

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

6/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 10.06.2008 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Гуманитарная экспертиза ■

<i>Б.Г. ЮДИН</i>	Субкультура закрытых коллективов как объект научного исследования	5
<i>П.Д. ТИЩЕНКО, Г.П. ЮРЬЕВ</i>	Архетипы самоорганизации микроструктур власти	12
<i>П.Д. ТИЩЕНКО</i>	Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах	16
<i>Я.В. ЧЕСНОВ</i>	Виртуально-бытийный антимир дедовщины	23
<i>Г.П. ЮРЬЕВ</i>	Дети отката	31
<i>М.А. ПРОНИН</i>	Человек военный: проблемы антропологического понимания	39
<i>О.В. ПОПОВА</i>	Хабитусы насилия и микроструктуры власти	52
<i>С.Н. БУХАРИН</i>	Психологический анализ и определение явления «дедовщины»	58
<i>Ф.Г. МАЙЛЕНОВА</i>	Моббинг: насилие и аппарат власти в офисе	63
<i>Р.Р. БЕЛЯЛЕТДИНОВ</i>	Элементы самоорганизации средневекового университета	69

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философская мысль: ■ рецепция и интерпретация

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>		74
<i>Н.С. АВТОНОМОВА</i>	Парадоксы культурной рецепции (Деррида, «метафизика» и словесные игры)	75

<i>В.В. ЛАЗАРЕВ</i>	О «влияниях» и «заимствованиях» в истории философии	93
---------------------	---	----

Гендер: история и современность ■

<i>Л.М. БОГАТОВА</i> (Казань)	Эмансипация как онтологическая трагедия пола	113
<i>В.А. СУКОВАТАЯ</i> (Харьков)	Женщина как Другой в истории утопии	134

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> (Санкт-Петербург)	А.П. Люсый. Нашествие качеств: Россия как автоперевод	155
--	---	-----

■	Наши авторы	159
---	--------------------	-----

■	Contents	160
---	-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.



ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ



Гуманитарная экспертиза



СУБКУЛЬТУРА ЗАКРЫТЫХ КОЛЛЕКТИВОВ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Б.Г. ЮДИН

Подборка материалов, публикуемая в этом номере журнала, отражает начальную стадию реализации исследовательских проектов, в центре которых – проблемы жизни и деятельности человека, оказывающегося внутри закрытого коллектива, его адаптации к специфической субкультуре такого коллектива. Причем, говоря об адаптации, мы имеем в виду не просто приспособление человека к определенным обстоятельствам, но и сложное антропологическое преобразование, связанное с изменением самосознания индивидов, их социального статуса, а также с воспроизводством неформальных структур власти – доминирования и подчинения. Как показано в статьях участников проекта, отмеченные особенности адаптации человека к условиям существования в закрытых коллективах оказываются в определенном смысле инвариантными и с исторической точки зрения, и с точки зрения сравнительного анализа их реализации в многообразии современных сообществ. Структура средневекового европейского ритуала вхождения человека в круг студентов вдруг оказывается однородной с практиками дедовщины в армии (и не только российской), с современными ритуалами включения или исключения человека из бизнес сообщества, с отношениями внутри спортивных команд, танцевальных коллективов и т.д. Поэтому в определенном смысле, который еще следует уточнить, в изолированных коллективах мы сталкиваемся с наличием некоторых антропологических констант. Можно

полагать, что в этом заключена фундаментальность наших проектов.

Однако наши проекты не только фундаментальны, но и чрезвычайно актуальны для современного российского общества. В фокусе внимания будет находиться такой феномен, как армейская дедовщина. Тогда, когда формировалась идея проектов, наше внимание привлекло довольно неожиданное обстоятельство. С одной стороны, вопросы неуставных отношений или, как определяет дедовщину Википедия¹, «нарушения уставных правил взаимоотношений между военнослужащими в вооруженных силах», уже многие годы вызывают в нашем обществе весьма заметный резонанс. Едва ли не каждую неделю достоянием СМИ становятся сведения о новых жертвах этой практики, и дискуссии вспыхивают с новой силой. Как отмечается в аннотации к одной из немногих книг, посвященных этой тематике, проблема неуставных отношений военнослужащих в последнее десятилетие «приобрела настолько острый характер, что, пожалуй, не осталось ни одного призывника, ни одной матери призывающегося на военную службу молодого человека, которые не боялись бы предстоящей военной службы из-за связанной с ней реальной возможности подвергнуться неуставным посягательствам. Эта проблема волнует не только призывников и их матерей, но и основную часть общества (неуставные отношения, как правило, занимают центральное место в обсуждении жизнедеятельности армии и флота в средствах массовой информации, производя при этом немалый общественный резонанс), и даже структуры государственной власти (данная проблема давно уже вышла за пределы Министерства обороны Российской Федерации и периодически поднимается в выступлениях Президента Российской Федерации)»². Более того, формируются социальные структуры, направляющие свою активность именно в эту сферу, такие, как комитеты солдатских матерей или созданный при Министерстве обороны Общественный совет.

С другой стороны, неожиданно для нас выяснилось, что явление дедовщины довольно редко становится объектом научных исследований. Эта область остается практически не изученной: «... всего несколько публикаций и чуть ли не

единственная монография и то постановочного характера, скорее социологическое описание явления на скромной базе, чем анализ³. Многочисленные свидетельства и публикации комитетов солдатских матерей, при всем глубоком уважении к их работе, нельзя отнести к научным работам, это правозащитная деятельность»⁴. Возможно, что такие исследования проводились внутри вооруженных сил, а их результаты остаются закрытыми. Но если подобные исследования и имели место, мы в любом случае лишены возможности как учитывать, так и оценивать их.

Наше исследование опирается на определенные содержательные и методологические предпосылки. Содержательные предпосылки на нынешней, первоначальной стадии по необходимости носят самый общий характер. Во-первых, как было отмечено, явления, которые принято именовать термином «неуставные взаимоотношения», относятся к числу чрезвычайно распространенных социальных практик. Эти практики характерны для так называемых закрытых коллективов, каждый член которых находится в таком коллективе достаточно долго, на протяжении многих месяцев и даже лет, притом, что свобода его передвижений, времяпровождения и т.п., существенно ограничена.

Во-вторых, в любом закрытом коллективе складывается своя субкультура, т.е. наряду с теми взаимоотношениями, которые фиксируются во всякого рода уставах, регламентах и т.п., возникает неформальная организация, а для нее характерны специфические нормы взаимоотношений между людьми. В частности, заметное место в такой субкультуре занимают ритуалы инициации, или посвящения. Только пройдя через них новичок может повысить свой изначально низкий социальный статус и стать неформально принятым в коллектив.

Уже эти вполне очевидные соображения дают основания полагать, что, вообще говоря, едва ли было бы разумно ставить задачей радикальное искоренение неуставных отношений как таковых. Но это, разумеется, отнюдь не значит, что нет никакой альтернативы тому, чтобы безропотно мириться со всякого рода жестокостями, в которые нередко выливается дедовщина в современных вооруженных си-

лах. Скорее речь должна идти о поиске средств и механизмов, позволяющих ее контролировать, избегая таких проявлений дедовщины, которые чреватые нарушением прав, человеческого достоинства и здоровья военнослужащих. Если, к примеру, говорят о том, что социальные практики дедовщины выполняют некоторые существенные социальные функции, то можно не ограничиваться такой констатацией, а задуматься о поиске функциональных альтернатив, способных заместить эти практики.

Теперь — о методологических предпосылках нашего коллективного исследования. В этой связи следует сказать о том, что на протяжении уже пятнадцати лет одним из приоритетных направлений научной деятельности сначала Института человека РАН, а с 2005 г. — Отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН остается изучение человеческого потенциала России.

Вообще говоря, проблематика человеческого развития, или человеческого потенциала, является сферой интересов одного из подразделений ООН, а именно — Программы развития ООН (ПРООН). Начиная с 1990 г. ПРООН ежегодно публикует доклады, в которых приводится обширная статистика, касающаяся состояния человеческого потенциала разных стран мира. В фокусе каждого доклада — таблица, в которой страны ранжированы по такому показателю, как индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП); иногда его называют также индексом человеческого развития. Этот показатель может изменяться в диапазоне от 0 до 1, и чем он выше, тем благополучнее состояние человеческого потенциала в стране. С середины 90-х гг. начата публикация ежегодных докладов о развитии человеческого потенциала Российской Федерации, в которых приводятся соответствующие данные по российским регионам.

ИРЧП определяется как среднее арифметическое трех составляющих индексов, характеризующих: а) средний приведенный душевой доход; б) средний уровень образования и в) среднюю ожидаемую продолжительность жизни. Каждый из этих индексов тоже принимает значения в диапазоне от 0 до 1. В общем и целом, чем выше показатель ИРЧП для данной страны, тем больше у ее граждан возможностей

для того, чтобы вести содержательную, наполненную жизнь, чтобы развивать и реализовывать собственные способности и потенции.

«Концепция человеческого развития, разработанная экспертами ПРООН... рассматривает развитие человека как собственно цель и критерий общественного прогресса»⁵; при этом человеческое развитие «представляет собой как процесс расширения человеческого выбора, так и достигнутый уровень благосостояния людей»⁶. В рамках этой концепции инвестирование в развитие человека выступает как двусторонний процесс: «С одной стороны, это расширение человеческих возможностей путем укрепления здоровья, приобретения знаний, совершенствования профессиональных навыков. С другой стороны, это процесс использования людьми приобретенных ими способностей для производительных целей или для отдыха, культурной, политической деятельности»⁷.

Имеет смысл сопоставить концепцию *человеческого развития* с концепциями «*человеческих ресурсов*» и «*человеческого капитала*», с одной стороны, и «*уровня жизни*» и «*качества жизни*», с другой. Нисколько не ставя под вопрос их содержательность и продуктивность, отметим лишь, что первые две из них рассматривают человека прежде всего как то, что *потребляется, используется* в процессах производственной или социальной практики. Две другие, напротив, ориентируют на восприятие человека как существа по преимуществу *потребляющего*. Концепция человеческого развития включает в себя оба этих аспекта, но вместе с тем выступает как более объемная, позволяющая отразить и представления о самооценности человека.

В той трактовке человеческого потенциала, которая была разработана в Институте человека РАН⁸, было предложено наряду с тремя параметрами, используемыми в ПРООН, учитывать также такие показатели, как уровень развития культуры и уровень защищенности прав человека. Что касается последнего, то очевидно, что чем больше эти права нарушаются, чем труднее их отстаивать, тем меньше оказывается у человека возможностей развивать и реализовывать свой потенциал.

Человеческий потенциал — это то, чем в той или иной степени обладает каждый индивид; в то же самое время развитие и реализация человеческого потенциала индивидов выступает и как мера общественного богатства, которое и может сохраняться и прирастать только на основе развития и реализации потенциала отдельных граждан страны. Это становится особенно важно, коль скоро мы говорим о необходимости инновационного развития страны, обсуждаем перспективы общества знаний. Ведь в конечном счете добывать, усваивать и применять знания может только человек. О движении в этом направлении можно будет говорить только в том случае, если человеческое развитие будет осознаваться и обществом, и властными структурами как подлинный, а не просто ритуальный приоритет, как наиболее важный, критический — во всех смыслах этого слова — ресурс страны.

Если с этих позиций подходить к проблеме неуставных взаимоотношений в вооруженных силах, то становится очевидным, что дедовщина в ее жестоких, унижающих и калечащих молодого человека проявлениях несет урон не только самому военнослужащему и его семье. Потери касаются и всей страны в целом, ее будущего. Следует особо подчеркнуть, что дедовщина непосредственно затрагивает прежде всего молодежь — тех, кто находится в той фазе жизненного цикла, когда возможно наиболее интенсивное приращение собственного человеческого потенциала, тех, кто составляет наиболее активную, наиболее перспективную часть человеческого потенциала, которым располагает страна и который бессмысленно растрачивается.

Естественно, познавательные возможности концепции человеческого потенциала применительно к проблематике неуставных отношений вовсе не исчерпываются высказанными общими положениями. Если говорить в целом, то дедовщину можно представить как совокупность разнообразных социальных технологий, по отношению к которым могут быть эффективно применены разработанные в рамках этой концепции методы гуманитарной экспертизы⁹. В данном случае они интересны тем, что предполагают не столько поиски такого решения проблем, которое может быть «спу-

щено» людям откуда-то сверху, сколько помощь, позволяющую решать эти проблемы им самим.

Таким образом, сочетание фундаментальных антропологических исследований и применение созданного авторским коллективом методологического инструментария комплексной оценки человеческого потенциала и гуманитарных экспертиз, послужит основанием как для изучения субкультур закрытых коллективов, так и для разработки-социальных технологий, которые смогли бы обеспечить эффективное противодействие негативным проявлениям дедовщины.

Примечания

¹ ru.wikipedia.org/wiki/Дедовщина

² Моргуленко Е.А. Неуставные взаимоотношения военнослужащих: теория и практика антикриминального воздействия // За права военнослужащих. М., 2006.

³ Имеется в виду книга Белановский С.А., Марзеева С.Н. Дедовщина в армии. М., 1991. Как видим, вышла она довольно давно.

⁴ Костинский А. Очерки дедовщины (в широком смысле). <http://index.org.ru/journal/19/kost19.html>

⁵ Основы изучения человеческого развития / Под ред. Н.Б. Баркалова и С.Ф. Иванова. М., 1998. С. 24.

⁶ United Nations Development Programme (UNDP), 1990; Human Development Report 1990. N.Y., p. 10.

⁷ Основы изучения человеческого развития. С. 25 – 26.

⁸ См., напр.: Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода / Под ред. И.Т.Фролова. М., 1999; Человеческий потенциал России: интеллектуальное, социальное, культурное измерения / Под ред. Б.Г. Юдина. М., 2002; Человеческий потенциал Парфеньевского района Костромской области. М., 2003; Человеческий потенциал как критический ресурс России / Под ред. Б.Г. Юдина. М., 2007.

⁹ См.: Юдин Б.Г. Необходимость и возможности гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4. С. 187 – 194.

АРХЕТИПЫ САМООРГАНИЗАЦИИ МИКРОСТРУКТУР ВЛАСТИ

П.Д. ТИЩЕНКО, Г.П. ЮРЬЕВ

14 мая 2008 г. в Институте философии РАН (г. Москва) состоялись Третьи «Научно-практические чтения памяти Н.А. Носова» на тему «**Виртуалистика и самоорганизация структур доминирования подчинения в закрытых коллективах**».

Организаторы конференции: объединенная Секция «Виртуалистика» РФО и Российского психологического общества, Отдел комплексных проблем изучения человека Института философии РАН (ИФ РАН) – (Б.Г. Юдин), Исследовательская группа «Виртуалистика» ИФ РАН (М.А. Пронин), ГНИИИ военной медицины МО РФ (И.Б. Ушаков), Московская государственная консерватория (В.Ф. Жданов), Московский гуманитарный университет (В.А. Луков), Национальное общество виртуалистики, Национальный комитет по Виртуалистике.

Конференция, часть материалов которой предлагаются вниманию читателя, была построена в форме междисциплинарного обсуждения проблемы генезиса структур власти в базисном микросоциальном уровне. Для нашей страны, переживающей глубинные политико-экономические преобразования, эта проблема имеет особое значение.

В сложившихся социальных системах структуры отношения доминирования и подчинения существуют как естественно данные, обыденные, традиционно воспроизводящиеся формы, на которые обращается минимум внимания. Они незаметны, а благодаря длительному процессу каждодневного обустройства нетравматичны. Насилие получило культурную форму и размеренно работает в аппаратах социальной машинерии.

Иное дело в странах типа России, переживающих процессы революционных трансформаций. Новые (хотя, как показывается в наших публикациях, – имеющие глубокие корни и в истории, и в природе человека), социально неосвоенные аппараты власти взламывают традиционные от-

ношения, вызывая к жизни негативные, болезненно воспринимаемые обществом феномены типа армейской дедовщины. Хотя дедовщиной не следует ограничиваться. Аналогичные (точнее – гомологичные) проблемы наблюдаются во многих трудовых, образовательных, спортивных и иных коллективах. Фактор закрытости (особенно армейского типа) действует как аккумулятор, конденсируя и обостряя эти проблемы, доводя их до предельных степеней выраженности, а, следовательно, и заметности для общества. В открытых коллективах они (проблемы) менее заметны. Поэтому наши исследовательские группы, ставя перед собой фундаментальную проблему самоорганизации неформальных структур власти, избрали феномен армейской дедовщины в качестве парадигмального примера. Естественно, нами учитывалась также и его особая социальная значимость. В рамках конференции обсуждался широкий круг вопросов, гипотез и тем, лежащих в основании заявленной проблематики: философских, этнографических, виртуалистических, психологических, социологических, медицинских, информационных, педагогических и иных. Обсуждение прошло в рамках проекта РФФИ № 07-06-12029-офи (руководитель Г.П. Юрьев) и проекта РГНФ № 08-03-00590а (руководитель П.Д. Тищенко). Члены исследовательских групп имеют не только богатый научный опыт, но и опыт прохождения военной службы, работы с молодежными стратами общества (тинейджерами), антропологических полевых исследований, философско-антропологического осмысления возрастных, профессиональных и других инициаций, гуманитарной экспертизы, диагностики и коррекции виртуальных объектов внутреннего пространства человека. Таких, например, как «чувство места»: чувство родины, чувство места в профессии, в жизни, в организации, «места в строю», а также опыт виртуального антропологического проектирования (прототипирования) траекторий жизни человека и социальных организованностей.

Выступившие участники констатировали, что современному обществу не просто осознать природу, причины и истоки такого явления в вооруженных силах, как «дедовщина». Дело в том, что «дедовщина» не случайное явление,

а социальный институт. В этом качестве она покоится на глубоких антропологических, психологических, экономических и нравственных основаниях, которые должны быть вскрыты. Многие аспекты данной проблемы совершенно не изучены и требуют внимания специалистов в области комплексных междисциплинарных проблем изучения человека.

Такие основания, как возрастной статус, честь, личные заслуги лежат в основе любого воинского строя. Но в «дедовщине» они оказались извращенными. Некоторые из причин такого извращения известны, это: обезличенность служебных отношений, социальная и профессиональная незрелость молодых людей призывного возраста, брошенность на самотек и «инициативу снизу» ритуалов инициации, введения в воинскую иерархию (подчинения и руководства) и становления в процессе освоения опасной профессии защитника Родины.

Неуставные отношения в армии охватывают большой спектр человеческих отношений военнослужащего в контактной социальной группе. Сюда входят: связи с родительским домом; земляческие связи (понятие малой родины); социально-гражданская самоидентификация; государственно-политическая идентификация; этническая принадлежность; принадлежность к возрастной когорте; человеческие связи в сфере любви и дружбы. Этот явно не полный список «неуставных» человеческих отношений, в которые включен военнослужащий, свидетельствует о том, что «неуставные отношения» неискоренимы и в своей массе несут огромный положительный потенциал.

Отсюда следует, что явление, известное как «дедовщина», как антипод нормальных межличностных коммуникаций — нарушает систему человеческих отношений в армии и хотя структурно им чуждо, находит теньевую питательную почву для своего существования в качестве реального зла.

Участники конференции признали целесообразным рассматривать явление «дедовщины» как неотъемлемый феномен корпоративной армейской культуры, а значит требующий осознанного и целенаправленного управленческого контроля. В узком смысле речь идет о проектировании такой формы «культурной дедовщины» — ритуалов посвя-

щения (инициации), – которые будут адекватны как задачам строительства вооруженных сил, так и насущным проблемам формирования его человеческого потенциала: уважения, чести, достоинства, прав и здоровья конкретного военнослужащего.

Проектирование таких ритуалов – операторов перевода человека в целевые состояния, – фундаментальная теоретическая и научно-практическая проблема, возникающая на стыке философской антропологии, гуманитарной экспертизы, биоэтики, виртуалистики и этнологии. Выступления участников проекта позволили сформировать некоторое, самое первое, понимание корней явления, выдвинуть исследовательские гипотезы и разработать программу работ.

Предлагаемый вашему вниманию блок статей участников конференции отражает широкий диапазон мнений, который соответствует реальной жизни и гражданского сотрудника престижной фирмы, и бесправного солдата-срочника и облаченного властью офицера. В нашей жизни синхронно переплетаются высокие и низкие побуждения, достойные и унижительные решения, красивые и отвратительные действия, свобода и ответственность, продажность и безответственность.

Мы не комментируем статьи участников конференции. Надеемся, что представленный в работах опыт коллективного мультидисциплинарного исследования значимой общенациональной проблемы встретит понимание читателей и побудит их к активному участию в заявленной проблематике. Мы открыты для сотрудничества.

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ САМООРГАНИЗАЦИИ НЕФОРМАЛЬНЫХ СТРУКТУР ВЛАСТИ В ЗАКРЫТЫХ КОЛЛЕКТИВАХ*

П.Д. ТИЩЕНКО

Радикальные изменения, происходящие в России, затрагивают не только формальные структуры власти в политике, экономике и идеологии, но и неформальные, самопроизвольно формирующиеся микросоциальные структуры доминирования и подчинения, особая актуальность которых отмечена для закрытых коллективов (армейских, тюремных, образовательных и др.). В современной ситуации насилие как фактор генезиса неформальных аппаратов власти приобрел особую общественную значимость в связи с явлениями дедовщины в армии, которая трактуется нами не только как социальная девиация, но и как особого рода микросоциальный институт в армейских коллективах, дополняющий официальные структуры доминирования и подчинения.

Хотелось бы сразу подчеркнуть, что в контексте нашего исследовательского проекта феномен армейской дедовщины является лишь социально актуальным поводом и характерным примером для постановки ряда принципиальных философско антропологических проблем. В экстремальной экзистенциальной ситуации внутриармейского закрытого коллектива как в лабораторном эксперименте проявляются некоторые фундаментальные структуры человеческого в человеке, которые в иных условиях скрыты или проявляются в замаскированном виде. Центром этих структур рассматривается *власть* как феномен антропологический и уже как следствие этого – политический. Ключевым событием реализации этой власти является преобразование человека гражданского в человека военного. Преобразование из одного состояния в другое. Причем преоб-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а.

разование болезненное не только в силу злоупотребления властью, но и по сути ее действия. Боль, унижение, насилие являются необходимыми социальными инструментами записи иероглифов власти в теле человека, совершающего переход из одного антропологического состояния в другое. Интенсивность этих инструментов власти, в целостности образующих своеобразную машинерию, варьирует от театрализованных имитаций до уголовно наказуемого садизма. В странах с различными социально-экономическими условиями машинерия власти имеет разную степень цивилизованности. В индустриально развитых странах мы сталкиваемся со смягченными вариантами, в развивающихся (к которым относится и Россия) — с варварски обостренными. Однако степень выраженности насилия не влияет на структурную однородность феноменов самоорганизации власти в малых, более или менее изолированных от других коллективов. Причем однородности как в плане географических различий, так и исторических, а возможно и историко-эволюционных.

