоит выделить отечественных ученых (В.А. Ядов, Н.И. Лапин, Ж.Т. Тощенко), американского социолога Р. Инглхарта и немецкого социолога Х. Йоаса.

Особый интерес представляет изучение ценностных ориентаций отдельных социальных групп, слоев, общностей. В связи с этим важно не только проведение эмпирических исследований, но и корректная трактовка результатов, без которой осмысление происходящих явлений может оказаться затруднительным. Теоретические разработки могут служить инструментом для осмысления многих социальных процессов и явлений, происходящих в общественной жизни, в том числе ценностей и ценностных ориентаций. Однако существует проблема, затрудняющая корректное использование теоретических разработок на этапе интерпретации данных, – отождествление некоторыми исследователями понятий «ценности» и «ценностные ориентации».

Выше перечисленными обстоятельствами обусловлены задачи данной работы: сравнение понятий «ценности» и «ценностные ориентации», установление между ними границы, а также попытка синтеза отдельных научных разработок с целью поиска наиболее адекватного подхода для изучения ценностных ориентаций.

Подходы к определению понятий «ценности» и «ценностные ориентации»

Понятие ценностей пришло в социологию раньше понятия ценностных ориентаций и неразрывно с ним связано. Понимание сути второго невозможно без обращения к первому.

Для понимания сущности этих двух понятий и определения границы между ними следует рассмотреть наиболее устоявшиеся научные трактовки, объясняющие различие между понятиями ценностей и ценностных ориентаций. В настоящее время можно выделить три подхода, имеющих своих основателей и последователей, при этом в трактовке каждого автора есть специфические особенности.

Первый подход связан с именами М. Вебера и Т. Парсонса и основан на том, что ценность предстает в роли мотива, критерия выбора ориентации, а само действие отличается осознанным выбором направленности и последовательно планируемой ориентацией. Ценностные ориентации зависят от ценностей, к последним индивид обращается всякий раз, оказываясь в ситуации выбора [1 с. 266–267; 2 с. 469].

М. Вебер еще не оперирует понятием «ценностные ориентации», однако в контексте ценностно-рационального действия близок к понятию ценностных ориентаций. Он придает большое значение субъективному восприятию ценности индивидом: «...культура охватывает те – и только те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас» [1 с. 140].

«Чисто ценностно-рационально действует тот, кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности “предмета” любого рода» [1 с. 266]. Безусловно, такая трактовка абсолютизирует данный тип социального действия, это идеальный тип по М. Веберу.

Ценностно-рациональное действие в своей основе всегда имеет «заповеди» и «требования». В повиновении им индивид и видит свое предназначение.

Согласно М. Веберу, ценности и ценностные ориентации тождественны, ценность выступает мотивом. Индивид в своем поведении ориентируется на ценности независимо от возможных последствий.

Т. Парсонс подчеркивает, что ценность формируется лишь благодаря общепринятым представлениям о том, что желательно. Ценности выполняют важную для социальной системы функцию – воспроизводство культурного образца. Таким образом, они поддерживают связь между двумя системами – социальной и культурной. У Т. Парсонса ценности – это «общепринятые представления о желательном типе социальной системы – прежде всего об обществе в представлении его собственных членов» [3 с. 368]. Такое осмысление понятия близко по смыслу к ценностям в значении идеалов у Э. Дюркгейма [4 с. 258]. Однако у Т. Парсонса ценность выступает еще и своеобразным критерием выбора ориентации. Ценностную ориентацию Т. Парсонс рассматривает наряду с мотивационной как разновидность ориентации актора на ситуацию.

Т. Парсонсом были выделены три способа ценностного ориентирования: познавательный (когнитивный), оценочный и моральный. Посредством приверженности к ценностям, относящимся к третьему способу, определяется ответственность актора за последствия. Ценности в данном случае управляют выбором, причем не бессмысленным, а с учетом последствий этого выбора (в отличие от трактовки М. Вебера, у Т. Парсонса учитываются последствия выбора).

Стоит обратить особое внимание на то, что вариативность ценностного ориентирования актора в социальном пространстве не делает ценности единственным возможным фактором выбора ценностной ориентации. У Т. Парсонса ценностные ориентации также связаны с мотивационным и ситуативным контекстами.

Согласно *второму подходу*, ценностные ориентации зависят от ценностей, однако сами ценностные ориентации, а не ценности являются регуляторами социального поведения. Это объясняется тем, что ценности становятся общепризнанными идеалами и ориентирами, но в сознании разных людей они приобретают разную значимость. В такой трактовке важным условием является воплощение в жизнь разделяемых ценностей, что превращает их в ценностные ориентации. Этому подхода придерживаются многие ученые (У. Томас, Ф. Знанецкий, Н.И. Лапин, В.А. Ядов, Ж.Т. Тощенко).

Американский социолог У. Томас и польский социолог Ф. Знанецкий, которые ввели в 1920-е годы в социологический оборот понятие «ценностные ориентации», считали, что ценности существуют в реальности и проявляются в поведении индивида. Для обозначения социальной регуляции поведения они использовали понятие «аттитюд», или установка, которое определили как «состояние сознания индивида относительно некоторой ценности» [цит. по: 5 с. 4]. Однако если установка больше подразумевает неосознанный характер, аттитюд рассматривается как осознанное явление. Аттитюды выражают то, что представляется индивиду ценным, значимым.

По мнению В.А. Ядова, ценностные ориентации трактуются как разделяемые личностью социальные ценности, выступающие в качестве целей жизни и основных средств их достижения. Он видит в них важнейшие регуляторы социального поведения индивидов. В своей теории диспозиционной структуры личности В.А. Ядов подчеркивает, что ценностные ориентации образуют высший уровень иерархии предрасположенностей человека к определенному восприятию условий своей жизнедеятельности и к поведению в долгосрочной перспективе. Именно ценностные ориентации, считает В.А. Ядов, выступают критериями принятия жизненно важных решений в ситуациях морального выбора [6].

Каждый человек ориентируется на всю совокупность ценностей, характеризующую общество, частью которого он является. «Системой ценностных координат карты мира», что подразумевает систему ценностных ориентаций, по словам Э. Фромма,

обладают все люди [7 с. 200]. Принадлежность к одной конкретной социокультурной среде подразумевает обладание одними и теми же ценностями, но следует заметить, что в каждой индивидуальной иерархии значимость ценностей может быть различна. Ориентация на определенную ценность или группу ценностей подразумевает наличие определенного ранга ее значимости по отношению к остальным ценностям, т. е. предполагается наличие иерархической системы ценностных ориентаций. Согласно социокультурному подходу, причины преобладания одних ценностей над другими кроются в каких-либо социально-экономических переменах в обществе.

Как особенность ценностей Н.И. Лапин выделяет их сочетания друг с другом в сознании одного человека. Сочетаться могут даже кажущиеся на первый взгляд противоположными ценности. Каждый, по словам ученого, соотносит себя не с одной ценностью, а с определенной комбинацией, причем достаточно противоречивой [8 с. 56].

Совокупность ценностей личности составляет основу ее ценностных ориентаций и ценностных установок, которые, в свою очередь, выступают в качестве критерия выбора вариантов деятельности, поведения, принятия решений. Целостная, устойчивая совокупность ценностных ориентаций личности делает ее способной определить свое отношение к миру, к культуре своего народа, к своей собственной жизни, ориентироваться в социальном пространстве.

Рассмотрение ценностных ориентаций как структурной части личности позволяет выделить общие направления поведения, которые стоят в тесной связи с социально-экономической природой общества, культурой, особенностями повседневной жизни человека и окружающей его среды.

Ценностные ориентации конкретизируют ценности, т. е. они являются своеобразным воплощением в жизнь разделяемых человеком, группой или обществом ценностей. Ценностные ориентации выражаются в четких показателях и представляют собой сложное образование, в котором можно выделить три основных компонента: когнитивный, эмотивный и поведенческий. Когнитивный – элемент знания, эмотивный – эмоциональная составляющая, вытекающая из оценки, а поведенческий компонент связан с реализацией ценностных ориентаций в процессе жизнедеятельности [9 с. 105].

Н.И. Лапин придает особое значение базовым ценностям, которые составляют основу ценностного сознания и влияют на по-

ступки людей. Таких ценностей немного, два-три десятка [8 с. 48]. Они формируются на этапе первичной социализации к 18–20 годам и в дальнейшем достаточно стабильны, хотя могут претерпевать некоторые изменения в связи с кризисными периодами жизни самого человека и социальной среды, в которой он живет. Но в данном случае имеется в виду изменение не столько состава ценностей, сколько самой их структуры, иерархического расположения в сознании индивида, группы или общества в целом: одни ценности оказываются более значимыми, другие, напротив, менее значимыми. Н.И. Лапин считает, что в этом состоит выражение изменения их социокультурного смысла для индивидов, групп и общества в целом.

Ж.Т. Тощенко четко описывает различие в трактовках понятий «ценности» и «ценностные ориентации»: «...если ценности – материальные или идеальные предметы, обладающие значимостью для всех социальных субъектов с позиций удовлетворения потребностей общества, то производные от них ценностные ориентации есть установки личности, групп, общностей на избранные ими ценности» [9 с. 104].

Описывая структуру ценностных ориентаций, Ж.Т. Тощенко выделил следующие ее составляющие [9 с. 103]:

1) цели, в которых в обобщенной форме формулируется то, к чему следует стремиться, что находит отражение в требованиях (стремлениях, пожеланиях, чтобы нечто было осуществлено);

2) критерии (экономические, политические, моральные и т. д.) как мера определенности того, что особенно важно для жизнедеятельности;

3) оценка социального явления (или поступков и действий) с точки зрения желаний и стремлений;

4) средства, с помощью которых возможно достижение желаемой ценности.

Согласно *третьему подходу*, ценностные ориентации полностью зависят от ценностей, при этом ценности, в свою очередь, зависят от потребностей. Такого взгляда придерживается Р. Инглхарт, и в некоторых аспектах – Х. Йоас.

Концепция Р. Инглхарта базируется на теории А. Маслоу. Р. Инглхарт выделяет материалистические и постматериалистические ценности. К первой группе относятся ценности благополучия и физической безопасности, а ко второй – принадлежность к группе, качество жизни и самовыражение. На основе преобладания тех или иных ценностей, считает ученый, можно судить о стадии развития общества.

Теория Р. Инглхарта основывается на положении о том, что группы, относящиеся к более высокому социально-экономическому статусу, больше ориентированы на постматериалистические ценности, что может быть объяснено тремя причинами [цит. по: 10].

Первая – ощущение экономической безопасности, испытываемое индивидом на момент выявления ценностных ориентаций. Этот фактор оказывает наиболее сильное влияние на приверженность к постматериалистическим ценностям в той или иной группе (гипотеза недостатка). Согласно этой гипотезе, ценностные ориентации зависят от потребностей, т. е. социально-экономическое окружение в первую очередь влияет на ценностную структуру индивида.

Вторая – уровень образования. Согласно этой гипотезе, люди с более высоким уровнем образования больше ориентированы на постматериалистические ценности.

Третья – ощущение экономической безопасности, испытываемое индивидом во время ранней социализации (гипотеза социализации). Этот показатель, по мнению Инглхарта, тесно связан с показателем благосостояния родителей респондентов, соответствующего периоду ранней социализации последних.

В концепции Р. Инглхарта выделено три фактора, оказывающих влияние на направленность ценностных ориентаций: доход, образование и социально-экономическое положение родителей на момент ранней социализации индивида. Эмпирически исследователем была подтверждена лишь вторая гипотеза о связи ценностных ориентаций с уровнем образования, первая гипотеза подтверждения не получила. Что касается третьей гипотезы, то она осталась нераскрытой.

Х. Йоас придерживается следующего взгляда: «...совершенно не соответствует действительности утверждение о том, что во времена дефицита материальных благ всегда и везде преобладали материалистические и инструментальные ценностные ориентации» [11 с. 11]. Далее он добавляет: «...с другой стороны, триумф постматериалистических ценностей не исключает вероятности того, что, когда удовлетворение материальных потребностей окажется под угрозой, произойдет стремительный возврат к материалистическим ценностям» [11 с. 12]. Также ученый поднимает важный вопрос о формировании постматериалистических ценностей, а именно: отдает ли тот или иной индивид предпочтение этим ценностям или же тот уровень удовле-

ния материалистических потребностей, которым обладает, он считает достаточным и, уже насытившись материальными благами, обращается к постматериальным. Х. Йоас считает, что измерение ценностей следует осуществлять при наличии стабильной экономической и правовой ситуации в обществе, поскольку изменение материалистических ценностей на постматериалистические затрудняется в нестабильном обществе, в то время как в высокоразвитых странах, убежден ученый, постматериалистические ценности получают более широкое распространение [11 с. 11].

Заключение

Рассмотренные подходы по-разному объясняют соотношение и различие понятий «ценности» и «ценностные ориентации». Наиболее четко устанавливается граница между понятиями при *втором подходе*, где ценностные ориентации являются воплощением ценностей в реальной жизни, позволяющих личности ориентироваться в социальном пространстве посредством устоявшегося отношения к миру, к собственной жизни.

Иными словами, ценностные ориентации не тождественны ценностям, они являются своего рода проекцией в реальность, связанной не только с ценностями как идеалами, но и целым рядом внешних (когда мы говорим о внешнем для индивида мире) и внутренних (если речь идет о самом индивиде) условий.

В связи с этим изучение ценностных ориентаций не сводится к анализу только ценностей, которые для представителей отдельных социальных групп мало отличаются от общероссийских, и соотношению их с реальными действиями. Ценностные ориентации имеют многогранную структуру, включающую такие составляющие, как социально-экономические, политические, культурные, моральные и поведенческие аспекты, которые необходимо учитывать.

Такой подход подразумевает структурный анализ ценностных ориентаций (цели, критерии, оценка социального явления, средства) и для эмпирических исследований представляется наиболее объективным, учитывающим разные аспекты ценностных ориентаций, благодаря чему дает возможности для прогнозирования общественного развития.

Литература

1. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
2. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000. 880 с.
3. Парсонс Т. Американская социология // Перспективы, проблемы, методы / Под ред. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1972. 392 с.
4. Дюркгейм Э. Ценностные и «реальные» суждения // Социология: Ее предмет, метод, предназначение: пер. с фр. М.: Канон, 1995. 352 с.
5. Безменова И.К., Гулевич О.А. Аттитюды и их взаимосвязь с поведением: Реферативный обзор. М.: Российское психологическое общество, 1999. 144 с.
6. Ядов В.А. Социальная стратификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 35-52.
7. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности: пер. с англ. М.: Республика, 1994. 447 с.
8. Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М.: Едиториал УРСС, 1996. 224 с.
9. Тощенко Ж.Т. Ценности и ценностные ориентации // Тезаурус социологии: темат. слов.-справ. / Под ред. Ж.Т. Тощенко. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2013. С. 103–107.
10. Андрееenkova A.B. Материалистические/постматериалистические ценности в России // Социологические исследования. 1994. № 11. С. 73-81.
11. Йоас Х. Возникновение ценностей / Пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя, 2014. 311 с.

References

1. Weber M. Selected works. Moscow: Progress Publ.; 1990. 808 p. (In Russ.)
2. Parsons T. About social action structure. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; 2000. 880 p. (In Russ.)
3. Parsons T. American sociology. V: Osipov GV. editor. *Prospects, problems, methods*. Moscow: Progress Publ.; 1972. 392 c. (In Russ.)
4. Durkheim E. Sociology. Its subject, method, mission. V: Sociology. Its subject, method, mission. Moscow: Kanon Publ.; 1995. 352 p. (In Russ.)
5. Besmenova IK., Gulevitsch OA. Attitudes and their interrelation with behavior: Abstract review. Moscow: Rossiiskoe psikhologicheskoe obshchestvo Publ.; 1999. 144 p. (In Russ.)
6. Yadov VA. Social stratification in crisis society. *Sotsiologicheskii zhurnal*. 1994;1:35-52.
7. Fromm E. Anatomy of human disruptiveness. Moscow: Respublika Publ.; 1994. 368 p. (In Russ.)
8. Lapin N.I., Belyaeva L.A., editors. Dynamics of population values in reformed Russia. Moscow: Editorial URSS Publ.; 1996. 224 p. (In Russ.)
9. Toshchenko ZhT., editor. Values and valuable orientations. Moscow: YuNITI-DANA Publ.; 2013. p. 103–7. (In Russ.)

10. Andreenkova AV. Materialistic/post-materialistic values in Russia. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. 1994;11:73-81.
11. Joas H. Emergence of values. Moscow: Aleteiya Publ.; 2014. 311 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Татьяна Г. Евдокимова, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; tati.pnz.vad@yandex.ru

Information about the author

Tatiana G. Evdokimova, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; tati.pnz.vad@yandex.ru

Добровольцы о работе с детьми с ограниченными возможностями здоровья

Наталья А. Птицына

*Ивановский государственный университет,
г. Иваново, Россия, narticyna@yandex.ru*

Елена К. Маркова

*Ивановский государственный университет,
г. Иваново, Россия, markova2003@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности работы добровольцев с семьями, воспитывающими детей с ограниченными возможностями здоровья. На основе анализа данных эмпирического исследования раскрываются специфика взаимодействия с родителями, имеющими детей-инвалидов, особенности ценностно-мотивационной структуры добровольцев. Делаются выводы о том, что добровольчество выступает важным фактором профессиональной социализации будущих специалистов помогающих профессий, поскольку в ходе приобретения опыта социального служения у них формируются социально значимые ценности, общественно одобряемые мотивы, профессионально важные качества; происходит осознанное самоопределение в профессиональной сфере.

Ключевые слова: добровольцы, дети с ограниченными возможностями здоровья, профессиональная социализация

Для цитирования: Птицына Н.А., Маркова Е.К. Добровольцы о работе с детьми с ограниченными возможностями здоровья // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 76–95. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-76-95

Volunteers about working with disabled children

Natalya A. Ptitsyna

Ivanovo State University, Russia, napticyna@yandex.ru

Elena K. Markova

Ivanovo State University, Russia, markova2003@mail.ru

Abstract. This article considers the specifics of volunteers work with families raising disabled children. With regard to the analysis of empirical research data, the authors reveal the particular nature of interaction with parents of the disabled children, as well as features of the value-motivational structure of volunteers, are revealed. It is concluded that volunteerism is an important factor in the professional socialization of future specialists in helping professions, because in the course of acquiring the experience of social service, socially important values, socially approved motives, professionally important qualities are formed in them; a conscious self-identification in the professional sphere takes place.

Keywords: volunteers, children with disabilities, professional socialization

For citation: Ptitsyna NA., Markova EK. Volunteers about working with disabled children. *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series.* 2018;1(11):76-95. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-76-95

Введение

Изолированность от общества – одна из актуальных проблем семей с особыми детьми. В настоящее время государственные социальные службы не могут в полной мере удовлетворить потребности данной категории граждан в профессиональной помощи (слабая ресурсная обеспеченность, несовершенство нормативной правовой базы, недостаточное развитие инфраструктуры). В этих условиях большую помощь детям с ограниченными возможностями здоровья может оказать волонтерский корпус.

Добровольческая деятельность в современных условиях отличается многообразием, поэтому в различных научных источниках

встречаются расхождения в трактовке содержания понятия «добровольчество», которое чаще всего отождествляется с термином «волонтерство». В целом добровольчество (волонтерство) определяется как форма социального служения, «осуществляемая по свободному волеизъявлению граждан, направленная на бескорыстное оказание социально значимых услуг на местном, национальном или международном уровнях, способствующая личностному росту и развитию выполняющих эту деятельность граждан» [1].

В последние годы ряды волонтеров существенно расширились [2], увеличились и масштабы оказания добровольческой помощи. Вместе с тем необходимо понимать, что в условиях рыночной экономики, нравственной атмосферы, царящей в обществе, добровольцы в большей мере ориентированы на реализацию собственных возможностей, чем на удовлетворение потребностей нуждающихся граждан.

Предметом научного анализа отечественных исследователей выступают различные аспекты добровольчества: от системного развития [3] до социального управления [4]. В последние десятилетия появились работы, в которых рассматриваются отдельные проблемы профессиональной социализации будущих специалистов помогающих профессий, например формирование готовности к волонтерской деятельности [5], профессиональное самоопределение [6], дидактика организации волонтерства [7] и др.

В целях изучения особенностей профессиональной социализации будущих специалистов помогающих профессий, участвующих в общественно полезной деятельности, проведено социологическое исследование «Работа добровольцев с семьями детей-инвалидов» (Иваново, 2015–2016). Настоящая статья продолжает ряд публикаций, в которых рассматриваются особенности деятельности добровольцев [8].

Методы исследования

Положения статьи основаны на анализе материалов полуструктурированных интервью, проведенных под руководством и при участии авторов с добровольцами – будущими специалистами помогающих профессий, оказывающих социальную помощь семьям, воспитывающим детей с ограниченными возможностями здоровья. Опрошены 20 человек (в том числе 17 девушек и 3 юношей), входящих в возрастную категорию от 18 до 24 лет. Применялась процедура пошагового отбора участников исследования: на первом

этапе были опрошены участники городского фестиваля «Увлечение» (Иваново, 2016), работающие с детьми-инвалидами, на втором – применялся метод «снежного кома». В описание результатов исследования включены фрагменты интервью волонтеров с целью конкретизации социально-психологических характеристик юношей и девушек, которые могут рассматриваться в качестве критериев их профессиональной социализации.

Результаты исследования

Основную часть опрошенных добровольцев составили девушки-студентки, не состоящие в браке (в том числе половина из них – учащиеся и выпускники социолого-психологического факультета ИВГУ). Подавляющее большинство добровольцев участвовали в разработке и реализации различных социальных проектов, направленных на социализацию и интеграцию в общество детей с ограниченными возможностями здоровья. Несмотря на расширение масштабов добровольчества в нашей стране, наименее востребованным у молодежи остается социальное направление деятельности. В связи с этим показателен выбор нашими респондентами данного направления общественной работы, связанной с определенными трудностями, большой эмоциональной нагрузкой, высоким уровнем ответственности, не предусматривающей оплаты.

Специфика работы добровольцев с семьями, имеющими особенных детей

Добровольческая работа нацелена на обеспечение практической и эмоциональной поддержки семей, которые воспитывают особых детей. В современном российском обществе по отношению к инвалидам распространены негативные суждения и психологические стереотипы, поскольку у населения недостаточно сформирована толерантность к гражданам с ограниченными возможностями здоровья. Происходит стигматизация инвалидности, выражающаяся на социально-психологическом уровне в чувстве жалости и снисходительной нетребовательности к нетипичным членам общества. Другая причина негативного отношения – недостаточный уровень информированности населения о причинах инвалидности, особенностях протекания тех или иных синдромов, в результате чего многие избегают контактов с такими людьми, испытывая страх

и недоверие. В ходе исследования изучены особенности взаимодействия добровольцев с особыми детьми. Более половины опрошенных (преимущественно девушки) испытывали перед встречей с детьми страх от неизвестности, что обуславливало снижение уверенности в своих силах. Многие девушки сомневались в том, что смогут успешно справиться с этой работой:

Я думаю, что было чувство страха, неопределенности. Чувство того, что я могу не справиться (Анна, 21 год).

Я надеялась, что будет не особо сложно, но мне хотелось попробовать... Когда нам объясняли, как нам придется взаимодействовать, что нужно учитывать все особенности, я уже начала испытывать чувство страха... И, конечно, понимала, что это будет очень сложно, что это большая ответственность (Анна, 21 год).