По свидетельству этологов и биополитиков, феномены, аналогичные дедовщине, встречаются и в животном мире, в частности в сообществах приматов. Отмечены они и в архаических человеческих сообществах.

Достаточно жестокие ритуалы посвящения в студенты существовали в европейских университетах с момента их образования практически до начала XIX в. Эти неформальные структуры власти могли запрещаться представителями властей, но могли ими поощряться и сохраняться как элементы официальной системы. Например, в английских частных наиболее престижных школах (типа Итона) существовала, поддерживаемая администрацией система «прислуживания» (*fagging*), в рамках которой младшие школьники фактически играли роль слуг для старших. Частые телесные наказания за непослушание или неумелое прислуживание были в порядке вещей. В холодное время года младшие школьники должны были согревать толчки в туалете для старшекласников. Осуждалось сексуальное насилие, но и оно эпизодически регистрировалось на протяжении всей истории британских частных школ. Система «прислужива-

ния» официально была отменена в Великобритании лишь в начале 80-х годов XX в., но ее реликты в неофициальных порядках школ отмечаются и поныне. Достаточно полно система «прислуживания» сохранилась в созданных британцами африканских и азиатских частных образовательных учреждениях.

В Индии, Пакистане и Шри Ланке британская система «прислуживания» трансформировалась в более жестокую форму, название которой имеет неясную этимологию — «ragging». Лишь в последние годы и только в части индийских штатов эта практика запрещена законом.

В США, по крайней мере со времени Гражданской войны, в армии существует система «запугивания» (hazing) в отношении между старослужащими и новобранцами. К настоящему времени основные ритуалы «запугивания» легализованы и детально канонизированы. Телесные наказания запрещены, но словесные оскорбления и право старослужащих приказать новобранцу выполнить какую-либо работу или физические упражнения остается в силе. Легализация позволила снизить вероятность нанесения серьезного ущерба жизни и здоровью молодых солдат, но не отменила самой инженерии насилия как инструмента вписывания структур власти в тело человека. Различные варианты системы «запугивания» широко распространены в американских школах, спортивных командах, театральных коллективах, компаниях и других более или мене закрытых социальных коллективах.

При всех исторических и географических различиях наблюдаются общие структурные закономерности формирования неформальных институтов власти в закрытых коллективах. К ним относятся следующие моменты: условие относительной изоляции; наличие различных по возрасту групп, систематическое осуществление насилия старших над младшими и повсеместное применение структурно тождественных ритуалов перехода из одного социального статуса в другой. Выраженность насилия и цивилизованность ритуалов варьирует, но их повсеместность указывает на тот факт, что в данном случае мы имеем дело не с какими-то случайными отклонениями, с которыми можно справиться

чисто правовыми методами, но с фундаментальными архетипами генезиса аппаратов власти. Причем эта власть не просто реализуется в возникающих системах доминирования и подчинения, но и входит как формообразующая сила в преобразование человека из одного состояния в другое.

На мой взгляд, возвращение и распространение в современных сообществах архаичных аппаратов формирования власти имеет одной из предпосылок растущую социальную и в каком-то смысле антропологическую мобильность современного человека. В странах (типа России), оказавшихся в ситуации глубочайших социо-политико-экономических преобразований мобильность резко возрастает и усугубляется отсутствием опыта мобильного существования. В свое время Карл Ясперс выделял три состояния общности – массы, публика и народ. «Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях. Народ – это нечто субстанциальное и качественное.... Масса, напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна и количественна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы – она пуста»¹. Публика занимает промежуточное место. «Публика составляет первую стадию на пути превращения народа в массу... Как только народ перестает жить полной жизнью, черпая силы в своем сообществе, возникает множество, составляющее публику, необъятное подобно массе, но воплощающее в себе общественное мнение о духовных ценностях в их свободной конкуренции»². Причем речь идет не просто о множественности индивидов, но и множественности идей, идеологий, самопредставлений, самоидентификаций. В каком-то смысле, структуры народа, публики соответствуют трем формам самоидентичности, которые описала Маргарет Мид. Постфигуративная идентичность характерна для народа. Образ самих себя предсуществует для каждого входящего в мир как традиционно данный. Конфигуративная идентичность характерна для публики. Она актуально производит свою самоидентичность в режиме здесь и теперь. По описанию Ясперса публика почти совпадает с тем, что сегодня обычно называют гражданским обществом. Для массы ее самоидентичность

префигуративна — она существует как неопределенный, открытый к переопределению антропологический проект.

Заимствуя в целом структуру, предложенную Ясперсом, позволю дать ей несколько иную интерпретацию. Превращение народа в массы не может рассматриваться как чисто негативное однонаправленное движение. По сути массы — это социальная форма преобразования одних типов социального общежития в другие. То есть общественное бытие в переходном состоянии. В состоянии кризиса. Нестабильности. Их бесформенность — условие трансформации, но одновременно — потенциал агрессии и насилия. Из массы возникают новые формы публики и народа.

Утеря устойчивых социокультурных характеристик и традиционно данной самоидентичности народа является для массы условием ее преобразования в новую форму. Естественно, что поскольку традиционные факторы социальной самостабилизации и самоорганизации утеряны, то в качестве действующих актуализируются архаичные структуры. В этом смысле сообщество новобранцев является массой как почвой формирования армейской общности. Гражданское общество с его опорой на формальное право играет промежуточную стабилизирующую функцию, обеспечивая там, где его структуры сложились, более цивилизованный переход из одного социального состояния или статуса в другой. В России, как и в других развивающихся странах, отсутствие прокладки гражданского общества (В.С. Библер) предопределяет болезненный характер и варварскую форму ритуалов перехода.

Можно быть уверенным, что в будущем динамичность современных сообществ будет возрастать. Следовательно, будет возрастать в них роль массы как общности в переходном состоянии. Следовательно, будет стремительно шириться распространение архаичных архетипических структур самоорганизации именно в наиболее динамично развивающихся и преобразующихся областях жизни. Стабилизирующим посредником, блокирующим негативные черты этого процесса, являются институты гражданского общества.

Таким образом, ставя задачу философско-антропологического анализа самоорганизации неформальных струк-

тур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины) мы можем иметь в виду некоторые фундаментальные глобальные процессы преобразования человека. Дедовщина – лишь наиболее болезненный и характерный пример.

Описанные выше факты и предположения позволили несколько лет назад группе исследователей из Института философии РАН и Института гуманитарных исследований МОСКГУ сформулировать несколько рабочих гипотез, касающихся сущности феномена самоорганизации власти на примере дедовщины в армии и рабочую программу исследования, первые результаты которого сегодня представлены в журнале. Безусловно, эта работа идет не на пустом месте. Нами признается приоритет разработок отечественных ученых (прежде всего С. Белановского, К. Банникова, А. Костинского, С. Марзеевой, К. Подрабиника, В. Примоста). Особенностью нашего подхода является, во-первых, комплексный мультидисциплинарный характер исследования. Нас интересуют следующие аспекты: а) философско-антропологическое истолкование лиминальных процессов трансформации самоидентичности и генезиса власти, включая неформальную мораль; б) конкретно-антропологический анализ структур власти и ритуалов перехода с учетом их исторического генезиса и архетипического значения; в) социологическое исследование структур доминирования и подчинения; г) медико-психологический анализ виртуальных структур трансформации самоидентичности; д) литературоведческое изучение дискурсивных практик представления феномена дедовщины в обществе (ведомственных и официальных документах, прессе, художественной литературе), включая практики самопредставления в арго армейских коллективов.

Второй особенностью нашего подхода является использование методологии гуманитарной экспертизы, разрабатываемой с начала 90-х годов XX века группой сотрудников бывшего Института человека РАН (с 2005 г. основная часть сотрудников перешла на работу в Институт философии РАН).

Гуманитарная экспертиза рассматривается как одно из наиболее актуальных направлений философско-антропологических исследований, имеющее свой исток в биоэтике.

Для нее, прежде всего, характерен проблемоцентризм. Идея гуманитарной экспертизы дает один из возможных методологических ответов на проблему дисциплинарной множественности антропологических исследований в данной области. С одной стороны, она воспроизводит методологию этических комитетов для поиска согласованных ответов на острейшие гуманитарные проблемы, порождаемые прогрессом биомедицины и прав человека, а с другой, учитывая невозможность дать окончательный ответ на эти проблемы, создает форум для постоянного обсуждения результатов предложенных решений и их, при необходимости, переопределения.

Примечания

¹ Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 142 – 143.

² Там же. С. 143.

ВИРТУАЛЬНО-БЫТИЙНЫЙ АНТИ-МИР ДЕДОВЩИНЫ*

Я.В. ЧЕСНОВ

Корпоративный изоляционизм

История дедовщины насчитывает не несколько десятилетий и даже столетий, а уходит к корням истории человеческого общества. Я применил метафору «корней» не в смысле эволюционного истока, дожившего до наших дней в виде неких пережитков. Речь пойдет о структурах сознания, появляющихся спонтанно в закрытых сообществах и присущих нам самим, всем современникам. Но некоторые специалисты по первобытности увидели в институтах закрытого криминального сообщества прямые параллели с мужскими союзами древности и подобной архаикой¹. Мнение крупнейшего специалиста по этнологии архаических народов В.Р. Кабо, сидевшего в 1949 – 1954 гг. по политической статье, по всем таким сюжетам было более осторожным. Он был склонен видеть причины в архетипичных структурах сознания². Наиболее взвешенным мнением в той дискуссии было высказано фольклористом Г.А. Левинтоном. Им была отвергнута первобытная гипотеза Самойлова. Указана любопытная связь этики закрытых сообществ с бурсацкой этикой, где преследовалось ябедничество. И, главное, показано сходство статусных ролей в современных закрытых сообществах не с реальной первобытной инициацией, где *насилие самоцель*, а со сказочной инициацией-испытанием³.

Разделяя это мнение, отметим, что через сказочные сюжеты у всех народов подрастающие поколения проходят курс *виртуальной педагогики*. Ее действенность в том, что она конкретно направлена на корпоративное сообщество детей определенного возраста.

Важнейшая универсалия человеческого общества – корпоративный изоляционизм. В знаменитой клятве Гип-

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а.

пократа принцип «не навреди больному» стоит вовсе не на первом месте. Ему предшествует заявление о корпоративной верности своему учителю. Любое современное клубное сообщество лишь внешне близко древнейшему институту тайного мужского союза, который оформлялся испытаниями, клятвами и прочими ритуалами, чтобы служить инструментом насилия над непосвященными и женщинами. В конце концов, верность сообществу не обязательно надо трактовать как верность неким корыстным интересам, а как выражение антропологической доминанты сознания – потребности проявлять *сотрудничество и кариативность (заботливость)*.

Именно эти качества всегда воспитывались в подрастающих поколениях. Вот почему вовсе не случайны слова первого директора кадетского корпуса генерал-майора Перского (изложенные Н.С. Лесковым по воспоминаниям воспитанника корпуса, услышанные им в 12-летнем возрасте): «Ведите себя хорошо и исполняйте то, что приказывает нам начальство. Главное: вы знаете самих себя и никогда не рассказываете начальству о каких-либо шалостях своих товарищей. В этом случае вас уже никто не спасет от беды»⁴. Слова генерал-майора носят открыто воспитательный характер, направленный на развитие человеческого потенциала воспитанников, чувства их собственного достоинства. Отметим, что эти воспитательные меры учитывают фактор возрастной когорты, *возрастного состояния человеческой телесности*.

Петербургский антрополог Т.Б. Щепанская, посвятившая многие годы изучению современных молодежных движений, сделала важные для нашей темы наблюдения. Она отметила, что публичные выражения телесного облика молодежи происходят через демонстрацию размещения индивидов в социальном пространстве. Я бы добавил, что это акцентирование тела обязано социальной неудовлетворенности. Да и сама Щепанская отмечает, что всевозможные маркировки тела у хиппующей молодежи – это знак не-принадлежности к социуму. На другом полюсе молодежной культуры у молодежи, занимающейся бодибилдингом, наращивание массы мускулов – это тоже демонстративный выход из общества⁵.

Но эти замечания скорее социологичны, чем антропологичны. Виртуальная антропология позволяет нам продви-

нуться дальше. Ведь тело выступает накопителем смыслов, которые вряд ли имеют пределы, ибо тело — обладатель протяженности, а последняя — предикат вечности. Нет границ у гистологического тела, у тела-ДНК, у культурогенного тела, обладающего ресурсами Вселенной. Но это бесконечное тело одновременно конечно — тривиально было бы напоминать о смерти. В жизни маркировкой конечного тела является испытание, которое по инверсии становится жизнью, как в армии.

Казарма

Вернемся в казарму. И начнем с самого видного и многозначного маркера тела веннослужащего: волос. *Дух* — новобранец коротко подстрижен. Но вот мы видим в строю в самом конце рядов солдат в чистой хорошо подогнанной форме, идущих валяжно. Это *деды*. У них опущены волосы. Сколько лет этому обычаю? Еще в древнем Египте жрецы, общавшиеся с миром мертвых, стригли волосы наголо. *Дух* — и есть дух, он как бы не телесен, он еще не живой. В моем городе парни, занимающиеся в автошколе, до получения прав ходят коротко подстриженными. В других ситуациях и субкультурах зарок не стричься продляется до завершения дела. Древнеримский историк Тацит отмечает, что древнегерманское племя хаттов не стригло голов и бород, пока эти воины не убивали врага⁶.

Итак, одежда у духов расхлябанная, изношенная. Зато у дедов все по форме, разве что ремень, по возможности из натуральной кожи, застегнут свободно. У некоторых из них замечаем, что каблуки сапог наращены (кстати, так же, как и у воров в законе в лагере). Т.е. тело этих господ наращено, увеличено.

О возрастающей телесности говорят и посвятельные армейские обряды. Вот солдатам младших статусов в обряде наносят столько сильных ударов ремнем, столько, сколько месяцев им осталось служить. Посвящаемые должны сносить это молча. Но вот когда происходит посвящение дедов (из предшествующего статуса «*котлов*», хотя названия могут быть другими), то «удары» делаются ниткой. Причем посвящаемый должен громко кричать, будто от боли. Телесность опять же возрастает.

Похоже на театрализацию? Конечно. И более того, можно говорить о самом настоящем *трикстерстве дедов и дембелей*, срок службы которых закончился. Фигура дембеля часто выглядит комично. Новая фуражка, новый ремень на стареньком кителе, но с пуговицами начищенными, как и бляха ремня, до блеска. Из-под кителя выглядывает продранная тельняшка. На ногах джентльмена видны старые, даже рваные кеды. Именно таких персонажей я наблюдал в Чечне, в войну 1995 – 1996 гг. Иногда у этих элитных старослужащих на шее в качестве шарфика болталось замусоленное вафельное полотенце.

Назовем еще моменты из казарменной жизни дедов. Это жанр колыбельной деду, которую в отсутствии офицеров перед сном исполняет дух, стоящий на тумбочке или на друг на друга поставленных табуретах, или в другом неудобном месте.

В исследованиях военных социологов уже было отмечено, что в поведении дедов в отношении младших возрастов видно явное пародирование первыми довольно резкого служебного противопоставления в офицерском составе⁷. Деда явно пародируют власть, ставя на ее место телесность и физическое насилие. Это явный *анти-мир*.

Мы отметили нарастание телесности от бестелесного духа до деда и дембеля. Но ниже духов в армейской солдатской среде считаются еще не принявшие присягу. Их вовсе называют *«запахами»*. Примечательно, что синонимами термина «дух» кое-где в мотострелковых войсках выступает *«чижик»*, во внутренних войсках – *«щегол»*. Птичья маркировка снова указывает на бесплотность духов, они «парят» в эфире. Но в то же время не принявших присягу кое-где называют еще *«слонами»*, или *«мамонтами»*. Это обозначение в силу массивности этих животных, говоря научно, в силу их хтонизма - принадлежности к глубинным слоям земли. То есть, это духи, еще не вышедшие на поверхность человеческого бытия. Как тут не вспомнить концепцию М. Хайдеггера о судьбе человека как вспучивании земли или о складке на ней в языке французских постмодернистов.

В этом движении снизу вверх человек, по Бл. Августину, выходит из самого себя к Богу. Здесь он одинок. И одиночество испытывают солдаты в казарме. Они изолированы не

только от общества, о чем говорят социологи, наблюдающие феномен неуставных отношений в армии. Они отделены от более высоких иерархических инстанций. Поэтому нужно согласиться с автором одного из самых глубоких исследователей проблемы В.В. Ивановым, который считал, что вся армейская система пронизана только горизонтальными связями при отсутствии Буберовских связей по линии «Я — ты»⁸.

Мир вещный и мир вечный

Не надо принижать реальный человеческий потенциал солдат, в котором сосредоточена доминирующая потребность в сотрудничестве. Оно не идеология, а базовая потребность, выражающаяся, например, в кариативности, направленной на немощных: детей и стариков. Сотрудничество, кариативность, дружбу, товарищество и подобные мотивации нельзя отнести ни к морали и ни к праву. Это базовая ценность, фундамент *биоэтики*, без чего не было бы человечества.

В научной и особенно в публицистической литературе преувеличено значение власти-насилия в ущерб исконно человеческим отношениям сотрудничества и толерантности. Активно обсуждается модель архаики, построенной, якобы, на насилии. Эта модель часто переносится на внутриармейскую ситуацию. Но для архаики свойственны скорее отношения сотрудничества. Они порождают кариативность, самопожертвование, взаимопомощь. В более поздних архаических системах вроде русского обычного права у крестьян взаимопомощь выступает на первый план⁹. Сотрудничество — вовсе не некая идеология, а человеческая необходимость, *антропологическая доминанта*, развиваемая через воспитание и жизненный опыт.

Эта асимметричная по природе доминанта имеет направленность, ориентированную на вещный мир человека. Для классической первобытности доминанта проявляется сферой табуитета (по терминологии Ю.И. Семенова)¹⁰, опасения нанести вред. Но это лишь историческая стадия антропологической доминанты, порожденной эмоционально-волевым полем, покрывающим природный мир вещей. Волевым освоением мира индивидом, которое развивается в ходе социогенеза, я предлагаю рассматривать в качестве *антро-*

*поценоза*¹¹. Внутри антропоценоза складывается та или иная ментальность – исторически устойчивый склад автономной личности, ценности которой направлены на общество и природную среду. Через нарушенные антропоценоз и ментальность можно понять глубинные структуры феномена дедовщины. Отметим наиболее важные моменты.

1. В современности мы наблюдаем «исчезновение» смерти и соответственную утрату общезначимости ритуалов смерти. Она попала в сферу культурной идеологии и догматики, которые теперь воспринимаются с недоверием. Потерян статус истинности смерти. Нарушена *онтологическая цепочка жизни*: рождение – жизнь – смерть. Крайние полюса цепочки симметричны и составляют в нормальном состоянии *трилеммическое участие предков в жизни потомков* (по терминологии Г.П. Юрьева)¹². Это *тернерные системы* у позднего Ю.М. Лотмана.

2. В христианской традиции разработана тема жизни и смерти, т.е. правая сторона *онтологической цепочки*. Жизнь здесь представлена как страдание/скорбь. В буддийской традиции все внимание сосредоточено на левой стороне: там разработано соотношение рождения (перерождения) и жизни (*дуккха* – страдание, претерпевание; беспокойная неудовлетворенность в переводе В.Н. Топорова).

В противоположность этому в народных витальных традициях как рождение, так и уход из жизни пронизаны игровой смеховой культурой (Масленица, игра в похороны и т.п.). Представим, что мы в старину подходим к ярмарочному балагану. Мы видим, что зазывала сидит где-то наверху, свесив одну ногу. Этого персонажа зовут «Дед». Почему? Потому что он призывает войти в анти-мир, иное виртуальное измерение. Поэтому дед как бы мертвый. Но одной ногой он делает шаг к живым. Как Будда Майтрея, сидящий в цветке лотоса и спускающий оттуда одну ногу, чтобы идти на помощь к людям¹³. В славянских странах «дедами» называли умерших предков, которые могли появляться среди живых. Надо думать, не случайно у еретиков-богомиллов глава их общин назывался «дедом». Напомню, что богомилы появились в Болгарии в IX – X вв. и до XVII в. были широко распространены в Европе и даже в России. Их ересь вос-

ходила к манихейству, где у Вселенной есть не один, а два творца. Богомильские традиции искоренялись церковью вместе со скоморошеством как явления анти-мира.

Но антимиры – культура скоморохов и казарменная культура – легко воспринимали богомильский идейный багаж. Надо полагать, что вся словесная и поведенческая символика духов и дедов казармы обязана этому субстрату.

Зато середина цепочки жизнь помыслена как страдание. Это *слезный аспект мира*, который был отмечен, но не разработан М.М. Бахтиным¹⁴ и продолжен в трудах М.К. Мамардашвили¹⁵. Этнографически изученные плачи (причитания девушки, молодухи, похоронные плачи) строят виртуально-бытийную реальность жизни-страдания. В отличие от рождения и смерти эта жизнь лишена *места*: родительского дома, могилы, вещей, т.е. беспокойная неудовлетворенность возникает при угрозе *деонтологизации мира*. Это та самая *экстратопия* (нахождение вне места), о которой говорил Н.А. Носов как о контексте для виртуальных объектов¹⁶.

3. Пример деонтологизированного анти-мира – казарма. Люди, практически лишенные личных вещей, живут в условиях хаоса, но не развивающегося, динамичного, а тупикового. Этот хаос не триллематичен: здесь нет опоры для *априорных пространственно-временных восприятий*, если говорить языком И. Канта. В условиях казармы у человека при наличии двух составляющих сложной системы – энергии и информации – нет третьего компонента, необходимого для обмена с другими сложными системами – вещества (в данном случае *вещности*). Недаром первая ступень в дедовщине называется *духом*. Для армейских органов управления необходимо поставить вопрос о личном имуществе военнослужащего, которое должно быть его собственностью, а также владением. Напомню, что в израильской и в некоторых других армиях военнослужащий уходит в отпуск со своим стрелковым оружием.

4. Можно только условно рассматривать военную службу с ее претерпеваниями в качестве *возрастной инициации*. В архаике прошедший все циклы инициации в обмен на страдание получал *комплекс материальных общинных прав*. Подобная надежда современным обществом вовсе не обес-

печена ни в ходе прохождении армейской службы, ни после нее, что порождает нарочитую вялость, расхлябанность *дедов*, лишенных, как и духи, априорной вещественности. Виртуально-бытийный солдатский анти-мир неофициально признан всеми офицерами, с кем мне приходилось общаться. Из него не следует делать пугало, а стоит спокойно и внимательно в нем разобраться. По поводу истории в начале службы мой сын уже после Афгана как-то сказал, что, наверно, ему не стоило тогда так надеяться на силу его кулаков. Что касается моих внуков, то я много размышляю о том, что им расскажу о неуставных отношениях в армии.

Примечания

- ¹ См.: *Самойлов Л.* Этнография лагеря // Советская этнография. 1990. № 1.
- ² См.: *Кабо В.Р.* Структура лагеря и архетипы сознания // Там же.
- ³ См.: *Левитон Г.А.* Насколько «первобытна» уголовная структура? // Советская этнография. 1990. № 2.
- ⁴ См.: *Лесков Н.С.* Соч. в 3-х т. Т. 2. С. 116.
- ⁵ См.: *Щепанская Т.* Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
- ⁶ См.: *Тацит П.К.* Анналы. Малые произведения. История. М., 2003. С. 474.
- ⁷ См.: *Иванов В.В.* Системный взгляд на природу «дедовщины» // Социологические исследования. 1995. № 1. С. 124.
- ⁸ См. там же. С. 125
- ⁹ См.: *Селина Т.И., Чеснов Я.В.* Обычно-правовое пространство российской крестьянственности (к обоснованию программы системных источниковедческих исследований) // Homo juridicus. Материалы конференции по юридической антропологии. М., 1997; см.: *Селина Т.И., Чеснов Я.В.* Обычное право в менталитете российского крестьянства: истоки плюрализма // Обычное право и правовой плюрализм (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва). М., 1999.
- ¹⁰ См.: *Семенов Ю.И.* Табуитет, мораль, обычное право // Этнографическое обозрение. 1997. № 3.
- ¹¹ См.: *Чеснов Я. В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 17–18.
- ¹² См.: *Юрьев Г. П., Н.А. Юрьева, Е.И. Лебедев.* Виртуальная этика здоровья и страданий человека. М., 2004. С. 218 – 242.
- ¹³ См.: *Чеснов Я.В.* Указ соч. Раздел «Шаг Майтрейи и теория жеста». С. 236 – 241.
- ¹⁴ См.: *Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 364.
- ¹⁵ См.: *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1995. С. 346.
- ¹⁶ См.: *Носов Н.А.* Автобиографическая история виртуалистики // Человеческий потенциал как критический ресурс России. М., 2007. С. 166. О взглядах Н.А. Носова см.: *Пронин М.А.* Виртуал Николая Носова (Выступление на 1-м заседании семинара РФО «Виртуалистика» 18 янв. 2002 г.) // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Проблемы геномики, психологии и виртуалистики. М., 2008.

ДЕТИ ОТКАТА*

*Человек имеет право на правду и ложь
так же, как право продавать и покупать
товар с выгодой для себя.*

Из трилемматики

Г.П. ЮРЬЕВ

Теоретическое обоснование *трилемматических миров*¹ и теорию *пикто-феромонного* поведения человека в парадигме виртуалистики мной было предложено в двух номерах журнала² «Философские науки». Ядром сборки виртуальных реальностей человека является самообраз (виртуал), который порождается при взаимодействии реальностей телесности, сознания, личности и воли человека с окружающей социальной реальностью. *Триалектика* объясняет структурную однотипность виртуальных каркасов как уникальных «кристаллов» индивидуальной и общественной жизни людей, определяющих их ролевое поведение, а пикто-феромонные микроструктуры личности формируют интраперсональные коммуникативные процессы по типу микроанalogии макро-социальной жизни. Сказанному подходит известная метафора о дереве и его плодах, падающих рядом с ним.

С указанных философских позиций мы рассмотрим как несколько по-иному предстают перед взором исследователя причинные связи между животрепещущими проблемами коррупции и армейской «дедовщины» в России.

Теневая экономика степеней свободы человека

Вначале напомним базовые понятия виртуальной триалектики. Основным элементом любой нелинейной системы является логическая трилемма «или»^{«И»} «или»^{«И»}. Понятие трилемма объединяет в себе структуру и нелинейный ⁽⁺⁾U⁽⁻⁾-образный процесс, смысл и актуальную функцию, например:

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Лабораторное социально-психологическое и антропологическое исследование личности в контактной социальной группе (к разработке объективных методов гуманитарной экспертизы)», грант № 07-06-12029-офи.

успешно продаваться или, наоборот, убыточно залеживаться из-за естественной конкуренции с другими подобными товарами по критерию «цена – качество». Социальная страта производителей товаров и услуг живет и богатеет за счет прибавочной стоимости и пропорционально успешности своих товаров на рынке.

В любом государстве всегда имеется бюрократическая страта, класс чиновников для выполнения функций регулирования социальных, экономических и других сфер общества. Государственные управленцы и чиновники получают заработную плату в соответствии со своим иерархическим положением на служебной лестнице местной и федеральной власти. Но, поскольку влияние конкуренции распространяется на всех, то чиновник также выставляет на общий рынок услуг свой товар. Это очень специфический виртуальный товар из категории «степень свободы действий» на рынке и вне рынка. Бюрократ, обладающий правом разрешительной подписи, может выставить на рынок товаров и услуг делегированную ему обществом часть степеней свободы для действий других сограждан.

Вспомним знаменитое решение с как бы случайно потерянной в тексте запятой: «казнить нельзя помиловать». Перед нами реальная бюрократическая трилемма

«КАЗНИТЬ»^{«ВЫГОДА»} «ПОМИЛОВАТЬ», в которой на продажу выставлена всего лишь «запятая» как пустяковый товар с максимальной степенью зависимости свободы другого человека по витальному критерию «жизнь – смерть». В России, как и в большинстве других государств, витальный критерий – вершина разрешительной пирамиды, принадлежит президенту, но аргументы для принятия окончательного решения идут к нему по восходящей иерархии снизу вверх. Каждая ступенька на этой лестнице жизни обладает своей степенью свободы, имеющей свою рыночную стоимость. Последняя предопределяет исход конкуренции между желающими получить помилование не по мере справедливости, а по величине подношений на виртуальной лестнице разрешительных услуг.

Взятка, подношение, подарок, откат, коррупция – разные термины одного и того же рыночного процесса, в кото-

ром продается самый выгодный товар под названием «степень разрешительной свободы». Выгода в том, что вложения в товар минимальны, сам товар виртуален, а доходы реальны и максимально прибыльны относительно вложений. Кроме того, формируется единый коммуникативный канал говорящих на одном языке участников торга в отличие от многоязычности стихийного рынка с непредсказуемыми результатами. Формируется и успешно функционирует специфический вид теневой экономики разрешительных услуг с предсказуемыми итогами.

С позиций рыночной экономики схематично рассмотрим две формы государственного устройства и управления. Демократия базируется на конкурсе идей, товаров и услуг свободных производителей. Торговля степенями свободы формирует псевдодемократию (суверенную демократию), которая основана на конкурсе откатов с идей, товаров и услуг производителей, уже зависимых от бюрократической страты. Во втором случае государством, экономикой и обществом управляют не взрослые «отцы семейств», а «дети откатов» с этих семейств. Поэтому эффективность экономики низкая, жизнь общества устроена плохо в противовес прекрасной демонстративной помпезности. В реальной жизни происходит динамическая конкуренция двух экономик с периодическим преобладанием одной из них или временным уравниванием влияний по закону трилеммы. Революции происходят тогда, когда часть сограждан оказывается как бы вне «большой» системы отката без реальной перспективы изменить свою жизнь эволюционно. Захват власти символически соответствует ступенчатому переходу на вершину «свободы». Предыдущее поколение эту ступень виртуальной свободы уже освоило и вынуждено потесниться, чтобы впустить очередных претендентов на «олимп» исторической славы.

Армейская служба по своему предназначению исключает экономическую конкуренцию внутри своей социальной страты из-за отсутствия законных условий для производства товаров. Армия должна производить одну общую услугу по защите общества от внешнего врага, но степени свободы ее членов при выполнении вмененной обязаннос-

ти совершенно разные. В идеале степень свободы членов армейского коллектива должна зависеть от занимаемой должности и уровня профессиональной подготовки. На профессиональном уровне (офицеры) так в большинстве случаев и происходит, за исключением коррупционных перемещений по служебной лестнице.

Совершенно особая страта – военнотружущие срочной службы. Формально степени их свободы определены регламентирующими документами, но в них отсутствуют промежуточные сроки пребывания солдата в конкретной служебно-профессиональной должности и воинском звании. Этот, в общем-то, естественный для срочной службы пробел автоматически, по принципу подобию прохождения службы офицерами, заполнился сроком призыва в армию. Породился противозаконный и безнравственный протокол «дедовщины» как виртуальное псевдоподобие реального регламента службы, а виртуальным товаром стала степень свободы солдата-срочника: молодому воину не дают делать то, что разрешено старотружущему и, сверх того, принуждают выполнять унижительные действия. Это преступное продолжение общего принципа, давно облеченного в формулу: «Что позволено Юпитеру, не позволено быку».

Псевдо рыночные отношения различаются в стратах гражданских и армейских торговцев свободой. Специфическая разница между ними состоит в том, что «на гражданке» покупатель и продавец добровольно обмениваются материальными продуктами жизни, а в «дедовщине» на прилавок жизни чаще всего выставляются виртуальные анти-формы чести и достоинства всех участников принудительного торга. Вторая существенная и как бы «обратная» разница связана с рисками и устойчивостью бизнеса: система дедовщины минимизирует риски и обеспечивает гарантированный ступенеобразный рост доходов всем участникам рынка по мере освоения ими своих статусных переходов по срокам службы, это уравнивает всех и это считается справедливым. «На гражданке» таких гарантий нет, и существует вероятность быть внезапно «вынутым» из этой системы по разным причинам.

Феномен «дедовщины» следует дифференцировать с культурно-историческими процессами инициации, непре-

менно присутствующими в разных формах статусных переходов в других социальных стратах. Дедовщина обусловлена, в числе других причин, виртуальной созависимостью с общесоциальным рынком теневой экономики разрешительных услуг. Логически вытекает предположение, что решение локальной проблемы невозможно без девиртуализации общенационального феномена отката. В России исторически выстроилась культурная, экономическая и национальная общность, в которой откат стал виртуальным системообразующим центром, теневой национальной идеей и вершиной пирамиды великого народа, идущего как бы своим особым путем. На самом деле подобный путь коллективной коррупции прошли самые что ни на есть демократические страны и народы, но они сумели нравственно повзрослеть, в том числе и с помощью естественных рыночных механизмов «по закону».

Реалии и виртуалии жизни по закону и по понятиям

Для выявления степени виртуальной зависимости социума от коррупции применительно к феномену «дедовщина» нами проводится социально-психофизиологическое и антропологическое исследование личности в контактной социальной группе. В качестве одного из методов объективного измерения биосоциальных структур личности используется эгоскопия.

Эгоскопия — новый метод комплексного исследования человека. Основная особенность метода заключается в синхронном измерении когнитивных, эмотивных и моторных компонентов практической деятельности в привязке к символическим элементам ответов испытуемого на задания теста.

Эгоскопия основана на теоретических принципах отечественной виртуалистики, созданной Н.А. Носовым в Российской академии наук в конце 80-х годов прошлого века. В виртуалистике обосновано, что в процессе эволюции человека от рождения до старости осуществляется непрерывный ступенеобразный процесс порождений виртуальных реальностей разного уровня и специализации, это житейские, профессиональные и нравственные роли. Часть виртуальных реальностей осваивается человеком через процесс

девиртуализации (обучения, тренировок, усовершенствований и т.п.) и приобретает устойчивые черты и свойства различных качеств человека — личность взрослеет. Другая часть самообразованных сохраняет свою виртуальность длительно, что оценивается окружающим социумом соответствующими терминами: ребенок, незрелая инфантильная личность и т.п. В этом случае человек проживает свою жизнь как бы в виртуальной реальности бытия с непредсказуемыми событиями.

Эгоскопия регистрирует и измеряет процесс порождения виртуальных реальностей личности при взаимодействии внутренних константных моделей действий испытуемого с измерительным прибором (Эгоскопом) в окружении социальной реальности тестирования.

При эгоскопии измеряются признаки, причинно связанные с наличием или отсутствием у испытуемого реальных (константных, автономных) моделей тестируемых свойств. Если «автономы» есть, то велика вероятность того, что человек применял (применяет) эти свернутые модели действий в социальной реальности и может использовать их в будущем. Преобладание относительного числа автономных моделей свидетельствует в пользу зрелости человека применительно к обсуждаемым темам.

Если испытуемый демонстрирует только виртуальные модели своих отношений к исследуемым свойствам, то можно уверенно предполагать, что устойчивые модели действий в этой сфере либо еще не сформировались, либо мы встретились с сопротивлением тестированию по каким-либо внутренним или внешним причинам.

При пилотном исследовании группы (30 человек) взрослых людей с помощью авторского теста «Дедовщина» выяснилось, что испытуемые предъявили 90% виртуальных моделей своего отношения к жизни по закону и по понятиям, к формальной и неформальной иерархии в обществе и в семье, к армии с дедовщиной и без нее. Фактически у них нет сформированных отношений к темам, важных для демократического общества. Это *синдром виртуальной зависимости* личности и социума от «закона жизненных обстоятельств». Общепринятая философия отката, формализованная в поговорке «не подмажешь, не поедешь», закономер-

но порождает социальную и телесную тревогу, изменяет телесность личности и этноса в направлении ускоренного старения, хронизации болезней и увеличенной смертности. Преждевременно утверждать, что выявленный феномен виртуальной зависимости широко распространен, необходимо провести серию исследований в разных социальных группах. Но наш эмпирический опыт свидетельствует, что, скорее всего, так оно и есть.

Что делать? Примеры девиртуализации коррупционного сознания общества известны из опыта разных стран, например, Италии, Гонконга, Сингапура (см.: Дмитрий Фалалеев. Они побороли коррупцию (<http://www.hbr-russia.ru/issue/31/177/>)). Вначале, по авторскому мнению, необходимо донести до российского народа правду о его серьезной виртуальной зависимости от протокола умасливания, а затем сообщая и по совести определиться с курсом лечения и набором исцеляющих мероприятий, в том числе и в армии без дедовщины, но с управляемыми статусными переходами. В этом случае категории свободы и ответственности личности лишатся рыночного ореола и приобретут гуманистический статус достоинства человека. С переходом армии на одногодичный срок службы существует высокая вероятность того, что устранение гарантированных статусных переходов личности солдат по срокам службы приведет к другим, более изощренным из-за своей непредсказуемости формам дедовщины. Нужна серьезная прививка «анти-отката» обществу и армии с профилактической целью.

Примечания

¹ Курсивом помечены авторские термины и дефиниции (Авт.).

² Юрьев Г.П. Трилемматические миры // Философские науки. 2007. № 8; Юрьев Г.П. Пиферные основания долгожительства // Философские науки. 2008. № 3.

ЧЕЛОВЕК ВОЕННЫЙ: ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ*

М.А. ПРОНИН

Парадигматическое бессилие

Понимание закономерностей становление человека мужественной профессии, человека военного – проблема системная, требующая для своего решения адекватной междисциплинарной оснащенности с целью полноценного описания всего комплекса наблюдаемых в этой связи «армейских» феноменов, включая и такой, как «дедовщина».

К сожалению, пространство знаний, умений и навыков, язык компетенций и т.п., не дают инструмента для управления всем комплексом явлений, связанных с становлением человека мужественной профессии, человека военного, защитника родины.

Если феноменологический пласт описаний (психологических, социологических, правовых и пр.) проявлений дедовщины в советской армии, в современной России в известной степени представляется относительно полным, то вопросы методологии исследования феномена, вопросы понимание его природы во многом остаются открытыми.

Междисциплинарный синтез эмпирического материала с необходимостью должен быть дополнен его методологической проработкой, подкрепленной парадигматическим уровнем исследований – его антропологическим пониманием.

Следует констатировать, что отсутствует теоретическая модель явления, именуемого дедовщиной: отсутствуют значимые философские результаты осмысления данной проблематики. Такое осмысление не возможно вне общего, более широкого, контекста – философского понимания человека военного.

* Статья подготовлена в рамках проектов РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а и РФФИ «Лабораторное социально-психофизиологическое исследование личности в контактной социальной группе (к разработке объективных методов гуманитарной экспертизы)», грант № 07-06-12029-офи.

В качестве парадигматического взгляда, позволяющего охватить все три пласта — феномен, методологию и теорию проблемы, — нами предлагается использовать виртуальный подход, как он развивается исследовательской группой «Виртуалистика» (ИГВ) Института философии РАН (в 1991 — 2004 гг. Центр виртуалистики Института человека РАН: www.virtualistika.ru)¹.

Одновременно мы, сотрудники ИГВ ИФ РАН, вынуждены решать еще один комплекс задач: в силу того, что виртуалистика не научная дисциплина, а парадигматический подход, это является одной из главных причин, сдерживающих ее распространение. Отсюда возникает необходимость решения всего комплекса научно-практических (организационных), методологических и теоретических проблем, связанных с ее «внедрением».

Речь идет о том, чтобы на практике — в жизни, — произошла парадигматическая «прививка» виртуалистики к той или иной дисциплине, или, если рассматривать шире, свершилась парадигмальная революция — виртуальная парадигма стала бы одним из широко распространенных парадигматических подходов. В этом состоит практический, прикладной резон данной работы. И если такое событие произойдет или не произойдет, то — почему? Ответы на последние вопросы можно отнести к общеметодологическим и общетеоретическим результатам нашего исследования, выходящим за рамки рассматриваемой армейской проблематики. К результатам, важным как для развития современной науки, так и для философии.

Последний момент актуален и для нашей темы вот еще почему.

Рассматривая ситуацию с дедовщиной в целом сегодня можно говорить и о конфликте парадигматическом: с одной стороны, есть комплекс явлений, феномен, который мы наблюдаем, но с другой — наших фундаментальных научных представлений о истинной природе явления явно недостаточно. И их невозможно было до сих пор получить, используя достижения современной психологии, социологии, юриспруденции и пр. И дело здесь не столько в проблеме комплексности (хотя таковая здесь также присутству-

ет), сколько в неадекватности парадигматических установок, положенных в основание таких исследований.

Такой тип конфликта, когда проявления конфликта, — его казус, — разворачивается в одном пространстве — армейском, социальном, управленческом и пр., а источник конфликта — его виртус, лежит в другом пространстве — в нашем случае, в знаниевом, в парадигматическом, — был назван Н.А. Носовым виртуальным².

Еще одна особенность таких конфликтов состоит в том, что все попытки к их разрешению в пространстве проявлений феномена не только малорезультативны, но и зачастую приводят к закреплению ситуации.

Ниже мы попытаемся преодолеть такой конфликт в понимании природы дедовщины.

Итак, данное краткое сообщение носит проспективный и иллюстративный характер, предъявляя новый — виртуалистический, — взгляд на феномен дедовщины — взгляд в более широком контексте, — в контексте становления человека опасной профессии, человека военного.

Ниже будет представлено описание виртуального психологического события во внутреннем пространстве человека — траектория становления его как виртуоза, как артиста: сначала в профессии военного, а затем как выдающегося кинорежиссера. Далее будет проведен методологический разбор такого класса событий.

Методологическая работа по описанию и анализу внутреннего пространства человека опиралась на теоретическую модель виртуального человека. Виртуальный человека — это онтологический конструкт, имеющий экспериментальную верификацию: за ограниченностью объема статьи отсылаю к вышецитируемым работам и нашему сайту. Тем не менее, необходимый теоретический минимум по ходу описания и методологического анализа (комментария) будет приведен.

В заключении статьи будут подведены некоторые итоги.

Артист (феномен)

Конечно, всем известно, что сказочный герой должен пройти огонь (любовь — испытание в реальности телесности), воду (испытание деньгами в реальности сознания) и

медные трубы (испытание славой в реальность личности), но самое главное испытание – испытание смертью. Об этом то и написано на камне: «Направо пойдешь – коня потеряешь, налево пойдешь – женатым будешь, прямо пойдешь – убитым будешь»...

Получается, что смерть – это тройная смерть (апокалипсис). Смерть миропонимания, смерть мироощущения (мировосприятия) и смерть самовыражения, ведущие за собой смену, соответственно, статусов сознания, телесности и личности человека. Именно так сначала порождается реальность внутреннего человека, а затем реальность воли, как способность человека управлять несводимыми друг к другу реальностями телесности, сознания и личности, что, в свою очередь, в совокупности, и рождает добродетель... У каждого такое событие происходит по разному... Вот одна история, как это бывает: не ведая того, ее рассказал нам выдающийся кинорежиссер Григорий Чухрай в своей книге «Моя война».

Многим, надеюсь, известно, что Григорий Наумович – участник Великой Отечественной войны, служил в воздушно-десантных войсках... Случай этот произошел с ним в начале войны, он выходил из окружения...

Воспроизвожу его рассказ со своими комментариями, выделив курсивом слова, которыми он описывает свои виртуальные состояния и события.

Итак.

«Подойдя ближе, немцы открыли ураганный огонь. У нас много убитых и раненых. Капитан, который все время подавал команды, умолк на полуслове. Я через трупы погибших подполз к нему. Он был безнадежен. У меня осталось мало патронов. *До темноты не дотянуть.*

Я понял, что нам отсюда живым не уйти. *(Изменение статуса сознания: ситуация легко ухватывается и читается.)*

И вдруг почувствовал, что мне уже ничего не страшно, и душу охватил непонятный восторг. *(Спонтанность возникновения виртуального состояния. Изменение статуса телесности.)* Это состояние называется упоение боем. *(Изменение статуса личности.)* Раньше я думал, что это выдумки литераторов.

Теперь я понял, что это не выдумка. Это особое психическое состояние. Оно близко к состоянию опьянения наркотиками. *(Изменение статуса сознания.)* Тело ничего не весит, страх, даже неосоз-

нанный, исчез абсолютно, тебе легко и весело, и все вокруг кажется ярким и светлым, красивым. (*Изменение статуса телесности.*)

У Кондрашова заклинило винтовку. Было у нас такое новейшее оружие — самозарядная винтовка СТВ. Но стоило попасть в нее песчинке, она отказывала. Несмотря на ожесточенный бой, я поднялся в полный рост, подошел к окопчику Кондрашова, опустил свой шомпол в ствол СТВ и прикладом выбил застрявший патрон. Это было никак не геройство, напротив — это было безрассудство. (*Изменение статуса воли.*) Я слышал посвист пуль, но к счастью ни одна меня не задела...»³.

Вот так родился великий кинорежиссер! Сначала Григорий Чухрай приобрел добродетель, а затем, уже после войны, всего лишь доучился ремеслу режиссуры...

Не верите? Читаем у него в той же книге дальше... (Уже в середине войны Г. Чухрай был назначен командиром роты и готовил ее к отправке на фронт. — М.П.).

«Утром я повел роту на стрельбище. Показал им, в каком виде их оружие, и, когда отстрелялись, сказал:

— Вам кажется, что я к вам придираюсь. Нет! Я хочу, чтобы в бою вы остались живы. А вы — самоубийцы. Вы не ухаживаете за оружием и не умеете стрелять.

Потом я повел своих солдат на полосу препятствий. Преодолевать полосу препятствий я был мастак. Прошелся по ней и увидел, что произвел хорошее впечатление. А уж когда показал приемы рукопашного боя, рота без оговорок признала меня. Марк Степанов с восторгом говорил:

— Ну, теперь все ребята — ваши! Я сам, признаться, не думал, что вы так хорошо подготовлены. А вы в военном деле — настоящий артист! (курс. мой. — М.П.)»⁴.