Было страшно, раньше опыта не было. Я очень эмоциональный человек, и я боялась, что буду плакать. И несколько дней было очень болезненно... я очень прониклась семьей, в которую ходила. Мне кажется, у меня даже некая депрессия и тяжесть ощущалась после первых встреч (Наталья, 24 года).

Юноши проявили большую уверенность в своих силах и оптимизм. Они приступили к работе с позитивным настроением и желанием получить положительные эмоции:

Особенно долго не размышлял. Думал, вот приду на встречу, там все и будет понятно. Дети особенные, но контактировать с ними можно и... нужно. Только не все хотят... или могут. Все-таки позитивно был настроен, такого же отношения хотел и к себе (Андрей, 18 лет).

...Изначально я, конечно же, ожидал от этой работы... положительных эмоций... Мне хотелось обогатить эмоциональную сферу детей... (Константин, 22 года).

Согласно полученным данным, ожидания большинства респондентов (обусловленные наличием страха и неуверенности) оказались неоправданными. Отвечая на вопрос о том, какие чувства вы испытывали, общаясь с ребенком с ограниченными возможностями здоровья, более половины добровольцев назвали «радость», «гордость», «удовольствие». Встретился и такой ответ: «Чувство общения с близким человеком». По мнению четверти опрошенных,

залогом успешного взаимодействия с особыми детьми является «общение на равных», «не видя их недуга».

Коммуникация с особыми детьми носит более сложный характер, чем с их здоровыми сверстниками, что вызвало определенные трудности у волонтеров в процессе общения с данной категорией детей. Во-первых, затруднения были обусловлены «дефектами речи», инертностью мышления («долгим ожиданием, пока ребенок сформулирует свою мысль»), потребностью в тактильных контактах; во-вторых, изменчивостью настроения детей (в ходе групповых занятий они могли «обидеться» или «приревновать к другим детям»); в-третьих, особенностями поведения («иногда отказывались выполнять предложенные задания»):

...Были проблемы из-за дефектов речи, приходилось иногда долго ждать, пока ребенок сформулирует свою мысль. Но мне никогда не хотелось перебить или поторопить ребенка, я просто относилась к этому с пониманием... есть дети, которые очень любят телесные контакты, хотят очень много внимания и ласки. Например, у С. любимое занятие – расчесывать мне волосы, и это мне не всегда приятно, поэтому иногда приходится смириться с чем-то и проявить терпение (Анна, 21 год).

Трудности в коммуникации, управлять в некоторых ситуациях было трудно, необходимо было постоянно за ребенком следить, чтобы он не навредил себе и другим (Дарья, 21 год).

Помню, была трудность (я тогда была прикреплена к мальчику с аутизмом, и у него возникла ревность, когда я уделяла свое внимание не только ему, но и другим ребятам, и что другие волонтеры разговаривали с другими детьми, а ему мало внимания уделяли), он обиделся и ушел во время занятия... Я себя пересилила тогда, переговорила с ним, попыталась успокоить и поговорила с командой волонтеров. Благодаря тому, что ребята быстро абстрагировались и сгладили всю ситуацию, проблема прошла незаметно (Анна, 21 год).

Встретился и такой ответ:

Чувство брезгливости при контактах с детьми (Ульяна, 18 лет).

Девушки и юноши по мере приобретения новых знаний и формирования специальных умений и навыков общения с особыми детьми почувствовали себя увереннее, научились справляться с трудностями.

Согласно полученным данным, преодолевать многие трудности добровольцам помогали работа в команде, наличие терпения, а также стремление к достижению поставленной цели. В целом респонденты высоко оценивают роль работы в команде, считая, что деятельность единомышленников способствует развитию личности добровольца:

Мы делимся эмоциями и переживаниями, это вдохновляет и подстегивает стараться еще больше. И мы пытались делать каждую встречу интересной... (Анна, 21 год).

...Это возможность получить больше опыта, почерпнуть что-то полезное и также поделиться собственными идеями (Наталья, 21 год).

...Каждый человек – это что-то уникальное, и в таких условиях ты можешь подсказать что-то другому, и тебе могут дать совет. Когда люди сопряжены одной целью и они объединяются для ее достижения, действительно, случаются чудеса. Один человек не мог бы сделать того, что делает команда (Анна, 21 год).

Девушки проявляют большую готовность к работе в команде, поскольку командная работа дает возможность обсудить проблемы и поделиться эмоциями с другими ее участниками, т. е. придают большое значение межличностной коммуникации. Юноши не отрицают, что деятельность в команде единомышленников способствует личностному развитию добровольцев, но чаще предпочитают действовать самостоятельно, опираясь на собственный опыт, стремятся к индивидуальным достижениям.

Ценностно-мотивационная структура добровольцев

В ходе интервью респонденты рассказали, каким образом они «включились» в работу с семьями, воспитывающими детей с ограниченными возможностями здоровья. Среди причин, названных добровольцами, доминирует «учебная практика»:

Это была учебно-производственная практика в университете (Анна, 21 год).

Изначально, меня привлекли к сотрудничеству в процессе летней практики с Центром психолого-педагогической помощи семье и

детям. Сначала, разумеется, было тяжело... Какие конкретные методы использовать во взаимодействии с детьми... Нужно было просто наладить контакт. Я знакомился с ними, я пытался оказать какую-то эмоциональную поддержку. Спустя несколько недель я уже разработал программу с помощью своего научного руководителя, по которой мы осуществляли непосредственно занятия музыкотерапией с детьми. Я уже стал наставником для детей, давал им конкретные рекомендации, ставил конкретную цель и всячески содействовал в ее достижении. И точно так же оказывал моральную и эмоциональную поддержку (Константин, 22 года).

В шести случаях – это приглашения поучаствовать в благотворительных акциях, фестивалях (например, в городском благотворительном марафоне в поддержку детей с ограниченными возможностями здоровья «Ты нам нужен!», городском фестивале «Увлечения», флешмобе, посвященном борьбе против рака и др.), полученные от активистов общественных организаций и объединений, в которых они уже состояли или же «влились» в их ряды после завершения мероприятий (ИРО ВОО «Союз добровольцев России», Молодежный актив города Иванова (ГМА), городской клуб молодых людей с инвалидностью «Грани», волонтерский отряд ИвГУ и др.):

Организация, в которую я попала («Союз добровольцев России») делилась на несколько направлений, и в каждом направлении мы должны были работать. И когда мы познакомились с детьми с ограниченными возможностями здоровья, мы поняли, что они классные, они очень отзывчивые и с ними хочется общаться (Мария, 18 лет).

Названы и другие причины. Например, две девушки занялись общественной деятельностью, последовав советам своих преподавателей. Одна из них так объяснила причину «вовлечения» в добровольческую работу:

Это получилось спонтанно. Преподаватель предложила мне заняться практической деятельностью, чтобы самой понимать то, о чем буду писать... Я тогда выбрала тему курсовой о волонтерах (Марина, 22 года).

Одна из студенток много лет посещала воскресную школу, где подружилась со сверстницей, имеющей ограниченные возможности здоровья:

...Мы знакомы 8 лет, я помогала рисовать, провожала ее в столовую, поиграть. В воскресной школе мы вместе пели, где-то просто провожала до дома (Ирина, 21 год).

Другая – вместе с однокурсницей посещала детей с ограниченными возможностями здоровья, обучавшихся в специализированной школе-интернате:

Это было, когда я училась в университете, нам директор школы-интерната предоставил список детей, которые по каким-то причинам одиноки или имеют материальные сложности. Мы распределились по группам и ходили домой к этим детям, гуляли, общались. Лично я попала к мальчику, который не может самостоятельно передвигаться, мы помогали вынести его на коляске на улицу, общались с ним (Наталья, 24 года).

Согласно полученным результатам, юноши приобщились к данному направлению общественной работы посредством участия в учебной практике. Причины включения девушек в добровольческую деятельность разнообразнее: участие в благотворительных акциях, работа в составе общественных организаций, оказание индивидуальной помощи особенным детям и др. Как видим, девушки занимают более активную жизненную позицию, проявляют большую готовность включиться в социальное служение.

В современных условиях, по мнению ряда исследователей, социальное пространство ценностных ориентаций российской молодежи противоречиво и размыто [9]. На фоне повышения ценности семьи для молодежи происходит снижение значимости трудового коллектива, ориентации на интересную работу и общественную деятельность. В последние два десятилетия, как полагают авторы, радикальная трансформация ценностных ориентаций идет по пути вытеснения общественно значимых ценностей индивидуалистскими. Изучение ценностных ориентаций добровольцев показало, что для основной части из них первостепенное значение имеют «семья» и «дети»:

Крепкая семья (Анна, 21 год).

Это семья и дети (Анна, 21 год).

Это дети, потому что за детьми будущее. Кто будет развивать нашу страну, если не дети? Потому, думаю, что мы должны вкладывать в детей (Наталья, 21 год).

Для четырех респондентов (в том числе двух юношей) наряду с семьей важную роль играют «друзья» и «саморазвитие». Для трех девушек – «любовь» и «саморазвитие». В целом триаду ценностей для девушек составляют «семья», «дети», «любовь»; для юношей – «семья», «друзья», «саморазвитие». Выявлены некоторые отличия в иерархии ценностей добровольцев в зависимости от их пола и опыта участия в общественной деятельности. Для девушек со стажем общественной работы до двух лет первостепенное значение имеют «семья» и «любовь»; для участвующих в общественной деятельности более двух лет возрастает ценность семьи и детей. Девушки хотят видеть своих близких здоровыми:

Это семья, чтобы близкие были здоровы и все рядом (Дарья, 21 год).

В ходе исследования выявлены основные мотивы волонтеров, осуществляющих работу с семьями, воспитывающими особых детей.

Наиболее распространенным мотивом является альтруистический («возможность помогать людям», «сделать этот мир лучше, добрее»):

Такой трудный вопрос... я думаю, что творить добро, показывать людям, что есть на свете что-то доброе. Это эффект бумеранга – если поможешь ты, помогут и тебе (Мария, 18 лет).

Желание и потребность помогать. Просто не могу по-другому (Ульяна, 18 лет).

Это бескорыстная помощь, которая идет от души... и, конечно, просто любовь к людям (Дарья, 21 год).

Это деятельность, к которой люди не по принуждению приходят, а потому что у них есть на это желание, способности. Люди хотят проявить себя, свои лучшие качества, помогать другим и именно не с целью того, чтобы получить какую-то выгоду, а для того, чтобы подарить добро другим людям (Анна, 21 год).

Это возможность помочь людям, которые нуждаются в твоей помощи, поддержке на альтруистических началах (Константин, 22 года).

Как видим, для волонтеров важна деятельность, направленная на оказание помощи другим людям, в основе которой лежит ответственность за членов сообщества, нуждающихся в поддержке.

Не менее важен для молодых людей мотив приобретения социального опыта. Волонтеры рассматривают добровольческую работу как возможность приобрести новые знания, умения, навыки, «получить полезный опыт» или «познакомиться с новыми людьми»:

Это самовыражение и преодоление собственной лени, возможность почувствовать других людей (Андрей, 18 лет).

Для меня это возможность получить новый опыт, почувствовать себя полезной для других (Дарья, 21 год).

Способ общения и установления новых контактов (Анастасия, 20 лет).

Можно предположить, что добровольческая деятельность воспринимается девушками и юношами как один из этапов освоения профессиональной деятельности.

Важную роль играет такая потребность, как способ самореализации («возможность для самовыражения», «непрерывное саморазвитие, самовоспитание»):

Я могу развиваться, я могу общаться много с новыми людьми. Плюс я могу оказать помощь людям (Наталья, 21 год).

Прежде всего это отличная возможность для самовыражения, для воплощения собственных идей. Это непрерывное саморазвитие, самовоспитание и постоянное знакомство с интересными людьми (Марина, 22 года).

Причем четыре респондента считают, что это хорошая возможность реализовать собственные идеи, воплотить в жизнь собственные проекты.

Потребность в самовыражении, стремление быть нужным другим, делать что-то необходимое и полезное, активно участвовать в общественной жизни – все это способствует формированию активной гражданской позиции у молодых людей.

Мотивом участия в добровольчестве послужил и личный опыт волонтеров (болезни, потери близких). Среди опрошенных добровольцев оказались две студентки, встретившиеся с бедой в своих семьях:

В семье долго болел брат. За ним приходилось постоянно ухаживать. Кто же будет помогать, если не близкие люди? (Юлия, 20 лет).

В семье случилась беда. У сестры погиб муж. Она нуждалась в моей помощи (Анастасия, 21 год).

Зафиксированы и другие мотивы (формирование новых социальных ролей, например роли «поводыря»; признание своей значимости):

Я его сопровождаю, открываю мир своими глазами слепому ребенку, рассказываю ему в деталях о предметах, которые я вижу... (Дарья, 18 лет).

Среди опрошенных добровольцев преобладают девушки, для которых наиболее важными являются альтруистические мотивы. Причем значимость этих мотивов возрастает для девушек, участвующих в добровольческой деятельности более трех лет.

В целом же центральным мотивом для добровольцев, помогающих детям с ограниченными возможностями здоровья, остается альтруистический. Молодые люди посредством участия в добровольчестве знакомятся с новыми людьми, реализуют желание быть нужными другим, приобретая опыт для дальнейшей трудовой деятельности и активно включаясь в жизнь общества.

Оценка добровольцами результатов работы с семьями детей-инвалидов

Большая роль в работе добровольцев с семьями, воспитывающими детей с ограниченными возможностями здоровья, отводится межличностной коммуникации. Первая встреча с добровольцами, как правило, вызывает у ребенка неоднозначные реакции, он может испытывать страх, тревогу, отказываться от предложенной деятельности. Круг общения особенных детей весьма ограничен, они редко встречаются с другими людьми, поэтому часто проявляют осторожность при встрече с новыми людьми и испытывают к ним недоверие.

В ходе исследования изучены мнения добровольцев о том, как у них складывались отношения с детьми. Большинство волонтеров отметили, что дети проявляли к ним нескрываемый интерес и доброжелательность. Иллюстрацией могут служить следующие ответы респондентов:

Шли на контакт, конечно, в силу своих особенностей. Я думаю, они были открыты (Дарья, 21 год).

Шли на контакт, не было такого, чтобы они были против общения и чтобы закрывались. Думаю... они открывались, насколько это было возможно (Анна, 21 год).

Очень открыты, и они очень ждали нас, им было интересно. И я отметила, что им очень хочется поделиться своей жизнью, обсудить свои интересы с нами. Они поздравляют с каждым праздником. Ты остаешься навсегда в их жизни, и приятно знать, что ты оставил частичку себя (Анна, 21 год).

Только трое добровольцев (две девушки и один юноша) отметили, что во время первых встреч дети с ограниченными возможностями здоровья относились к ним настороженно, стеснялись. Причем наибольшее стеснение испытывали дети из неполных семей, имеющие ограниченный круг общения.

При организации игр и занятий волонтеры предлагали детям развивающие игры и упражнения, в результате выполнения которых дети пополняли словарный запас, осваивали новые способы действий. Добровольцы серьезно относились к планированию встреч с детьми, наполняя их интересным содержанием, нацеленным на творческое развитие.

По мнению добровольцев, в ходе проведения совместных занятий дети преодолевали неуверенность в собственных силах, общение способствовало развитию их эмоционально-волевой сферы, нормализации эмоционального состояния.

В семьях с особенными детьми основные усилия направлены на проявление заботы по отношению к больному ребенку, а здоровые дети зачастую испытывают дефицит внимания. Родителям приходится часто посещать учреждения здравоохранения, социального обслуживания, поэтому больного малыша они оставляют на попечение старших детей, вынужденных осваивать родительские роли. Так, в двух семьях на помощь родителям пришли добровольцы, которые в отсутствие взрослых проводили занятия с детьми, сопровождали их на прогулках, провожали в школу. Подобная помощь была очень полезной для родителей и детей. Более того, волонтеры подружились и со здоровыми детьми:

Галя, сестра моего подопечного, долго вспоминала, как мы с ними ходили в цирк. Ей очень понравилось представление... она не один раз спрашивала меня о том, пойдём ли мы ещё куда-нибудь... (Юлия, 20 лет).

Взаимодействие волонтеров с членами семей способствует расширению контактов, а также снимает психологическое напряжение.

В процессе взаимодействия с добровольцами дети-инвалиды вовлекаются в совместную деятельность (например, вместе гуляют, играют, мастерят поделки), получают возможность развития коммуникативных способностей, что содействует психологическому оздоровлению, более успешной их социальной адаптации.

Примером результативности работы с детьми может служить фрагмент из интервью:

Работая с детьми, мы как бы создавали детям специальные условия, чтобы они могли себя проявить... Играли, рисовали, изучали правила игры на гитаре... исполняли рэп Тимати. В результате один из подростков захотел освоить гитару... и даже сочинил несколько рифм... (Андрей, 18 лет).

Взаимодействие с родителями – это неотъемлемая часть работы с семьями, поэтому волонтерам необходимо осваивать способы предотвращения и разрешения конфликтов, развивать стрессоустойчивость. В ходе исследования изучены особенности общения волонтеров с родителями. Добровольцы рассказали, что нередко приходилось наблюдать «эмоциональные срывы» родителей (например, проявления раздражения и агрессии в обращении с детьми):

Мы ходили на выставку детских рисунков. К. настойчиво просил у мамы пить. А в вестибюле стоял кулер, но не было стаканчиков... У матери с собой не было воды, конечно, и стаканчика не оказалось... Она не стала ему ничего объяснять, а просто сказала: «Замолчи... Ничего не проси, у меня здесь ничего нет...». Почти сразу у ребенка пропал интерес к дальнейшему просмотру рисунков (Марина, 22 года).

Два добровольца (девушка и юноша) отметили, что были случаи, когда родители проявляли недоверие и отказывались от предлагаемой помощи.

Такое отношение со стороны родителей встречается не только к добровольцам, а также и к специалистам. Причина состоит в том, что родители испытывают недоверие, обусловленное предшествующим неблагоприятным опытом взаимодействия. Иногда причиной служит неискренность волонтеров, в основе которой лежат карьерные устремления или формальное отношение к работе.

Респонденты единодушны в том, что добровольчество оказывает положительное влияние не только на детей («могут почувствовать, что они необходимы», «ощутить поддержку в лице посторонних людей», испытать «чувство радости от общения с новыми людьми»), но и на родителей (у взрослых формируется «умение доверять посторонним людям», укрепляется «вера в то, что есть люди, которые искренне хотят помочь, не требуя ничего взамен»).

Добровольцы о полученном опыте

Работа добровольцев полезна не только семьям, имеющим детей с ограниченными возможностями здоровья, но и самим волонтерам. Девушки и юноши получают удовлетворение от работы, устанавливают дружеские контакты, приобретают новые знания, умения и навыки.

Работа с особыми детьми позволила многим волонтерам объективнее оценить полученный опыт, определить перспективы развития отношений:

...Были трудности личностного характера... не понятно, что это за человек... вдруг ты сделаешь человеку больно или, наоборот, недодашь ему ласки или тепла, или вдруг тебя просто неправильно поймут. Поэтому я всегда старалась удовлетворять полностью их потребности. То есть, если я видела, что ребенку что-то не нравилось, приходилось меняться (Наталья, 21 год).

Наличие практического опыта взаимодействия с семьями, воспитывающими детей с ограниченными возможностями здоровья, позволяет волонтерам объективнее выделить качества, необходимые будущим специалистам для осуществления успешной профессиональной деятельности (ответственность, искренность, эмпатия, коммуникативная толерантность, социальная активность).

Согласно полученным данным, в процессе добровольческой деятельности волонтеров развиваются такие качества, как ответственность, эмпатия, коммуникативность. Приведем несколько фрагментов из интервью:

Ответственность, искренность... Человек начинает лучше чувствовать других, проявляется настоящая любовь к детям, доброта (Анна, 21 год).

Это – эмпатия, конечно, доброта, милосердие и ответственность, потому что работа очень серьезная (Анна, 21 год).

Коммуникативность, ответственность, толерантность и прежде всего эмпатия (Наталья, 21 год).

Важным будет являться целеустремленность, так как ты должен кропотливо и трепетно относиться к своей деятельности и пытаться достичь каких-либо результатов... ты должен постоянно взаимодействовать с детьми, ты идешь на тактильный контакт с детьми и ты не можешь просто сидеть отрешенно... ты несешь ответственность за свои действия (Константин, 22 года).

Заслуживает внимания такой ответ:

Самое главное... расширяются границы сознания. И открытость, и искренность, наверное, потому что с такими детьми нельзя быть неискренним. Смягчается характер, невозможно оставаться черствым в общении с детьми (Дарья, 21 год).

Основная часть опрошенных девушек полагают, что добровольчество способствует развитию ответственности, искренности, эмпатии. По мнению юношей, в процессе добровольческой деятельности формируются «целеустремленность», «коммуникативность», «ответственность».

В ходе проведения исследования респондентам предложено оценить результаты своего труда, подумать о том, какое влияние оказало добровольчество на их личностное развитие. Основными достижениями добровольцы считают изменение мировоззрения и стремление к саморазвитию:

Изменилось мое мировоззрение, я стала больше ценить все, что у меня есть (Алена, 18 лет).

Стремление к самосовершенствованию. Я поняла, что мне есть над чем работать, есть куда стремиться... Определенного результат я не могу отметить, потому что он впереди... я только набираюсь опыта (Наталья, 21 год).

Это помогло мне найти себя. Удалось снять розовые очки... эти проблемы казались такими далекими. Стала смотреть на все другими глазами и понимать, что у тебя порой бывают какие-то проблемы, но у кого-то они еще больше, и поэтому нужно взять себя в руки и помочь тем, кому необходима твоя помощь (Анна, 21 год).

Отмечают также приобретение коммуникативного опыта и расширение социальных связей:

Могу сказать, что у меня появилось больше уверенности в себе, это очень полезный опыт. Со временем сама не заметила, как стало складываться более успешное общение с разными людьми (Елена, 18 лет).

Главный результат: если ты умеешь общаться с этими детьми, то это никогда не пропадет и очень пригодится в жизни. Даже опыт общения с глухими детьми. И ты сможешь помочь (Ирина, 21 год).

Я завела нового друга и получила много ярких эмоций, которых я никогда бы не испытала, если бы не этот опыт (Наталья, 24 года).

Стремление поделиться собственным опытом:

Лично для меня... я очень проникся этой деятельностью. Я понял, что это мое, мне это нравится, у меня это получается. И мне приятно работать с детьми и помогать им освоиться в этой жизни (Константин, 22 года).

На основании полученных данных можно заключить, что потребность волонтеров в саморазвитии проявляется через осознание ими необходимости самосовершенствования, переосмысление значимости собственных целей и ценностей, обогащение духовной сферы. Участие в общественной деятельности позволяет респондентам значительно успешнее приблизиться к статусу специалиста помогающих профессий посредством развития социальных умений и навыков, освоения особенностей коммуникации с различными категориями граждан, расширения социальных связей.

Готовы ли волонтеры к продолжению работы в данном направлении? Согласно полученным данным, более половины опрошенных проявляют готовность работать в этом направлении, из них пять девушек продолжают поддерживать контакты с семьями. Четверо волонтеров (трое юношей и одна девушка) допускают такую возможность при благоприятном стечении обстоятельств (например, наличии свободного времени). Одна девушка откровенно призналась, что больше не хочет заниматься волонтерством. А три девушки определились с выбором дальнейшей профессиональной деятельности: в настоящее время они получают дополнительное образование по таким направлениям, как «Логопедия», «Дефектология», «Психолого-педагогическое образование».

Выводы

1. Взаимодействие волонтеров с семьями, имеющими детей с ограниченными возможностями здоровья, имеет ряд особенностей. Основные затруднения у волонтеров в коммуникации с детьми были вызваны нестабильностью их когнитивной, эмоционально-волевой и поведенческой сфер, дефектами речи, ограничением социальных связей. Коммуникативными барьерами во взаимодействии с родителями выступили недоверие, обусловленное предыдущим негативным опытом взрослых, их эмоциональная неустойчивость. Посредством расширения информированности волонтеров об актуальных проблемах таких семей, преодоления стереотипов, формирования социально-психологических умений и навыков эффективной коммуникации происходит осознанное самоопределение личности в профессиональной сфере.

2. Потенциал добровольчества в процессе обучения представляет собой совокупность ресурсов, обеспечивающих осуществление профессиональной социализации посредством актуализации и закрепления ключевых профессиональных ценностей у молодежи (социальная активность, коммуникативная толерантность, эмпатия), что обеспечивает успешность профессионального развития личности. Согласно полученным данным, добровольцы-девушки в большей мере готовы к длительной эмоционально напряженной работе с семьями, воспитывающими детей-инвалидов, нежели добровольцы-юноши. Большинство девушек высоко оценивают роль командной работы, предполагающей различные виды внутригрупповой поддержки. Молодые люди не умаляют значения работы в команде единомышленников, но в большей степени ориентированы на достижение индивидуальных результатов и опору на собственный опыт.

Таким образом, общественная деятельность выступает важным фактором профессиональной социализации будущих специалистов помогающих профессий, поскольку приобретение опыта социального служения существенно влияет на формирование ценностно-мотивационной сферы, способствует развитию профессионально важных качеств, ответственного поведения и социальной активности личности.

Литература

1. Сикорская С.Е. Добровольчество // Российская энциклопедия социальной работы. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2016. С. 231–232.
2. Паламарчук А.Г. Число волонтеров в РФ увеличилось за год на 1,5 млн [Электронный ресурс] // ТАСС. Общество. 21 декабря 2016 г. URL: <http://tass.ru/obschestvo/3892912> (дата обращения 27.03.20017).
3. Бодренкова Г.П. Системное развитие добровольчества в России: от теории к практике: учебно-методическое пособие. М.: АНО «СПО СОТИС». 2013. 320 с. (Серия: Российская школа эффективного добровольчества). [Электронный ресурс] URL: http://www.kdobru.ru/netcat_files/171/143/Kniga_G.P._Bodrenkova.pdf (дата обращения: 01.04.2017).
4. Певная М.В. Управление волонтерством: международный опыт и локальные практики. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 384 с.
5. Вандышева Л.А. Формирование готовности будущих специалистов социальной работы к волонтерской деятельности. Самара: Изд-во «Самарский государственный университет», 2007. 128 с.
6. Болучевская В.В. Профессиональное самоопределение будущих специалистов помогающих профессий. Волгоград: Изд-во ВолГМУ, 2010. 264 с. [Электронный ресурс] URL: <http://www.medpsy.ru/library/library066.php> (дата обращения: 01.04.2017).
7. Вандышева Л.В. Социальное образование: дидактика организации волонтерства. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2016. 274 с.
8. Птицына Н.А. Работа добровольцев с семьями детей-инвалидов на основе проектной деятельности // Отечественный журнал социальной работы. 2014. № 4. С. 137–140; Птицына Н.А., Маркова Е.К., Смирнова О.А. Оказание паллиативной помощи в хосписах через добровольческую деятельность // СОТИС – Социальные технологии и исследования. 2015. № 1. С. 104–110.

References

1. Sikorskaya SE. Volunteering. V: *Russian Encyclopedia of Social Work*. Moscow: DASHKOV i K^o Publ.; 2016. С. 231–32. (In Russ.)
2. Palamarchuk AG. The number of volunteers in the RF increased by 1.5 million SE per year. Volunteering. V: *TASS. Society*. [Internet] December 21, 2016. (data obrashcheniya: 27.03.20017). URL: <http://tass.ru/obschestvo/3892912> (In Russ.)
3. Bodrenkova G P. Systematic development of volunteering in Russia: from theory to practice. Moscow: Tsentr sotsial'no-pravovoi pomoshchi nesovershennoletnim Publ.; 2013. 320 p. (Series: Russian School of Effective Volunteering) [Internet]. URL: http://www.kdobru.ru/netcat_files/171/143/Kniga_G.P._Bodrenkova.pdf (data obrashcheniya: 01.04.2017). (In Russ.)
4. Pevnaia MV. Management of volunteer work: international experience and local practices. Ekaterinburg: Ural'skii universitet Publ.; 2015. 384 p. (In Russ.)

5. Vandysheva LA. Formation of future social work specialists preparedness for volunteer activities. Samara: Samarskii gosudarstvennyi universitet Publ.; 2007. 128 p. (In Russ.)
6. Boluchevskaia VV. Professional identity of future specialists in helping professions. Volgograd: Gosudarstvennyi meditsinskii universitet Publ.; 2010. 264 p. [Internet] URL: <http://www.medpsy.ru/library/library066.php> (data obrashcheniya: 01.04.2017). (In Russ.)
7. Vandysheva LA. Social education. Didactics organization of volunteering. Samara: Samarskii universitet Publ.; 2016. 274 p. (In Russ.)
8. Ptitsyna NA. Volunteer work with families of children with disabilities on the basis of project activities. *Otechestvennyi zhurnal sotsial'noi raboty*. 2014;4:137-40. (In Russ.); Ptitsyna NA., Markova EK., Smirnova OA. The provision of palliative care at the hospices through volunteer activities. *SOTIS – Sotsial'nye tekhnologii i issledovaniya*. 2015;1:104-10. (In Russ.)

Информация об авторе

Наталья А. Птицына, кандидат педагогических наук, доцент, Ивановский государственный университет, Иваново, Россия; Россия, г. Иваново, 153025, ул. Ермака, 39; narticyna@yandex.ru

Елена К. Маркова, кандидат психологических наук, доцент, Ивановский государственный университет, Иваново, Россия; Россия, г. Иваново, 153025, ул. Ермака, 39; markova2003@mail.ru

Information about the author

Natalya A. Ptitsyna, Ph.D. in Education, associate professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russia; bld. 39, Ermak st., Ivanovo, 153025, Russia; narticyna@yandex.ru

Elena K. Markova, Ph.D. in Psychology, associate professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russia; bld. 39, Ermak st., Ivanovo, 153025, Russia; markova2003@mail.ru

Музеи и галереи современного искусства г. Москвы на рынке досуговых услуг

Екатерина И. Мазуренко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, katerinamaz@mail.ru*

Аннотация. Сегодня музеи и галереи современного искусства являются популярными местами культурного досуга москвичей. Доля мероприятий, выставок, тематических презентаций, проводимых и инициированных музеями и галереями, неуклонно растет в общем объеме досуговых предложений Москвы. Зачастую по посещаемости музеи и галереи опережают театры и концертные залы. Каждый музей и галерея как представляют посетителям разнообразные «типовые» мероприятия, выставки и инсталляции, так и стремятся специализироваться и выделяться среди подобных на своем особенном (уникальном) культурном проекте, небанальном предложении со стороны самых разных видов пространственно-изобразительного искусства. В этой статье рассказывается о предложениях музеев и галерей современного искусства на рынке досуговых услуг.

Ключевые слова: социология культуры, социология искусства, музей, галерея, рынок досуга, современное искусство

Для цитирования: Мазуренко Е.И. Музеи и галереи современного искусства г. Москвы на рынке досуговых услуг // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 96–104. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-96-104

Contemporary art museums and galleries in Moscow leisure services market

Ekaterina I. Mazurenko

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, katerinamaz@mail.ru*

Abstract. Today, museums and galleries of contemporary art are popular cultural attractions for Muscovites. The share of events, exhibitions, thematic presentations, conducted and initiated by museums and galleries, is steadily growing in the total amount of leisure offers in Moscow. Often, attendance of museums and galleries is ahead of theaters and concerts. Each museum and gallery presents visitors with a variety of “typical” events, such as exhibitions and installations and they strive to specialize and stand out among others like them on their particular (unique) cultural project, a unconventional offer from a wide range of types of spatial and visual art. This article tells about the offers of museums and galleries of contemporary art in the market of leisure services.

Keywords: sociology of culture, sociology of art, museum, gallery, leisure market, contemporary art.

For citation: Mazurenko EI. Contemporary art museums and galleries in Moscow leisure services market. *RSUH/ RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):96-104. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-96-104

Введение

Тема культурного досуга и посещения музеев в настоящее время как никогда актуальна, а в некоторых случаях даже вызывает большой общественный резонанс. Громким событием 2016 г. стала выставка В. Серова в Третьяковской галерее, когда толпа пыталась попасть на экспозицию без очереди, по билетам, купленным через Интернет. Следует отметить, что данный случай не был единичным. Повсеместно в СМИ был отмечен рост интереса населения к выставкам. Ярким примером также может служить выставка Ван Гога в Санкт-Петербурге и Айвазовского в Московской Третьяковской

галерее в 2016 г. Интересным является тот факт, что, несмотря на кризис, культурный досуг не сдает своих позиций. Исходя из вышесказанного, вопросы о предложениях музеев и галерей на рынке досуговых услуг являются на сегодняшний день актуальными для изучения.

Место музеев и галерей среди досуговых предпочтений населения России

Начиная с 2014 г., который был объявлен годом культуры в России, многие творческие инициативы различных учреждений культуры и художественного творчества получают необходимую господдержку и поддержку спонсоров. Департамент культуры Москвы на протяжении нескольких лет ежегодно организует особое мероприятие – «Ночь в музее». В подобных акциях активно принимают участие различные музеи и галереи. Ежегодно мероприятие «Ночь в музее» посещают более миллиона человек [1]. Говоря о популярности мероприятия, стоит сказать о том, что, если в 2012 г. об акции слышали менее половины россиян 42%, то в 2017 г. – уже 64% [2]. Стоит отметить, что год от года такого рода мероприятия привлекают все больше посетителей.

На сегодняшний день досуговые услуги в Москве занимают колоссальные объемы как в численном, так и в денежном эквиваленте. Предложения по организации досуга достаточно многочисленны и разносторонни. Отдельную нишу занимает культурный досуг. На сегодняшний день мы зафиксировали, что вместе с традиционными, пользующимися спросом, досуговыми услугами культурной жизни, такими как поход в кино, театр, стремительно набирают популярность художественные галереи и выставки. Об этом свидетельствуют статистические данные ВЦИОМ за 2008–2015 гг. Для того чтобы проанализировать культурный досуг населения в той части, которая касается музеев, выставочных залов, можно обратиться к инициативному всероссийскому опросу, проведенному 2–3 мая 2015 г. ВЦИОМ (см. табл. 1). Опрос касался популярности акции «Ночь музеев» в России. Было опрошено 1600 человек в 130 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,5%. В данном исследовании россиянам задавались вопросы о том, как давно они были в музейных комплексах последний раз, какие экспозиции предпочитают, планируют ли посетить акцию «Ночь в музее» [1]. Оказалось, что в период с 2008 по 2015 г. количество посетивших

музей как учреждение культуры в течение последних 2–3 месяцев увеличилось. Доля никогда не посещавших музей среди опрошенных уменьшилась в два раза (см. табл. 1). Говоря о типах и видах выставочных пространств, следует сказать о том, что наибольшей популярностью пользуются исторические и художественные музеи и галереи. Многие респонденты, посещавшие «Ночь музеев» ранее, отметили, что будут участвовать в акции еще раз.

Таблица 1

Частота посещения музеев за 2008–2015 гг., в %

| Когда в последний раз Вы были в музее? (закрытый вопрос, один ответ) | | | | |
|---|---------|---------|---------|---------|
| | 2008 г. | 2009 г. | 2014 г. | 2015 г. |
| Несколько лет назад | 50 | 52 | 51 | 51 |
| Год-два назад | 13 | 11 | 18 | 18 |
| В течение последнего года | 5 | 4 | 7 | 7 |
| Полгода назад | 4 | 3 | 5 | 4 |
| В течение последних 2–3 месяцев | 7 | 5 | 8 | 9 |
| Никогда не был в музее | 14 | 20 | 7 | 7 |
| Затрудняюсь ответить | 6 | 5 | 4 | 4 |

Все музеи можно поделить на следующие типы: художественные, архитектурные, музеи-заповедники, краеведческие, мемориальные, литературные, музыкальные, исторические, театральные, естественно-научные, музеи науки и техники. Стоит сказать, что в XXI в. в российском обществе возникли новые типы организаций, которые являются полифункциональными и в основном частными. Такие организации не только проводят на своей территории выставки, но и организуют самые различные мероприятия образовательного и развлекательного характера (лекции, мастер-классы, ярмарки, концерты, кинопоказы и т. п.) К данным полифункциональным организациям можно отнести такие площадки, как МОМА, МАММ, Artplay, Гараж и Винзавод. В официальных названиях музеев и галерей отражено, что они соотносят себя с современными направлениями искусств. Они позиционируют себя в ракурсе современного искусства, но поле их деятельности гораздо шире и затрагивает многие виды искусств.

Предложения музеев и галерей современного искусства на рынке досуговых услуг

В период с сентября 2015 г. по февраль 2016 г. был проведен качественно-количественный контент-анализ среди пяти музеев современного искусства в Москве (МОМА, МАММ, Artplay, Гараж и Винзавод). В современном информационном обществе люди предпочитают получать информацию о местах досуга интерактивно, т. е. в Интернете. Поэтому для выбора исследуемых музеев и центров современного искусства использовались специализированные сайты, посвященные досугу: «Афиша», «The Village», «Ваш досуг», где москвичи могут сделать выбор, ориентируясь не только на рекомендации сайтов, но и на рейтинг, составленный посетителями. Музеев и галерей современного искусства не так много, поэтому были проанализированы предложения пяти самых популярных мест.

Задачи контент-анализа афиш охватывали изучение всех предложений на официальных сайтах этих музеев и галерей за шесть месяцев работы. Анализировались не только выставочные проекты, но также образовательные, рекреационные и др. Многообразие, которое было выявлено за время проведения исследования, отражает самые различные направления деятельности музеев и галерей современного искусства г. Москвы. Перечень различных направлений деятельности музеев и галерей включал в себя следующие мероприятия и категории: выставка, лекция, мастер-класс, курс, кино, ярмарка (маркет), конференция, концерт, праздник, квест, благотворительность, игра, мультимедийная выставка, перформанс, инсталляция, спектакль, фотографии, видеоарт, граффити, живопись, конгресс, конкурс, круглый стол, медиаопера, мероприятие, музей-мастерская, музыка, открытая мастерская.

В период с сентября 2015 г. по февраль 2016 г. на официальных сайтах выбранных музеев и галерей было предложено 357 мероприятий. Их формат достаточно разнообразен. Преобладающим большинством являются выставки: 30,13%, реже проводятся лекции: 25,6%. Количество мастер-классов и курсов примерно одинаковое: 10,67% и 9,6%. Иногда музеи и галереи проводят кинопоказы, тематические ярмарки или маркеты. Последние часто приурочены к праздничным дням (Artplay – Большая Новогодняя ярмарка необычных подарков ART WEEKEND). На площадках также проводятся конференции, концерты, праздники и другие мероприятия.

Вышеперечисленные форматы мероприятий можно условно поделить на следующие виды досуговых услуг: художественные, образовательные и развлекательные. В художественные были

включены выставки, кинопоказы, фестивали, фотографии, видеоарт, живопись, перформансы, инсталляции и презентации. К образовательным услугам отнесли все лекции, мастер-классы, курсы, конференции, конгрессы, конкурсы, круглые столы, уроки, школы и обучающие тематические экскурсии. Развлекательный досуг включает в себя маркеты, ярмарки, праздники, концерты, квесты, благотворительные мероприятия, спектакли и медиаоперы. Данное разделение позволяет увидеть соотношение услуг, где образовательные мероприятия составляют 49% предложений музеев и галерей за шесть месяцев, художественные – 40%, а развлекательные – всего 11%.

Образовательные услуги занимают лидирующую позицию по отношению к услугам художественного и развлекательного характера.

Если проанализировать все предложения каждого из выбранных музеев, становится очевидно, что распределение видов мероприятий в музеях и галереях неравномерно (см. табл. 2). Государственный музей МОМА отдает предпочтение современному искусству (25 мероприятий) и образованию. Стоит отметить, что только в нем проводятся благотворительные мероприятия. В МАММ большая часть мероприятий относится к образованию (39 мероприятий), музей лидирует по количеству фотовыставок (18 мероприятий) и предложений для детей (18 мероприятий). В выставочном пространстве Artplay проводится много ярмарок, доля современного искусства и образования равны (12 и 12). Винзавод также распределяет долю современного искусства и образования (46 и 60). Гараж в большинстве своем предоставляет образовательные услуги (58). Каждый музей занимает свою нишу. Стоит сказать, что классическое искусство также иногда попадает в поле деятельности музеев и галерей.

Таблица 2

Виды досуговых услуг за полгода по пяти музеям

| Название музея | Классическое искусство | Современное искусство | Фотография | Образование | Благотворительность | Ярмарки | Развлечения | Для детей |
|----------------|------------------------|-----------------------|------------|-------------|---------------------|---------|-------------|-----------|
| МОМА | 5 | 25 | 1 | 14 | 2 | 0 | 0 | 5 |
| МАММ | 0 | 11 | 18 | 39 | 0 | 0 | 0 | 18 |
| Artplay | 7 | 12 | 1 | 12 | 0 | 18 | 6 | 6 |
| «Гараж» | 7 | 9 | 0 | 58 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Винзавод | 12 | 46 | 0 | 60 | 0 | 1 | 7 | 1 |
| ИТОГО | 31 | 103 | 20 | 183 | 2 | 19 | 13 | 30 |

Анализ показал, что, если посмотреть на весь спектр мероприятий, которые проходили в каждом из музеев за полгода, можно увидеть более подробную картину. МОМА и МАММ преимущественно занимаются выставками, но МАММ проводит большее количество различных курсов (27 выставок), мастер-классов (12 мастер-классов). В выставочном пространстве Artplay проводится много ярмарок (18 ярмарок), а соотношение выставок и проводимых лекций примерно одинаково (7 и 8 лекций). Среди выбранных музеев «Гараж» проводит самое большое количество лекций (49 лекций). А самое большое количество выставок приходится на Винзавод. Он же немного уступает «Гаражу» по количеству лекций (33 лекции), но в Винзаводе проходит больше мастер-классов (16 мастер-классов). Также в Винзаводе проводят кинопоказы (18 кинопоказов).

Итак, наш анализ показал следующее: несмотря на то что названные музеи и галереи так или иначе специализируются на современном искусстве, эти выставочные пространства сегодня активно включают в себя образовательные проекты: выставки, лекции, мастер-классы, курсы, конференции, конгрессы, конкурсы, круглые столы, уроки, школы и экскурсии, которые являются равноправным и конкурентоспособным направлением деятельности. Возможно, что именно они приносят музеям и галереям современного искусства большую часть дохода. Вместе с другими развлекательными и художественными мероприятиями музеи и галереи представляют посетителям все многообразие досуговых услуг. Таким образом, каждый посетитель, даже не вовлеченный в художественную жизнь и современное искусство, может найти для себя что-либо интересное.

Заключение

Деятельность музеев и галерей современного искусства оказывает большое влияние на художественную жизнь и культуру России. Они являются не только местом проведения различных выставок, но и частью рынка досуговых услуг. Каждая галерея разрабатывает свои методы взаимодействия с современными формами искусства для привлечения большего количества посетителей. Изучая основные направления деятельности музеев и галерей современного искусства, типы и формы предоставляемых ими услуг, а также аудиторию современных арт-галерей, можно выявить осо-

бенности художественной жизни общества, влияния современного искусства на художественные предпочтения и культурный досуг в российском обществе.

При анализе основных направлений деятельности музеев и галерей современного искусства было выявлено, что современные выставочные площадки не ограничивают свое предложение рамками художественных услуг. Практически половина проводимых мероприятий имеет образовательный характер. Стоит сказать, что современные формы искусства набирают популярность. Об этом свидетельствует анализ спроса и предложения, активная вовлеченность музеев и галерей современного искусства в такие акции, как «Ночь музеев», постоянный поиск новых интересных форматов для культурного досуга посетителей. Поддержка государства также играет свою роль. Популярность и актуальность данных музеев можно видеть и в их позиционировании. Организаторы и владельцы галерей применяют различные форматы рекламы на улицах Москвы. Можно выделить не только наружную рекламу, СМИ, но и использование различных интернет-ресурсов. Музеи и галереи активно используют досуговые сайты и повышают степень коммуникативности своих официальных страниц во всемирной паутине. При проведении интернет-экспертизы было выявлено, что изучаемый в данной работе центр дизайна Artplay обладает высокой степенью коммуникативности: на его официальном сайте присутствуют возможность покупки билетов онлайн, вся необходимая информация о расположении, контактах и мероприятиях¹ [3].

Можно сказать, что позиционирование музеев и галерей нацелено на широкие слои населения. Организаторы в большинстве случаев не ограничивают свою целевую аудиторию по возрасту, полу или социальному статусу. Формат музеев и галерей позволяет посещать экспозиции самым разным слоям населения, поэтому тенденция присутствия посетителей всех возрастов является положительной в современной галерейной и музейной практике.

¹ Количественное исследование «Коммуникативность официальных сайтов музеев и галерей современного искусства в Москве» было проведено в марте 2014 г. Метод: социологическая экспертиза интернет-сайтов.

Литература

1. Всероссийский опрос «Навстречу Ночи музеев–2015», проведенный Всероссийским центром изучения общественного мнения 2–3 мая 2013 г. Выборка репрезентативная по полу, возрасту, образованию – 1600 респондентов. [Электронный ресурс] URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115253> (дата обращения 21.03.2016).
2. Всероссийский опрос «Навстречу Ночи музеев–2017», проведенный Всероссийским центром изучения общественного мнения 12–13 мая 2017 г. Выборка репрезентативная по полу, возрасту, образованию – 1200 респондентов. [Электронный ресурс] URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116232> (дата обращения 21.09.2017).

References

1. Russian poll “Towards the Night of Museums in 2015”, conducted by the Russian Center for the Study of Public Opinion on May 2–3, 2013. A sample representative sampling of gender, age, education – 1600 respondents. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115253> (data obrashcheniya March 21, 2016).
2. Russian poll “Towards the Night of Museums in 2017”, conducted by the Russian Center for the Study of Public Opinion on May 12–13, 2017. A representative sampling of gender, age, education – 1200 respondents. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116232> (data obrashcheniya September 21, 2017).

Информация об авторе

Екатерина И. Мазуренко, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; katerinamaz@mail.ru

Information about the author

Ekaterina I. Mazurenko, master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; katerinamaz@mail.ru

УДК 72.01

DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-105-119

Путь к архитектуре аффектов

Ирина А. Добрицына

*НИИ теории и истории архитектуры и градостроительства,
Москва, Россия, rinadobrits@mail.ru*

Аннотация. В данном тексте делается попытка оценить движущие импульсы формального поиска, в котором живет и пробивает себе путь художественная воля современного архитектора. Утверждается, что сегодня в условиях сверхподвижности пространственной энергетики города XXI в., являющихся результатом действия социальных, экономических и политических пружин, художественная воля архитектора отражена в тактике созидания аффектов.

Гипотеза состоит в том, что в XXI в. тактика созидания аффектов совпадает с возрожденным романтическим желанием создавать и наблюдать нечто невероятное. Представляется, что современное искусство архитектуры способно ответить на перекройку динамики пространства созданием новых сценариев будущего, свободных от социальных конъюнктур.