На греческом «добродетель» звучит как «arete», отсюда, собственно, и артист. «Актеров много, а артистом еще надо стать», — говорят в театральной среде. Слово «виртуоз» — человек, преодолевший технические сложности своей профессии, такого же содержания, смысла (от латинского *virtus*). Как, впрочем, и грация — женское видовое проявление родовой человеческой добродетели, и харизма — мужской...

О сложностях подготовки художника и его воспитания знают многие. Типичную педагогическую проблему подготовки таковых (социальный конфликт в образовании, неразрешимый средствами традиционной педагогики — в рам-

ках традиционной парадигмы) очень точно описал учитель Г.Н. Чухрая – Михаил Ильич Ромм.

«Кто может быть режиссером? Каждый, кто не доказал обратного! Но быть режиссером и уметь снимать фильм – это не одно и то же. Если взять тридцать человек прямо на улице – вот стоит очередь на троллейбус, взять ее, привести во ВГИК и начать обучать, – то фильм снимать научатся все, за исключением, может быть, одного-двух человек, просто больных или безнадежных в умственном отношении. Но режиссером станет не каждый из них, может быть, никто. Этому нельзя научить, но этому можно научиться»⁵.

Да, действительно, научиться можно, но для этого надобно пройти три испытания, которые приведут к определенным событиям во внутреннем пространстве сказочного героя, способного их пережить, а новое состояние удерживать... – не свариться в молоке.

Проектирование таких событий и управление ими, как можно теперь понять, – отдельная научно-практическая проблема, не решаемая без антропологического понимания их природы.

Добрый молодец (краткая методология вопроса)

Сделаем короткий теоретический экскурс в виртуальную философию и виртуальную антропологию Н. Носова, посвятившему обсуждению терминов *virtus* и *arete* в своей «Виртуальной психологии» отдельное место.

«Римляне термином *virtus* обозначали некое состояние душевного подъема воина, определенную воинскую доблесть, проявляемую в бою...», «с другой стороны, для античной философии *virtus* – это одна из высших, если не высшая добродетель, свойственная самым мудрым»⁶, – пишет Н. Носов и подкрепляет свое утверждение выдержками из Цицерона, касающимися добродетели.

Воспроизведу здесь некоторые, из отобранных Н. Носовым⁷. Начну с изречения Цицерона о воинской *virtus*: «Вот что запомните твердо: мощь духа и какое-то необыкновенное его величие, которое с особой силой проявляется в презрении к страданию, – это самое прекрасное из всего, что существует на свете, и тем прекраснее, если не ищет публичного одобрения и получает наслаждение в самом себе» (Тускуланские беседы. II 26, 64).

Далее: «...но поэты смогут судить, как подобает поступать тому или иному герою, исходя из характера каждого из них, нам же сама природа определила роль, поставив нас неизмеримо выше всех остальных живых существ; тем самым поэты, имея дело со множеством разнообразных характеров, должны предусмотреть, что соответствует характеру и что «подобает» даже злодеям, а поскольку нам природа предоставила играть роль твердых, скромных, сдержанных, почтительно-уважительных, и та же самая природа учит нас не быть небрежными к тому, как мы ведем себя по отношению к другим людям, становится ясно, сколь широко поле деятельности и родового понятия «подобающего», распространяющегося на всю вообще добродетель (*honestas*), и того, которое проявляется в каждом отдельном виде добродетели (*virtus*)» (Цицерон. Об обязанностях. I 28, 97).

«Самая главная из всех добродетелей (*virtus*) та мудрость (*sapientia*), которую греки называли *sophia*» (Цицерон. Об обязанностях. I 43, 153).

«И если... ум культивирован, если взор его столь проницателен, что его не могут ослепить никакие заблуждения, он становится совершенным духом, т.е. абсолютным разумом, а это и есть добродетель (*virtus*)» (Цицерон. Тускуланские беседы. V 13, 27 – 39).

И, наконец, «ведь вся добродетель (*virtus*), пожалуй, сводится к трем вещам, из которых первая состоит в понимании истинной сущности каждого явления, их взаимозависимости, их результатов, их генетической связи и причин каждого явления (дается характеристика реальности сознания. — *М.П.*); вторая состоит в умении сдерживать душевные волнения, которые греки называли «страстями» (*pathe*), и подчинять разуму инстинкты, называемые ими *hormai* (описывается реальность телесности, подвластная реальности сознания. — *М.П.*); третья — в разумном и тактичном обращении с окружающими, чтобы с их помощью в изобилии обладать тем, в чем нуждается наша природа (добродетель. — *М.П.*), отвращать грозящие нам неприятности, бороться с теми, кто попытается принести нам вред, и воздать им наказание, которое допускают принципы справедливости и гуманизма (характеризуется реальность личности, способной к сохранению

своей природы и действию в рамках справедливости — сознательного оперирования ценностями, — и гуманизма (соблюдения целостности собственной и чужой телесности). — М. П.)» (Цицерон. Об обязанностях. II 5, 17).

Коснулся Н. Носов и проблемы неадекватной интерпретации переводчиками термина *virtus* из-за восприятия его как технического, как не несущего концептуальной нагрузки...

Ситуацию с переводом термина «*virtus*» Н. Носов объясняет также и тем, что современная философия не имеет средств мыслить действующие вещи. Связано это, на его взгляд, с тем, что философия с античных времен работает только с вечными абсолютными сущностями, т.е. с тем, что «существует» и не может концептуализировать события (действия), существующие лишь временно и в частичной, а не во всеобщей форме, или говоря в другом аспекте — деятельном, энергийном; философия не может найти механизм энергетической связи всеобщей абсолютной сущности с активностью единичных предметов. Далее он добавляет, что в «естественных» науках полностью исключаются внутренние силы (*virtus*) отдельного предмета, а также внутреннее время и пространство. Поэтому считается, что для определения поведения объекта достаточно знать условия, в которых он находится, которые однозначно и определяют траекторию поведения объекта. Онтологизируя это представление, говорят о том, что причина поведения объекта лежит в условиях его нахождения: каковы условия, такова и траектория поведения, при предположении наличия всеобщей (вневременной и внепространственной) силы, такой, как, например, сила всемирного тяготения...⁸

Вернемся к истории Григория Наумовича Чухрая: нетрудно понять, какие силы на него действовали в том памятном для него бою при выходе из окружения... А как он себя повел!

Собеседование (философия артиста)

Однако картина рождения великого кинохудожника будет не полной, если я не приведу еще одну историю из жизни Г. Н. Чухрая, но уже из другой его книги — «Мое кино». В ней он рассказывает о своем пути в кинематографе, отрывок, что я воспроизведу ниже, назван им «Собесе-

дование». Нетрудно догадаться, что отрывок про то, как он проходил это самое собеседование, поступая во ВГИК. Но перед его рассказом буквально штрих с предыдущей страницы его книги. Штрих, и, на мой взгляд, очень существенный для рассматриваемого нами вопроса.

«...Случайно я разговорился со студентом второго курса Юрой Вышинским (впоследствии – видным советским режиссером).

– Вы проходили собеседование. Что у вас спрашивали? – поинтересовался я.

– Спросить могут все, что угодно.

– А какие вопросы задают обычно?

– Тебе это не поможет. На собеседовании *надо быть откровенным. Думать, но ничего не выдумывать. Надо быть самим собой* (выделено мной. – М. П. – Иными словами, предъявить свою телесность, сознание и личность.).

Я запомнил этот совет...»⁹.

Итак, как проходило собеседование? (Снова курсивом выделяю слова Г.Н. Чухрая, которыми он описывает свое попадание в виртуальные состояния, и привожу в скобках свои комментарии).

«За длинным столом, по одну его сторону, сидели преподаватели. Все с любопытством смотрели на меня. В центре восседал мастер – Сергей Осипович Юткевич. На нем был необыкновенный, явно заграничный пиджак и яркий плетеный галстук; на глазах – черные очки. Тогда у нас еще не носили черных очков, и на меня они произвели почти мистическое впечатление.

– Подойдите сюда, – подозвал меня какой-то старик.

Он сидел в конце стола, перед ним были разложены открытки с репродукциями картин различных художников.

– Что это? – Он указал на одну из открыток.

Врать и вывертываться было бесполезно.

– Не знаю, – признался я.

– А это?

– Тоже не знаю.

– Как же вы идете в наш институт, если вы ничего не знаете? – удивился старик.

Мне стало не по себе. (Состояние возникло спонтанно. – М.П.) Я разозлился на свое невезение, на старика и на все на свете. (Изменение статуса телесности и личности.)

– Я хочу поступить в ваш институт вовсе не потому, что все знаю. Я хочу учиться! Вы меня научите, и я буду все это знать! Не велика премудрость!

— Вы чем-то недовольны, молодой человек? — спросил строго Юткевич. — Ну-ка, подойдите сюда.

Я подошел. Черные очки уставились на меня, как мне показалось, враждебно.

— Чем вы не довольны? — повторил он свой вопрос.

— *Собой. Своим незнанием...* (Г.Н. Чухрай говорит о себе в объективированных терминах — как бы со стороны. Обратите внимание — это принципиально для понимания виртуалистики и виртуальных состояний, так как требуется различать процесс актуализации образа во внутреннем пространстве человека и процесс отношения, реакций человека на процесс актуализации образа его действий — самообраз¹⁰. В данном случае Г.Н. Чухрай злится на свою злость. Речь идет, вспомним Цицерона, об обуздании страстей).

Юткевич посмотрел в какой-то список.

— Вы были офицером?

— Да. Сперва солдатом, потом офицером.

— А не кажется ли вам, что то, чем вы занимались в армии, и то, чем хотите заниматься в искусстве — слишком разные вещи?

«Не примет», — подумал я, и, решив, что теперь терять нечего, дерзко ответил. (Изменение статуса сознания: в гратуале ситуация легко ухватывается и легко принимаются решения.)

— Не кажется.

— Интересно... — сказал Юткевич. — Объясните.

— Если кто-нибудь в бою не оправдывал наших надежд, — сказал я, — то не потому, что не знал приемов боя или обращения с оружием, а потому, что в критический момент ему не хватало **чувства долга и собственного достоинства** (выделено мной. — М.П.). Я старался поддерживать эти чувства. В искусстве буду делать то же. — Я не лукавил.

В экстремальных обстоятельствах *мысль работает особенно четко. Я до сих пор удивляюсь, как смог так точно сформулировать то, что действительно было, но о чем раньше я не задумывался. (Изменение статуса сознания и воли: в гратуале все формулируется «само собой».)* Юткевич уставился на меня сквозь темные очки.

— А что у вас за значок?

Орден я не носил (надевать ордена на экзамены было стыдно), но с этим значком не расставался. Он приносил мне удачу.

— Значок парашютиста, — ответил я.

Юткевич заинтересовался.

— Вы были парашютистом?

— Да.

— И прыгали в тыл врага?

— Да.

Юткевич улыбнулся:

— Перед нами положительный диверсант.

Все засмеялись шутке, и *мне стало немного спокойнее*. (Можно увидеть, что ситуация видится и рисуется Г.Н. Чухраем фрагментарно — почти что дается «раскадровка» событий во внешнем мире — «на сцене», во внутреннем его пространстве (ролевым). Если точнее, то в пространствах сознания, телесности, личности и воли. И, в-третьем плане — в самообразе¹¹).

— А что вам в искусстве нравится? — поинтересовался он. — Природу вы любите?

— Конечно. Но **главное**, по-моему — **человек** (выделено мной. — М.П.).

— Тогда возьмите бумагу, сядьте за тот столик и напишите новеллу, в которой будет природа и человек.

— Новеллу не смогу.

— Почему?

— Новелла — один из самых трудных жанров литературы, а я никогда не мыслил себя писателем.

— Литературное произведение от вас не требуется. Напишите как умеете.

Я сел к столику, и тема, как бы сама, сразу пришла мне в голову. Я был в редком настроении, когда все ладится. (Виртуальное состояние следующего иерархического уровня вновь возникает спонтанно. Порождено оно внешними обстоятельствами — внешней, ставшей константной реальностью, и внутренней, также ставшей константной психологической реальностью успешного «прохождения» первого испытания... Снова идет описание себя с внешней стороны: он говорит о себе как об объекте — описывает себя в объективированных терминах. Так мысли сами приходят в голову. Все ладится само собой без напряжения и волевых усилий. Состояние характеризуется не как обыденное, а оценивается как особое «...редкое настроение...».)

Я вспомнил ... (сокращаю текст. — М.П.).

Пока я писал, комиссия занималась с другими абитуриентами. Я подал свои листки.

— Можете идти, — сказал Юткевич и передал написанное пожилой женщине, сидевшей рядом с ним.

— Я направился к двери, но не вышел.

— Вы меня примете? — спросил я, набравшись смелости.

— Идите. Мы подумаем, — сказал Юткевич.

Я пошел. На душе было беспокойно: примут или нет, правильно ли я себя вел? Ни в чем уверенности не было.

Из аудитории вышла женщина, та самая, что сидела рядом с Юткевичем. Подошла ко мне и сказала тихо, чтобы не слышали другие.

— Все в порядке — вы приняты.

Меня обдала горячая волна радости. Не помню, как я слетел с лестницы. Я еще ходил с палкой: рана напоминала о себе болью, но в тот момент я не чувствовал боли. Я был счастлив»¹². (Надеюсь, здесь читатель все увидит без комментариев.)

Виртус дедовщины (вместо заключения)

Сообщение носит, как было сказано во введении, проспективный и иллюстративный характер: показать работоспособность виртуального подхода применительно к философским и теоретическим проблемам осмысления природы дедовщины, рассматривая этот феномен в более широком контексте.

Мы представили новый эмпирический материал, описывающий траекторию становления человека военного, что расширяет первичную эмпирическую базу для планирования дальнейших исследований феноменов армейской жизни и осмысления их результатов.

Показали методологическое соответствие инструментария виртуалистики пласту феноменов, встречающихся в антропологическом пространстве становления человека военного, т.е. ее работоспособность при решении соответствующих задач ситуационного анализа. Что, одновременно, обеспечивает и решение целого класса проспективных задач, задач моделирования: проектирования событий во внутреннем пространстве человека. Здесь уже можно говорить и о выработке антропологических оснований построения соответствующих процедур инициации.

Таким образом, полагаем возможным перейти от гипотетического утверждения о возможности применения виртуального подхода к исследованию феноменов армейской жизни, дедовщины в частности, к утверждению категорическому¹³ — адекватность виртуального подхода объекту исследований полагаем установленной.

На следующем шаге придется решать комплекс вопросов о стратегии и тактике совершения парадигмальной при-

вливки виртуалистики к армейскому, научному и обывательскому менталитету для разрешения виртуса дедовщины.

Примечания

- ¹ Подробнее смотри: *Пронин М.А.* Виртуалистика в Институте человека РАН: история и результаты // Генезис категории виртуальная реальность: Материалы международной научной конференции (15 февраля 2008 г.)/Под ред. А.В. Захряпина и др.; Саранск, 2008; *Пронин М.А.* Виртуал Николая Носова (Выступление на первом заседании семинара РФО «Виртуалистика», 18 января 2002 г.) // Биоэтика и гуманитарная экспертиза: Проблемы геномики, психологии и виртуалистики. М., 2008. С. 207 – 221; *Пронин М.А.* Виртуалистика сегодня: история, пространство, иллюстрации, перспективы // *Философские науки.* 2007. № 8.
- ² *Носов Н.А.* Виртуальный конфликт: социология современной медицины. М., 2002 (Тр. центра виртуалистики. Вып. 18).
- ³ *Чухрай Г.Н.* Моя война. М., 2001. С. 127–128.
- ⁴ Там же. С. 225.
- ⁵ *Чухрай Г.Н.* Мое кино: (О времени и о себе). М., 2001. С. 33.
- ⁶ *Носов Н.* Виртуальная психология. М., 2000. С. 19.
- ⁷ Там же. С. 19–20.
- ⁸ Там же. С. 20–21.
- ⁹ *Чухрай Г.Н.* Мое кино. С. 8.
- ¹⁰ *Носов Н.А., Генисаретский О.И.* Виртуальные состояния в деятельности человека-оператора // *Авиационная эргономика и подготовка летного состава.* М., 1986. С. 147–155.
- ¹¹ Иными словами, человек не только работает, что-то делает (первый план – внешний, ролевой), но и осознает, переживает то, что и как он делает – это второй план, представляющий прямое психологическое содержание отношения к работе. Одновременно присутствует и третий план функциональных состояний, организованных не к предметному плану деятельности, а к сознанию-воле человека, выполняющего какую-либо деятельность, к его человечески-личностному плану. Это отношение создает сюжет своего собственного, лично выраженного присутствия в пространстве и времени работы, событий, жизни // Там же.
- ¹² *Чухрай Г.Н.* Мое кино: (О времени и о себе). С. 9–12.
- ¹³ *Грушин Б.А.* Очерки логики исторического исследования. М., 1961. С. 77.

ХАБИТУСЫ НАСИЛИЯ И МИКРОСТРУКТУРЫ ВЛАСТИ*

О.В. ПОПОВА

Проблема самоорганизации микроструктур власти мною будет рассмотрена в контексте конкретной проблемы «дедовщины», широко распространенной в армии. Для последней характерно наличие неуставных, нередко унижающих человеческое достоинство (насильственных) отношений среди военнослужащих срочной службы.

Выявление специфических признаков дедовщины, анализ возможных причин ее распространения предполагает учет как внешних, так и внутренних (психологических) факторов, ориентирующих исследовательский интерес данного явления в систему социокультурной динамики. Поиск возможных культурных архетипов феномена дедовщины, мифологем общественного сознания, образующих историко-культурную, этническую инвариантность дедовщины, поможет прояснить сущность данного явления.

Очевидным кажется предположение, что истоки дедовщины кроются в антигуманном функционировании самого общества, в «извращенной» организации социальной жизни. Общей формулой господства современного общества, согласно М. Фуко, является дисциплина («Надзирать и наказывать»). Само общество, представленное сетью дисциплинарных институтов, функционирует в рамках жесткой модели дисциплинарного неравенства, формирующего личность на ранних этапах ее развития. Принципы насильственной дискриминации, универсализируясь на уровне государства, воспроизводятся еще на уровне институтов первичной социализации (семьи, системы образования и воспитания). Дедовщина в таком случае лишь представляет итог экстраполяции наличных общественных отношений в специфическую дисциплинарную среду – армию.

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а.

С другой стороны, дедовщина может рассматриваться как проявление в современном социуме архаичных моделей мышлений, с присущим им стремлением к ритуализации, возрождению лиминальных переходов, построению жесткой иерархической системы взаимосвязей на фоне повсеместно распространяющегося демократического уравнивания индивидов. Подобный процесс в более широком масштабе можно было бы охарактеризовать в качестве тенденции, отрицающей ценности общества потребления и возрождающей определенные мифологемы общественного сознания: она направлена (как и многие другие явления, например, описанная Г. Маркузе партизанская война) на разрушение подавляющего и все уравнивающего Целого политической машины.

В связи с такой постановкой проблемы явление дедовщины (в особенности, в ее национальном выражении — землячестве) может в определенном смысле рассматриваться как некий протест против дисциплинарного уравнивания, которое и призвана обеспечить армейская среда. Дедовщина указывает на неизбежное присутствие и возвращение архаичных телесных практик, которые локализуются и возрождаются в определенных субкультурах, в том числе в армии. Нужно признать, что «ритуальное поведение... делает намного интересней повседневность серых будней, так как в нем есть место нигилизму, интеллектуальному бунту против социума и, что очень важно, альтернативной картине мира»¹. Однако этот туман магической притягательности, которая может быстро развеяться в солдатском быту.

Кроме того, дедовщину можно рассматривать как частный случай дисциплинарного порядка, его неизбежное отклонение, возможное лишь постольку, поскольку армия имеет дело не только с вымуштрованными равными в своем статусе подданными (как это предполагает устав по отношению к солдатам срочной службы), но и с субъектами, стремящимися к власти и пытающимися выстроить ее вертикаль в локальной армейской среде. Собственно говоря, альтернатива выхода из бессубъектного состояния, безличного состояния, которое невольно вызывает армейская сре-

да, все же имеется, — она также основана на неуставных отношениях, но с противоположным горизонтальным вектором. Речь идет о таких этических понятиях, как товарищество, дружба и солидарность, культ которых, как считается, способствовал сохранению армейской дисциплины в советской армии до либерализации 70-х гг.

Интересно отметить, что в современном информационном пространстве наблюдается тенденция сформировать толерантность к действующим институтам власти, в том числе и через возрождение упомянутых ценностей. Так, идеологическая миссия сайта Министерства обороны Республики Беларусь, посвященного ознакомлению детей с армейской системой, состоит, очевидно, в формировании позитивного мышления относительно армии. Его начало закладывается уже на уровне используемых в тексте сайта дефиниций, таких, как: «казарма-это большой и уютный дом, в котором живут солдаты и сержанты»². Этот пример показателен: в нем армейские отношения бессознательно воспринимаются положительно под воздействием заложенного архетипа дружной семьи, располагающейся в большом, уютном доме.

Итак, к каким архетипам общественного сознания отсылает феномен дедовщины и как они модернизируются в современной исторической ситуации?

Передача опыта от более опытных (старших) военнослужащих младшему составу армии через разного рода испытания, зачастую носящий ритуальный характер, характеризовало и стрелецкое войско, и армию Петра I и в определенной степени российскую армию на рубеже XIX — XX вв. Вместе с тем наблюдалась следующая тенденция: с увеличением доли технической вооруженности армии передача опыта стала отходить на второй план, а архетип доминирования старшего над младшим остался и приобрел негативные характеристики: оно теряет сакральный или первоначальный смысл, но воспроизводится в виде хабитуса, исторически зафиксированной и бессознательно дублируемой модели поведения. В этом рассуждении мы заимствовали идею Бурдые из работы «Структуры, Habitus, Практики»³. Он, в частности, отмечает, что среда, ассоциируемая с

определенным классом условий существования, производит habitus, т.е. системы прочных приобретенных предрасположенностей (dispositions), принципов, которые порождают и организуют практики и представления, которые объективно приспособлены для достижения определенных результатов.

Так, появившийся в Школе гвардейских прапорщиков и кавалерийских юнкеров (открытой в 1823 г.) прообраз современной дедовщины – «цук», характеризовавшийся неуставными отношениями между старшими и младшими юнкерами возникал на фоне отсутствия общей системы воспитания, при острой нехватке квалифицированных преподавателей. В военной среде власть определяется через грубую физическую силу. Как во времена «цука», так и сейчас. Негативные экстремистские тенденции, характеризующие «цук»: «порка, постановка на колени, дранье за уши со стороны не только офицеров, но и фельдфебелей из кадетов, товарищеские «кукуньки», «фарфорки», «бляхи» и пр. виды кулачной расправы»⁴ архетипически могут возрождаться в открывающихся вновь кадетских корпусах⁵.

Вместе с тем во многом воспитание в кадетском корпусе строилось на основе модели монастырского типа: «Все воспитание велось в узком кругу кастовой изолированности, национального самомнения, религиозного отчуждения от иноверцев, презрительного отношения к их обычаям и культу, к их «духовным пастырям»⁶. Монастырские практики, как и жизнь в военной среде, формировались путем использования многочисленных дисциплинарных методов: «жизнь любого монастыря по существу определяется уставом... Этот устав представляет собой систему, которая подчиняет день ритуалу и членит его в соответствии с определенным распорядком (часы подъема, отхода ко сну, трапезы, работы), предписывает определенное поведение телу (одежда, походка, молчание), определяет использование монастырских территорий в зависимости от часа дня... и обязывает к употреблению конвенциональных формул приветствия... подчеркивания отношений субординации»^{7,8}.

Находясь в этой линии рассуждений, можно, опираясь на описанную М. Энаффом экономику садовского либертинажа, попытаться выявить еще некоторые архетипические пласты дедовщины. При этом в ее основании обнаруживается совмещение, как минимум, трех моделей: военной модели феодального замка; религиозной модели христианского монастыря; промышленной модели капиталистической фабрики. От феодального замка заимствуются властные отношения (абсолютная вертикаль), от монастыря берется общинная организация: порядок, устав, дисциплина, гомосексуальная структура, от фабрики заимствуется право неограниченной эксплуатации энергий и сил. У Бурдье есть очень примечательное рассуждение о том, что бессознательное есть не что иное, как забывание истории, вызванное самой же историей в процессе реализации объективных структур, которые она порождает в квазиприроде *habitus'a*⁹.

Следует отметить, что бессознательные архетипы, питающие корни любого явления, дедовщины в том числе, выявляются лишь в ситуации конфликта ценностных оснований внешней (неармейской) среды и полным их игнорированием или искажением во внутренней среде (демократизация и гуманизация, толерантность, с одной стороны, и унижение человеческого достоинства, инструментализация личности, прикрытые «армейской этикой» и легитимизированные «дедовскими» законами, с другой). С нашей точки зрения, дедовщина отчетливо распознается и имеет место лишь там, где есть определенный кризис этического (идеологического) самопонимания и связанный с ним кризис государственности. Именно последний создает основу для вторжения воинствующей архаики в различные цивилизационные структуры. При этом всегда стоит иметь в виду, пожалуй, самое глубокое психологическое основание дедовщины, корнящееся в тайне человеческой природы: «Во все времена человек испытывал удовольствие, проливая кровь себе подобных, скрывая эту страсть то под покровом справедливости, то под покровом религии. Но основным содержанием и целью всегда оставалось это странное удовольствие»¹⁰.

Примечания

- ¹ Астрахань-21 в.: социокультурная регионалистика. Астрахань, 2007. С. 81.
- ² <http://www.deti.mil.by>
- ³ См.: *Bourdieu Pierre. Structures, Habitus, Practices/ The Logic of Practice.* Polity Press, 1990.
- ⁴ *Алпатов Н.И.* Учебно-воспитательная работа в дореволюционной школе интернатного типа. М., 1958. С. 55.
- ⁵ См.: *Гребенкин А.Н.* Экстремизм в военных учебных заведениях дореволюционной России: сущность, особенности, формы проявления // *Экстремизм как социально-философское явление.* Орел, 2007.
- ⁶ *Куприн А.И.* Рассказы и повести. Душанбе, 1979. С. 164 (цит по: *Гребенкин А.Н.* Экстремизм в военных учебных заведениях дореволюционной России: сущность, особенности, формы проявления. С. 166).
- ⁷ *Энафф М.* Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. Спб., 2005. С. 238.
- ⁸ Однако стоит прислушаться и к рассуждениям М. Фуко: в «Надзирать и наказывать» он отмечает, что функция аскетизма и «дисциплины» монастырского типа в достижении отрешенности, хотя и подразумевают повиновение, нацелены, главным образом, на более полное владение каждым индивидом собственным телом.
- ⁹ *Bourdieu Pierre. Structures, Habitus, Practices // The Logic of Practice.* 1990.
- ¹⁰ *Энафф М.* Цит. соч. С. 362.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЯВЛЕНИЯ «ДЕДОВЩИНЫ»*

С.Н. БУХАРИН

Явление «дедовщины» постоянно обсуждается в средствах массовой информации, при этом каждый понимает его по-своему. В настоящей работе сделана попытка дать определение «дедовщине» на основе психологического анализа настоящего явления.

Современный человек, живущий в условиях быстрых изменений, не обладает возможностью детально анализировать каждый сложный социально-экономический механизм. Для того чтобы принимать решения, он использует упрощенные, качественные модели механизмов, называемые адаптивными архетипами¹. Внедрение архетипа в сознание человека – это, по сути, механизм нечеткого программирования психики. Таким образом, архетипы – это шаблоны, которые используются в жизненной ситуации и деятельности².

Адаптивные архетипы имеют определенную иерархию³. В основе находятся фундаментальные адаптивные архетипы, сложившиеся в течение тысячелетий, в ходе жесткого эволюционного отбора. Данный тип архетипов не поддается трансформации, ими руководствуются в своей деятельности практически все люди. Адаптивные архетипы второго уровня присущи цивилизациям (католической, православной, исламской и др.) и этносам. В условиях глобализации мирового информационного пространства данные архетипы последовательно разрушаются. Процесс разрушения занимает десятилетия. Третий уровень адаптивных архетипов – профессиональные навыки, получаемые в ходе обучения и практической деятельности. Данный вид архетипов можно трансформировать в интервале времени от нескольких месяцев до нескольких лет. Последний уровень адаптивных архетипов

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а.

называется неустойчивым. Сюда входят адаптивные архетипы, связанные с привязанностями, предпочтениями, модой и т.п. Данный тип архетипов может изменяться в течение нескольких часов или даже минут.

По мнению авторитетных ученых⁴, явление дедовщины связано с фундаментальным адаптивным архетипом, называемым «архетипом последовательности». Психологи давно обнаружили, что большинство людей стремятся быть и выглядеть последовательными в своих словах, мыслях и делах. В основе этой склонности к последовательности лежат три фактора⁵:

– Последовательность в поведении высоко оценивается обществом.

– Последовательное поведение способствует решению самых разных задач в повседневной жизни.

– Ориентация на последовательность создает возможности для формирования ценных архетипов в сложных условиях современного существования. Человек, последовательно придерживаясь ранее принятых решений, может не обрабатывать всю имеющую отношение к делу информацию в стандартных ситуациях; вместо этого он должен просто вспомнить ранее принятое решение и отреагировать в соответствии с ним.

Чрезвычайно большое значение имеет начальное обязательство. Взяв на себя обязательство (т.е. заняв определенную позицию), люди склонны соглашаться с требованиями, которые соответствуют данному обязательству. Наиболее эффективны активные, публичные обязательства. Кроме того, обязательства должны быть внутренне мотивированными (не навязанными извне) и на их выполнение должны затрачиваться определенные усилия.

Решения о принятии обязательств, даже ошибочных, имеют тенденцию к «самосохранению», поскольку могут «создавать собственные точки опоры». Люди часто придумывают новые причины и оправдания, чтобы убедить самих себя в необходимости выполнения уже принятых обязательств. В результате некоторые обязательства продолжают действовать даже после того, как «породившие» их обстоятельства меняются.

«Дедовщина», или процесс посвящения в солдаты, так же, как и аналогичные церемонии посвящения в студенты, совершаемыми во время традиционной «Адской недели» в США, Великобритании, Новой Зеландии и других странах, а также испытания новичков в местах заключения, на кораблях и прочих замкнутых коллективах — суть одно и то же явление. Практика издевательства над новичками оказывается весьма устойчивой и наблюдается повсеместно во всех странах. Несмотря на попытки командования воинских частей, администраций учебных заведений, правительств и парламентов применить всякого рода запреты, угрозы к зачинщикам, социальное давление, объявить вне закона, чтобы ликвидировать или минимизировать риск и унижения церемоний посвящения, ни одна из перечисленных мер не дает эффекта. Некоторые психологи, общественные и политические деятели считают, что жесткие ритуалы посвящения новичков организуют злодеи, чья извращенная психика требует, чтобы другим людям причинять зло и чтобы этих людей унижали. При этом считается, что дедовщина досталась нам в наследство от тоталитарного прошлого. Однако многолетние обширные исследования категорически отвергают подобные предположения.

Более того, данные исследования показали, что как сержанты, так и студенты-старшекурсники (и прочие «старожилы» в замкнутых коллективах), организующие и проводящие мероприятия посвящения новичков, являются нормальными, психологически стабильными, социально адаптированными людьми. Они становятся патологически суровыми только в момент приема новых членов в студенческое сообщество или молодых солдат в свое подразделение⁶. Следовательно, все дело в самой церемонии посвящения. Значит, в ее безжалостности должно быть нечто жизненно важное для общества, за сохранение чего оно упорно борется.

Американские специалисты в области социальной психологии Элиот Аронсон и Джадсон Миллс⁷ в конце 50-х — начале 60-х годов XX в. убедительно показали, что жесткая церемония посвящения значительно увеличивает преданность новичков группе, что, в свою очередь, в огромной степени повышает шансы последней на выживание. Так, ис-

следование пятидесяти четырех племенных культур показало, что племена, проводящие самые жестокие церемонии инициации, отличаются наибольшей групповой солидарностью. При этом: «Чем больше усилие, затраченное на принятие обязательства, тем сильнее это обязательство влияет на позиции принявшего человека⁸», — считают Э. Аронсон и Д. Миллс.

Таким образом, архетип последовательности является фундаментальным. С незапамятных времен он помогал выжить человеку, следовательно, в основе поведения людей, руководствующихся данным архетипом, заложено позитивное начало. Если церемонии посвящения не выходят за рамки закона — «старожилов» можно назвать наставниками. Групповая солидарность очень важна в любом коллективе, особенно армейском. Если же поведение людей выходит за рамки законов и уставов, то такие люди являются преступниками и подлежат административному и уголовному наказанию. Групповая солидарность в криминальных образованиях формируется с использованием того же фундаментального архетипа и представляет серьезную проблему во всем мире.

Таким образом, «дедовщину» можно определить следующим образом:

«Дедовщина» — противоправное поведение людей, руководствующихся фундаментальным адаптивным архетипом последовательности. «Дедовщина» характеризуется:

— начальным обязательством (желательно озвученным публично), которое берет на себя «новый»;

— наличием испытаний, через которые должен пройти «новый»;

— цикличностью процесса, т.е. через определенное время «новый» перестает им быть и сам принимает участие в испытаниях очередных «новых»;

— определенной замкнутостью социальной группы, в которой «дедовщина» существует. Замкнутость может быть жесткой, например, армейский коллектив, корабль, места заключения, геологическая партия в тайге или мягкой — студенческий коллектив, религиозная секта, спортивная команда и т.п.

Примечания

- ¹ Бухарин С.Н., Цыганов В.В. Методы и технологии информационных войн. М., 2007.
- ² Чалдини Р. Психология влияния. СПб., 2000.
- ³ Цыганов В.В., Бородин В.А., Шишкин Г.Б. Интеллектуальное предприятие. Механизмы овладения капиталом и властью. М., 2004.
- ⁴ Бухарин С.Н., Глушков А.Г., Ермолаев И.Д. Информационное противоборство. Кн. 2. Теоретические основы. М., 2004; Чалдини Р. Психология влияния.
- ⁵ См.: Чалдини Р. Психология влияния.
- ⁶ См. там же.
- ⁷ Цит. по: Бухарин С.Н., Глушков А.Г., Ермолаев И.Д. Информационное противоборство. Кн. 2.
- ⁸ Там же.

МОББИНГ: НАСИЛИЕ И АППАРАТ ВЛАСТИ В ОФИСЕ

Ф.Г. МАЙЛЕНОВА

Структуры доминирования и подчинения, пронизывающие все поры общественной жизни, являются неустойчивыми, склонными к постоянным трансформациям. Одним из механизмов их трансформации является психологическое насилие, распространенное не только в закрытых учреждениях типа школ-интернатов, армии, колоний и тюрем, но и в рабочих коллективах.

В офисах, где проходит большая часть жизни взрослых людей, также действуют жесткие неписаные правила, и порой тот, кто «не вписался в коллектив» (выпадает из сложившейся структуры доминирования – подчинения), может подвергнуться настоящей травле. Обозначение этому явлению предложил шведский психолог Ханц Лейман. «**Моббинг**» – целенаправленное и продолжительное враждебное поведение нескольких особей, направленное против избранной ими жертвы. Существуют разновидности моббинга: **горизонтальный**, когда угроза или издевательства исходят от коллег, и **вертикальный**, когда задействована иерархическая система: начальство травит подчиненного. Систематическое давление со стороны руководителя еще называют **боссингом**. Для многих начальников прессинг, непрерывные придирки по отношению к неуголному подчиненному – самый удобный способ выжить его с работы. Конечно, самым ужасным является так называемый **сэндвич моббинг** – когда нападки идут отовсюду: и со стороны коллег, и со стороны руководства. Следует упомянуть и о **вертикальном моббинге** с «обратным знаком», когда подчиненные выживают руководителя.

Что считать моббингом?

Возникает правомерный вопрос: как распознавать моббинг? По каким признакам можно оценить, что является травлей, а что – серией конфликтов? Самый первый признак – это протяженность во времени. Второе – моббинг всегда направлен на одного человека, а не на группу. И, на-

конец, моббинг не преследует никаких целей, кроме унижения и запугивания жертвы.

Методы моббинга

Существуют «отработанные» приемы, способные исподволь подтачивать психику жертвы, заставляя мучаться догадками: все происходящие неприятности – это случайность или злой умысел? А так как самый первый прием – это **изоляция от неформальных личных контактов**: жертву не зовут с собой обедать или в курилку, не приглашают на вечеринки, не замечают, то жертва остается наедине со своими сомнениями и переживаниями. Далее следует **перекрывание каналов служебной информации**: сотрудники могут намеренно скрывать или «забывать сообщить» сведения, касающиеся работы, – не пересказывать рабочие новости, слишком поздно доносить до жертвы служебную информацию и так далее. **Профессиональные успехи** жертвы моббинга **игнорируются**, его регулярно незаслуженно обвиняют в некомпетентности, систематически оставляют без вознаграждений и продвижения по службе. Когда дело касается задачи выгодных проектов, командировки на престижные курсы, составления сетки отпусков, повышений в должности, прибавки зарплаты, дискриминация проявляется явным образом.

Вторая группа приемов, особенно отвратительных, направлена на то, чтобы **испортить репутацию** – как личную, так и профессиональную. Могут распускать сплетни о жертве, воровать со стола или из компьютера нужные документы. На совещании не дают высказаться, или же каждое предложение такого сотрудника воспринимают в штыки или поднимают на смех. Шеф позволяет себе повышать голос и разговаривать в пренебрежительном тоне именно с этим человеком, будучи при этом подчеркнуто вежливым с другими. Иногда противостояние переходит в открытую фазу – в оскорбления и даже физическое насилие.

Кто виноват?

В редких случаях человек сам является причиной нелюбви коллег. Жертва моббинга до поры до времени может

сама не подозревать о том, что «тучи сгущаются», и едва заметная неприязнь со стороны коллег или руководства скоро перерастет в методичную травлю. Известно, что все непохожее и непонятное вызывает агрессию людей определенного психологического склада, которых в разных странах и в разные исторические эпохи было немало. В животном мире действуют те же законы. Например, если на территорию крысиной стаи случайно забредает особь из другого клана, с ней расправляются быстро и беспощадно.

Настроить коллектив против отдельного человека может любая мелочь: и слишком откровенный наряд, и подчеркнутое превосходство – возрастное, статусное или внешнее. Лучший способ попасть в изгой – регулярно вызывать раздражение коллег (например, неумным хвастовством или желанием выслужиться в глазах начальства). Также среди причин, вызывающих травлю, психологи отметили: постоянные просьбы, неуместное заигрывание с противоположным полом, странная манера говорить, редкое хобби или вредная привычка. Хуже всего приходится неординарным личностям, чье поведение не соответствует общепринятым стандартам.

Итак, самое первое условие: быть непохожим на других – неважно, по социальному ли уровню, уровню образования, стилю поведения или по национальности. Впрочем, чтобы тебя начали «рвать на части», мало быть белой вороной, надо еще своим поведением убедить тайных недоброжелателей, что им нечего бояться. Как известно, если сильного человека собака только облает, то слабого обязательно покусает.

Моббинг новеньких – очень распространенное явление. Иногда он является своеобразной «проверкой на вшивость» перед вхождением в новый коллектив, а иногда знаком того, что коллектив является настолько закрытой системой, что никого извне туда не примут. Иногда причиной моббинга может быть страх за свое место или ревность со стороны травящих.

Другие распространенные причины моббинга: зависть к более успешному коллеге; боязнь начальника, что перспективный подчиненный его «подсидит»; умышленное или

неумышленное игнорирование определенных норм поведения, принятых в коллективе.

Системные проблемы

Однако бывают случаи, когда жертва моббинга оказывается совершенно невиновна в подобном отношении к ней. А вся вина за травлю лежит на руководстве и его неправильных управленческих решениях.

Во-первых, руководство может поощрять конкуренцию в ее ложном понимании — провоцировать сотрудников на доносы, подсиживание и просто стравливать. Во-вторых, причиной моббинга может стать нездоровая атмосфера в коллективе. Моббинг отмечается в организациях, где преобладают родственные или интимные связи между сотрудниками, где существует большая текучесть кадров и где нет перспектив служебного роста персонала. Третья причина — неправильная кадровая политика: нечеткое разделение труда между сотрудниками (например, обязанности двух коллег дублируются), отсутствие обратной связи с руководством, неясные цели и задачи компании. Если в организации имели место серьезные кадровые перестановки, жертвой моббинга может оказаться сотрудник, пришедший со стороны, или кто-то из своих, неожиданно назначенный на высокий пост или внезапно пониженный.

Нередко сама обстановка, царящая в организации, провоцирует проявления моббинга. Часто люди демонстрируют далеко не лучшие качества характера, если трудовой коллектив долго живет в обстоятельствах постоянного внутреннего напряжения. Это может быть вызвано депрессивными обстоятельствами в компании, например связанными с серьезными финансовыми проблемами, перспективой крупных увольнений. Любая ситуация затяжной неопределенности требует психологической разрядки, которая порой принимает форму самых уродливых проявлений человеческой агрессии.

Другая распространенная причина моббинга — безделье. В офисе как и в армии: психологи, изучающие дедовщину, свидетельствуют — почти всегда самые отвратительные издевательства старослужащих над новобранцами про-

исходят в тех воинских частях, где не занимаются серьезной строевой подготовкой. А в подразделениях, воюющих в горячих точках, или же там, где солдаты постоянно заняты делом, дедовщина носит чисто символический характер. Солдатам просто некогда заниматься ерундой, поскольку все их эмоции поглощает боевая работа.

Есть и другие системные причины, способствующие поражению коллектива метастазами моббинга:

- плохое управление;
- отсутствие обратной связи в отношениях с руководством;
- отсутствие четко прописанных обязанностей сотрудников, из-за чего постоянно идет выяснение, кто занимается делом, а кто паразитирует на остальных;
- плохая работа службы персонала, в частности штатных психологов;
- наличие привилегированного статуса отдельных людей;
- слабый корпоративный дух.

Что чувствует жертва моббинга, или существование под прессом

Не так давно в одной крупной российской компании психологи провели анонимный опрос с целью выяснить, многие ли из членов коллектива испытали на себе притеснения со стороны руководства или коллег. Оказалось, более 80% персонала знают, каково это, когда сослуживцы относятся к тебе враждебно или начальство достает постоянными придирками.

Организация, руководство которой не смогло создать нормальную обстановку в коллективе, обязательно несет серьезные деловые и финансовые потери из-за раздирающих персонал неурядиц: падает производительность труда, возрастает текучка кадров, но главное – люди перестают чувствовать себя единой командой. Даже если у человека, ставшего жертвой моббинга, поначалу есть заступники, то со временем он остается один на один с врагами. «Сегодня он, а завтра я», – полагают защитники жертвы.

Постоянная напряженная атмосфера в коллективе рано или поздно начинает негативно влиять на здоровье. По дан-

ным американской исследовательской компании The Workplace Bullying & Trauma Institute (WBTI), в 76% зарегистрированных случаях моббинга у его жертв вырабатывается стресс, в 60% случаев – паранойя, головные боли у 55% пострадавших, чувство отстраненности у 41%, а чувства вины, сомнения и стыда ощущают 38% людей. Все это приводит к тому, что почти половина жертв травли мучается от ночных кошмаров, почти две трети страдают бессонницей и столько же становятся рассеянными. Около 30% людей начинают злоупотреблять алкоголем, сигаретами и медикаментами. Печальная статистика говорит о том, что среди жертв инфарктов и инсультов, а также самоубийц очень высок процент тех, кто не нашел выхода из замкнутого круга постоянных служебных конфликтов.

Как ни парадоксально, жертвы моббинга не хотят уходить с работы, мотивируя это нежеланием признать себя побежденными. Ослабшему и деморализованному человеку кажется, что он уже не найдет другую работу или на другом месте будет то же самое, а то еще хуже – ведь его самооценка уже значительно занижена в обстановке постоянных придирок... Боязнь новых неприятностей, еще неизвестных, порой оказывается сильнее каждодневных страданий, к которым жертва уже как-то привыкла и вроде бы даже приспособилась.

Тем не менее, порой единственным выходом в создавшейся ситуации бывает именно уход. Если агрессоры нередко рассматривают свое поведение как невинное развлечение («Мы же просто шутим!»), то объекту нападок хроническая моббинговая ситуация может стоить потери уверенности в себе, здоровья и даже жизни.

ЭЛЕМЕНТЫ САМООРГАНИЗАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО УНИВЕРСИТЕТА*

Р.Р. БЕЛЯЛЕТДИНОВ

Когда мы обсуждаем проблему самоорганизации микросоциальных структур власти, то речь не должна ограничиваться феноменом современной дедовщины. История свидетельствует о глубоких корнях, лежащих в основании этого и подобных ему явлений. Более того, поспешно будет предполагать, что архетипически воспроизводящиеся в различных географических и исторических регионах структуры доминирования и подчинения фундируют лишь иерархические авторитарные аппараты власти (армейского типа). На самом деле они играют свою конструктивную роль и в демократической самоорганизации жизни человеческих сообществ, отмеченных духом свободомыслия, идейного плюрализма, реального (а не казенного) самоуправления. Примером подобного сообщества является средневековый университет.

Средневековый университет был образованием не только институциональным, но и духовным (не в религиозном, а в секулярном смысле этого слова). «Студенческий дух» был ключевым элементом в механизме университетской самоорганизации и позволял университету адаптироваться к различным историческим ситуациям, и что еще более важно — интеллектуально развиваться. Хотелось бы кратко отметить несколько характеристик, которые определяли университет как профессиональное сообщество, среди них университетская автономия, интеллектуальный плюрализм и стихийная самоорганизация.