Ключевые слова: аффект, чувство пространства, чувственное измерение архитектуры, Август Шмарзов, энергетика среды, пространственная энергетика

Для цитирования: Добрицына И.А. Путь к архитектуре аффектов // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 105–119. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-105-119

The path to the architecture of affects

Irina A. Dobritsyna

*Institute of Theory and History of Architecture and Urban Development,
Moscow, Russia, rinadobrits@mail.ru*

Abstract. In this text, an attempt is made to evaluate the driving impulses of formal search, in which the artistic will of a modern architect lives and pierces its path. It is claimed that today, in the conditions of the super-mobility of the spatial energy of the of the 21st century city, resulted from the action of social, economic and political springs, the artistic will of an architect is reflected in the tactics of creating affects.

The hypothesis is that in the 21st century the tactics of creating affect coincide with the revived romantic desire to create and observe something incredible. It seems that modern art of architecture is able to respond to the redrawing of space dynamics by creating new scenarios of the future, free from social conjunctures.

Keywords: affect, sense of space, sensual dimension of architecture, August Schmarsow, energy of environment, spatial energy

For citation: Dobritsyna IA. The path to the architecture of affects. *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):105-19. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-105-119

Эстетика аффекта

Предмет обсуждения в статье – вопрос о труднообъяснимом пространственно-психологическом чувственном воздействии архитектурного образа, называемом «аффект».

Обращение к тактике созидания аффектов – новейшее явление в творческой сфере архитектуры конца XX – начала XXI в. Оно совпадает с возрождающимся и не вполне осознанным желанием создавать и наблюдать нечто невероятное, весьма характерным, к примеру, для романтиков XIX в. Понимание аффектов и эмоций в наши дни имеет не только теоретический, но и практический интерес.

Представляется, что фоном для возвышения эстетики аффекта – в наши дни в архитектурном сознании – является попытка

открыть заново чувственное измерение архитектуры. Каковы же причины возвышения чувственного измерения? Их немало. Можно провести некоторые исторические параллели. Смею предположить, что анализ исторических и новейших эстетических ситуаций скорее всего подведет нас к пониманию сложной позиции современного архитектора – либо апологетической, либо контрпозиционной – в потоке жизни общества, для которого характерен взлет политических, экономических или технонаучных властных амбиций.

Чтобы понять суть явления, я попытаюсь обрисовать и некоторые особенности пространственной энергетики современного города – те, которые сегодня стали неизбежным условием перемен в состоянии мышления самой архитектуры – архитектуры, понимаемой и как деятельность по созиданию художественной формы, и как особая деятельность, выступающая частью институции, связанной с управлением, а именно с городским планированием.

Предмет интереса, таким образом, в изучении прорыва к аффектации – создаваемое архитектурой и скрытыми силами городское пространство как социально-психологический феномен, как эстетический феномен и как феномен воздействия всегда закодированной власти.

Первое: представляется важным, что в ХХI в. мы стоим перед фактом сверхподвижности пространственной энергетики города. Сверхподвижность сегодня – результат действия социальных, экономических и политических пружин, рождающих пространственные события: как структурные, так и формальные, суть и символический смысл которых далеко не сразу распознаются.

Второе: представляется необходимым провести весьма сложную, но необходимую оценку движущих импульсов формального поиска, в котором живет и пробивает себе путь та самая художественная воля современного архитектора, о которой заговорил еще в конце XIX в. основатель венской школы Алоиз Ригль. Отвергая взгляд на историю искусств как на последовательность периодов «упадка» и «прогресса», Ригль выдвинул понятие *художественной воли (Kunstwollen)*, точнее «художественного воления», благодаря которому именно художник всегда способен выразить своеобразие эпохи.

Третье: представляется особо актуальным исследование скрытых мотивов эстетических исканий современного архитектора. В связи с этим предлагается рассмотреть пространственную концепцию эстетики архитектуры немецкого искусствоведа Августа Шмарзова, иначе говоря, уделить внимание эстетическому поворо-

ту, заявленному Шмарзовым еще в 1893 г., поскольку для понимания современной эстетической проблемы чрезвычайно важно прояснить смысл воздействия архитектурного пространства.

К изложению самой позиции Шмарзова, однако, я подойду несколько позже, поскольку буду продвигаться к ней сквозь историю.

С таким предварительным суждением об актуализации аффектов начну разговор прежде всего о современном городском пространстве, в котором формируется современная архитектура. Как представляется, профессия архитектуры усматривает в городском пространстве встречу двух энергий – энергии самой архитектуры и энергетики города как сложной среды, формируемой временем.

Пространственная энергетика города и тактика архитектуры

Пространственная энергетика города – это невидимые токи. Сама по себе она является производным эффектом от действий скрытых энергий саморазвивающихся сфер – экономической, политической, технологической, социальной. Пространственная энергетика и находит формальное воплощение, и всегда строится на том или ином мифе (или как теперь принято считать, на действиях неуловимой биополитики – особой формы удержания новых мифов).

Принимая эту тезу, мы понимаем, что в городе встречаются два энергетически заряженных феномена: первый – энергетика архитектурного пространства, т. е. его имманентная сущность, второй феномен – те самые неуловимые энергии внешних саморазвивающихся сфер. И понятно, что невидимые энергии далеко не всегда улавливаются интуицией архитектора.

«Как случилось, что архитектура, затратив немало усилий, чтобы выйти из-под влияния тоталитарных режимов, не заметила восхождения другой, тысячекратно болеем влиятельной власти – власти планетарной структуры глобальных корпораций – и почему относительно легко к концу XX – началу XXI века поддалась влиянию экономической политики – неолиберальной» [1 с. 5–6].

Согласно французскому историку Фернану Броделю, важнейшим моментом становления неолиберализма явилось обособление коммерческого и финансового секторов капитала от фракций производящих. Воцарение этих двух наиболее гибких фракций в глобальном пространстве, согласно Броделю, положило начало неолиберализму, постепенно совершенствующему формы накопления капитала [2].

Глобальная, по сути, сетевая экономика сдвигает центр ответственности за город и горожан от государственной опеки к городским системам, зачастую весьма жестко связанным с глобальной сетью неолиберальной экономики.

Что нам на первый взгляд представляется очевидным? И с чем подготовленная часть архитектурного сообщества во всем мире уже столкнулась. Очевидна общемировая тенденция – несоразмерное распределение архитектурных задач – как профессионалам, так и представителям менеджмента, невиданное прежде статусное неравенство самих линий архитектурного размышления.

Чтобы аргументированно оценить тотальный характер институциональных изменений на фоне поворота пространственной энергетики жизненного пространства, именуемого городом начала XXI в., я постараюсь кратко обрисовать некие существенные черты энергетических поворотов, проявлявшихся в городе историческом, и реакцию архитектуры на наиболее крутые повороты истории.

Пространственная энергетика Рима эпохи империи: соизмеримость с эстетикой аффекта

Основатель венской школы искусствознания Алоиз Ригль рассматривает историю искусства как последовательный прогресс, не знающий провалов и возвратных движений. Используя методологический аппарат Ригля и отчасти концептуальный подход Августа Шмарзова к чувственно-пространственному воздействию архитектуры, попытаемся провести краткую оценку эстетической действенности архитектуры города, начав – конечно же, весьма произвольно и весьма условно – с имперского Рима.

Характерные черты имперского Рима – образное воплощение культа силы, военного превосходства, культа смерти. Вспомним римский Колизей в эпоху Нерона в центре города и эпицентре городской жизни. Подкупает культура городской инфраструктуры, соответствующая времени. Если подойти к Вечному городу с современными инструментами измерения его эстетической действенности, то обнаружим явление сверхэмоционального воздействия, которое не только культивировалось и удерживалось императорской властью, но имело тенденцию к возрастанию с I по IV–V вв. (до правления Константина). Обратившись к теоретическому пониманию эстетики Возвышенного, можем подойти к этому явлению с особой меркой – с меркой созидания «аффектов».

Средневековый романский город и рождение готики

Город тысячами мыслится как нечто централизованное, магнетически притягивающее, условно говоря, круглое. Средневековый романский город IV–XI вв. (до готики) – органически собранное активным совместным ремесленным трудом поселение – круг, защищенный стеной, позже – земляным валом. Активное развитие таких городов началось в Европе в X–XI вв. в центральной и северной Италии, а также во Фландрии, затем во Франции, Испании, на немецких землях Римской империи. Движущие силы – торговля и ремесленное производство. Средневековый город поначалу центрирован базиликальным храмом или замком. Ремесленные поселения, быстро разрастающиеся, естественно принимали округлую форму.

Примерно с XI в. готический храм царит над европейским городом. Архитектурные вертикали несут ответственность за ориентацию. Готический храм как эстетически и структурно необъяснимая форма принял на себя функцию аффектации. Символизировал мощь католической церкви. Все улицы сходились к храму, к паперти, причем чем ближе к собору, тем плотность улиц и домов увеличивалась. Собор – эпицентр общественной жизни города.

Великие города эпохи Возрождения: XV в.

Магнетизм круга был высоко оценен великим Альберти. Круг – это математически выверенная, а потому условно плоская фигура. Изучая структуру Рима, Альберти выделяет наличие центральной фигуры-узла, в котором стянуты главные события пространственной и социальной жизни города. Одновременно внедряется идея централизации и аффектации кругло-купольных храмов, по примеру Флоренции.

Взошедшие в ренессансную эпоху характерные черты диаграмм утопических «идеальных городов» – круговая замкнутость, геометрически четкие формы, соразмерность человеку, находящемуся как бы в центре мироздания. Проекты «идеального города» описали в своих трактатах теоретики Возрождения Виченцо Скамоцци и Антонио Филарете, Леон Баттиста Альберти, Андреа Палладио. С XV в. город начинает восприниматься как замкнутое цельное пространство, отгороженное и отличное от природы, пространство, где проходит вся жизнь человека. В этом ограниченном пространстве должны были быть полностью учтены как физические, так и эстетические идеалы человека.

Барокко: XVII в.

Однако впервые собственно теория аффектов в творческой сфере была создана в XVII в. – в музыке барокко. Фоном обращения к аффектам был усиленный всплеск католической контрреформации, возникший как ответ на снизившую авторитет церкви протестантскую реформацию. В XVII–XVIII вв. храмовая эстетика барокко ставила целью ошеломить зрителя архитектурой, церемониями, музыкой, воздействующей на чувство.

Согласно барочной музыкальной теории аффектов, цель композиторского творчества – возбуждение аффектов. За группами аффектов закреплялись определенные музыкальные стили, лады и другие приемы композиторского письма. Многие композиторы эпохи включая и крупнейшего из них – Клаудио Монтеверди – специально обучились магии.

В XVII в. философ Рене Декарт (1596–1650) рассматривал проблему аффектов (или страстей) как особых телесных состояний, своеобразно регулирующих психическую жизнь человека. Он отказался от античного противопоставления этоса (умеренности) и пафоса. Отказался и от мистицизма. По Декарту, «цель музыки – доставлять нам наслаждение и возбуждать в нас разнообразные аффекты» [3 с. 342].

Известно, что архитектура барокко не создавала теории. «И тем не менее духу барокко ничто не могло заменить архитектуру как способ выражения. Она обладала исключительным свойством – способностью передавать *величественное*. Здесь мы касаемся самого нерва барокко. Его замыслы могут быть воплощены лишь в огромном» [4].

Архитектура барокко не создавала теории, но она была остроумна. «Борромини был мастер драматизации пространства. Барокко остроумно, то есть, переводя на архитектурный язык, – остро-пространственно, понеже ум в архитектуре выражает себя пространством. Борромини был лучший мыслитель барокко – в том, как он умел закручивать пространство, ему не было равных. Вон Сан-Карлино алле Куаттро Фонтане (за ее небольшие размеры и изящество римляне прозвали ее “Карлуша у фонтанов”). Можно сказать, что церковь эта изваяна как скульптура, самый воздух интерьера сложен в некую фигуру, растянутую на напряженных овалах» [5].

XVIII и XIX вв.

Просвещение устремлено к выработке эстетических норм. Театральность уступает место достоинству. Но, как известно, теоретический интерес к аффектам в природе, искусстве, в том числе архитектуре, был возбужден Эдмундом Берком в 1757 г. Четкая трактовка Возвышенного Кантом заявлена в 1790 г., что впоследствии позволило архитектору уйти от правил следования прекрасному в поисках способов возбуждения аффектов. Однако в архитектуре теория аффектов не складывалась и в XVIII в.

Романтизм XIX в. создал свою систему ценностей, в которой пользе была противопоставлена красота, расчету – вдохновение, самодисциплине – пылкие порывы. Эта система ценностей имела огромное влияние на современников. Мистико-религиозное воззрение представителей немецкого романтизма, например Фридриха Шлегеля, отвергало машинную цивилизацию.

Обращаясь к XIX в., мы «слышим крик отчаяния Карла Фридриха Шинкеля в 1826 г., после возвращения в Берлин из Манчестера, где он увидел, какие невообразимые трансформации ландшафта повлекла за собой промышленная революция» [6 с. 139].

«У истоков символизма стоит Шарль Бодлер. Поэт бродит по индустриальному, меркантильному, механизированному городу, где никто уже не принадлежит себе и где любая попытка углубиться в свой внутренний мир кажется заранее обреченной: газеты... обезличивают индивидуальный опыт, сводя его к общим схемам; торжествующая фотография жестоко пресекает всякое движение, заставляет замереть действительность...» [7 с. 346]

Считаю, что философский пересмотр эстетики архитектуры получил мощный импульс в конце XIX в. Особо актуален сегодня эстетический поворот, заявленный в 1893 г. немецким искусствоведом Августом Шмарзовым. Повторим, что сегодня для понимания проблем, связанных с эстетическими феноменами XX и XXI вв., чрезвычайно важно прояснить смысл воздействия архитектуры как искусства пространственного.

Современный шведский теоретик архитектуры Свен-Олоф Валленштайн тонко подводит читателя к пониманию концепции Шмарзова. Он пишет: «...архитектуру можно понимать как прообраз или “проектирование” будущих человеческих ощущений: архитектор создает модель возможного движения, вероятную траекторию тела... Геометрические структуры... служат инструментами, которые воздействуют на наши чувства и порождают новый тип чувствующего индивидуума. В этом можно видеть “эстетический поворот”, но

только не к созерцанию, а к действию и созиданию, к архитектуре, создающей новый чувственный аппарат. Эта линия размышлений приводит в итоге к концепции Августа Шмарзова» [6 с. 135–136].

Согласно Шмарзову, архитектура является *созидательницей пространства*. Архитектура – таким образом – не подобие тела (как это было в классической теории), она чувственно действует на тело, обладающее уникальным «чувством пространства».

Шмарзов утверждает, что «архитектурное произведение состоит не из камней и сводов, оно имеет дело со всеобщим чувством пространства, исходящим из нашего тела как нулевой точки отсчета, где пересекаются пространственные координаты. Оно фундаментальным образом связано с “чувством пространства”; архитектура является созидательницей пространства, и только на этом основании ее части и отдельные тектонические элементы могут приобретать выразительность и транслировать какие-то содержания... История архитектуры должна писаться как история “чувства пространства”... История архитектурно-строительного искусства – это история чувства пространства и, благодаря этому, сознательно или бессознательно, – и основополагающий элемент в истории мировоззрений» [6 с. 136].

Но обратимся к тексту лекции самого Августа Шмарзова, в которой он пишет о том, что архитектура уготовливает некое новое оформление тому, что уже пребывает в вере народа и эпохи и принимается ею, и нередко такое происходит в условиях суровых перемен, когда всему прежнему грозит полное низвержение, но только в архитектуре это некое новое находит поддержку благодаря тому возвышенному языку, на котором говорят ее камни.

Он восклицает: «Так не пора ли все-таки поставить вопрос о самом истоке архитектуры и ее имманентной сущности? Генетический способ рассмотрения, который уже давно в ходу в исторической науке, а сегодня пронизывает уже и естествознание, способен, вероятно, не меньшее число своих благотворных плодов предоставить и искусствоведению, располагающему посередине между двумя вышеупомянутыми науками. Однако речь идет скорее о поиске вместо эстетик “сверху” или “снизу”, которые до сих пор противопоставляет (Густав Теодор) Фехнер, некоей иной эстетики – эстетики изнутри!!! Речь идет о необходимости положить начало движению изнутри вовне – как раз с помощью архитектуры, которая сама столь долго эстетикой извне представлялась одной лишь своей внешней стороной. Сегодня мы понимаем, что эстетическое рассмотрение наших даже наипростейших линейных образований и психологическое объяснение производимых ими непосредственных впечатлений или игры ассоциативных

факторов сегодня действительно исходит уже из творящего субъекта и передается субъекту воспринимающему» [8].

Современный интерес к архитектуре, к ее способности создавать «аффекты» связан с реактуализацией этой пространственной теории Шмарзова. Дискуссии об «аффективном повороте» прошли в XXI в. в ряде журналов (Archplus. 2006. № 178 и др.).

Индустриальный город Корбюзье и зарождение фордизма

«Современная архитектура есть прежде всего логика» писали в 1931 г. об американце Реймонде Худе. Известно, что к началу XXI в. возник так называемый феномен «геополитической эстетики», смысл которой состоит в повторении принципиально сходной формальной тактики в планетарном масштабе, что ведет к однообразию среды. Сегодня мы знаем, как негативно предстал несдержанный прорыв манхетенизма в азиатских странах.

Отклонением от естественного кругообразного развития индустриального города был манифестируемый Корбюзье «Лучезарный город» (1930).

Внимательное всматривание в диаграмму Корбюзье «Лучезарный город» позволяет понять авторский замысел, отвечающий запросам времени, зарождению и установлению весьма жесткой схемы капитализма. Закодирована схема скрытой власти, биополитической власти: здания правительства и центров изучения общества размещены в пригороде; главным символом города становятся высотные здания делового центра; линия железной дороги, отелей и посольств отделяет деловой центр от жилой застройки; структурный рисунок застройки для производственных работников города (сегодня поражает повторением идентичных геометрических комбинаций, растянувшихся на несколько гектаров). Город жестко зонирован параллельными лентами зоны тяжелой промышленности, складов, легкой промышленности, рекреации.

Далее мы пропустим эпоху кризиса и психологического надлома модернистской парадигмы, оставим без особого внимания атаку постмодернизма на декартову решетку. В контексте данной статьи постмодернистская эпоха нам интересна лишь постольку, поскольку она породила специфическое движение феноменологической архитектуры, творческое кредо которой имеет сходство с усилением чувственности воздействия архитектуры и ее восприятия.

Но вот новый перелом 1985 г., новая ситуация – появление постфордизма – требует переключения внимания.

*Пространственная энергетика постиндустриального города:
радикальная трансформация ландшафта*

В конце XX – начале XXI в. центристремительная энергетика городского пространства уступает место центробежной по преимуществу энергетике.

Эта ситуация кризисная, в том смысле что она предъявлена как долго нераспознаваемое *событие*, но, следовательно, и как новая задача для архитектора. Обратимся к понятию *событие* в трактовке философа Екатерины Игнатович. Опираясь на размышления Канта о возникновении эпохальной культуры Просвещения, Игнатович говорит о *событии* как о зарождении новой формы рефлексии над бытием становящимся. «*Событие*, если это эпохальное событие, отменяет все предыдущие дискурсы, трансформирует поле знания и – что важно – вынуждает... к действию» [9 с. 42].

Радикальное изменение динамики пространства постиндустриального города я рассматриваю как некое *событие*, до сих пор нераспознанное и вызывающее раздражение значительной части общества. Оцениваю его как энергетический слом исторически устойчивой ориентированной на человека урбанистической структуры города – города-производителя, центра культуры, торговли, – как переориентацию жителя на город сервисный, более того – на город, в котором, по терминологии Мануэля Кастельса, «пространство информационных потоков» превалирует над «пространством мест». И помимо прочего, в психологию горожанина, как он отмечает, внедряются символы сетевого общества, его структуры и его динамики [10 с. 178–180].

На фоне стремительного переделывания пространства города его смыслов и его формы (мы удивляемся активности захвата территории бывших городских промзон жилыми кварталами на продажу) возникает вопрос: как происходит воздействие новой энергетике пространства на архитектурное сообщество?

Что открывает для себя архитектор? Представляется, что первый и самый главный результат ухода производящего города и прихода города сервисного – это негласная, но вполне реальная тенденция раздвоения и перекройки организационной системы архитектурного проектирования.

И второй результат, восходящий к идеям художественной воли (волению) Алоиза Ригля и пространственной теории Августа Шмарзова, – это расширение смыслового и формального полей эстетики в архитектуре в тисках новейших условий – вплоть до аффектов.

*Биополитика и архитектура аффектов:
уход от утверждения*

Принципы биополитической опеки, насаждаемые сегодня в глобальном масштабе, проанализированы Мишелем Фуко в курсе лекций, прочитанном в Коллеж де Франс в 1978 г. и озаглавленном «Нужно защищать общество». По мысли Фуко, в Европе Нового времени под влиянием просвещенческих доктрин осуществляется переход от механистической модели общества, строго расчерченного на дисциплинарные пространства (вроде тюрьмы, больницы или сумасшедшего дома), к модели общества как организма, требующего превентивного или реального лечения от широчайшего спектра социальных заболеваний [11].

Постепенно на месте прежних сообществ с их проектным мышлением и тягой к «безместности» (детерриториализации в делезовском понимании) стали образовываться элитарные и в меру бюрократические компании культурных менеджеров, сделавших свои компетенции ходовым товаром на глобальном рынке услуг.

Вот на таком фоне архитектура выбирает сегодня сознательный уход от прямого утверждения той или иной идеи. Идея, если она и есть, закамouflирована.

Именно поэтому, как представляется, главенствуют две тактики в поведении профессиональных сообществ, воздействующих на структуру города.

Первая – ориентация архитектуры на аффекты, как бы не утверждающие никакой политической идеи, но задевающие чувство любопытства масс, не позволяющие прямой критики самой сущности архитектурного сюжета, авторского жеста. Тем самым аффекты – возможность камouflяжа высказывания. Это внутренняя позиция архитектора. Это его запрос самому себе в условиях скрытого давления биополитики.

Вторая тактика – ориентация на архитектуру, условно говоря, «без архитектора». Со своей стороны, биополитика камouflрует скрытые интересы сетевой власти, выдерживая стереотип модернистской коробчатой эстетики для быстро выпускаемых на продажу объектов недвижимости.

Важно подчеркнуть, что, с одной стороны, язык аффектированной архитектуры неуловим. С другой стороны, биополитика с ее стремлением «лечить общество» сливается с запросом на аффекты, исходящие теперь и от самой архитектуры (отсюда обилие невероятных форм, поддержанных технологией проектирования), и со стремлением удерживать статус города.

Важно отметить, что обращение к аффекту позволяет архитектору высказать свое отношение к миру, не впадая в прямую репрезентацию того или иного мифа. Одновременно архитектор демонстрирует авторский почерк.

Таковы, на мой взгляд, крайние, полярные жесты архитектуры и сопряженной с ней девелоперской политики. Здесь мы не рассматриваем усредненные программы действия архитектора.

Архитектура аффектов XX–XXI вв.

Гипотеза: тактика созидания аффектов совпадает с возрожденным романтизированным желанием создавать и наблюдать нечто невероятное. Черты современных построек, сопоставимых с принципом аффекта: 1) сверхмасштаб (в терминологии Кулхаса «биг-несс»); 2) шок, формальная неожиданность; 3) образная апелляция к невероятным ассоциациям.

Поскольку аффектированные постройки XX и XXI вв. сверхмасштабны, в городах ареала западноевропейской культуры часто требуются их автономизация и островное расположение, что достигается, например, их расположением на водных просторах.