Университетская автономия

Средневековые университеты возникли из школ, расположенных при крупных Соборах. Например, одной из

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)», грант № 08-03-00590а.

таких школ была Шартрская школа, крупный образовательный и философский центр первой половины XII в.

Одной из характеристик Шартрской школы была широта интересов магистров, открытость и поиск новых знаний. Например, Гильом из Конша занимался физическими теориями. Теодорик Шартрский – космогонией. Развиваемые им в сочинении «О семи днях и шести различных деяниях» идеи перекликаются с идеями платоновского «Тимея», известного в XII в. в переводе Халкидия.

Значительное внимание шартрцы уделяли грамматике, которая рассматривалась ими как неотъемлемая часть логики. Гильом из Конша, Тьерри Шартрский, Гильберт Порретанский комментировали «*Institutiones Grammaticae*» Присциана. Занимаясь грамматикой, шартрцы уделяли внимание чтению классической латинской литературы. Главу Шартрской школы, Бернарда Шартрского, Иоанн Солсберийский называет «самым изобильным источником литературы в Галлии»¹.

Из интеллектуальной широты взглядов выростала и институциональная независимость. Средневековый университет – это корпорация, в которую входили учителя и ученики, а правила корпорации определялись самими ее членами. Эта независимость была необходима университету в силу самой природы интеллектуальных занятий, требующих известной свободы и самостоятельности. Университет в средние века – «самоуправляем, и потому самостоятельно вырабатывал собственные правила и уставы»².

Большинство средневековых университетов находилось под покровительством Церкви и получало привилегии. Среди этих привилегий было освобождение от воинской повинности, налогов, право на формирование образовательной программы, право наказывать студентов.

Устройство университетов не было однородно и они различались по модели управления: Парижский университет (а также большинство университетов, расположенных на севере Европы) управлялся магистрами, а Болонский университет (и большинство университетов, расположенных на юге Европы) – студентами. К концу средних веков в Европе насчитывалось около 80 университетов. Это

было значительное сообщество, основанное на принципе самоорганизации, вытекающей из университетской автономии.

Интеллектуальный плюрализм

Поскольку университет — институт интеллектуальный, главную роль в нем играла научная жизнь. Не всегда она протекала гладко, а в большинстве случаев была переполнена контroversиями.

Например, в середине XII в. интеллектуальная атмосфера в Европе в очередной раз накалилась в связи с тем, что старые представления о том, как следует изучать логику, уступали место новым идеям, выдвигаемым «мятежными» магистрами, среди которых был и Абеляр. Видение логики как науки вспомогательной, заданное еще Боэцием, заменяется интересом к чистым логико-грамматическим исследованиям. Стремление заниматься логикой профессионально, как самостоятельной наукой, стало привлекательным занятием для нового поколения интеллектуалов, чему способствовал перевод на латинский язык ранее неизвестных сочинений Аристотеля, входящих в логический корпус «Органона».

Диалектические диспуты в это время больше напоминали спортивные состязания. Вс. Бахтин так описывает тот период: «Узлом, в котором внешние бытовые формы теснее всего сплетались с путями нового научного творчества, был диспут. Он — воплощение диалектики, той науки сегодняшнего дня, которая всколыхнула весь латинский мир, постоянно порождая все новые научные, а за ними и иные ереси...». «В те дни школяры, изучавшие Тривий, — продолжает Бахтин, цитируя Геральда Камбрезийского, — опуская почти вовсе два необходимых предмета (т.е. грамматику и риторику), чуть не бегом спешили к занятиям логикой»³. В качестве иллюстрации многообразия интеллектуальных подходов в середине XII в. в приложении к этой статье приводится фрагмент из книги «Металогик» Иоанна Солсберийского, являющий собой пример интеллектуального многообразия того времени.

Студенческая неформальная самоорганизация

Ключевым элементом университетской жизни был студент – искатель знаний, обособленный от других групп средневекового общества. Студенты переходили от одного учителя к другому, изучали различные предметы, начитывали тексты и искали магистров, которые бы соответствовали их требованиям. Так про одного студента, ученика Фулберта, говорили: «Он собирает знания по школам, как пчела свой мед по цветам»⁴.

Студенты были особой социальной средой: они имели официальные статусы – статус ученика того или иного магистра, принадлежность к факультету и специальности, а, кроме того, студенты должны были причащаться и к неформальной студенческой жизни. Это было возможно в рамках обряда студенческой инициации, постепенно вошедшей в традицию и даже сохранившейся до нашего времени. Форма инициации была стихийной по своей сути, однако выполняла важную функцию – положить предел между прежней жизнью человека, в нашем понимании – абитуриента, и новой жизнью в положении студента.

Пожалуй, наиболее ярким примером инициации в студенты был обряд «Сбивание рогов» (*depositio cornuum*), исполнение которого была призвано превратить желающего стать студентом неопита в полноправного члена студенческого сообщества. Обряд состоял в унижении бакалаврами студента-новичка, который звался «быком» – «существом нечистым и вонючим», чуждым студенческой жизни.

В процессе инициации «новичка заставляли выполоскать рот мочой, съесть несколько пилюль из дерьма, имитировать вырывание зуба (на сей случай вставляют в ром испытываемому специально припасенный деревянный зуб). А заканчивали пародийно схоластическим испытанием на сообразительность:

– Была ли у тебя мать?

– Да.

Бен получает зуботычину.

– Врешь! Ты у нее был»⁵.

Столь болезненные испытания позволяли не только младшим побороться за положение студента, но также и

старшим почувствовать себя «стариками», т.е. знатоками студенческой жизни.

Средневековый университет развивался как сложное самоорганизующееся сообщество, для которого саморегулирование было ключевым условием существования. Между тем саморегулирование не исключало элементов принуждения, но его особенностью была управляемость принадлежащая самим же студентам или избранным для управления университетом магистрам. Университетская жизнь, несмотря на все элементы принуждения, оставалась интеллектуально раскованной и нацеленной на поиск и обретение новых знаний.

Примечания

¹ *Johannes Saresberiensis. Metalogicon*, I, 24. J. B. Hall / K. S. B. Keats-Rohan, 1991.

² Рабинович В.Л. Исповедь Книгочея, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991. С. 36.

³ Бахтин Вc. Школьная жизнь в Париже XII в. // Средневековый быт. Л. 1925. С. 224.

⁴ Цит. по: Рабинович В.Л. Исповедь Книгочея, который учил буквы, а укреплял дух. М., 1991. С. 34.

⁵ Там же. С. 42.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



В наши дни все очевиднее становится, что человеческая мысль путешествует – во времени, заново открываясь людям других эпох и культур, и в пространстве, пересекая сосуществующие культурные и концептуальные границы. В постсоветской России перед читателем открылась новая область – современная западная философия. Одно из самых ярких ее имен – французский философ Жак Деррида (1930 – 2004). Это имя принято связывать с принципом «деконструкции» – разборки классической философии и других продуктов культуры – с целью выявить их неосознаваемую метафизичность (опору на логос, на сущности и причины) и одновременно заметить контуры другого подхода, внимательного к различиям, следам, смещениям, рассеяниям смыслов в динамике «письма». Во всем этом часто видят игровую антитезу любой упорядоченности, однако автор статьи превыше всего ценит в Деррида тонкий анализ, внимательный к парадоксам языкового бытия мысли. Чтобы обнаружить этот пласт, подчас незаметный на поверхности, нужна серьезная работа переводчиков и исследователей. Культурная работа рецепции – не однодневка и не повод для личного самоутверждения: переводы и комментарии живут в культуре десятилетиями, на них растет не одно поколение читателей, а будущие историки увидят в них интересное свидетельство о нашей эпохе. В любом случае, весьма распространенные в современной российской культуре игровые имитации стиля Деррида (примеры которых как раз и рассматриваются в статье), которые притязают «переиграть» Деррида в его борьбе с метафизикой, неизбежно порождают призраки новой, квазивещественной метафизики. Автор статьи пишет хлестко и без обиняков, серьезно и о серьезном. Можно ли «аутентично» прочитать мысль Деррида, не уходя в подражания, не боясь столкновений и не отказываясь от самой возможности встречи? Статья – об этом.

От редакции

ПАРАДОКСЫ КУЛЬТУРНОЙ РЕЦЕПЦИИ (Деррида, «метафизика» и словесные игры)

Н.С. АВТОНОМОВА

Последние два десятилетия постсоветского времени – примерно с конца 1980-х годов XX в. – стали новым этапом в культурной истории России. Открылись двери в пространство современной западной мысли, закрытые (или полузакрытые) в течение всего советского периода. Стали быстро восполняться огромные лакуны, и если 90-е годы были, по сути, прыжком в неизвестное, то уже к началу 2000-х интеллектуальный книжный рынок начинает насыщаться. Одновременно, причем без всякой логики и хронологии, на прилавках магазинов появились произведения различных философских традиций, периодов, стилей, создавая сумятицу и растерянность в сознании читателей. Вместе со сменой мировоззренческих ориентиров сменились цитируемые имена, стали более разнообразными жанры и стили философского письма. Однако сейчас, в конце первого десятилетия XXI века, иногда можно услышать мнение, что очередная эпоха российской открытости к западной мысли завершается и, соответственно, – эпоха переводов клонится к закату. Вряд ли это так: во всяком случае, можно предположить, что на смену первичному усвоению придет более интенсивная проработка наследия современной западной мысли, но это – пока еще не дело завтрашнего дня. В любом случае на повестку дня пора поставить вопрос о некоторых итогах и новых культурных задачах, но, прежде всего, – о факторах рецепции – о том, что мешает или наоборот способствует восприятию философских текстов другой культуры – в русском языке, на современной российской интеллектуальной сцене.

Как известно, тексты сами собой через культурные границы не переходят. Для того, чтобы это произошло, нужен посредник, медиатор: переводчик, комментатор, автор сопроводительного текста. В процессе перевода и перехода культурных границ именно он становится наиболее значимой и, во всяком случае, наиболее динамичной фигурой. От

его позиции и стратегий многое зависит в дальнейшей судьбе произведения в чужой культуре. Как правило, автор, даже и живущий, редко участвует в прямой трансляции своих произведений в другую культуру. Читатель – ждет материала, который он еще должен получить, чтобы далее распорядиться им по своему вкусу и разумению (наслаждаться стилем, изучать содержание и др.). Это и обуславливает большую роль посредника и его ответственность – как перед автором, так и перед читателем.

Важнейшее место в российских рецепциях западной философии принадлежит современной французской мысли. Она принесла не только новые жанры, стили, предметы, непривычные российскому читателю междисциплинарные скрещения на стыке философии, психоанализа, литературы, арт-практик и др., но также – наиболее яркую и обобщенную форму критики всей западной философской традиции и питающих ее обобщенных идеологий. При этом в Россию 1990-х годов транслировались, прежде всего, произведения 60–70-х годов – эпохи расцвета французского структурализма и появления постструктуралистских тенденций. Таким образом, между ситуацией создания произведения и ситуацией их рецепции пролегла грань временного, культурного, поколенческого разрыва. К этому присоединилось и то, что на месте яркого, обусловленного собственными путями развития, европейского протеста против классики и логоцентризма в российской культуре зазвучал протест против тенденций, которые не имели в собственной культуре и философии сколько-нибудь заметного веса. Как быть в такой ситуации? Притвориться, что заимствуемые проблемы – это и есть наши проблемы? Или даже, что мы уже вырвались вперед в их осмыслении и переработке? А может быть стоит сделать иначе: подчеркнуть само наличие этого разрыва между творением и рецепцией и, соответственно, удвоить рефлексивные усилия, отточить техники учета и передачи этого различия и лишь потом – пускаться в поиск общего и созвучного?

Все это не абстрактные вопросы, а конкретные вызовы. Среди персонажей, порождающих больше всего споров и полемик, – фигура знаменитого французского философа

Жака Деррида. В силу превратностей его российской судьбы случилось так, что уже самый первый его перевод на российской почве – это были «Шпоры: стили Ницше» (1991) в талантливом переводе А. Гараджи – подтолкнул к подражаниям тех читателей, которые были к этому склонны, и отпугнул тех читателей, которые относились к нему настороженно. После этого основных, классических работ Деррида – «О грамматологии» и «Письмо и различие» – читателю пришлось ждать целое десятилетие, но когда они, наконец, появились, Деррида, казалось, уже был заболтан, разобран на лозунги. При этом разные переводчики и комментаторы выдвигали каждый свои принципы и позиции. Многим хотелось подчеркнуть свою близость к французскому мэтру, претворяющуюся в уравнение «Я и Деррида», «мы вместе с Деррида» и др. Однако всякому ясно, что мы не находимся с Деррида и его французскими читателями в общем культурном и мыслительном пространстве, не присутствуем в области, где могла бы действовать презумпция интуитивного понимания его текстов, да они собственно и не рассчитаны на интуитивное понимание. Можно ли предположить, как хотелось бы некоторым, что воспроизводство неких перформативных «жестов» мысли может перенести нас в пространство единого «дискурса» с автором? Вряд ли. Общее между нами, конечно, есть, только оно строится и добывается по крупице, а не дается сразу и целиком...

Здесь я хочу поставить вопрос не собственно о переводе, но о том, какая работа должна была бы сопровождать философский текст иной культуры в российском интеллектуальном пространстве: внутреннее перевоплощение в Деррида и попытка говорить его языком? или внешняя позиция изучения Деррида как научного предмета среди других предметов? Особая сложность связана с тем, что основные единицы мысли Деррида нельзя однозначно определить ни как метафоры, ни как собственно понятия. Как учесть эту сложность в переводе и в рецепции? При этом, напомним, французская философская литература wpłyвает к нам сейчас в отблеске своего псевдоединства, собранного в общий революционно-эстетский мессаж: этот образ вторичен, он был создан и запущен в оборот американской рецепцией,

которая затем распространилась на весь мир и частично вернулась в саму Францию. Что нам сейчас важнее: объяснить строй мысли или воспроизвести манеру? Акцентировать мысль или акцентировать стиль (сделать и то и другое одновременно у нас все равно не получится)? Возможна и такая логика: если я эффективно воспроизведу по-русски письмо моего героя – например, Деррида – я тем самым сам включусь в число разрушителей метафизики, этой цитадели старых принципов. По-видимому, в таком рассуждении есть изъян. То, что связано с моментом эстетическим, выигрышно в своем единичном обнаружении, а не в массовых подражаниях, тем более что передача словесных игр в переводе, как известно, усиливает игровое впечатление в сравнении с культурой оригинала, где всякое слово, даже непривычное, теснее вплетено в контекст смысловых ассоциаций. Нужно ли нам пытаться превзойти самого Деррида – Деррида играющего? Для того, чтобы поразмышлять об этом, я предлагаю читателю вместе проанализировать несколько примеров...

Начну с цитаты:

«...герменевтическому чепуховедению я бы попытался противопоставить (и может быть, еще сделаю это далее) особый мотив «подлежащего» в кулинарном или закусочном смысле: что под что есть или пить. Пиво – не смысл раков, да и раки не прорываются к пиву, одно не понимается через другое. Глупо редуцировать пиво к ракам или наоборот. Так же, как и текст и его шум. Что под чем? Или «мы вместе»? Можно сказать, что шум – от текста сего, а не как у нормальных философов «не от мира сего». Карта такого шума для меня – не более, чем окаменелость, неразвившийся зародыш, который испугался того, что его примут за нечто большее. А может быть, он просто ленив (только представьте себе такого ленивого зародыша)?»...

Как вы думаете – кто это говорит и по какому поводу? Может ли этот текст быть философским анализом философского произведения – к тому же теперь уже почти что философской классики, хотя до сих пор у нас не прочитанной и не проанализированной? Кто не знает ответа, тот никогда не догадается. Это отрывок из послесловия Д. Кралечки-

на к его же переводу одной из самых важных и трудных книг Деррида «Письмо и различие». Послесловие названо загадочно и претенциозно: «Деррида запись одного шума»¹. О самом переводе текста я здесь говорить не буду, сошлюсь еще раз на мнение компетентного рецензента А. Ямпольской², которая дает внушительный перечень его недостатков и несообразностей, особенно в переводе психоаналитических понятий. В данном случае речь у нас здесь пойдет о другом – о послесловии и тем самым о том способе, которым Кралечкин представляет российскому читателю этот сложный текст чужой культуры.

Это послесловие – поток вольных словесных ассоциаций на общую тему «перевод и переводчик», оно претендует быть «сложной аранжировкой шума». Текст представляет собой вязь слов и образов, переходящих одно в другое и трудно поддающихся какому-либо пересказу. Но все же попробуем. Итак, лейтмотив текста – образ шума: что это за шум, кто шумит – Деррида, которому вроде бы должен был быть посвящен текст? Да нет, шумит разбуянившийся переводчик и автор послесловия. Он выходит на публику в качестве коверного клоуна (клоун в цирке – это не моя передержка, но самохарактеристика пишущего³: он смешит публику своими выходками и каламбурами, его текст – «тронутый», «съехавший», безумный. А потому, чтобы дать читателю хотя бы какое-то представление об этом тексте, мне остается лишь наметить в технике коллажа несколько цепочек ассоциаций, нанизываемых Кралечкиным...

Итак, текст аранжирует некий шум. Какой шум: большой или малый (посторонний)? Малый шум – шумок...делать что-то под шумок...делать что-то под что-то...что под что нужно есть и пить: то ли раков под пиво, то ли пиво под раков... Эта гастрономическая аранжировка перебивается производственно-механической: перевод – это машина, которая работает на износ, а потому верчение его (перевода) шестеренок производит много шума ... Но за этим лязганьем уставшего механизма слышен и другой шум – шум битвы, сражения: ведь переводчик пишет послесловие, он машет кулаками *argès soup* (по-французски это значит буквально «после удара»), т.е. после драки... Перевод – работа

жестокая и кровавая, переводчик пишет (или не пишет) кровью (своей или не своей), работает (или не работает) до кровавого пота, но ведь кровь состоит из воды, а где вода, там водяные знаки – меты письма, расплывающиеся перед глазами... Переводчика-воина сменяет переводчик-растяпа, напоминающий фрейдовского пациента с его постоянными ошибками. Переводчик – тот, кто все роняет⁴, у кого все валится из рук, а перевод – текст, который уронили, ушибли, которому нанесли урон, но урон полезный, несмотря на синяки... Словом, как уже было сказано, сочинение послесловия (да и работа перевода) – это цирковое представление, клоунада. Каково их отношение к оригиналу? Можно ли сказать, что они продолжают, развивают, начинают, заменяют текст, а вместе с ним – очередное «возвращение Деррида» в Москву? Вместе с именем Деррида на сцене появляется новый предмет для ассоциативной игры – слово *oeuvre*, *oeuvres* (произведение, сочинения), многозначное и к тому же входящее в состав разных сложных слов. Кралечкин напоминает нам, что «Письмо и различие» – не единое произведение (*oeuvre*), а множество отдельных проделок и маневров – *tapoeuvres* (первый корневой элемент этого слова напоминает о латинском и французском слове «рука»). Новая цепочка ассоциаций тянет за собой вереницу тягот: тяжелая ручная работа, чернорабочие, работа, сделанная начерно, и даже черновик (Деррида, как строгая учительница, своей деконструкцией превращает чужие чистовики в вечные черновики...). После тяжкого труда вольная фантазия автора опять забредает в гастрономические сферы, чему после раков и пива мы уже не удивляемся: *oeuvre* – это произведение, а *hors-d'oeuvre* – закуска; соотношение еды (смысла) и закуски всегда двусмысленно: закуска – это добавка, которая превращает еду в закуску; «философия на закуску»⁵ и есть «феноменология духа» деконструкции... Вывод (это слово нужно было бы перечеркнуть как условное) таков: только клоун-переводчик, который умеет падать, «ронять текст» и не страдать по этому поводу, принимает Деррида всерьез...

Этому тексту не откажешь в остроумии, однако «тронутость» придает этой манере письма специфическую ок-

раску. Этот текст вполне мог бы сорвать аплодисменты тусующейся публики или поразить воображение участника какого-нибудь Интернет-форума... Удивительно другое: не только молодежь, которой свойственно тянуться к тому, что кажется необычным, но, видимо, и более искушенные критики и рецензенты попадают под магию этих заклинаний и полагают, будто подобные тексты есть единственно адекватный ответ на вызов Деррида. Так, К. Семенов в жесткой (или, как говорят, «крутой») рецензии из авангардного «Книжного обозрения» вообще достаивает положительной оценки одно только это издание Деррида в России⁶, а, например, А. Беляева чуть ли не отождествляет культурную миссию Деррида и Кралечкина: «Эти тексты – В. Лапицкого, Ж. Деррида и Д. Кралечкина (курсив мой. – Н.А.) – очень разные, но им удастся делать примерно одну и ту же работу: подтачивать философию наличия и академичный стиль, как ее порождение и выражение...»⁷ (в этот впечатляющий перечень напрасно подверстан Лапицкий, вовсе не склонный самоутверждаться за счет автора оригинала). Однако и этого мало: подобные тексты, по мнению Беляевой, продуктивно «усиливают опасность и эффективность приемов Деррида»⁸.

Что же получается – герой антиметафизического сражения Кралечкин и есть наш местный, исправленный и усовершенствованный Деррида? К тому же ведь и Кралечкин в своем послесловии намекает, что с переводом все так запутано, что в постмодернистской оптике автор и переводчик меняются местами, а потому кто кого порождает, кто от кого зависит – неясно...

По поводу всех этих претензий на избирательное средство приходится со всей определенностью заявить: никакого отношения к мысли Деррида (ни к его мысли вообще, ни к его мысли о переводе) рассматриваемый нами здесь текст Кралечкина не имеет. И это несмотря на то, что в нем есть тайные и явные переключки с некоторыми темами и словесными оборотами Деррида; правда, их увидит только специалист, а читателю остается только барахтаться в цепях ассоциаций... Для нас здесь наиболее важно то, что большинство словесных ассоциаций текста роятся вокруг высказанной Деррида мысли о необходимости и невозможности пе-

ревода⁹. Однако для Деррида эта тема никогда не была поводом для шутовства. Когда в своих лекциях он приводил какую-нибудь немецкую фразу и давал свой перевод, то обычно оговаривался — здесь в аудитории сидят германисты, они лучше знают... Он вникал во все, связанное с переводом, и очень болезненно реагировал на то, что ему не нравилось. Он говорил мне, что испытывает страх и благоговение перед переводчиком, который по многу раз перечитывает текст и подчас видит больше того, что видит автор, а каково это сознавать автору, который, перечитывая текст, многое написал бы уже иначе? Перевод, говорит Деррида, — это «прекрасная и чудовищная ответственность» и одновременно «неоплатный долг». Во французском языке «долг как должествование» и «долг как материальное обязательство» выражаются разными словами (соответственно *devoir* и *dette*), которые здесь и обыгрываются. При этом Деррида строит свои словесные ассоциации, подчиняя их определенной задаче — передать мысль. Многое из того, что говорится о переводе, пронизано восхищением людьми, которые этим занимаются, и завистью к ним — единственным, кто «умеет читать и писать»¹⁰. И такой комплимент в устах творца понятия «письма» и особой стратегии чтения — «деконструкции» — дорогого стоит. Так за что это и почему? Да потому, что перевод, больше чем любая другая языковая работа, помещает нас в ситуацию множественности языков и нечистоты всех границ — между языками, наречиями, идиомами, в ситуацию, где сам он становится «необходимым и невозможным»¹¹, подвергает людей страданиям и испытаниям. Явные или неявные отсылки к теме перевода рассеяны по многим текстам Деррида и тесно связаны с другими важнейшими тезисами его концепции.

Судя по тому, как Кралечкин пишет о Деррида, о Киркегоре он стал бы писать в дневниках, а о Ницше — афоризмами... К тому же, напомним, любые эксперименты со стилем становятся со временем своего рода традицией, так что и Ницше для нас теперь — это уже определенная традиция философского письма, и ее можно изучать как особую систему средств — вполне рациональным образом. В том, что Ницше — философ, хотя и выламывавшийся из философии,

теперь, кажется, никто не сомневается. Когда-нибудь, наверное, никто не будет в этом сомневаться и относительно Деррида, который вне традиции не существует и чем дальше, тем четче признает это: работа деконструкции «необходимо предполагает память, поиск новых связей, историю философии, внутри которой мы находимся даже тогда, когда думаем, что из нее выходим», пишет Деррида в одном из малоизвестных своих текстов...

Деррида много играл словами, но этим он всегда подчеркивал мысль, а потому, несмотря на все экспериментальные выходы за пределы философии, оставался философом, заинтересованным в усилении и уточнении своей аргументации. При этом, разумеется, даже тезис о несамостоятельности логоцентрической мысли — это тоже мысль, да еще какая! Что же касается автора послесловия, то он глух к мысли Деррида и совершенно не замечает ее сложной аналитики. Кажется, он видит на месте мысли одно только руководство к действию, и это — печальный русский обычай. Так некогда читали Маркса, не думая о том, что Маркс — это тоже движение интеллектуальной традиции. Словом, в мысли Деррида автору послесловия интересно все что угодно, только не мысль, и понятно почему. Мысль требует особых условий, внимания, терпения, напряжения, необходимости держать в голове много разных понятий, что-то с чем-то соотносить по определенным правилам, а не просто нанизывать ассоциации по принципу «все, что приходит в голову». В этом отказе от мысли есть много детского, архаичного, безумного. Так сейчас общаются дети — не словами, а образами: посылают друг другу картинки или какие-то иероглифические сокращения; словесные набалтывания гипнотизируют читателя, театрализация безумия приводит к полной потере ориентировки в реальности. А на фоне всего смелый автор (ничего не боюсь, делаю, как хочу!) транслирует одуревшему читателю свой миф о Деррида.

При этом происходят различные метаморфозы, в которых Кралечкин, по-видимому, не отдает себе отчета. Так, ему кажется, будто его смелые ассоциации «помогают» нам бороться с метафизикой, тогда как словесные осколки его ассоциаций, вырывающие мысль Деррида из ее контекстов,

застывают в своей чудовищной вещественности, словно материализующиеся образы прошлого у героев лемовского «Соляриса». Раки и пиво, кровь и вода, вещи и состояния, в превращениях которых автор видит предельную десубстанциализацию, оборачиваются чем-то ужасающе материальным: так на задворках мысли рождаются новые метафизические монстры... Они возникают, заметим, не там, где нас приучили их бояться, — где «сущность», «бытие», «причина», «цель» или «логос» держат победу над письмом и различием («бытийственных» слов и понятий Кралечкин, разумеется, не употребляет). Эти новые призраки поселяются там, где их не ждут, — вырванные из общего контекста мысли и ее связей, они гипостазируются в ассоциациях, застывают в псевдоустойчивых этимологических единствах и, несмотря на кажущуюся ассоциативную динамику, образуют квазивещественные метафизические склейки...

Как уже отмечалось, подход Кралечкина соблазнил многих. Наиболее ярко следствия этого соблазна прочитываются в уже упоминавшейся интернет-статье А. Беляевой¹². Казалось бы, мало ли что висит в Интернете, далеко не все заслуживает отдельного обсуждения. Однако текст, подписанный этим именем, не ограничивается портретом Кралечкина как образцового борца с метафизикой. Он достаточно развернут, по-своему аргументирован, и к тому же в нем содержится весьма распространенная в наши дни позиция. Поэтому нам есть смысл остановиться на этом тексте и его доводах.

В общем и целом Деррида для Беляевой — это попытка выхода за пределы метафизики с помощью особого стиля. Для Деррида, считает Беляева, стиль гораздо важнее мысли, потому что только через эксперименты со стилем можно уловить новые, неметафизические идеи. С точки зрения Беляевой, мой подход к Деррида — это «идеальный образец» академизма, а мое предисловие к «Грамматологии» — «идеальное академичное повествование» о Деррида, где «сказано все, что может быть сказано о Деррида и его философии в академичном стиле»¹³. Такой подход не в состоянии разглядеть неакадемичный стиль, а потому бьет мимо цели: ведь у Деррида нет смыслов, его тексты говорят лишь

«намекami», «вокруг да около». Академичный текст «насилует» восприятие еще до того, как Деррида будет прочитан. Соответственно задача критика — низложить эту мнимую «всеохватность» и «непреодолимость» текста Автономовой. Еще резче и идеологичнее те же тезисы развивает и К. Семенов: он видит в моем предисловии к «Грамматологии» Деррида разновидность былого «советского конвоя» к «идеологически чуждым» произведениям¹⁴. Значит ли это, что для рецензента любое «неигровое» или, его же словами, «академичное» предисловие тождественно «советскому» или «идеологическому»? Это остается не очень понятным, так как за попытки разобраться «в сути дела» достается и редактору петербургского «Письма и различия», вдумчивому переводчику В. Лапицкому. Как видим, в отношении к Лапицкому Беляева и Семенов расходятся, но в выборе героя-освободителя они абсолютно единодушны: это — Кралечкин...

В тексте Беляевой простовато ставятся те точки над «i», которые не позволил себе поставить высокопрофессиональный исследователь и переводчик С. Зенкин, хотя в известном смысле это было бы логичным продолжением некоторых его тезисов — и прежде всего его предпочтения Деррида во всем блеске словесных переключек перед Деррида во всей собранности концептуальных стратегий (не буду здесь повторять, что мысль и стиль невозможно передать в равной мере и что это вопрос, который требует выбора). Беляева, еще решительней, чем Зенкин, делает свой выбор в пользу стиля и тем самым показывает нам, от противного, что получается, если все строить *только на стиле* (чего Зенкин не делал).

Главные тезисы Беляевой можно сформулировать следующим образом. Подход и стиль Автономовой псевдонейтральны, что не соответствует «интенциям» Деррида. Стиль Автономовой структурирует тексты по тем самым правилам наличия-присутствия, которые Деррида отрицает. Академичное представление текстов Деррида — это агрессия и репрессия, которая прячется за многовековую традицию, поддерживаемую школами и университетами, и требует ниспровержения.

На это можно сказать следующее:

– Мой стиль вовсе не нейтрален, я просто стараюсь писать, насколько могу – внятно, провозглашая отличие моего стиля от мыслительной стилистики Деррида; это вопрос о понимании того, что у Деррида важнее, а также о понимании места и времени, в котором мы его воспринимаем. Деррида подчас играл языком, но он делал это на фоне уже устоявшихся философских традиций – феноменологии, психоанализа, которые в России, после долгого перерыва, еще только обретают свой язык и концептуальные средства. В этой ситуации подражание жестам на неясном фоне устаревает, а не выявляет мысль автора, так как у Деррида словесные игры почти никогда не самодостаточны: они служат цели донести философские доводы автора в их специфической точности и строгости.

– С метафизикой наличия (или присутствия) дело обстоит не так просто, как кажется Беляевой. Не случайно Деррида обнаруживал элементы метафизики и философии наличия даже у тех философов, которые, казалось бы, дальше всего от этого отошли, например, у Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера, Фуко и др. К тому же его задача была, как теперь нам все яснее видно, не столько в том, чтобы разрушить философию наличия, сколько в том, чтобы очертить ее пределы и показать еще один слой парадоксального укоренения в другом того, что считает себя самообоснованным. К тому же, если уж быть последовательными, нужно следовать Деррида и в его тезисе о том, что никакие констатирующие утверждения о его концепции не имеют значения, и тогда бессмысленными окажутся вообще какие бы то ни было попытки его изучать, в нем разбираться. А такой эпистемологический нигилизм – действительно не моя позиция.

– Представление академичности как агрессии – это одна из парадоксальных форм онтологизации знания, только уже не как сущности, а как воплощения властных отношений. Сторонники такой точки зрения и не замечают, как, опровергая метафизику с одной стороны, они пропускают ее в святая святых своих антиметафизических анклавов. Знание как воплощенная власть – это уже вовсе не тезис

Деррида даже по далеким отголоскам; это фактически мозаика из отголосков разных идей в воображении российского читателя. Разумеется, при столь расширенном понимании «агрессия» и «репрессия» теряют смысл и к тому же бросают тень на тех, кто об этом говорит: наверное, провозглашая разрушение академии, они сами хотят власти, хочется только спросить, какой и ради чего? Напомним, Деррида существует только на фоне академической традиции, он с ней соотносится, вне ее его собственные построения не имеют никакого смысла — ни позитивного, ни негативного, ни самотождественного, ни рассеянного...

Если бы мои критики были последовательны в своей трактовке стиля как средоточия мысли (с этим я не согласна), они могли бы принести российской культуре пользу, сделав перевод, специально заостренный на передаче стилистических эффектов; тогда читатель мог бы пользоваться разными и взаимодополнительными переводами Деррида. Однако о тщательной работе по передаче стиля речь не идет. Главное — производить эффекты. Получается, что в этом случае нам нет дела до перевода, да и какая разница, как переводить, важны эффекты, а сопоставлять их Беляева, видимо, собирается на глазок, по вкусу. Но разговоры о свободе Краlechкина от Деррида — лукавство. Местами его текст выглядит как умелое пародирование (подчас почти то же, но не то), местами — как апологетика, местами — как попытка соответствовать вызову (что и было отмечено Семеновым). Если автор предпочитает не раскрывать нам свое отношение к Деррида, это его личное дело. Но если он помещает свой текст в книгу, которая выходит тиражом 3 тыс. экземпляров, приглашая тем самым своих читателей, в том числе и тех, кто не имеет никакого культурного багажа, строить по его образцу свое представление о деконструкции и о продвинутом способе философствования по поводу деконструкции, то за это, строго говоря, полагалась бы публичная порка...

Перевод Краlechкина, видимо, не лучше, но и не хуже некоторых других, но в нем обнаруживаются такие недостатки, которых вполне можно было бы избежать, если бы автор потратил силы не на пародию, не на самовозвеличивание (или самоуничижение), а, скажем, на сверку терминов

логии и названий цитируемых произведений, работы тут по горло. Огромная сложность для русского переводчика французской философской литературы, пронизанной немецкими влияниями, заключается в том, чтобы при отсутствии сложившейся традиции перевода, скажем, феноменологической и психоаналитической литературы передавать французские интерпретации этих концептуальных традиций. В такой ситуации ответственному переводчику, ей-богу, не до пародий, только бы разобраться в этом inferнальном треугольнике культур, традиций, взаимопересечений и взаимоисключений. Значит, что-то тут не то: самоутверждение для автора важнее чужого текста. Но разговор у нас сейчас идет не об ошибках, а о самой позиции, об отношении к делу, нарочито смешиваемому с потехой...

Честно говоря, Деррида — вовсе не герой моего романа, но меня всегда очень интересовала его мысль, и ее изучение принесло мне огромную интеллектуальную и человеческую пользу. Я никогда ему не подражала, не использовала его терминологию¹⁵ и прямо говорила об этом, однако это отнюдь не лишало меня его дружбы и доверия, мне кажется, скорее наоборот¹⁶. История моих отношений с Деррида долгая. Когда Деррида впервые приехал в Москву, мы были уже знакомы; тогда он привез мне официальное приглашение сделать пленарный доклад на международной конференции «Лакан и философы», проводимой Международным философским коллежем совместно с ЮНЕСКО (она состоялась в мае 1990 г.). А когда, много лет спустя, было принято решение о праздновании 20-летия Международного философского коллежа, в котором я была тогда руководителем программы, председательствовать на торжественном заседании, по настоянию Деррида, было поручено мне¹⁷. Возникает вопрос: стал ли бы Деррида настаивать на этом, если бы считал, что мой подход убивает его философию? Разумеется, хорошие дружеские отношения — это не теоретический аргумент, и все сказанное вовсе не значит, что Деррида любил, когда его анализировали как «объект» (именно так я пыталась подходить к «Грамматологии»). Важнее другое: Деррида был слишком умен, чтобы везде искать подражателей¹⁸.

А вот одно стороннее свидетельство: на конференции о переводе в Институте политических исследований в Париже в июне 2006 г. один из французских исследователей, профессор Университета София-Антиполис в Ницце, известный переводчик Али Бенмаклуф заявил при обсуждении моего доклада, что именно такой — терминологический и осознанно нацеленный на мысль — перевод Деррида был бы сейчас актуален и для самих французов: иначе говоря, он выступал за перевод с французского на французский, потому что, подчеркивал Бенмаклуф, во Франции правят бал подражатели, которые ничего не прибавляют к мысли Деррида, но при этом отнимают у читателей возможность анализа и дискуссии. Может, кто-то подумает, будто Бенмаклуф — ненавистник Деррида из многочисленной когорты его противников в официальной университетской среде. Но это совсем не так: именно он был организатором конгресса франкоязычной философии, пригласившим Деррида выступить с пленарным докладом на тему «Грядущий мир просвещения»¹⁹.

Однако нам здесь важны не французские, а российские читатели. Современное отношение к Деррида русскоязычного потребителя современной западной мысли тесно связано с его отношением к своему языку и своей культуре. В нынешний период своего развития русский язык подчиняется воле и установкам переводчиков и носителей языка гораздо больше, чем в иные, более спокойные периоды. Но и замусоривать это общее пространство, в котором строятся и/или разлаживаются трудные межкультурные взаимодействия, стало проще. При этом, желая «помочь» Деррида сокрушить метафизику, играющие переводчики и комментаторы даже не замечают, как она в новом обличье нависает у них за спиной. Мысль заботится о связности, о контексте, она не существует вне традиции, даже если отрицает ее. Мы уже видели, что при вырывании мысли из контекста рождаются новые метафизические сущности, а разорванные личные ассоциации пишущего (те самые раки и пиво) порождают ту самую вещественно-наличную, натуралистическую метафизику, где слова магически превращаются в вещи. Играть словами независимо от смысла стало модно

и престижно, хотя в философии стиль, не участвующий в мысли, бессилён. Оставим каждому право на субъективные прихоти. Но позаботимся о том, чтобы это не помешало читателю найти дело получше, чем нелепое подражание подражателям.

Примечания

- ¹ Кралечкин Д. *Deleuze* запись одного шума (послесловие) // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. Д. Кралечкина. М., 2000. С. 479. Само появление этой книги на свет — не вполне понятная история. Когда кто-то прислал Деррида экземпляр этой книги, изумленный автор попросил у меня разъяснений: два перевода одной книги в издательствах с одинаковыми названиями «Академический проект» — одно в Петербурге, другое в Москве (*Деррида Ж. Письмо и различие* / Пер. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000; *Деррида Ж. Письмо и различие* / Пер. Д. Кралечкина. М.: Академический проект, 2000). Однако петербургское издание получило авторские права (я была одним из рецензентов пробных переводов петербургского издания, и знаю это не понаслышке), а московское, естественно, никаких прав на издание не имело. Мне пришлось объяснить Деррида, что дело тут, видимо, в рецидиве старого советского отношения к международному праву в области интеллектуальной собственности. В своем тексте Д. Кралечкин приводит шуточные и пространные списки своих друзей и знакомых, побуждавших его к переводу книги, однако эти ссылки на «семейное право» от юридической ответственности, по-видимому, все же не избавляют...
- ² См.: Ямпольская А. Свобода (от) вопроса. Рец. на кн.: Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2000; Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб.: Академический проект, 2000 // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры. М., 2001. № 5 – 6 (31). С. 174 – 177 (см. также: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_5_6/16.html). Это яркий, местами просто блестящий текст, отличающийся переводческим профессионализмом и умением распознать более общие философские проблемы, стоящие за переводом.
- ³ «Клоунада и фокус» у Кралечкина — это «насмешка над феноменом», а вместе с ним — над всеми возможными смыслами и репрезентациями... (Кралечкин Д. *Deleuze* запись одного шума (послесловие). С. 484).
- ⁴ Д. Кралечкину очень нравится собственная переводческая «находка» — «ронять (*faire tomber*) означающее», и он всячески это обыгрывает. На самом деле здесь был бы гораздо уместнее вариант, предложенный в петербургском переводе «Письма и различия» — «упускать», «опускать» (*Деррида Ж. Письмо и различие* /

- Пер. под редакцией В. Лапицкого. СПб., 2000. С. 268). У Деррида речь идет о том, что при переводе и смене языка меняется «означающее тело» текста – с чем, разумеется, согласится любой переводчик.
- ⁵ У автора за «философией на закуску» следует «закуска ОТ философии», где ОТ ассоциативно связывается с «высокой (haute, по-русски произносится «от») модой»... *Кралечкин Д. Деррида* запись одного шума (послесловие). С. 488. Иногда возникает вопрос: а может быть, такое взвихрение и не-(у)-держание ассоциаций – это тоже болезнь?
- ⁶ *Семенов К. Глядя разными глазами. Как у нас издают Деррида? // Книжное обозрение. М., 2001. 3.09.*
- ⁷ *Беляева А. Деррида, «Деррида» и Деррида: по следам стиля. (http://www.censura.ru/articles/derridastyle.htm,with#_ftn1#_ftn1)*
- ⁸ Там же.
- ⁹ «Перевод и задан, и запрещен, перечеркнут и обобщен». *Кралечкин Д. Деррида* запись одного шума (послесловие). С. 481 – 482.
- ¹⁰ *Derrida J. Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»// Quinzièmes assises de la traduction littéraire (Arles, 1998). Mauzevin. 1999. P. 21.*
- ¹¹ *Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Пер. В.Е. Лапицкого. СПб., 2002. С. 17, 19.*
- ¹² *Беляева А. Деррида, «Деррида» и Деррида: по следам стиля. (http://www.censura.ru/articles/derridastyle.htm,with#_ftn1#_ftn1).*
- ¹³ Отмечу, что сама Беляева (мне неизвестно: это собственное имя автора или псевдоним) пишет очень внятно, без стилистических красот и словесных игр: видимо, она хочет, чтобы ее мысль была адекватно понята читателями...
- ¹⁴ *Семенов К. Глядя разными глазами. Как у нас издают Деррида? // Книжное обозрение. 2001. 03.09.*
- ¹⁵ Суть этого важного познавательного принципа М. Гаспаров (в одном из писем, побуждавших меня к простому и ясному письму) формулировал так: «Чтобы изучать лягушку, не нужно уметь квакать», причем этот принцип в равной мере относится и к познанию природы, и к познанию человека. (Часть этих писем сейчас готовится к печати.)
- ¹⁶ Кажется, в России мне доводится быть едва ли не единственным исследователем и переводчиком Деррида, который ни прямо, ни косвенно не является его последователем и не принадлежит ни к каким тусовкам, блюющим языки внутрикружкового понимания. Любопытно, что в разные периоды разные сторонние люди, знавшие что-то о моих занятиях Фуко, Лаканом или Деррида, упорно приписывали меня к сектору (лаборатории) неклассических исследований, руководимой В. Подорогой, хотя я всю сознательную жизнь просуществовала во вполне «классическом» секторе теории познания. Видимо, сочетание моего «постмодернистского» предмета с «академической» институцией многим кажется невозможным: к апостолу постмодернизма нужно подходить с особыми мерками и приемами – не познания, а восприятия, имитации, яркого реагирования.

- ¹⁷ На этом заседании Деррида и Нанси делали доклады, вели дискуссию друг с другом, а потом и с аудиторией – по поводу прошлого, настоящего и будущего коллеги. Материалы этого обсуждения с фотографиями см.: *Derrida J. & Nancy J.-L. Ouverture // Rue Descartes. Les 20 ans du Collège international de philosophie. Paris, 2004. № 45. P. 26 – 55.*
- ¹⁸ Я рассказывала Деррида о своей работе, о том, что и как я делала и делаю, например, когда-то давно он с большим интересом откликнулся на мой рассказ о нашей с Гаспаровым работе над русскими переводами сонетов Шекспира. О том, как он сам переводил Шекспира (даже если это была всего одна строчка из «Венецианского купца» – *When mercy seasons justice...*), Деррида увлекательно рассказал в своем докладе на сессии переводчиков в Арле: *Derrida J. Qu'est-ce qu'une traduction «relevante» // Quinzièmes assises de la traduction littéraire. 1998) Mauzevin, 1999.* Между прочим, родной брат жены Деррида, Мишель Окутюрье, один из лучших во Франции специалистов по Пастернаку, переводчик его поэзии на французский язык – был одним из главных предметов изучения М.Гаспарова, анализировавшего на материале переводов Окутюрье эволюцию современной французской метрики и ритмики... Это вовсе не значит, что деконструкция где-то пересекается с младоформалистскими поисками точной гуманитарной науки, но все-таки что-то значит... Жена Деррида Маргерит, прекрасно владеющая русским языком, иногда переводила ему русские тексты, в том числе, как писал мне Деррида, она читала ему отрывки из моего предисловия к «Грамматологии»... Как бы то ни было, прочитав во французской статье мой отчет о принципах перевода «Грамматологии» и его российской рецепции, Деррида попросил меня написать об этом для специально посвященного ему сборника *L'Herne*.
- ¹⁹ Этот конгресс назывался «Будущее разума. Становление рациональностей»: *Benmakhlouf A., Lavigne J.-F. (éd). Avenir de la raison. Devenir des rationalités. Paris, 2004.* Доклад Деррида на конгрессе был также опубликован в его знаменитой книге *Derrida J. Voyoux. Deux essais sur la raison. Paris, 2004.*

**О «ВЛИЯНИЯХ» И «ЗАИМСТВОВАНИЯХ»
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

*И найден был иезуитский ход,
которым ставилась под некоторое сомнение
оригинальность пушкинского творения.
На помощь была призвана... Библия.
В ней, мол, есть похожий сюжет,
и Пушкин взял, да и переделал его в «Пророка».
То есть совершил не очень-то благовидный поступок:
не совсем свое – выдал за свое.
Ай, да Пушкин!*

С. Шуртаков

В.В. ЛАЗАРЕВ

1

Только на первый взгляд может показаться, что понятие «влияние» вполне ясно, определено и не содержит какой-либо проблемы. Тема влияния и вопрос в ней о зависимости или самостоятельности доставляет беспокойство как для тех, кому представляются оригинальными построения того или иного философа, так и для тех, кто считает, что философия, например, Владимира Соловьева вполне измерима внешними воздействующими факторами: принципами западноевропейской философии, историческим развертыванием предшествующей мысли в России, культурной средой, жизненными условиями. Продолжением возникающей здесь проблематики мог бы оказаться вопрос о влиянии философии Вл. Соловьева на последующую, особенно религиозно-философскую мысль в России. Хотя в данном случае речь должна бы идти, строго говоря, не о влиянии и заимствованиях, а о преемственности, не о зависимости, а о наследовании традиции.