Такова, например, Филармония в Гамбурге на Эльбе, созданная Жаком Герцогом и Пьером де Мерином. Музей Конфлуанс на слиянии рек, созданный группой Кооп Химмельблау, Кампус фирмы Эппл в Купертино (архитектор Норман Фостер).

В этой тенденции современных аффектов усматриваем и скрытое присутствие шокового принципа аффектов имперского Рима, столь прочувствованного Альберти, и властной силы готики, и творений барокко. Принцип аффектов стал едва ли не основным в предъявлении архитектурных шедевров XXI в.

Заключение

Представляется, что современное искусство архитектуры способно ответить на переключку динамики пространства созданием новых сценариев будущего, «свободных от сегодняшних социальных конъюнктур» (Фуко). Современное состояние эстетики архитектуры далеко еще не соответствует радикальности запроса. Понятно, что запрос на зрелищную уникальность архитектуры только обостряется. И сегодня это уже запрос на аффекты.

В современных условиях сложной диалектики репрезентации социума обращение к аффекту позволяет архитектору позиционировать себя по отношению к процедурным теориям городского планирования, высказывать свое отношение к миру, не впадая в прямую репрезентацию того или иного мифа. И возможно, главное: аффектированная архитектура возвращает человеку восторженное чувство современности, притягательности и уникальности места.

Литература

1. Добрицына И.А. Концепции архитектуры последних десятилетий как ресурс. К проблеме распознания смысла реальности // АСADEMIA: Архитектура и строительство. 2014. № 1. С. 5–6.
2. Бродель Ф. Динамика капитализма / Пер. с фр. В. Колесникова. [Электронный ресурс] Смоленск: Полиграмма, 1993. 128 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/braudel/ (дата обращения: 20.10.2017).
3. Декарт Р. Компендиум в музыке // Музыкальная эстетика Западной Европы XVII–XVIII вв. /Сост. текстов и общ. вступ. ст. В.П. Шестакова. М.: Музгиз, 1971. С. 342–351.
4. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко: Исследование сущности и становления стиля барокко в Италии. [Электронный ресурс] URL: [https://royallib.com/read/vyolfliin_genrih/renessans_i_barokko_issledovanie_sushchnosti_i_stanovleniya_stilya_barokko_v_italii.html#368640] (дата обращения: 21.10. 2017).
5. Смирнов Г. Метафизика Рима: барокко. [Электронный ресурс] URL: <http://www.abc-people.com/data/bernini/barocco2.htm> (дата обращения: 20.10.2017)
6. Валленштайн С.-О. Конец витрувианства и изменение структуры архитектурного трактата // Проект International. 2013. № 36. С. 131–139.
7. Эко У. Гл. 13: Религия красоты // История красоты / Под ред. У. Эко. М.: СЛОВО/ SLOVO, 2004. С. 329–359.
8. Шмарзов А. Сущность архитектурного творчества: фрагмент лекции, произнесенной Августом Шмарзовым в актовом зале Императорского университета Лейпцига 8 ноября 1893 г. при вступлении на должность ординарного профессора истории искусства: рукопись. [Электронный ресурс] URL: https://art-life.biz/rus/files/kniga_vtoraya_avgust_shmarzov.PDF (дата обращения: 15.09.2017).
9. Игнатович Е. Событие и современный философ // Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты / Ред. В.А. Подорога; предисл. Е.В. Петровской. М.: ИФ РАН, 2004. С. 42–55.
10. Кастельс М. Информационализм, компьютерные сети и сетевое общество – теоретическая модель // Проект International. 2016. № 41. С. 178–195.
11. Фуко М. Рождение биополитики: Цикл лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 уч. г. / Пер. А.В. Дьяков. [Электронный ресурс] СПб.: Центр гуманитарных технологий, 2010. 10.10.2013. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/doc/6709> (дата обращения: 25.12.2017)

References

1. Dobritsyna I. Conceptions of architecture of the last decades as resource. To the question of defining the reality sense. *ACADEMIA. Architecture and Construction*. 2014;1:5-6.
2. Braudel F. La Dynamique du capitalisme. [Internet] Smolensk: Poligramma Publ., 1993 (data obrashcheniya: 20.10.2017). 128 p. URL.: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/braudel/ (In Russ.)
3. Descartes R. Compendium musicum. V: Shestakov VP, comp. and preface. *Musical Aesthetics of Western Europe of 17th–18th centuries*. Moscow: Muzgiz Publ., 1971. p. 342–51. (In Russ.)
4. Wölflin H. Renaissance and Baroque: Study of the essence and formation of the Baroque style in Italy. [Internet] (data obrashcheniya: 21.10. 2017). URL.: https://royallib.com/read/vyolfliin_genrih/renessans_i_barokko_issledovanie_sushchnosti_i_stanovleniya_stilya_barokko_v_italii.html#368640 (In Russ.)
5. Smirnov G. Metaphysics of Rome. Baroque. [Internet] URL.: <http://www.abc-people.com/data/bernini/barocco2.htm> (data obrashcheniya: 21.10. 2017). (In Russ.)
6. Wallenstein S.O. The end of vitruvianism and change in structure of architectural treatise. *Proekt International*. 2013;36. P.131-9 (In Russ.)
7. Eco U. La storia di bellezza. V: Eco U., editor. *The Beauty History*. Moscow: SLOVO Publ., 2004. P.329-59 (In Russ.)
8. Shmarzov A. The essence of architectural creation. Fragment of a lecture given by August Shmarzow in the assembly hall of the Imperial University of Leipzig on November 8, 1893 when entering the position of an ordinary professor of art history: the manuscript [Internet] (data obrashcheniya: 15.09.2017). URL.: https://art-life.biz/rus/files/kniga_vtoraya_avgust_shmarzov.PDF (In Russ.)
9. Ignatovich E. The event and contemporary philosopher. V: Podoroga VA., editor. *Experience and sensual in the culture of modernity. Philosophical and anthropological aspects*. Moscow: IF RAN, 2004. p.42-55. (In Russ.)
10. Castels M. Infomationalism, computer networks and network society: a theoretic model. *Proekt International*. 2016. 41:178-95. (In Russ.)
11. Foucault M. The birth of biopolitics. The cycle of lectures delivered at the College de France in 1978-1979. [Internet] Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh tekhnologii, 2010. 10.10.2013. (data obrashcheniya: 25.12.2017). URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/doc/6709> (In Russ.)

Информация об авторе

Ирина А. Добрицына, доктор архитектуры, НИИ теории и истории архитектуры и градостроительства, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 111024, ул. Душинская, д. 9; rinadobrits@mail.ru

Information about the author

Irina A. Dobritsyna, Dr. in Architecture, Institute of Theory and History of Architecture and Urban Development, Moscow, Russia; bld. 9, Dushinskaya st., Moscow, 111024, Russia; rinadobrits@mail.ru

УДК 73.03(470)

DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-120-132

Правда жизни и правда искусства
в творческом методе русских скульпторов
второй половины XIX – начала XX в.:
к постановке проблемы

Ольга В. Калугина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, evaksenia@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена проблеме осмысления понятия «правды жизни» применительно к практике русских скульпторов академической петербургской и московской скульптурной школы. Актуальность данной тематике придавала активная полемика в рядах художественных критиков в отношении понятия реализма и критериев оценки произведений искусства в контексте развития данного художественного метода. Весьма оригинальную трактовку данной проблемы соотношения правды жизни и убедительности художественного образа демонстрировал в своих критических статьях Л.Н. Толстой. Особо остро полемика разворачивалась по вопросу соотношения «правды жизни» и понятия «реализм». Проблема границ свободы самовыражения автора понималась художниками и художественными критиками совершенно различно. Представители новых направлений в русской скульптуре рубежной эпохи активно использовали обновление пластического языка. В связи с этим их представления об убедительности образного решения не всегда адекватно воспринимались представителями традиционных направлений русского искусства второй половины XIX в.

Ключевые слова: реализм, правда жизни, правда искусства, творческий метод, академизм

Для цитирования: Калугина О.В. Правда жизни и правда искусства в творческом методе русских скульпторов второй половины XIX – начала XX в.: к постановке проблемы // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 120–132. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-120-132

The truth of life and the truth of art
in the creative method of Russian sculptors
of the second half of the 19th – early 20th century.
Toward the articulation of an issue

Olga V. Kalugina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, evaksenia@gmail.com*

Abstract. The article is devoted to the problem of understanding the concept of the “truth of life” with reference to the practice of Russian sculptors of the academic Petersburg and Moscow sculpture schools. Relevance to this topic was given by an active polemic in the ranks of art critics regarding the concept of realism and the criteria for evaluating works of art in the context of the development of this artistic method. A very original interpretation of this problem of the correlation between the truth of life and the persuasiveness of the artistic image was demonstrated in his critical articles by L.N. Tolstoy. Particularly acute polemics unfolded on the relationship between the “truth of life” and the concept of “realism.” The problem of boundaries of freedom of expression of the author was understood by artists and art critics quite differently. Representatives of new trends in Russian sculpture of the boundary period actively used the renewal of the plastic language. In this regard, their views on the credibility of the imaginative solution are not always adequately perceived by representatives of the traditional trends of Russian art in the second half of the 19 century.

Keywords: realism, truth of life, truth of art, creative method, academism

For citation: Kalugina OV. The truth of life and the truth of art in the creative method of Russian sculptors of the second half of the 19th – early 20th century. Toward the articulation of an issue. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):120-32. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-120-132

Проблема соотношения правдивого воссоздания действительности, трактуемого обычно как «правда жизни», с собственными задачами искусства как самодостаточного способа духовно-практического освоения мира особенно остро обсуждалась в период становления и широкого распространения реализма

в качестве ведущего творческого метода русского искусства второй половины XIX в. При этом в середине XX столетия, очевидно, ввиду сформировавшейся достаточной исторической дистанции, позволявшей перейти к объективному анализу явления, эти вопросы стали вновь активно привлекать к себе внимание художественных критиков, особенно литературоведов и исследователей живописи и графики. Хрестоматийным примером такого анализа можно считать труд известного литературоведа Александра Абрамовича Аникста о творчестве Шекспира [1], ведущей темой которого стала полемика с Львом Николаевичем Толстым, а точнее с его известной статьей «О Шекспире и о драме» (1903–1904 гг., опубликовано в 1906 г.) [2].

Заметим, что великий прозаик и сам создает свое сочинение на основе постоянной полемики с ценителями таланта драматурга, среди которых одним из крупнейших был, как известно, Гёте. Толстой, по своему обыкновению, строит текст своего критического эссе, нанизывая цитаты, но не разбирая конкретно каждой, в результате чего писатель как будто не замечает главного из высказываний Гёте: «Поэтическая правда – наиболее блестящий цвет в короне шекспировских заслуг» (здесь и далее курсив мой. – О. К.) [2 с. 310].

Практически вся критика Толстого в дальнейшем идет по пути опровержения факта присутствия «правды» в произведениях Шекспира, понимаемой при этом как «естественность», что хорошо видно, например, из следующего высказывания писателя: «Таково второе действие («Короля Лира». – О. К.), наполненное неестественными событиями и еще более неестественными, не вытекающими из положений лиц, речами, кончающееся сценой Лира с дочерьми, которая могла бы быть сильною, если бы она не была пересыпана самыми нелепо напыщенными, неестественными и, сверх того, совершенно не идущими к делу речами, вложенными в уста Лира» [2 с. 268].

Подобными высказываниями пестрит вся критическая статья, но парадоксально выглядит другое. Итогом анализа, проводимого Толстым, становятся призывы отказаться от восхваления Шекспира по следующим основаниям: «Во-первых, потому, что, освободившись от этой лжи, люди должны будут понять, что драма, не имеющая в своей основе религиозного начала, есть не только не важное, хорошее дело, как это думают теперь, но самое пошлое и презренное дело... а во-вторых, потому, что люди... поймут, что ничтожные и безнравственные произведения Шекспира и его подражателей... никак не могут быть учителями жизни и что учение о жизни, поку-

да нет настоящей религиозной драмы, надо искать в других» [2 с. 313]. Итак, неестественность речей, сюжетов и поступков должна быть заменена... «религиозной драмой», в которой, по определению, менее всего можно полагаться на «естественность», поскольку основой такого произведения является твердая вера в сверхъестественное.

С этой точки зрения труд Толстого еще предстоит проанализировать профессионалам, но продолжая и расширяя мысль Гёте, посвятившего проблемам взаимоотношения поэзии и правды свою грандиозную автобиографию [3], Александр Аникст в другом своем труде о Шекспире, выделяя уже специальную главу для анализа интересующей нас проблемы, обращает внимание именно на то, что упустил, сознательно или нет, из виду Толстой: «То, о чем рассказывают нам творения великих художников, – несомненная жизненная правда, высшая правда эпохи. Но выражена она особыми средствами. Наша мысль проходит через звенья сложных ассоциаций, и только тогда она постигает смысл изображенного на полотне. Искусство говорит здесь языком символов, выработанных человеческим сознанием с давних времен и вошедших в умственный обиход широчайших масс» [1 с. 412].

Как видим, тема правды жизни и ее отражения в искусстве волновала творцов много столетий, а во второй половине XIX – начале XX в. весьма активно обсуждалась и в отношении живописи. В этом легко убедиться на материале критических статей В.В. Стасова. Важно в данном контексте не только то, что Стасов являлся, по всеобщему признанию, одной из центральных фигур русской художественной критики второй половины XIX в. Ценность данных публикаций многократно возрастает благодаря тому, что Стасов представляет большинство своих текстов в форме острой полемики с другими критиками, приводя обширные цитаты из их публикаций и тем самым позволяя представить себе достаточно широко и объективную палитру мнений.

Текстологический анализ критических работ В.В. Стасова, посвященных преимущественно живописи, позволяет сделать обоснованные выводы о том, что понятие правды, правдивости и реализма трактуются критиком как очень близкие и порою равнозначные. Так, в известной статье 1887 г. «Поход наших эстетиков», остро реагируя на выдвинутый критиками передвижников тезис «Русский реализм бессодержателен!», Владимир Васильевич в качестве опровержения, в том числе, пишет: «Нынче с каждым годом картины передвижников становятся колоритнее, цветнее, но не в выдуманных и преувеличенных, а в правдивых тонах...» [4 с. 69].

В следующем году в очерке «И.Н. Крамской и русские художники» Стасов также неоднократно обращается к теме правды и правдивости произведения: «В живописи лишь с недавнего, сравнительно, времени возникло понятие о том, чем должна быть картина, какая истинная правда, без выдумок и “отсебятины”, должна присутствовать в ней» [4 с. 96]. И далее: «...каждый (почти) у нас привык с пеленок думать, что искусство должно ласкать, нравиться, щекотать на тот или иной манер, но боже сохрани – трогать глубину правды, обнажать всю ту мерзость, безумие, из которых складывается жизнь миллионов людей» [4 с. 104]. Аналогичных утверждений, ясно показывающих, что, по мнению критика, содержанием искусства должна быть «правда жизни» во всей ее документальной точности, мы можем найти еще огромное количество.

Заметим, что в острой полемике эпохи, которая только приоткрывается в критических статьях Толстого и Стасова, гораздо меньше внимания уделялось анализу скульптуры, и на то были достаточно серьезные причины. Как тонко подмечал Б.Р. Виппер, «задача скульптора не есть имитация действительности. <...> Скульптор изображает формы не такими, каковы они есть, а какими должны быть» [5 с. 84]. В данном контексте становится совершенно очевидно, что в условиях утверждения демократического реализма, как справедливо отмечал Д.В. Сарабьянов, новое ...стремление к правде, понимаемой исключительно широко – как правда жизни общества, истории, бытия отдельного человека, каждого факта реальности» [6 с. 4], вылилось в мощное движение против консерватизма и условности академического классицизма. «Те понятия, которые формировали идейную основу программы академического художественного образования второй половины XIX века в России, оказались слишком отвлеченными и упрощенными перед лицом повседневных проблем жизни конкретного человека и общества в целом и уже не были способны выразить их с необходимой полнотой. Разрешение такой задачи становилось возможным только при условии смены пластического языка и разработки новых приемов раскрытия усложнившегося содержания произведения искусства» [7 с. 55].

Для живописи и графики такие перемены были плодотворны и полны творческих перспектив. В совершенно иной и поистине драматической ситуации оказалась в это же время скульптура, так как реализм, в частности характерный для русской художественной традиции демократический реализм, с большими оговорками мог стать полем деятельности ваятелей. Исключительная ясность и убедительность, наглядность языка пластики не позволяла ей адек-

ватно приобщиться к раскрытию многогранных и запутанных проблем современности. «Даже присущее вянию специфическое – отстраненно-замедленное – истолкование категории времени входило в прямое противоречие с остротой сиюминутного переживания события, свойственного мироощущению реализма» [8].

В силу сказанного выше неудивительно что Стасов выражает постоянную неудовлетворенность результатами работы скульпторов. Так, в статье 1892 г. «На выставках в Академии и у передвижников» [4 с. 124] Стасов прямо признает раздел академической скульптуры как худший из всего представленного: «Тут, на выставке, блещут достаточным отсутствием смысла и дарования, казалось бы, очень многие произведения, но они ничуть никого не сердят и не отталкивают. Большая статуя “Ниобея” г. Залемана, большая группа “Беглый раб” г. Беклемишева, “Вечерняя и утренная заря” г. Вейценберга, “Христианка первых веков” из мрамора г. Беклемишева, бюсты и медальоны г. Целинского, статуя г. Адамсона – все это вещи, конечно, различного достоинства; в одних умелости и классной понаторелости больше, в других этой умелости и понаторелости меньше... но вся эта жалкая скульптура сходится с картинами Маковского (Константина. – О. К.) в том, что и в них нет ни единой ниточки действительной жизни и правды» [4 с. 124].

О том, насколько Стасов равнодушен к художественному качеству работ, о котором он, впрочем, вряд ли мог судить, будучи крайне мало способным воспринимать и понимать пластические искусства, окончательно убеждает следующее высказывание: «...нет, нет, я не охотник до плохих или посредственных картин, но, если на то пошло, если надо сравнивать и выбирать, я их предпочитаю привилегированным счастливым – картинам К.Е. Маковского и скульптурам наших скульпторов. *Большинство их плохо, жалко и недаровито*, но по крайней мере в них нет фальши и подделки. <...> Разве они не способны к чему-либо лучшему, чем теперь, к чему-то просто хорошему, разве у них нет стремления к правдивой истине, к действительности... Ведь они также пробуют, своими молодыми кистями, рисовать уголки действительной жизни, а не выдуманную фантастическую чепуху!» [4 с. 125].

Таким образом, достоинство произведения в плане правдивого запечатления «действительной жизни» ставится критиком гораздо выше каких-либо художественных качеств. Неудивительно, что безграничной поддержкой Стасова пользуются тяготеющие к самому ограниченному натурализму статуэтки Ильи Гинцбурга, а в композициях Марка Антокольского, отягощенных массой «правдивых», но бессмысленных с точки зрения пластической вырази-

тельности деталей, он упорно отказывается видеть вялый салонный академизм. При достаточно ангажированном и поверхностном взгляде на скульптуру второй половины XIX в. это направление истолковывалось как устремление к реализму, а на самом деле оказывалось последовательным претворением в жизнь натуралистических установок позднего академизма. Отсутствие творческого начала само собою утверждалось там, где между зрителем и воспроизведенной художником натурой не предполагалось, как правило, никакого дополнительного компонента, в том числе и собственного художественного видения исполнителя.

К сожалению, и сам Марк Матвеевич был бесконечно далек от понимания задач современной пластики и ее взаимоотношений с реализмом. Так, например, знакомство с работами Рейнгольда Бегаса (Reinhold Vegas) – одного из последователей неоклассицизма в немецкой пластике, уделявшего большое внимание пластической выразительности движения и обнаженной натуре в целом, – оставило Антокольского совершенно равнодушным, так как выразительность лепки российскому художнику не виделась особым достоинством: «Я тогда не понял и до сих пор не понимаю, почему его называют реалистом. На выставке был его “Фавн” с козлиными ногами, без сомнения, талантливый, но *весь реализм состоял в том, что внешняя отделка была более морщиниста* – вот и все» [9 с. 250–251]. Антокольский также ни разу даже не упоминает в своих письмах и статьях центральную фигуру обновляющейся французской пластики – Огюста Родена, с которым он был ровесником, а в Париже большую часть своей жизни прожил как раз в период расцвета таланта великого французского мастера.

В то же время молодые выпускники Императорской академии художеств, о работах которых с таким пренебрежением отзывался Стасов, серьезно задумывались о своей творческой эволюции и достигнутых результатах. Сохранившаяся переписка Владимира Александровича Беклемишева с его однокашником Гуго Романовичем Залеманом свидетельствует об этом вполне убедительно. Так, молодой Залеман замечает: «Долго болтали сегодня с Прохоровым. Он убежден, что ты в Риме делаешься классиком, стилистом. Он, по-видимому, совсем не подзревает в тебе стремления к реализму, к жизненной правде» [10 с. 138]. Однако несколько ниже уже от себя добавляет: «...ты, кажется, значительно исправил драпировки, они натуральные, в них нет прежней академичности... Боюсь, что наши старики не поймут, зачем ты вместо красавицы сделал женщину не первой молодости и немножечко сухую. <...> Потребуется объяснение» [10 с. 138]. Как видим, ваятели прямо констатировали,

что академическая система и выработанные в ее рамках понятия о должном и допустимом в пластике сдерживают их стремление к большей жизненной убедительности.

Интересно проанализировать, вокруг каких проблем сконцентрировалось внимание молодых мастеров. Материалом для такого анализа могут послужить письма Гуго Залемана к Беклемишеву и самого Беклемишева к Е.Г. Мамонтовой. Основным источником неудовлетворенности Залемана была невозможность определиться с сюжетом будущего произведения: жанр как таковой его не привлекает, так называемый «фантастический жанр вроде баховских барышень с лебедем» [10 с. 136] также. Причем молодой скульптор последовательно раскрывает нам причины своей концентрации на этой проблеме: «Прежде мы были не разборчивы относительно сюжетов, все, что мало-мальски выражено в пластике, казалось нам сюжетом. Кроме того, компонование само по себе интересовало нас как что-то более или менее новое и как занятное упражнение» [9 с. 137]. Когда же преодоление трудностей ремесла осталось позади, молодые мастера неожиданно осознали закономерный творческий тупик: умение скомпоновать любую тему, в том числе ту, «которая нас не интересовала», уже не могло удовлетворить художников. Как хорошо видно из приведенных высказываний, само копирование натуры проблем не составляло, но и никоим образом не увлекало художников. А умение идти к теме через наблюдение натуры, черпать сюжеты из натуральных пластических переживаний и впечатлений привито им, как видно, не было. Поневоле мастера озадачивались поиском пластически интересного сюжета, а до его открытия «лучшее, что можно сделать, – это ждать» [10 с. 138].

В письмах самого Владимира Александровича из Рима мы видим эту проблему также совершенно не разрешенной [10 с. 71–74]. Молодой скульптор искренне стремится выразить себя в теме масштабной и глубоко его волнующей – будь то «Беглые» или «Христианка первых веков»¹, навеянная посещением катакомб. Беклемишев озабочен выражением сложных чувств своих героев, он даже высказывается на предмет разрешения определенных задач через чисто пластические ассоциации: «На руках раба сын его,

¹ «Христианка первых веков» (1891, гипс, НИ музей Академии художеств). Эта работа... вместе с недавно обнаруженной в замурованной нише Эрмитажа группой «Беглые» и другими произведениями, («Горе», бронза, «Портрет г-жи Милютиной» и др.) экспонировалась на академической выставке в 1892 г. Скульптор был удостоен за них звания академика и в том же году назначен сверхштатным адъюнкт-профессором. С этого времени начинается многолетняя педагогическая деятельность Беклемишева». [11 с. 74].

которого он хочет вынести из неволи. Ребенок должен был дать мягкость дикому порыву группы. И с ребенком-то я и не справился. Он должен быть у меня как дополнительный аксессуар – сам за себя не говорить» [11 с. 73]. Как видим, мысль о том, что пластика тела ребенка могла взять на себя эту задачу, так и не была освоена скульптором, и как результат эта фигура не выполнила своей роли в композиции и осталась, по-видимому, именно только «аксессуаром».

Очень характерно, что Беклемишев, описывая свой творческий замысел, постоянно углублялся в философско-этические ассоциации, но ни разу не говорил ни о поисках соответствующей природы, ни о пластике фигур в группе. Все его рассуждения вращались только вокруг поз, т. е. композиция представлялась ему статичной компоновкой, вполне в духе академических программ. Неудивительно, что этот подход так и не даст разрешиться творческому поиску в адекватном произведении, и скульптор с горечью замечает, что «работал... усердно, и ничего не вышло. Много трудностей, с которыми не могу справиться. <...> По замыслу она (группа. – О. К.) может производить некоторое впечатление, но исполнение ее идет очень вяло, без того порыва, который нужен в работе» [11 с. 74].

Насколько неприемлемыми для педагогического состава Академии были какие-либо серьезные шаги в направлении изменения пластического языка, наглядно демонстрирует история создания статуи «Самсон» С.Т. Коненковым. Сам замысел этой композиции не мог вызывать никаких возражений, поскольку тема определенного и последовательно выраженного состояния пластики тела, будь то борьба, сон, напряжение, усталость, являлась всегда главным содержанием академических программ. Но конкретная реализация замысла Коненковым вызвала мощную отрицательную реакцию, поскольку скульптор признавался, что «единственный путь решения темы “Самсона” я видел в смелой гиперболизации образа» [12 с. 126]. Такой ход был чреват неблагоприятными последствиями, каковые не замедлили проявиться: «Приверженцы академизма встретили мою работу “в штюки”. Ее называли “насмешкой над Академией”, а меня “беспокойным москвичом”. Некоторые, распялись, повторяли придуманный когда-то перл красноречия: “Академия пригрела на своей груди змею”. Академистов смущало, что я нарушил обычные пропорции. Они “вершками” измеряли мою работу, не вникая в ее смысл. <...> Профессор Залеман хвастал тем, что он хорошо знает анатомию, что он лично препарировал трупы» [12 с. 127]. Характерно, что поддержанный живописцами, в том числе Репиным и Куинджи, Коненков у Беклемишева понимания

также не нашел. На самом деле, академия скорее могла смириться с академизирующим натурализмом, чем с каким-либо новационным пластическим решением, даже заметно повышающим его образную убедительность.

Представители молодой московской скульптурной школы, как хорошо видно на примере Коненкова, совершенно иначе воспринимали данную проблему, о чем можно судить не только по результатам их творческой деятельности, полной пластических открытий и совершенно новых образных решений. Важным источником, несомненно, должна быть признана книга Анны Семеновны Голубкиной – ведущего мастера московской школы рубежной эпохи – «Несколько слов о ремесле скульптора» [13]. Скромное по объему издание продолжает хранить в себе огромный потенциал с точки зрения детального анализа творческого метода мастера, ценностных ориентиров ее художнической позиции и, конечно, преподавательского опыта, с целью передачи которого собственно и был создан этот труд.

В контексте интересующей нас проблемы, которую еще только предстоит по-настоящему исследовать и развивать, что невозможно осуществить в рамках одной статьи, необходимо представить действительно знаковые высказывания Голубкиной, ясно указывающие на глубокое осознание опытным мастером актуальности и высокой значимости рассмотренных выше проблем для нового поколения молодых скульпторов. Голубкина напутствует их такими словами: «Большим или маленьким будет художник – никакая техника ничего ему не прибавит и не убавит – это все равно. Важно только отношение художника к работе, к искусству. Здесь он отражается в работе весь, до малейшей отдаленной мысли, и всякая нарочитость, ложь и погоня за успехом в той же мере являют себя провалом в его работе, в какой они применены. И наоборот, конечно. *Выявление идеи сущности посредством воссоздания главного во всей полноте и игнорирования деталей реальной повседневности, конечно, не есть ложь, а высший реализм*» [13 с. 22].

Заметим, что мастер считает необходимым завершить свою книгу несколько неожиданным, но подлинно знаковым посылом, исполненным глубокого доверия к молодому поколению скульпторов: «Все вышенаписанное вовсе не обязательно для вас, и вы не должны слепо подчиняться запискам. Но, если, работая, вы увидите подтверждение сказанного мною, то возьмите это в ваш художественный опыт. <...> Еще раз повторяю: относитесь легче ко всему этому изучению, не оно главное, и если у вас будет крепкое убеждение сделать что-нибудь, иначе, по-своему – делайте – вы правы.

Но вы правы будете только в том случае, если вы действительно искренно так думаете и чувствуете, только тогда это будет *настоящая правда*, которая дороже всего и которая скажется в работе и новым и живым словом» [13 с. 50–51] (курсив автора). Удивительным образом мы слышим здесь переключку с позицией, высказанной в монографии Александра Аникста, написанной 40 лет спустя, с упоминания которой мы начали эту статью и ссылкой на которую хотели бы ее закончить: «...иллюзия, которую создает искусство, не фикция, а художественная правда о жизни» [1 с. 313].

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РГНФ [РФФИ]) – грант № 16-04-00322-ОГН/18

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, no. 16-04-00322-ОГН/18

Литература

1. Аникст А.А. Творчество Шекспира. М.: Худож. лит., 1963. 616 с.
2. Толстой Л.Н. О Шекспире и о драме // Л.Н. Толстой. Собр. соч.: В 22 т. М.: Худож. лит., 1983. Т. 15. С. 258–314.
3. Гёте И.-В. Поэзия и правда: Из моей жизни. М.: Азбука-Аттикус, Азбука, 2013. 640 с.
4. Стасов В.В. Избранные сочинения: В 3 т. Т. 3. М.: Искусство, 1952.
5. Виннер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. М.: Изобразительное искусство, 1985. 580 с.
6. Сарабьянов Д.В. История русского искусства второй половины XIX века. М.: МГУ, 1989. 381 с.
7. Калугина О.В. Основные проблемы эволюции русской скульптуры конца XIX – начала XX века в контексте взаимоотношений московской и петербургской школ: дис. ... д-ра искусствоведения. М.: НИИ теории и истории изобразительных искусств РАХ, 2012. 277 с. [<https://search.rsl.ru/ru/search#q=Калугина%20Ольга%20Вениаминовна>]
8. Калугина О.В. К проблеме становления скульптурного класса Московского училища живописи, ваяния и зодчества // «Дом Бурганова»: Пространство культуры. 2010. № 2. С. 87.
9. Кривдина О.А. Марк Матвеевич Антокольский: От России – для России. СПб.: Сударыня, 2008. 560 с.
10. Шмидт И.М. Скульптура второй половины XIX – начала XX в. М.: Искусство, 1989. 303 с.
11. Короткина Л.В. В.А. Беклемишев: Письма. Воспоминания о скульпторе // Пресновские чтения-II: Сб. статей по материалам конференции, посвященной

- вопросам изучения русской скульптуры XVIII–XX вв. Ленинград, 16–17 ноября 1989 г. СПб.: Государственный Русский музей, 1994. С. 71–74.
12. *Коненков С.Т.* Мой век: Воспоминания. М.: Политиздат, 1988. 383 с.
 13. *Голубкина А.С.* Несколько слов о ремесле скульптора. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1923. Переиздания: М.; Л.: Искусство, 1937; М.: Советский художник, 1958; М.: Искусство, 1960, 1963; М.: Сканрус, 2004.

References

1. Anikst AA. Shakespeare's work. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.; 1963. 616 p. (In Russ.)
2. Tolstoy LN. About Shakespeare and the drama. V: Tolstoy LN. *Selected works*. 22 vol. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.; 1983. Vol. 15. P. 258–314. (In Russ.)
3. Goethe JW. Poetry and Truth. Moscow: Azbuka-Attikus, Azbuka Publ.; 2013. 640 p. (In Russ.)
4. Stasov VV. Selected works. 3 vol. Vol. 3. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1952. Vol. 3. (In Russ.)
5. Vipper BR. Introduction to the historical study of art. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo Publ.; 1985. 580 p. (In Russ.)
6. Sarabjanov DV. The history of Russian art in the second half of the 19 century. Moscow: MGU Publ.; 1989. 381 p. (In Russ.)
7. Kalugina OV. The main problems of the evolution of Russian sculpture at the end of the 19th and beginning of the 20th century in the context of the relationship between the Moscow and St. Petersburg schools [dis. ... d-ra iskusstvovedeniya]. Moscow: NII teorii i istorii izobrazitel'nykh iskusstv RAKh, 2012. 277 p. [<https://search.rsl.ru/ru/search#q=Калугина%20Ольга%20Вениаминовна>] (In Russ.)
8. Kalugina OV. Toward an issue of the formation of the sculptural class formation in the Moscow School of Painting, Sculpture and Architecture. V: *"Burganov's House". The space of Culture*. 2010;2:87. (In Russ.)
9. Krivdina OA. Mark Matveyevich Antokolsky. From Russia to Russia. Sankt-Peterburg: Sudarynya Publ.; 2008. 560 p. (In Russ.)
10. Shmidt IM. Sculpture of the second half of the 19 – early 20 century. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1989. 303 p. (In Russ.)
11. Korotkina LV. V.A. Beklemishev. Letters. Memoirs on the sculptor. V: *Presnovsky conference II: Coll. of articles on the proceedings of the conference devoted to the study of Russian sculpture of the 18–20th centuries*, Leningrad, November, 16–17, 1989. Sankt-Peterburg: Gosudarstvennyi Russkii muzei Publ.; 1994. p. 71–74. (In Russ.)
12. Konenkov S. My Age: Memoirs. Moscow: Politizdat Publ.; 1988. 383 p. (In Russ.)
13. Golubkina AS. A few words about the craft of the sculptor. Moscow: M. i S. Sabashnikovy Publ.; 1923. Reeditons: Moscow; Leningrad: Iskusstvo Publ.; 1937; Moscow: Sovetskii khudozhnik Publ.; 1958; Moscow: Iskusstvo Publ.; 1960, 1963; Moscow: Skanrus Publ.; 2004. (In Russ.)

Информация об авторе

Ольга В. Калугина, доктор искусствоведения, Российский государственный гуманитарный университет, Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; evaksenia@gmail.com

Information about the author

Olga V. Kalugina, Dr. in Art History, Russian State University for the Humanities; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; evaksenia@gmail.com

Пять универсальных образов архитектурно-ландшафтного каркаса храмового комплекса

Давид А. Маркарян (иеромонах Дометиан)

Иерусалим, Израиль, missia.jerusalem@gmail.com

Аннотация. В статье доказывается, что общечеловеческая организация сакрального пространства как сада не только следует из господствующих религиозных идей, но и определяет режим их восприятия в ходе самопознания человека, или, на языке антропологии, становления человеческого сознания. Структурированность этого пространства позволяет понять как границы осознания человеком собственной природы при столкновении с новым знанием, так и готовность человека принять новое знание при нахождении границ собственной природы. Сад как сакральное пространство и создает ситуацию, в которой человек обращен не к природе вещей, а к учету фундаментальных свойств собственной природы. С опорой на теоретические выводы М. Элиаде и И.А. Ильина можно утверждать, что общечеловеческий религиозный опыт является опытом систематизации начальных природных интуиций с целью восприятия нового знания о себе, которое в определенный момент истории становится знанием Откровения, или, в другой теоретической системе, внеположных человеку нормативов его жизни. Теоретический искусствоведческий анализ позволил вычленить такие необходимые структурные универсалии сада, как образы «ограды», «источника», «центральной аллеи», «небесного свода», «священной рощи». Исследование конкретного соотношения этих пяти образов позволяет понять возможность изменений эстетических установок при столкновении с такой предельной устойчивой конструкцией в истории искусства, как сакральный сад.

Ключевые слова: ландшафт, храмовая архитектура

Для цитирования: Маркарян Д.А. (иеромонах Дометиан). Пять универсальных образов архитектурно-ландшафтного каркаса храмового комплекса // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 133–142. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-133-142

Five universal images of the architectural and landscape frame of the temple complex

David A. Markaryan (Hieromonk Dometian)

Jerusalem, Israel, missia.jerusalem@gmail.com

Abstract. The article proves that the universal organization of sacral space as a garden not only results from the dominant religious ideas, but also determines the mode of their perception in the course of a person's self-knowledge formation, or, in the language of anthropology, the formation of human consciousness. The structuredness of this space makes it possible to understand both the boundaries of a person's awareness of his own nature when confronted with new knowledge, and the person's readiness to accept new knowledge while finding the boundaries of his own nature. The garden as a sacred space creates a situation in which a person is not turned to the nature of things, but to the account of the fundamental properties of his own nature. With regard to the theoretical conclusions of M. Eliade and I.A. Ilyin it can be argued that universal religious experience is the experience of systematizing initial natural intuitions, in order to perceive a new knowledge about oneself, which at a certain point in history becomes the knowledge of Revelation, or, in another theoretical system, the norms of his life that are outside of man. Theoretical art criticism has made it possible to isolate such necessary structural universals as the images of the "fence", the "source", the "central alley", the "heavenly vault," the "sacred grove," and the study of the specific interrelationship of those five images makes it possible to understand the possibility of changes in aesthetic settings in the collision with such a limiting stable construction in the history of art, as a sacred garden.

Keywords: landscape, temple architecture

For citation: Markaryan DA. (Hieromonk Dometian). Five universal images of the architectural and landscape frame of the temple complex. *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):133-42. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-133-142

Ландшафт, вне зависимости от степени преобразования его человеком, всегда включает в себя способ его видения, а значит, представляет собой определенный проект в области искусства, а не только материал для искусства. Учитывая всеобъемлющий пространственный характер ландшафта, наиболее продуктивны-

ми понятиями для его анализа будут понятия «картина мира», включающее определенное видение природы и истории, и понятие «познание действительности», включающее ценностные и герменевтические аспекты такого познания и его эстетические и мировоззренческие последствия. Соединение этих двух понятий и позволяет определить объем понятия «ландшафтное искусство», видя в нем не просто приложение методов различных искусств для изменения пространства, а такую разработку ландшафта, как на практическом, так и на интеллектуальном уровне, при которой картина мира становится продуктивной моделью для освоения человеком окружающей действительности.

Основным фактором изменения картины мира и, следовательно, программ ландшафтного искусства являются не отдельные изменения в картине мира, а изменения всей картины природы. Радикальные сдвиги в понимании природы, как политико-экономического, так и культурного и религиозного свойства, меняли видение ландшафта как реализации природы, которая происходит прямо на наших глазах. Ландшафт всякий раз становился моделью активного понимания природы, позволяющего не просто глубже осмыслить понятие «природа», но и включиться в само это понятие, пережить жизнь природы изнутри, как жизнь, в том числе, и собственной природы человека.

Разумеется, практическая реализация ландшафтных замыслов не сводилась только к реализации господствующей концепции природы. Для интерпретации этих реализаций необходимо учитывать влияние слишком большого количества факторов, таких как эстетические и художественные идеи, влияние моды, экономические и технические возможности, требования определенных исторических эпох. Именно эти факторы находят отражение в дворцово-парковых и монастырских композициях, ассортименте использованных растений, стиле оформления и содержании парковых элементов. В нашей работе мы доказываем, что можно свести эти многочисленные и многонаправленные факторы к общей рамке символических оснований ландшафтной системы.

Содержание этих символических оснований определяется огромным значением архитектурно-ландшафтного искусства в системе культуры. Во-первых, сады и парки – это творение культуры прошлого, образцовое применение синтеза различных искусств. Общаясь одновременно с природой и произведениями искусства, сопоставляя впечатления и вживаясь в них, человек раскрывает в себе собственную природу, узнает границы своей

природы и тем самым правильно извлекает для себя уроки культуры.

Во-вторых, это отражение уровня достижений цивилизации не только в области ландшафтной архитектуры, но и в эстетическом развитии и мировосприятии. Благодаря ландшафтной архитектуре человек сознает, что мир и его собственное присутствие в мире устроены определенным образом, и что это устройство включает в себя не только данность, но и творческую перспективу.

При этом следует отметить различие между тем, как представлены природа и культура в архитектурно-ландшафтном комплексе. Культура, разумеется, принадлежит той эпохе, в которую создан этот комплекс, даже если в нем преобладает стилизация или архаизация. А вот природа, оказывается, дана через призму вкусов и потребностей общества, в этом смысле переживание природы при посещении архитектурно-ландшафтного комплекса оказывается одновременно критикой текущего состояния культуры.

Все названные особенности художественного мышления в ландшафтной архитектуре относятся и к монастырским садам. Но различие в том, что эти сады реализуют не только рассматриваемые и передаваемые отдельным художником идеи, но и каноны христианской жизни, определяемые священной историей.

Прежде всего, любой монастырский сад напоминает как о первозданном рае, так и о небесном Иерусалиме. Первой цели служат тенистые деревья, тропинки, наличие источника, напоминающего о четырех реках, истекающих из райского сада. Второй цели – ограда, геометрическая регулярность дорожек и посадок, мотивы роскоши, использование дорогих и уникальных материалов.

При этом спецификой русского монастырского зодчества является то, что сад всегда взят в ограду монастыря, является его внутренней частью, при этом обычно видимой из монастыря. Тем самым сад отличается как от усадебных владений, садов за монастырской оградой, так и от «запертых садов» (*hortus conclusus*), символизирующих рай, пока не доступный в земной жизни. Тем самым русское монастырское зодчество рассматривает монастырскую жизнь как уже участие в жизни небесного Иерусалима, как не только подвиг покаяния, но и осуществление небесного гражданства.

Итак, монастырский сад, соединяя священную историю с созерцанием перспектив всего человечества, позволяет человеку при проникновенном рассмотрении истории лучше понимать границы собственной природы. Так общечеловеческий принцип творчества оказывается одновременно и принципом самопознания человека в истории.

При этом основное содержание символики сада остается общим для дохристианских и христианских представлений. Прежде всего, сад понимается как многоуровневое или многослойное пространство, как пространство повышенной организованности, даже если в нем буйствует природа, и как пространство уникальное среди всех земных пространств – что позволяет его рассматривать как выделенное и тем самым сакрализованное.

Существует ряд концептуальных обоснований такой ситуации, наиболее убедительные из которых принадлежат религиоведу Мирче Элиаде и философу Ивану Ильину. Элиаде обратил внимание на типологические параллели возникновения одного явления в различных отдаленных местах Земли, так что единство природы этих явлений обеспечивает и их распространенность, и их устойчивость. Таково неперенное верование многих народов на первых ступенях развития в бессмертие и продолжение жизни после смерти, выраженное в ритуалах погребения. Единая традиция может переживать тысячелетия благодаря такой фундаментальной устойчивости представлений. Так, вязание снопов в Древнем Египте, запечатленное в египетских рисунках, точно сохранилось до сегодняшнего дня [1].

Теория Элиаде вполне подходит к изучению единых принципов сакральных пространств, которые религиозным сознанием понимаются как указанные промыслом Божиим, а секулярным сознанием – как однажды успешно найденные.

Элиаде удачно говорит о «фундаментальном единстве религиозных феноменов и одновременно – о неистощимой новизне способов их выражения» [1, с. 6]. В этом смысле монастырский сад сохраняет такие свойства изначального храмового комплекса, как иерархическая организованность, избыточность выразительных средств для интенсивного переживания жизни и продуманная симметрия или какой-то еще способ формальной организации, но готовые формы наполняются новым вероучительным содержанием.

И.А. Ильин еще подробнее обосновывает, что такое единство формы не может объясняться прямым заимствованием, но исходит из того, что решение задачи целостности формы неотъемлемо от человеческой природы: «Я убедился в том, что человек иной, нехристианской веры, может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры; и по духу он может приближаться к христианину настолько, что в душе исследователя может проснуться запоздалое желание поскорее “снять с его души

последнюю пелену”... если бы это было возможно. Это относится в особенности к Будде, Сократу, Платону, Сенеке и Марку Аврелию, которые “не узрели» Христа во время своей земной жизни.

Отсюда естественный и необходимый вывод, что Промысл Божий на протяжении истории не покидал и языческие народы. Все человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план “Божьего домостроительства” [2 с. 8–9]. Приводя суждение апостола Иоанна Богослова: «знайте и то, что всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин. 2:29), философ утверждает, что «языческие народы совсем не были богоотверженным, духовно-мертвым и обреченным на гибель множеством, но имели свою меру откровения, свою вдохновенную мудрость, свою живую религиозность и добродетель» [2 с. 9]. Приведя в пример Иустина Мученика (II в.), говорившего о «семени Слова», которое «врождено всему человеческому роду» так, что «все, жившие сообразно этому Слову, были христианами до Христа», а также Климента Александрийского, воспроизводившего в своем «Педагоге» мысли стоика Гая Музония Руфа, вспоминая и святого Амвросия, компилировавшего Посидония и Цицерона и ряд других замечательных фактов, Ильин заключает: «Великие религиозные созерцатели дохристианской эпохи как бы готовили путь для Откровения Христа: редко – в сфере догмата, нередко – в сфере религиозного опыта и акта» [2 с. 9]. Таким образом, признавая различие вероучительных правил, нельзя не признать общности задач религиозных и философских систем по целостной подготовке человеческой природы, в том числе, и к принятию Откровения, как скажет религиозный человек, или нового знания на новых принципах, как скажет человек секулярный.

Проведенная русским философом «апология дохристианских молитвенников и праведников» помогает объяснить высокий смысл Божественного Промысла (согласно религиозному пониманию) или переизобретения основополагающих концептов (согласно секулярному пониманию), проявленный во в заимствованиях, в «актах» подражания на почве архитектурно-ландшафтных систем культовых пространств. Так как общий опыт систематического религиозного знания стремится к утверждению ясной видимости человеческой природы, то неудивительно, что освещенный солнцем сад и сделался той символической формой, которая стала наиболее существенной в духовном опыте многих народов, независимо от их национальной и временной принадлежности. Солнечный град новой жизни – Civitas Solis (Томмазо Кампанелла «Город Солнца») [3] – предстал колоссальным живым символом, и все религии, под-

ходившие по-своему к этому обетованию, выражали его храмовыми ансамблями, включавшими, как правило, и культовые райские сады.

Но опыт самопознания требует учреждения своих границ, основательности суждений, ясности пути, ощущения единства мира и чувственной причастности этому миру. Так как эти требования столь же минимальны, столь и необходимы, то далее мы покажем на основе фактов, что эти требования выполняются в культуре как универсальные и что все названные пять требований создают каждое свою часть «каркаса» символической формы сакрального пространства.

В схеме такого идеального комплекса «ограда» служила семантическим знаком спасения, огражденности от мира, от греха. Первоначально возникшая «ограда из образов», защищавших род от рока, хаоса или злого духа, позднее была перевоссоздана в материальный «символ-образ». Ограда в древнеегипетских храмовых комплексах во времена Древнего Царства и Позднего Египта представляла собой гигантскую крепостную стену (Древнее Царство: заупокойный ансамбль Джосера, пирамида Хеопса в комплексе в Гизе; Поздний Египет: комплекс Карнака, храм Гора в Эдфу), а во времена Среднего и Нового Царства – колоннаду (Среднее Царство: заупокойный храм Ментухотепов в Дейр-эль-Бахри; Новое Царство: храм Амона в Луксоре).

В Древней Греции ограда ансамблей храмов выполнялась в виде стены в древнейшую эпоху, эпоху архаики и эпоху расцвета (древнейшая эпоха: святилище Геры в Аргосе и Аполлона в Дельфах; эпоха архаики: храмовые ансамбли Силиунта, Пестуна, возможно, Афинского Акрополя IV в. до н. э.; эпоха расцвета: Афинский Акрополь), а в эпоху эллинизма роль ограды выполняли как стены (святилище Аполлона в Делосе), так и колоннады перистилей (храмовые площади Милета, Пергама, Делоса).

В Древнем Риме в роли ограды выступали либо стена (храм Солнца близ Фламиниевой дороги), либо портики (храм в Гавиях, Форум в Помпеях, храм Фортуны в Пренесте). В средневековых монастырях Западной Европы оградой внутреннего монастырского сада служили галереи (картезианские монастыри и монастыри камедулов), главные строения монастыря, окружавшие клуатр (монастыри бенедиктинцев; монастырь Санкт-Галлен в Швейцарии, монастыри в Кларвоксе во Франции и в г. Могила под Краковом), внешние сады и рощи на прилегающих к монастырям землях огораживались наружными стенами, выходящими за пределы монастырских укреплений (монастырь Санкт-Галлен в Швейцарии, монастырь в г. Могила под Краковом). В монастырях Древней

Руси стены монастыря были оградой внутренних монастырских садов (Троице-Сергиев монастырь), внешние сады также обносились стенами (Новодевичий монастырь в Москве). Ограда является обязательным элементом русских и западноевропейских монастырей на протяжении всех последующих веков.

Вторым элементом символической системы садов культовых ансамблей, как мы уже говорили выше, является «источник» – символ вечной жизни. «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл...» (Откр. 22:1). В Древнем Египте все храмовые комплексы были связаны с Нилом, который вплотную подступал к их стенам во время разливов. Кроме того, обычно в этих комплексах было «священное озеро» (храмовые комплексы Карнака и Луксора). В Древней Греции в ансамблях храмов имелись «священные» источники (святилище Аполлона в Дельфах, святилище Асклепия в Эпидавре), ручьи (святилище Аполлона Пифийского), водоемы (теменос в Ольвии). В Древнем Риме в храмовых комплексах создавались фонтаны (храм Весталок на Римском Форуме), резервуары со священной водой (храм Изиды в Помпеях). В монастырях Западной Европы на пересечении дорожек монастырского двора сооружался колодец, фонтан, небольшой водоем или небольшой пруд (монастырь в г. Могила под Краковом). В русских монастырях существовали «святые источники», колодцы (Рождественский монастырь в Москве), как правило, при монастырях устраивались пруды (ярославский Толгский монастырь, Соловецкий монастырь, московский Новодевичий монастырь, Иосифо-Волоцкий).

Следующим, третьим, элементом служила «центральная аллея», символизирующая Путь к Богу, регулярность (Божественность) природы. В Древнеегипетских храмовых комплексах центральной аллеей было главное направление движения по продольной оси (храм Ментухотепов в Дейр-эль-Бахри, храм Амона в Луксоре). В ансамблях Древней Греции центральная аллея – «священная дорога» (святилище Аполлона Пифийского, ансамбль Афинского Акрополя). В Древнеримских храмовых комплексах центральной аллеей служила продольная ось ансамбля (форум в Помпеях, храм в Габиях), а также «священная дорога» (Виа Сакра, Римский Форум). В монастырских комплексах Западной Европы и России центральная аллея – «улица горнего Града» – вела от главных монастырских ворот на площадь перед главным собором монастыря (соборные площади Троице-Сергиевой лавры, Оптиной пустыни, Дивеевского, Пафнутьево-Боровского и многих других монастырей).

Четвертым элементом символической системы культовых ансамблей является «небесный свод» – символ обращения к Богу, размышлений о Нем и единения с Ним. В Древнем Египте «небесным сводом» служил синий потолок храмов, расписанный золотыми звездами, летающими птицами и изображениями солнца (пирамида Сахура близ Абусина, заупокойный храм Ментухотепов в Дейр-эль-Бахри, храм Амона в Луксоре). В Древней Греции небесным сводом служил двускатный потолок храма (храмы афинского Акрополя). В Древнем Риме небесный свод изображал купол храма (Пантеон в Риме). В раннехристианских ансамблях свод над купелью изображал небесный голубой свод со звездами. В монастырях Западной Европы небесным сводом служили купола и своды соборов и храмов (в России Большой собор в московском Донском монастыре), их интерьеры покрывались росписями, изображавшими небо.

Пятым элементом-символом культовых садов была «священная роща» – символ «Божественного, Райского сада». В Древнем Египте «священной рощей» был парк, расположенный вокруг «священного озера», связанный с храмовым комплексом (комплексы Луксора и Карнака). В храмовых ансамблях Древней Греции «священные рощи» располагались на могильном холме Пелопсе (святилище Зевса в Олимпии), существовали «священные рощи» героев – героины (пальмовая роща святилища Аполлона в Делосе) и «священные рощи» нимф (Итакская роща из черной ольхи). В Древнем Риме «священные рощи» находились рядом с храмом (храм Вейова на Капитолии, по описанию Ветрувия, храм между двумя рощами).

В монастырях Древней Руси были сады, которые можно с определенными оговорками назвать внешними «священными рощами», располагавшимися у стен монастыря: кедровая роща ярославского Толгского монастыря, березовая роща московского Новоспасского монастыря и сосновая роща московского Симонова монастыря.

Итак, проведенная систематизация аспектов символических систем садов храмовых комплексов Древнего Египта, Древней Греции, Древнего Рима, средневековых монастырей Западной Европы и Древней Руси позволила выявить единый для всех культовых ансамблей символический каркас, состоящий из пяти элементов: «ограды», «источника», «центральной аллеи», «небесного свода», «священной рощи». Тем самым доказано, что общечеловеческий опыт самосознания, выраженный в организации сакрального пространства как пространства искусства, структурирует само восприятие человеком природы, а значит, исторически определяет его готовность к принятию знания нового типа.

Литература

1. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М.: Критерион, 2001. 466 с.
2. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. Париж: Русская книга, 1953.
3. *Кампанелла Т.* Город Солнца / Пер. с лат. и коммент. Ф.А. Петровского; пер. прил. М.Л. Абрамсон, С.В. Шервинского, В.А. Ещина; вступ. ст. В.П. Волгина. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 227 с.

References

1. Eliade M. The history of religious ideas. Moscow: Kriterion Publ.; 2001. 466 p. (In Russ.)
2. Il'yn IA. The axioms of religious experience. 2 vol. Paris: Russkaya kniga Publ.; 1953. (In Russ.)
3. Campanella Th. The Sun City. Moscow; Leningrad: Akademii nauk SSSR Publ.; 1954. 227 c. (In Russ.)

Информация об авторе

Давид А. Маркарян (иеромонах Дометийан), кандидат географических наук, Русской Духовная миссия в Иерусалиме; Russian Compound, 6 Kheshin str., P.O.Box 1042, Jerusalem 91009, Israel; missia.jerusalem@gmail.com

Information about the author

David A. Markaryan (Hieromonk Dometian), Ph.D. in Geography, Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem; Russian Compound, 6 Kheshin str., P.O.Box 1042, Jerusalem 91009, Israel; missia.jerusalem@gmail.com

К реконструкции сюжета картины И.Е. Репина «Перед исповедью»

Татьяна В. Юденкова

*Государственная Третьяковская галерея,
Москва, Россия, IudenkovaTV@tretyakov.ru*

Аннотация. И.Е. Репин, выбирая сюжеты для своих картин, вдохновлялся не только натурными и жизненными впечатлениями, но и литературными источниками. Известно, что первым импульсом к написанию полотна послужило стихотворение Н. Минского «Последняя исповедь», вместе с тем судьба народнического движения в 1870-е годы не могла не заинтересовать Репина. В статье доказывается, что одним из источников картины И.Е. Репина «Перед исповедью» стало стихотворение Н.М. Минского.

В советской историографии картина трактовалась в определенном ключе, позволяя вписывать художника в число представителей демократического лагеря, сочувствовавших народно-освободительному движению в его борьбе с самодержавием, – как поддержка художником революционного сопротивления существующему порядку. Новейшие исследования истории замысла и воплощения, не оспаривая общую идею конфликта старого и нового мира, уточняют особенности столкновения мировоззрений. В этой картине впервые топика искушения и аскетического подвига применена к современной ситуации жизни секулярного частного человека, интеллигента-нигилиста. Характеры представлены противоречиво, в соответствии с тогдашней литературной традицией, в которой любое решение самостоятельно мыслящего человека представлялось следствием внутренней борьбы.

Судить об исходе конфликта предоставлялось зрителю, художник сознательно не дает однозначных ответов на поставленные вопросы, более того, он стремится вывести волнующие проблемы бунтующей молодежи против прежнего миропорядка на новый уровень осмысления, подразумевается, что конфликт будет разрешен только в реальной жизни.

Таким образом, рассмотрение творческой истории одной картины помогает понять сюжет картины и ее характеры и уточнить место этой небольшой по размеру картины в творчестве художника и в истории русского реализма.

Ключевые слова: русская реалистическая живопись второй половины XIX в., жанровая живопись, историческая живопись, бытовая сцена, характеры в живописи, интеллигент-нигилист-революционер, тема судьбы заключенного, тема искушения, русская религиозность, русские революционеры, народническое движение, народничество, народническая серия картин Репина, И.Е. Репин

Для цитирования: Юденкова Т.В. К реконструкции сюжета картины И.Е. Репина «Перед исповедью» // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 143–152. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-143-152

Reconstructing the plot of the picture by I.E. Repin “Before the Confession”

Tatiana V. Yudenkova

*State Tretyakov Gallery,
Moscow, Russia, IudenkovaTV@tretyakov.ru*

Abstract. I.E. Repin, choosing plots for his paintings, was guided not only by the life and life impressions, but also by literary sources. It is known that the first impulse to writing the picture was the poem of N. Minsky “The Last Confession,” but at the same time the fate of the Narodnik movement in the 1870s could not but interest Repin. In the article it is proved that one of the sources of the picture is I.E. Repin’s picture “Before the Confession” was a poem by N.M. Minsky.

In Soviet historiography, the picture was interpreted in a certain way, allowing the artist to be included in the number of representatives of the democratic camp that supported people’s liberation movement in its struggle against the autocracy, interpreting the painting as the artist’s support for revolutionary resistance to the existing order. Newest studies of the history of conception and embodiment, without challenging the general idea of the conflict between the old and the new world, clarify peculiarities of the collision of worldviews collision. First of all, in this picture for the first time the topic of temptation and ascetic feat is applied to the contemporary situation of life of a secular private person, an intellectual nihilist. Lastly, the characters are presented in contradiction according to the then literary tradition, in which any decision of an independently thinking person was represented as a consequence of an internal struggle.

To judge the outcome of the conflict was left to the viewer, the artist deliberately does not give unambiguous answers to the questions posed, moreover, he seeks to bring the troubling problems of rebellious youth against the old world order to a new level of comprehension. That is not completely clear, and it is implied that the conflict will be resolved only in real life.

Thus, consideration of the creative history of one picture helps to understand both the plot of the picture and its characters, and to clarify the place of this small-sized picture in the artist's work and the history of Russian realism.

Keywords: Russian realistic painting of the second half of the 19th century, genre painting, historical painting, everyday scene, characters in painting, intellectual-nihilist revolutionary, theme of the prisoner's fate, theme of temptation, Russian religiosity, Russian revolutionaries, Narodnik movement, populism, populist series Repin's paintings, I.E. Repin

For citation: Yudenkova TV. Reconstructing the plot of the picture by I.E. Repin "Before the Confession". *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies" Series*, 2018;1(11):143-52. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-143-152

И.Е. Репин умел вовлечь зрителя в ловко выстроенную интригу, всякий раз предлагая разгадать судьбу персонажей, поразмышлять над обстоятельствами их жизни. Непроясненность изображенного, неоднозначность психоэмоциональной реакции героев его полотен вызывала желание у самого неискушенного зрителя и опытного исследователя подолгу рассматривать его произведения, снова и снова обращаясь к ним. Все сказанное имеет отношение ко многим полотнам Репина, но прежде всего – к народнической или народовольческой серии картин (так ее называли на протяжении XX в.).

«Кто изображен на картине Репина "Перед исповедью"?» – часто задаваемый сегодня вопрос. С равным успехом можно увидеть нигилиста-революционера, будущего убийцу великого князя Сергея Александровича, и заключенного-смертника, в выражении лица, позе, да и во всей фигуре которого нет однозначного ответа на вопрос, каковы будут его дальнейшие действия: откажется ли он от исповеди или пойдет на разговор со священником. Поэтому неслучайно выбранное художником название картины – «Перед исповедью». Инерция восприятия этого полотна, получившего накануне персональной выставки Репина в 1936 г. другое название – «Отказ от

исповеди», несомненно продолжает оказывать влияние на многих специалистов и зрителей и по сей день.

Между тем современники относились к этому произведению шире, а к картинам этой серии иначе. В частности, Владимир Стасов, художественный и музыкальный критик, поклонник творчества Репина писал: «...посмотрите, до какой степени я был прав и до сих пор остаюсь правым, придавая *великое* (здесь и далее курсив мой. – Т. Ю.) историческое значение этим *трем* Вашим картинам: кроме слов “Не ждали”, у картин не было никаких пояснений, а все поняли сразу, и одни обрадовались, другие возненавидели! Видно, что-то в самом деле было важное и сразу всех затронувшее! Точно так и другая картина, “Исповедь”, – никаких объяснений, и сразу все поняли, *как, что, где, когда*» (письмо В.В. Стасова И.Е. Репину от 12 декабря 1889 г.) [1 с. 146–147]. В.В. Стасову не требовалось объяснений и комментариев, его жизнь, круг общения, сфера интересов вращались в орбите радикально-демократических и революционно-освободительных настроений. Его родная сестра была видной деятельницей женского движения, а его младший брат был известным правозащитником, выступавшим в ряде крупнейших политических процессов по делу революционеров-народовольцев, в том числе Каказова и других.

Рассматривая сегодня картину «Исповедь», современный зритель считывает несколько смысловых пластов. В первую очередь картина является «выражением истории», тех исторических событий, которые волновали современников и не могли не затронуть Репина, чутко реагировавшего на политические и общественные сдвиги, потрясавшие Россию, на протяжении всего творческого пути мастера. Одновременно с этим в этой картине можно увидеть надысторичность и вневременность, т. е. в некотором смысле – «свободу от истории». Социально-историческая проблематика создает коллизию и отходит на второй план, выдвигая вопросы надысторичного философского толка и таким образом сохраняя актуальность поднятой темы для многих поколений. Человек накануне казни, предсмертные минуты осужденного, его самоощущение, его переживания, его раздумья о прожитой жизни – вечные темы, к которым обращались писатели, поэты, художники, режиссеры. На протяжении всего творчества Репин пристально анализирует тему судьбы заключенного, узника или узницы, в исторической или современной действительности.

Итак, картина, несомненно, связана с набиравшим силу в середине – конце 1870-х годов народническим движением, с просветительским «хождением в народ». Между народниками не было со-



Репин Илья Ефимович (1844–1930). Перед исповедью. 1879–1885.
 Холст, масло. 48×59. На обороте авторская надпись и подпись:
1886 г. 1-го Апрелья Николаю Максимовичу Виленкину И Рѣпин.
 Приобретено П.М. Третьяковым в 1892 г. у Н.М. Минского;
 ранее собр. Н.М. Минского (наст. фамилия Виленкин;
 дар в 1886 г. от автора), в Санкт-Петербурге. ГТГ,
 Москва. Инв. 744

гласия, они руководствовались различными убеждениями, кто-то включался в движение ради будущего народного благосостояния, кто-то видел спасение в организации революционного бунта, кто-то в учреждении школ и больниц в деревне, кто-то – призывал к простому просветительству, кто-то отдавал долг интеллигенции перед народом, а кто-то следовал моде. Столкнувшись с реалиями жизни, с глубокой неграмотностью крестьян и фабричных рабочих, в основной своей массе народники занимались не столько пропагандой революционных идей, которую им впоследствии приписали, сколько просветительской работой с целью ознакомления крестьян с самыми простыми и необходимыми в жизни навыками – ветеринарным делом, счетоводством, личной гигиеной, географией, историей и т. д.

Вполне мирное движение на протяжении 1870-х годов трансформировалось, а просветительские настроения очень скоро приобрели жестокие формы и «кровавую» окраску террористических актов, политических убийств и последовавшей реакцией. Логично, что и отношение к народничеству на протяжении 1870–1880-х годов, да и в последующие годы также менялось, получая то положительную, то негативную оценку. Движение народничества в стране началось еще в 1860-е годы, но поистине широкое вовлечение студенческой молодежи в «общее дело» – антиправительственную борьбу с режимом – происходило в 1870-е годы, когда начались полицейские преследования и дознания по политическим делам, когда прошли «массовые» судебные процессы 1870-х – «50-ти» и «193-х».

Среди историков искусства до сих пор нет согласия относительно точных дат, когда были задуманы те или иные картины Репина, судя по письмам, можно с уверенностью говорить о замысле этой серии в конце 1870-х годов. Художник не был знаком с особенностями политического движения, он мог лишь по «касательной» знать о происходящем, собирать материал для задуманных полотен через рассказы своих знакомых. Между тем в научный оборот давно вошел следующий факт. В 1879 г. Стасов познакомил Репина с первым номером подпольного революционного журнала «Народная воля», где было напечатано стихотворение Н.М. Минского (Виленкина) «Последняя исповедь». Сам автор стихотворения прошел путь от убежденного народника до одного из организаторов и активных деятелей религиозно-философских собраний в 1900-е годы. Если в 1886 г. он принял от Репина с благодарностью небольшое полотно «Исповедь» по мотивам собственного стихотворения, то десятилетие спустя его отзыв о творчестве Репина уже носил не столь восторженный характер.

На сегодняшний день известно восемь эскизных набросков к композиции «Исповедь». Первым, вероятнее всего, был эскиз ГРМ, датированный 1882 г. (широко известно, что датам на работах Репина следует доверять с большой осторожностью). На нем изображен вскочивший с лежанки узник, неожиданно вошедший священник, за спиной которого видны палач и солдаты. Этот карандашный эскиз воспроизводит первые строки стихотворения: «Внутренность каземата. Пять часов утра. На железной койке лежит исхудалый юноша. За дверью шаги и бряцание ключей. Заключенный быстро садится. Входит священник с распятием; в глубине смутно видны фигура в красной рубахе и солдаты» [2].

В окончательном живописном варианте священник изображен спиной к зрителю. Его лица почти не видно, тем не менее он пред-

ставляется вполне доброжелательным с едва читаемым, но мягким выражением лица. Он спокойно ожидает последнего слова узника и не теряет надежды на его раскаяние. Образ заключенного отражает более сложное психологическое состояние. Его поза кажется неустойчивой из-за того, что он, в своем наспех запахнутом сером арестантском халате, изображен сидящим на самом краю кровати. Руки спрятаны, ворот поднят, арестанта бьет нервная дрожь. Его грудь оголена, на ней нет нательного креста. В его позе читается закрытость, отторжение от вошедшей фигуры, он словно отшатнулся от креста с распятием (так в стихотворении Минского), он не доверяет священнику, в то же время будто на минуту задумался, его взгляд остановился, он смотрит на крест. Он пытается сосредоточиться, собраться с мыслями, что-то сказать, и это ему удастся с большим трудом.

Судя по тому, как заключенный сидит, как сложены его руки, которых не видно, как едва наклонена голова, как сосредоточен лоб, взлохмачены волосы, как он смотрит: немного свысока, его глаза чуть прикрыты, в его лице читается какая-то душевная нервная поврежденность человека, сознающего ответственность и важность мгновения – последнего мгновения перед казнью. Во всем облике сквозит одиночество, незащитность, а может быть, и страх перед лицом близкой смерти. Напряжение, пронизывающее темную камеру, и ее сумеречный мрак, который как бы сжимает пространство жизни заключенного, как бы съедает последнее жизненное пространство узника, создают противостояние фигур, отталкивают их друг от друга, но в то же время между ними возникает энергия притяжения, они неотрывно смотрят друг на друга, они, несомненно, находятся в диалоге. И никому неизвестно, что в этот миг происходит в душе арестанта.

Между первым и окончательным вариантом существуют семь карандашных набросков, в каждом из которых художник варьирует образы осужденного и священника. Узник изображается в разных позах, но всегда сидящим, то молодым, то среднего возраста, то с большой шапкой волос, бородой и усами, то коротко стриженным с выразительным рисунком головы. Состояния взволнованности, непонимания происходящего, гордого отказа от исповеди, нервного напряжения, сумасшествия, горделивой самоуверенности читаются в очертаниях его фигуры. Чувства ожесточенности, угрюмости, гневливости, страстности переживал узник Репина в карандашных этюдах. Священник изображен всегда стоящим, он повернут то в профиль, то спиной, он

то толст, то умеренного сложения. Его состояния также различны, он то высокомерен, то жалостлив и внимателен, то упрям и глуп, то простодушен и наивен, то груб и напорист, то осуждает заключенного, то вынужден защищаться от его агрессии. Реакция Репина на прочитанное стихотворение Минского запечатлена в пылком письме Стасова: «...я помню, как мы с вами вместе, лет десяток тому назад, читали “Исповедь” и как мы метались, словно ужаленные и чуть не смертельно пораненные. ...какой взгляд, какая глубина у Вашего осужденного!!! Какой характер, целая жизнь тут написалась... никто ничего подобного не пишет в Европе» (В.В. Стасов – И.Е. Репину, письмо от 8 мая 1888 г.) [1 с. 128].

Репину всякий раз необходим огромной силы эмоциональный заряд, яркое впечатление – «истинная перечувственность до корней души», по выражению Стасова, которая дает действительно высокие «художественные всходы», без такого «ужаления» в искусстве рождаются «ложь, вздор и притворство». С категоричным словом Стасова трудно не согласиться. Однако по неизвестным причинам Репин никогда не показывал эту картину критике, а на его вопросы о картине, которая писалась около 10 лет, художник равнодушно и небрежно отвечал: «это – так, тут ничего нет» (В.В. Стасов – И.Е. Репину, письмо от 8 мая 1888 г.) [1 с. 128]. Стасов был обижен за это на Репина, возможно, сам художник вкладывал в окончательный вариант полотна иной, более широкий смысл. Хорошо зная Стасова, он не соглашался с его трактовкой картины «Исповедь», поскольку можно предположить, что стасовская интерпретация была тесно связана со стихотворением Минского.

У Минского узник не раскаивается в содеянном, напротив, с горделивым вызовом перечисляет свои «грехи» – любовь к «бедным и голодным», веру в «вечное добро». Священник терпеливо выслушивает его и советует молиться перед казнью тому, кому следует подражать и кто не проклинал своих врагов перед смертью. Осужденный искренне признал талант священника задевать сердечные струны, сознался, что он много думал о Христе и пришел к мысли о том, что если бы святая кровь Христа искупила бы грехи мира, то его казни могло бы не быть...

Судя по мемуарам, опубликованным советскими историками, народовольцы были последовательными атеистами и противниками православной церкви [3 с. 47–90]. Неслучайно стихотворение Минского имело посвящение казненным. Вместе с тем из воспоминаний Достоевского, побывшего на эшафоте и пережившего

вынесение смертного приговора, а затем его отмену, поведение приговоренных к казни не было столь однозначным: «Мы отказались исповедоваться, но крест поцеловали... Не могли же они шутить даже с крестом!.. Не могли играть такую трагикомедию... Это я совершенно ясно сознавал...» Сохранились воспоминания и о последних минутах первоартовцев: «Осужденные почти одновременно подошли к священникам и поцеловали крест, после чего они были отведены палачами каждый к своей веревке. Священники, осенив осужденных крестным знаменем, сошли с эшафота» [4].

Священник, в интерпретации Минского, огорчен, ему не удалось «тронуть Дух» осужденного, который в ответ агрессивно и гневно напал на церковь, обвиняя ее в фальши, обличая несправедливость окружающего мира, называя священника лживым попом, оскверняющим «Божий храм кощунственной ложью». Но при виде слез священника сердце осужденного раскрылось с неожиданной стороны – он резко изменил свое отношение к нему на противоположное. Узник благодарит его за душевное слово и «беззлобие», прощая в его лице всех своих врагов, и таким образом органично переходит на христианские позиции всепрощения, однако подчеркивает, что будучи попом, священник ему остается врагом, в то же время его добрая сердечность вызывает в узнике чувство благодарности.

В интерпретации Репина образы выглядят сложнее. В композиции считывается популярная в европейском искусстве иконография темы искушения, о которой писали исследователи ранее. И совершенно справедливо возникает вопрос: искушение для кого? В роли искушителя священник, предлагающий отречься от своих взглядов узнику и вернуться к вере предков человеку, которому предстоит идти на эшафот? Или в роли искушителя осужденный, своими дерзкими речами соблазняющий служителя церкви? Или тема искушения принимает более широкий охват, обращена к сложившейся политической ситуации, связана с молодым и полным сил и энергии поколением, которое видело спасение в организации революционного бунта – «бессмысленного и беспощадного», по слову А.С. Пушкина («Капитанская дочка»).

Неслучайным также видится и название картины, которое дает Репин, – «Перед исповедью», таким образом уводя содержание полотна от стихотворения Минского. Зрителю предстоит решить самому, состоится ли исповедь перед казнью и какова дальнейшая судьба заключенного.

Литература

1. И.Е. Репин и В.В. Стасов: Переписка: В 3 т. / Под ред. А.К. Лебедева. Т. 2: 1877–1894. М.; Л.: Искусство, 1949. 456 с.
2. *Минский Н.М.* Последняя исповедь (1879) // Сайт «Allpoetry». URL: http://www.100bestpoems.ru/item_info.php?id=12494http://narovol.narod.ru/minsky.htm // (дата обращения 25.07.2017).
3. *Зильберштейн И.С.* Работа И.Е. Репина «Отказ от исповеди перед казнью» // И.Е. Репин: Сб. докладов и материалов: Научная конференция, посвященная великому русскому художнику Илье Ефимовичу Репину в связи с 20-летием со дня его смерти М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1952. 135 с.
4. *Шерих Д.Ю.* Город у эшафота: За что и как казнили в Петербурге. М.: Центрполиграф, 2014. 320 с.

References

1. Lebedev AK., editor. Repin I.E., Stasov V.V. Letters. 3 vol. Vol. 2: 1877-1894. Moscow; Leningrad: Iskustvo Publ.; 1949. 456 p. (In Russ.)
2. Minsky NM. The last confession (1879). *Site «Allpoetry»* (data obrashcheniya 25.07.2017). URL: http://www.100bestpoems.ru/item_info.php?id=12494http://narovol.narod.ru/minsky.htm // (In Russ.)
3. Silberstein IS. Work by I.E. Repin Refuse to confess before execution. V: I.E. Repin: Collection of reports and materials. Scientific conference dedicated to the great Russian artist Ilya Efimovich Repin on the occasion of the 20th anniversary of his death. Moscow: Akademiya khudozhestv SSSR Publ.; 1952. 135 p. (In Russ.)
4. Sherikh DIu. The city is by the scaffold. For what and how they werw executed in Petersburg. Moscow: Центрполиграф Publ.; 2014. 320 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Татьяна В. Юденкова, доктор искусствоведения, Государственная Третьяковская галерея; Россия, Москва, 119017, Лаврушинский пер., д. 10; Российская академия художеств; 119034, Москва, Россия, ул. Пречистенка, д. 21; IudenkovaTV@tretyakov.ru

Information about the author

Tatiana V. Yudenkova, Dr. in Art Studies, State Tretyakov Gallery; bld. 10, Lavrushinsky per., Moscow, 119017, Russia; Russian Academy of Arts; bld. 21, Prechistenka st., Moscow, 119034, Russia; IudenkovaTV@tretyakov.ru

УДК 7.032(57)

DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-153-161

Женщины-воительницы в искусстве ранних кочевников

Сергей А. Яценко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, sergey_yatsenko@mail.ru*

Аннотация. В греческом искусстве много изображений мифических амазонок Причерноморья. Они либо копируют облик реальных ранних скифов с их костюмом и оружием, либо вполне фантастичны и вооружены священным оружием бронзового века – секирой labrys.

Анализируются уникальные и немногочисленные изображения женщин-воительниц кочевых народов, известные на статуях III–I вв. до н. э. в святилищах Кызылуийк и Акуийк на западе Казахстана, на северном краю пустынного плато Устюрт, связанных с почитанием предков. Они представлены с кинжалами, в коротком костюме мужского облика или в длинном платье. Возможно, воительницы изображались и на некоторых раннескифских парных надгробиях супругов в Центральном Предкавказье (Мескеты). Женщины символически касаются правой рукой боевого пояса. У раннесредневековых тюрков (как и у тесно связанных с ними ираноязычных согдийцев) воительницы представлены только в эпических сценах, как своеобразный пережиток прошлого. При этом костюм девушек на них этнографически точен. Здесь нет преувеличения деталей, как в эпических текстах.

Участие в войнах обычно не повышало статус женщин того времени, а было проявлением дополнительной эксплуатации (помимо хозяйственной и сексуальной).

Ключевые слова: искусство ранних ираноязычных кочевников, образы женщин-воительниц, поминальные статуи, плато Устюрт, Западный Казахстан, Мескеты, Чечня, VI–I вв. до н. э.

Для цитирования: Яценко С.А. Женщины-воительницы в искусстве ранних кочевников // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 153–161. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-153-161

Women-warriors in the art of the early nomads

Sergey A. Yatsenko

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, ergey_yatsenko@mail.ru*

Abstract. There are many images of mythical Amazons of the Black Sea Region. They either copied the look of the actual Early Scythians with their costume and weapons or were indeed fantastic and armed with the sacred weapon of Bronze Age – the ‘labrys’ axe.

In the paper the unique and very rare images of the early nomadic women-warriors were analyzed. The images are known from several statues of the 3rd–1st cc. BC in Kyzyluiik and Akuiik sanctuaries in the Western Kazakhstan, on the north border of the desert Ustyurt Plateau, which were dedicated to the cult of ancestors. They are presented with daggers and dressed in the short costume of “male type” or the long dress (fig. 1, 1–3). Probably, the woman warrior were also depicted on the paired Early Scythian tombstone in Central Ciscaucasia (Meskety) (fig. 1, 4). The women symbolically touching the military belt it with their right hands. For the Early Middle Ages Turks (such as well as for closely related to them Iranian-speaking Sogdians) women-warriors are represented only in epic scenes, as a kind of a relic of the past. At the same time, the girls costume in such scenes in ethnologically correct. There is no exaggeration of details as it happens in epic texts.

The participation in wars usually did not raise the women’ status in those times, it was the manifestation of exploitation (in addition to sexual and economic ones).

Keywords: art of the early Iranian-speaking nomads, images of women-warriors, funeral statues, Ustyrt Plateau, Western Kazakhstan, Meskety, Chechnya, 4th–1st cc. BC.

For citation: Yatsenko SA. Women-warriors in the art of the early nomads. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11):153-61. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-153-161

Введение

Женщины-воительницы для многих оседлых народов античности были прежде всего элементом важных и экзотических мифов [1 с. 6–7]. У эллинов эпохи архаики и классики жившим у Черного моря амазонкам – дочерям Ареса уделялось много внимания в мифоэпических сюжетах [2]. Легенды об этом «женском племени» возникли в тех областях Средиземноморья, где существовал развитый культ Великой богини. Именно амазонки, как считалось, основали одно из основных святилищ античного мира, где почиталась полуварварская Артемида Эфесская [3 р. 462–486]. Греки видели в амазонках черты андрогинности – занятие мужскими делами, облачение в мужскую одежду; они часто ассоциировались с миром мертвых, обычно представлялись конными и связанными с символикой коня и т. п. [4 с. 108–111]. В искусстве эпохи классики образы амазонок были важной категорией «Иных», наряду с экзотическими варварами, гигантами и т. п. [5; 6]. С изображениями амазонок связаны такие интересные и архаичные реалии, как их главное оружие – двулезвийная секира *labrys* – важный атрибут Великой богини в предшествовавшей крито-микенской цивилизации. Они могли изображаться в стилизованном мужском костюме греков или персов, но часто представлены и в достоверном костюме ранних или «классических» скифов, с которыми якобы соседствовали амазонки [7 с. 61, 67].

Что же касается достоверных изображений древних женщин-воительниц кочевых народов, сделанных людьми их культуры, то таковых в мировом искусстве известно крайне мало; они представлены только на надгробных статуях и, как ни странно, никогда детально не анализировались [8 с. 47–48]. Единственная в мире их серия III–I вв. до н. э. обнаружена у святилищ в мрачных пустынях Западного Казахстана, на северном краю плато Устюрт, в урочище Тасатау. В основном они были найдены у круглого (диаметром около 30 м), деформированного мощными землетрясениями каменного храма в святилище Кызылуийк, который был построен из плоских плит ракушечника без раствора на плоском мысу, у края глубокого оврага. К западу от храма сохранились следы постаментов от таких статуй, где они стояли рядами, вместе с преобладающими мужскими [9 с. 65] (рис. 1, 1–2). Фрагмент статуи воительницы известен и у соседнего храма Акуийк [9 рис. 160–161] (рис. 1, 3).

Эти статуи воительниц выделяются среди прочих, стоявших когда-то рядами, довольно крупными свисающими грудями (вме-

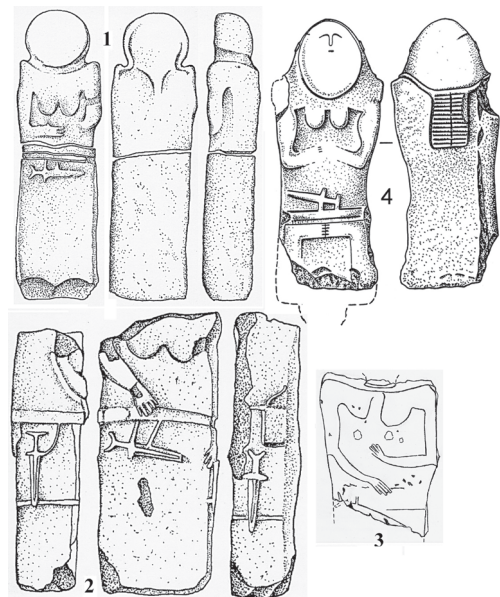


Рис. 1. Надгробные статуи воительниц из святилищ плато Устюрт, Западный Казахстан (1–2 – святилище Кизилуийк; 3 – святилище Акуийк, по З.С. Самашеву) и двойное раннескифское надгробие супругов из Чечни (4 – Галайты, по В.С. Ольховскому)

сто мощных подквадратных грудных мышц мужчин). Их плечи, в отличие от мужских, узкие и заостренные, а не массивные и покатые. К сожалению, голова сохранилась лишь у одной из статуй (их повреждали сознательно более поздние мусульманские обитатели этих мест). Здесь изображена девичья прическа (толстая и, видимо, довольно короткая коса) (рис. 1, 1). Еще одна особенность: на двух статуях из трех подчеркнут широкий воинский пояс (к которому спереди крепится короткий меч), подобный, видимо, знаменитому поясу правительницы иксаматов / язаматов – Тиргатао, спасшему ей жизнь (Polyaen. Strat. VIII. 55); на одной из статуй он справа крепится пряжкой (рис. 2, 2). В обоих случаях женщина символически держится за пояс правой рукой, что отражает какой-то ритуал. У одной из таких умерших на одежде находились сразу три коротких меча! При этом два из трех крепились парой ремней к штанинам. В отличие от мужчин, колчан со стрелами у местных воительниц отсутствуют. Только коротким мечом реальные воительницы из курганных некрополей были вооружены редко: обычно это колчан с серией стрел или боевой топорик. Но именно такое оружие представлено у женщины-«царицы» из парного захоронения «золотых людей» конца VII в. до н. э. в кургане Аржан-2 в Туве [10, Abb. 225–226].

Перед нами в одном случае одежда мужского типа: очень короткий кафтан (на двух участках виден край его подола), дополненный штанами (рис. 1, 2). Более ценна полностью сохранившаяся статуя, где не были утеряны ни верхний, ни нижний края (рис. 1, 1). В другом, «женском», типе костюма, на подоле длинного платья (наверняка с разрезами для удобства верховой езды) хорошо видно, что он имел шесть небольших треугольных выступов по периметру. Такое редкое оформление подола специфично и для единственной воительницы среди пяти жен юэчжийского князя в некрополе Тилля-тепе в Северном Афганистане [7 с. 77; рис. 117]. На статуе из Акуйика с отбитыми верхним и нижним краем (рис. 1, 3) пояс, к которому крепился меч, едва намечен, а для заказчика были важны тонкие, изящные руки с удлинненными пальцами и шейная гривна – символ статуса. Для сравнения: единственная статуя «невоинственной» женщины из соседнего святилища Меретсай [9, рис. 161, 3] отличается платьем с расширяющимся книзу подолом и полуовальной пластиной-нагрудником, закрывавшей разрез на груди (для кормления младенцев).

Целая серия изображений раннескифских воинов (или группы кочевников, смешанной с местными горцами) VI в. до н.э. обнаружена в Чечне, прежде всего – у аула Галайты [11 с. 35–36. № 130–139]. Возможно, воительница есть и на парном раннескифском надгробии супругов из окрестностей другого чеченского аула Мескеты [11 с. 37–38. № 145] (рис. 1, 4); до последних чеченских войн оно хранилось в Республиканском музее краеведения в г. Грозном. Перед нами – уникальная для скифских изваяний композиция, где умершие муж и жена лежат «валетом», ногами друг к другу. Супруга отличается свисающими грудями и футляром для кос к головному убору. Публикаторы не поняли смысла этой композиции и предположили, что речь идет о вторичном использовании изваяния (добавлении позже второй фигуры на противоположном конце). Но так как иных образов женщин на изваяниях Предкавказья и – шире – Скифии той эпохи нет, кроме эллинизированной статуи из Предградской [11, кат. № 123], логичнее видеть здесь изображение именно изначально парное. Трудно сказать, к кому именно относится кинжал у пояса – к мужу или жене...

У раннесредневековых тюрков воительницы известны уже только в фольклорных сюжетах эпоса, как своеобразный пережиток прошлого. Эта эпическая традиция дошла до наших дней [12]. При всей большой популярности таких сюжетов изображать их, похоже, не было принято. Единственным исключением можно счи-



1

Рис. 2. Раннесредневековые эпические сцены с воительницами VII–IX вв.: 1 – поединок, фрагмент хазарского серебряного ковша из Коцкого городка (по Н.А. Фоянковой); 2 – сцена сражения, Пенджикент (Гос. Эрмитаж, фото автора)



2

тать сцену на бортике хазарского серебряного ковша IX в., найденного на Севере (у Коцкого городка) [13, рис. 1] (рис. 2, 1). Здесь мы видим поединок мужчины богатыря в парадной одежде и уникальным для ранних тюрков низким цилиндрическим головным уборе с лентами с девушкой-богатыршей. Ее костюм аналогичен костюму соперника-мужчины и богато декорирован; обе косы, чтобы не мешать поединку, убраны за ворот кафтана.

Не менее уникальна и даже загадочна сцена из какого-то неизвестного нам эпоса древнего, дотюркского народа Средней Азии – согдийцев, представленная на одной из стенных росписей VII – начала VIII в. в Пенджикенте (рис. 2, 2). А.М. Беленицкий в свое время полагал, что здесь представлен очень древний сюжет сказаний, возможно, даже восходящий к истории с Киром Великим и сакской царицей Томирис в конце VI в. до н. э. [14 с. 47–48], но никаких реальных доказательств этого у нас нет. Здесь, в сцене похорон воительницы, труп которой после боя несут два воина на коврике, мы видим у нее тот облик девушки, который при жизни у согдийцев казался абсолютной неприличностью: открытые торс и верхний край пестрых шаровар (которые принято было закрывать длинным платьем). Четыре длинные косы девушки известны и по другим пенджикентским

стенным росписям. Важно и то, что воительница здесь одна, остальные персонажи – мужчины-воины (живые и убитые).

Стоит отметить, что в обоих раннесредневековых изображениях (хазарском и согдийском) одежда и прическа девушек этнографически абсолютно точны и достоверны для названных народов. В их облике при этом нет ничего гипертрофированного (что было так свойственно устным эпическим описаниям).

Заключение

Итак, мы рассмотрели чрезвычайно редкие изображения воительниц в искусстве античных кочевников Великой Степи и еще более редкое воплощение их эпических образов в раннем Средневековье. Это лишний раз подчеркивает жесткую патриархальность кочевых обществ. Дело в том, что в целом известный мне материал по ранним воительницам ни в одном случае не свидетельствует в пользу романтических версий о некоем более высоком статусе женщин-воинов по сравнению с «мирными» женщинами. Напротив, есть немало фактов относительно их подчиненного положения у мужчин-родственников (захоронения женщин в скифо-сакское время совместно с мужем более солидного возраста при наличии у последнего атрибутов более высокого статуса) [8 с. 48]. Увы, широкое вовлечение женщин в военные авантюры означало лишь их дополнительную эксплуатацию патриархальным обществом, помимо «обычных» хозяйственной и сексуальной сфер. Знатная женщина могла стать воином вынужденно, как мать наследника и регентша после смерти супруга-правителя, реже – как мстительница за гибель родственников-мужчин.

Литература

1. *Яценко С.А.* Сарматские женщины-воительницы: историографический миф и археологическая реальность // Высшее образование для XXI века: XII Международная научная конференция: Доклады и материалы. Секция 7: Проблемы исторического образования. М.: Изд-во МосГУ, 2015. С. 6–15.
2. *Богаченко Т.В., Максименко В.Е.* Амазонки: античная традиция о воинственных женщинах. Ростов н/Д: Изд-во Южного федерального ун-та, 2011.
3. *Roztovtzeff M.* Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale // *Revue des études grècques*. Paris, 1921. Vol. 32. P. 462–486.

4. *Шaub И.Ю.* Миф, культ и ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н. э. СПб.: СПбГУ, 2007. 483 с.
5. *Sobol D.J.* The Amazons of Greek mythology. South Brunswick: A.S. Barnes, 1972. 174 p.
6. *Tyrrell W.B.* Amazons, a study in Athenian mythmaking. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1984. 166 p.
7. *Яценко С.А.* Костюм древней Евразии (ираноязычные народы). М.: Восточная литература, 2006. 664 с.
8. *Яценко С.А.* Костюм женщин-воительниц у ранних кочевников // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии: Материалы XVIII международной научной конференции. СПб.: Изд-во СПГУТД, 2015. С. 47–56.
9. *Самашев З., Онгар А., Оралбай Е., Киясбек Г.* Храм-святилище Кызылсуик. Астана: ТОО «Археология», 2011. 200 с.
10. *Čigunov K.V., Parzinger H., Nagler A.* Der scythenzeitliche Furstenkurgan Aržan 2 in Tuva. Berlin: David Brown Book Company, 2010. S. 212–214. Abb. 225–226.
11. *Ольховский В.С., Евдокимов Г.Л.* Скифские изваяния VII–III вв. до н. э. М.: Ин-т археологии РАН, 1994. 188 с.
12. *Худяков Ю.С.* Женщины-воины у народов Сибири и Центральной Азии в древности и Средние века // Вестник НГУ. Серия: история, филология. Т. 16. № 3. Новосибирск, 2017. С. 80–88.
13. *Фонякова Н.А.* Интерпретация изображений на хазарском сосуде из Коцкого городка // Европа – Азия: проблемы этнокультурных контактов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С. 233–240.
14. *Беленицкий А.М.* Монументальная живопись Пенджикента: Живопись. Скульптура. М.: Искусство, 1973.

References

1. Yatsenko SA. Sarmatian women warriors: historiographical myth and archaeological reality. V: *Higher education for the 21st century. XII International Scientific Conference. Reports and proceedings.* Section 7: Issues of historical education. Moscow: MosGU Publ.; 2015. p. 6–15. (In Russ.)
2. Bogachenko TV, Maksimenko VE. *Amazon: An ancient tradition of warlike women.* Rostov na Donu: Yuzhnyi federal'nyi universitet Publ.; 2011. (In Russ.)
3. Roztovtzeff M. Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale. *Revue des études grecques.* 1921;32:462-86.
4. *Shaub IYu.* *Myth, cult and ritual in the Northern Black Sea region of the VII–IV cc. BC.* Sankt-Peterburg: SPbGU Publ.; 2007. 483 p. (In Russ.)
5. *Sobol DJ.* The Amazons of Greek mythology. South Brunswick: A.S. Barnes Publ.; 1972. 174 p.
6. *Tyrrell WB.* Amazons, a study in Athenian mythmaking. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press Publ.; 1984. 166 p.
7. Yatsenko SA. Costume of ancient Eurasia (Iranian-speaking peoples). Moscow: Vostochnaya literatura Publ.; 2006. 664 p. (In Russ.)

8. Yatsenko SA. Costume of female warriors from early nomads. V: Fashion and Design. Historical Experience – New Technologies. Proceedings of the XVIII International Scientific Conference. Sankt-Peterburg: SPGUTD Publ.; 2015. p. 47–56. (In Russ.)
9. Samashev Z., Ongar A., Oralbai E., Kiyasbek G. Temple-sanctuary of Kyzyluik. Astana: TOO «Arkheologiya» Publ.; 2011. 200 p. (In Russ.)
10. Čugunov KV., Parzinger H., Nagler A. Der scythenzeitliche Furstenkurgan Aržan 2 in Tuva. Berlin: David Brown Book Company Publ.; 2010. S. 212–214. Abb. 225–226.
11. Olkhovsky VS, Evdokimov GL Scythian statues of 7-3d centuries BC. Moscow: Institut arkheologii RAN Publ.; 1994. 188 p. (In Russ.)
12. Khudyakov YuS. Women-warriors of the peoples of Siberia and Central Asia in antiquity and the Middle Ages. V: *NGU Bulletin. Series: History, Philology*. 2017;3:80-8. (In Russ.)
13. Fonyakova NA. Interpretation of images on the Khazar vessel from Kotsky town. V: Europe – Asia. Issues of ethnic and cultural contacts. Sankt-Peterburg: SPbGU Publ.; 2002. p. 233-40. (In Russ.)
14. Belenitsky AM. Monumental painting of Penjikent. Painting. Sculpture. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1973. (In Russ.)

Информация об авторе

Сергей А. Яценко, доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет; Россия, Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; sergey_yatsenko@mail.ru

Information about the author

Sergey A. Yatsenko, Dr. in History, Russian State University for the Humanities; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia.; sergey_yatsenko@mail.ru

Художник серии *В.В. Сурков*
Корректор *Т.Ю. Журавлева*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 22.03.2018.
Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 10,1. Уч.-изд. л. 10,6.
Тираж 1050 экз. Заказ № 197

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»
выходит 4 раза в год.
Подписка принимается всеми отделениями связи без ограничений.
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 71126
Не забудьте своевременно подписаться на наш журнал!