Нетрудно заметить, что у С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина и ряда других представителей русского религиозного ренессанса их философствование является дальнейшим развертыванием существенно соловьевских тем: Божественного Троиинства, всеедин-

ства, Богочеловечества, органичной целостности, русской идеи. Сюда же надо отнести продолжение разработки проблем историософии (эсхатологических), этико-религиозных проблем (особенно проблемы зла). И вместе с тем трудно было бы отказать этим мыслителям в самостоятельности, своеобразии. Но все же, случалось, отказывали. И в том есть у нас давняя традиция.

Еще П.Я. Чаадаев, сам, надо признать, оригинальный отечественный философ, пенял всей русской мысли на отсутствие оригинальности и самостоятельности. И отсюда — дальнейшие конкретизации и следствия: подчиненность и подчинение себя чужим влияниям, подражательность. Подобными характеристиками изобилует объемистая книга Б.В. Яковенко по истории русской философии, опубликованная в 1939 г. на чешском языке и переизданная на русском языке в 2003-м. В ворохе приписываемых русскому философствованию «грехов» и недостатков у этого исследователя числится и то, что «на протяжении всего периода своего существования оно в большей или меньшей степени находится в зависимости от философских течений иных народов и других эпох... русское философствование лишено традиции в обоих основных значениях этого слова: оно не продолжает никакой чужой традиции, но и в себе не возродило никакой собственной традиции»¹.

Если бы утверждения соответствовали действительности, то какой смысл было бы всерьез рассуждать о русской философии и исследовать ее историю? Между тем Яковенко претендует на историко-философский анализ отечественной мысли. Он включает в свое рассмотрение труды В.В. Зеньковского, у которого все содержание не только двухтомного труда по истории русской философии, но и других сочинений демонстрирует собой и доказывает оригинальность этой философии.

Зеньковский подвергает анализу само понятие «влияние», чего не делает Яковенко, пользовавшийся ходячим представлением о «влияниях». Понятие «влияние» применимо *лишь там*, где налицо известная доля самостоятельности и оригинальности. Нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают вли-

яние, особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью. *Влияние* имеет разные степени. Все они не только не исключают самостоятельности или оригинальности, но *непрерывно ее предполагают*. В строгом смысле, оригинальность, как безусловная новизна идей, до того редка в истории философии, что для изложения лишь оригинальных построений в ней «не нашлось бы и десятка параграфов», — говорит Зеньковский. Реальная же историческая жизнь полнится взаимозависимостями, скрещиваниями влияний, действием всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, так что значительность и ценность многих из них никак не умаляется тем, что они испытали различные влияния.

Не пройди отечественная мысль в XVIII в. период ученичества и освоения (частью поверхностного, частью более глубокого) достижений западного философского развития, страстные ее хулители с легкостью ударились бы от нареканий в «зависимости» в противоположную крайность, и посыпались бы упреки уже не в («постыдной», надо понимать) зависимости от чужих мыслей, а в упущении знакомства с ними, в отсталости, неведении и некомпетентности.

А ведь в способности не только позволять влиять на себя, но и не допускать того или иного влияния выражается именно самостоятельность и внутренняя активность. «Не всякое влияние есть тем самым зависимость, — пишет Георгий Флоровский, — и зависимость не означает прямого заимствования, — «влиянием» будет и толчок, побуждение, — «влияние» может быть и от обратного»².

Примечательно, что Шеллинг устанавливал даже в отношениях зависимости (как ни парадоксально, на первый взгляд) *самостоятельность зависимого*: «Зависимость не устраняет самостоятельность, не устраняет даже свободу... Зависимость не говорит нам, что это зависимое есть и что оно не есть. Каждый органический индивидуум в качестве ставшего есть лишь посредством другого и постольку зависим по становлению, но отнюдь не по бытию... Нет противоречия в том, что тот, кто есть сын человека, и сам есть человек»³.

Йозефу Шеллингу ставят не в упрек, а в достоинство знание творчества своих предшественников от Платона до

Канта и Фихте, знание своих истоков, овладение множеством порожденных до него идей. На обилии источников зиждется компетентность в рассматриваемых им проблемах, собственная глубокая проработка материала. Изучение духовного наследия прошлого не подрывает самостоятельности, самобытности философа. Если он «находился под влиянием» той или иной системы, значит, позволял ей влиять на себя, тогда как другой какой-нибудь системе он не позволял этого.

Кто завещает свои труды новым поколениям, тот сам предполагает и ожидает, что потомки подхватят и творчески разовьют его идеи. А подлинная самостоятельность и оригинальность проявляется не столько в противостояниях другим мыслителям, сколько в умении следовать им, творчески развивая их мысли, продумывая до конца поставленные и решаемые ими проблемы. Но и отрицание должно появляться после, в результате основательного овладения идейным наследием. Иначе способность всему сказать «нет», всякий дух противоречия, любой каприз, строптивость могли бы правомерно претендовать на самостоятельность и оригинальность.

Основательность изучения Владимиром Соловьевым трудов Шеллинга не вызывает у исследователей сомнений, но оценки его шеллингианских штудий далеко не однозначны: «подверженность влиянию», «зависимость», «неоригинальность мысли», «критическое восприятие» идей немецкого мыслителя, «расхождения» и «разрыв» с ним, «утверждение своего самобытного философствования»...

Отстранись Соловьев от ознакомления с системой Шеллинга, собственное его философствование могло бы быть воспринято как неоправданное пренебрежение уже достигнутыми результатами, как попытка изобретать велосипед. Напротив, усвоение и использование идей предшественника могло бы быть расценено как несамостоятельность, зависимость, эпигонство. На эту мысль наводит в «Новой философской энциклопедии» (М., 2001) статья о Соловьеве, где в одном только абзаце ненароком, может быть, до 10 раз повторяются и варьируются слова «влияния», «воспринял», «заимствованное».

Ввиду приведенных соображений «заимствования», которые можно найти у Соловьева, как, впрочем, и у Шеллинга или у кого другого, имеют основание и оправдание. Знание учения Шеллинга у нашего мыслителя есть, и совсем не поверхностное. Впрочем, шеллингианскую философию куда менее, чем кантовскую или гегелевскую, он выделяет в специальный предмет рассмотрения. Но он пользуется понятиями немецкого мыслителя довольно широко, пускает в оборот характерные его философемы. Принцип и методология его философствования также во многом сходны с шеллингианскими: интеллектуальная (у Соловьева «идеальная») интуиция, метод восхождения от элементарной «клеточки» к внутренне расчлененной и сращенной целостности, склонность к парадоксам и антитезам, разрешение их в органичном единстве, развиваемом до духовного единства, до всеединства, теософичность построений.

И все же мышление обоих — философов одного ранга, философов высшего ранга, протекает по различным руслам, каждый движется своим путем, несмотря ни на какие влияния, независимо от них, даже вопреки им. Ибо влияния реализуются не иначе как через внутренние условия, через самостоятельного мыслителя, принимающего или отвергающего воздействия извне; они воспринимаются в зависимости от внутренней установки, определяющей, поддастся тому или иному воздействию или нет, усвоить положительно или отрицательно, безусловно или критически, целиком или частично. Даже при тонкой чувствительности ко всему, прямо-таки ренессансной восприимчивости Шеллинга и — открытости, отзывчивости на все, свойственной душе Соловьева, оба остаются вполне самостоятельными. Ибо откликаться на что-либо, реагировать — не то же, что подвергаться влиянию, поддаваться ему и подчиняться.

Вслед за А.Ф. Лосевым надо сказать, что преувеличивать шеллингианские заимствования Вл. Соловьева не следует. Речь не о текстовых параллелях, своду которых мы обязаны педантичному немецкому исследователю Л. Мюллеру⁴. Это не тот уровень, на котором Соловьева не в укор, а в честь и достоинство именуют шеллингианцем («последний русский шеллингианец»). Совпадения были, но они вырас-

тали у Соловьева органически и почти всегда были результатом его собственного философского творчества. Значит, есть более глубокие слои сродства, внутреннего творческого сродства двух философов, и основание для сопоставления или противопоставления их следует искать в живительных духовных родниках их творений. В конечном счете справедливо категоричное заявление А.Ф. Лосева о Соловьеве, что ни о каком прямом заимствовании у Шеллинга не может быть и речи.

Ясно, что никакого влияния на Шеллинга (1775 – 1854) Соловьев (1853 – 1900) оказать не мог; но вполне мог дать – и дал – стимул частью определенному направлению дальнейшего развития, частью преодолению отдельных сторон шеллингианства. А русская мысль, наследуемая и развиваемая Соловьевым, могла до появления его трудов повлиять на самого Шеллинга, и действительно оказывала благостное воздействие, о чем свидетельствуют факты, пока еще недостаточно принимавшиеся во внимание исследователями⁵. И могла бы воздействовать сильнее и плодотворнее, прояви Шеллинг интерес к ней не на склоне лет, а пораньше. Вполне вероятно, что универсалистская по своей основной устремленности, его философия испытывала недостаток именно русских духовных ферментов, русской идеи. По крайней мере известны сожаления философа по поводу ограниченности его знакомства с русским духом. Известно так же, что, будучи протестантом, он понимал это вероисповедание как лишь момент развития, как ступень, отнюдь не высшую, в духовном прогрессе (хотя был еще далек от того, чтобы оставить эту ступень позади); к католицизму он не примкнул в сколько-нибудь значительной мере; а вот к православию начал проявлять в конце жизни живой интерес и симпатию благодаря встречам с русскими. Беседы с ними пробудили у философа любовь к России (подробности о чем в книге А.В. Гулыги «Шеллинг»).

Но и помимо этого Шеллинг определенно постигал и усваивал нечто близкое душе России через профессора философии и богословия Мюнхенского университета Франца Баадера (1756 – 1841). Кратко и точно сказал о нем В.Ф. Эрн, философ, для которого отношение «Восток – Запад», «Рос-

сия и Европа» было острейшей личной проблемой. «Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего – как это ни странно – к православию, – Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока... Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, – это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль»⁶.

Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Он высказывал идеи, созвучные славянофилам и Вл. Соловьеву в письме к С. С. Уварову – да-да, к тому, кто сформулировал идею «православие, самодержавие и народность»! – изложил свои замечательные мысли о миссии православной Церкви в России. Баадер говорит о разложении не только антихристианского Запада, но и христианского, и ищет спасения Запада в России и православной Церкви. В письме приводятся следующие соображения. Необоримое стремление Запада к Востоку – особенность эпохи. Россия, соединяющая в себе черты обеих культур, призвана стать посредницей, чтобы смягчить их столкновение. Церковное посредничество Православия и державное – России, теснейше связанной с Православием, осуществляют одну и ту же миссию. Уже само указание на факт упадка христианства на Западе, как и раскрытие того, как удалось Русской Церкви избежать столь удручающего исхода, могло бы, по мысли Баадера, само по себе оказать освобождающее воздействие на Запад.

Мысли эти легко прочитываются и у славянофилов и у Соловьева, и не только у них. Встречавшийся с Баадером в Мюнхене С.П. Шевырев приветствовал направление мыслей Баадера и пропагандировал его в России. Он предпочитал этого католика-антипаписта Шеллингу, считая, что первый глубже проник в истинное начало христианской философии. Шеллинг, по свидетельству Шевырева, сам признавал, что в своем новом учении (в «позитивной философии») он заимствовал некоторые основоположения у Баадера, тогда как тот (подобные перипетии в философии не редкость)

не сочувствовал Шеллингову учению, даже его «философии откровения».

Уже из сказанного видно, что вопрос о заимствованиях куда как сложен, притом только с одной стороны, и тем ограничивать суть дела. Речь должна идти о *взаимном* отношении, о соотношении духовных культур. И. Киреевский в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) справедливо предостерегал против односторонности: «После совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России».

В таком развитии двух направлений духа временами появляются и очень родственные моменты и примечательные совпадения. Скажу об одном из них. Соловьев оформлял и развивал всю свою систему как философию всеединства — до предполагаемого завершения в ней идеи добра и истины в идее прекрасного. Его миросозерцанию не могло не импонировать Шеллингово подчеркивание этого издревле известного триединства. У обоих мыслителей в данном случае имеет место совпадение точек зрения, что вообще случается нередко на перекрестках философских путей и что следует отличать от совпадений при прямом следовании одного мыслителя другому. Форма триединства слишком распространена, чтобы ее можно было причислить к специфике или своеобразию того или иного типа мышления или способа какого-либо национального видения. Сюда относится не только триада истина — добро — красота, и не только триада гегелевско-шеллинговского диалектического способа мышления (тезис — антитезис — синтез, единичное — особенное — всеобщее и т.п.), но и Пресвятая Троица, которую, прежде всего, и полагается начало христианского способа понимания.

В России Божественное Триединство обрело специфически русское структурное подобие Себе, свое особенное национальное проявление, можно сказать, уникальный, нигде больше не встречающийся в своей законченности, завершенности образ. Это — триада «православие, самодержавие, народность», для XX века формулируемая как трие-

динство: «духовность, державность, соборность». По этому же образцу мыслил Соловьев свою *свободную теократию* как соединение начал церкви, государства и общества (земщины). Уроки отца, историка С. Соловьева, научили философа признавать и понимать все великое значение православия, принятого при св. Владимире, и монархической государственной власти, и великого исторического призвания русского народа, создавшего общинно-соборный уклад жизни. Исторически сложившийся строй русской жизни философ выразил в трех ясных чертах, характеризующих общественные устои России: «монастырь, дворец, село». Такова конкретизация трех главных органических единств, церкви, государства и общества, представляющих образ Божественной Троицы на земле, в чем и заключается русская идея. Содержание этой идеи Соловьев черпал не из одной формулы Уварова, а из всей нашей истории. Идея эта – русская, и ничего подобного ни в Шеллинговой, ни в какой другой зарубежной философии нет.

Даже в устремленности к всеединству, сходному у обоих философов, их учения разнились по своим исходным установкам. Каждый по-своему (один на немецкий лад, другой вполне на русский) раздвигал рамки одной только *национальной* философии там, где виделись они узкими, и, превосходя эти пределы, оба сближались на почве философии *всемирной*. Каждый стремился к универсальному синтезу, к той всемирности, сверхнародный характер которой не есть безнародность, к той всеохватной целостности, без которой не может претендовать на истинность никакая философская система.

2

Для дальнейшего уяснения смысла *влияния* в истории философии я обращаюсь к работам Льва Платоновича Карсавина, внесшего свой вклад в разработку заключенной здесь проблемы.

В приведенное ранее глубокомысленное свое рассуждение об отношении зависимости в гуманитарной области Шеллинг привнес представление о причинно-следственном отношении, почерпнутое им из естествознания. С точки

зрения философии всеединства, на которой стоит Карсавин, это широко распространенное заблуждение — оперировать категорией каузальности в исторических исследованиях, — ибо бесконечный ряд причинно-следственных отношений устраняет *свободу*, которую хотел спасти немецкий натурфилософ. Где всё, как при механическом мышлении в естественных науках, объясняется причинно, там неизбежно отрицание свободы. Нет места свободе и там, где процесс рационализируется.

В иных случаях разыскиваются *мотивы* поступка, и свобода определяется как «свобода выбора». Как однажды мимоходом заметил Вл. Соловьев, свобода состоит не в следовании тому или иному мотиву, а в нашем воздействии на мотив, каков бы он ни был, не в принятии его или отвержении, а в действии независимо от «влияния» мотива. И в этом смысле нельзя отождествлять свободу с так называемой свободой выбора в смысле следования мотиву как «причине» поступка, ибо это было бы подменой свободы *необходимостью*. А такому соблазну невольно поддаются даже проникнутые самыми благами намерениями теоретики, верующие в свободу человека⁷.

Когда принцип причинности распространяют на область истории, то странной непоследовательностью должен представляться тезис о царстве истории как царстве свободы. «Причинное объяснение в истории невозможно, — считает Карсавин, — и если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука»⁸. Едва ли кто другой решался столь жестко судить об исторической науке.

Говоря о причинности в истории, мы чаще всего, сознательно или бессознательно, на основе наработанных предшественниками и современниками схем, ставших довольно устойчивыми, разделяем два явления, отрываем одно от другого, ставим их в отношение зависимости и подчинения, а точнее, причины и следствия: одно воздействует на другое, которое претерпевает воздействие. Как раз на эту сторону — на *разрыв* человеком универсального взаимодействия — обращает внимание Ф. Энгельс, когда утверждает в «Диалектике природы» каузальное отношение как способ

понимания при естественнонаучном подходе: «Чтобы понять отдельные явления, мы должны вырвать их из всеобщей связи и рассматривать их изолированно, а в *таком случае* сменяющиеся движения выступают перед нами — одно как причина, другое как действие»⁹.

Вот против такого понимания отношения между историческими явлениями и ополчается Карсавин. Его анализ влияний, воздействий одного индивидуума на другого делает совершенно обессиленным и бездействующим *причинное* объяснение исторических явлений. Предполагаемое причину какого-нибудь следствия, само в свою очередь должно предполагать причину себя, которая тоже... и т.д. до бесконечности. Более усложненный вариант, *многофакторность*, или пересечение ряда внешних друг другу факторов, приводит к тому же результату, к обнаружению порочности причинного объяснения в истории. Потому что мы встаем тогда перед бесчисленным множеством чередующихся моментов «действия» и «страдания», из которых каждый будет, в конечном счете, необъяснимым причинно, как бы мы ни старались исчерпать все внешние «факторы» или внешние причины.

Но, кроме того, надо еще разобраться в трудном вопросе о том, что такое «внешнее» и в какой мере оно внешне следствию. И как индивидуума, воздействующего на другого, назвать причиной состояния (страдания) другого, если сам он в воздействии своем на второго до конца причинно не объясним? А ведь второй индивидуум, воспринимая воздействие первого, не только пассивен, не только «страдает», — он и действует, он воспринимает воздействие потому, что, скажем, настроен воспринимать, т.е. и он до конца причинно не объясним. «В каждом индивидууме, поскольку он воспринимает воздействие другого и развивает то, что получает от него и делает своим, и поскольку он воздействует на другого сам, есть нечто беспричинное, даже не разьединенное на свое и чужое, на пришедшее извне и выросшее изнутри, хотя, как будто, нечто извне и пришло»¹⁰. Эта мысль Карсавина уясняется не сразу.

Разьединенность на «свое» и «чужое» он толкует как упущение или недостаточность понимания нами двуедин-

ства. Объяснять деятельность индивида воздействием на него извне (и тем самым рационализировать ее) значит, по Карсавину, упускать из виду или недостаточно опознавать внутреннее единство испытывающего воздействие с воздействующим, значит воспринимать двуединство только как раздвоенность.

Подобная же недостаточность обнаруживается в усвоении связи исторических явлений, поскольку они усваиваются исключительно со стороны их раздельности. Потому и появляются создаваемые самими же исследователями затруднительные для них вопросы: объяснять ли, например, религию народа из его характера, из тех или иных его особенностей, или наоборот, особенности и характер народа из его религии? Или же, как это делал Гегель, объяснять то и другое из общего *духа народа*, что русскому философу ближе, поскольку он смотрит на особенности народа, включая его религию, как на актуализацию потенций народного духа и считает неправильным возводить в «причину» народного духа то или иное его выражение¹¹.

Предмет исторического исследования для Карсавина — человечество и личность. Область развития отдельной личности и область развития человечества — вот две «преимущественно» или «собственно» исторические области. Между душевной жизнью личности и историческим процессом существует не внешняя причинность, а внутреннее родство, родство более глубокое, чем может показаться с первого взгляда. Карсавин вовсе не доводит понятие причинности до фикции разума или не-реальности, — причинность есть «реальность в ее умалении». Отвергается не причинность вообще, а причинное *объяснение* в историческом исследовании: «...мир в целом изучается философией, которая в своих методах должна быть преимущественно исторической как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разьединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками... Исторический метод ... неприемлем везде, где остается непреодоленной пространственно-временная разьединенность. Методы естествознания не что иное, как умаление исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя

определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими категориями, но еще и другими, высшими, историческому познанию чуждыми и в прочих науках по-иному, чем исторические науки, умяляемыми»¹².

Мы видим и знаем, что склонность к причинным объяснениям прямо-таки преследует историков. «Выдающаяся личность определяет собою лицо эпохи». Такому взгляду правомерно противопоставляют представление об определяемости (обусловленности) самой личности характером эпохи. «Эпоха требует появления такой-то и такой-то личности, с такими-то и такими-то чертами характера и т. д., и она появляется». Но ни то, ни другое из этих и подобных причинных объяснений ничего не объясняет. Потому что индивидуальное, по Карсавину, — всегда индивидуализация общего, и нелепо говорить, что общее «влияет» на ту или иную из своих индивидуализаций. Оно не *влияет* на них, а *являет* в них себя.

И поскольку историк, как это часто бывает, не углубляется в единство исторического процесса и теряет сознание условности и ограниченного, вспомогательного значения производимой им «изоляции», поскольку он изоляцию абсолютизирует, он, считает Карсавин, «не на высоте истории» и впадает в противоречия.

Вот Карсавин проводит рассуждение о Канте (которое он мог бы с успехом дать, по аналогии, например, о Вл. Соловьеве). Гений немецкого философа не с неба свалился, а вырос из недр философии XVIII в., воспитан на Вольфе, Лейбнице, Юме, определен западноевропейской философской культурой. Только на почве католическо-протестантской религиозности могла возникнуть основное понятие Канта — «вещь в себе». Для историков, усердно изучающих генезис критической философии, она в основных ее идеях оказывается необходимым «следствием» философии XVIII в. Но русский мыслитель указывает на опасность для историка недооценить в философии Канта индивидуальное, специфически Кантовское: не утонет ли весь Кант в общем потоке философской мысли, не оставив на поверхности ничего, кроме имени?

Карсавин указывает на опасность применения *генетического* метода в исторических исследованиях: «Его совершенно противоестественным образом сочетают с попытками причинно-следственного объяснения. А в этом случае неизбежно разъединять, атомизировать процесс, т. е. уничтожать само существо исторического метода. Наконец, в применении так называемого генетического истолкования забывают о том, что никогда и нигде мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым. И вместо того, чтобы осознать этот факт, принимаются описывать «обстановку» рождения, воображая, будто описывают рождающееся»¹³.

Между тем мышление Канта (как и всякого другого философа) есть конкретизация более или менее совершенного постижения человечеством абсолютной истины и вместе с тем — выражение личности самого философа. Его система — не «следствие» всего философского развития эпохи, а типическое выражение этого развития, его индивидуализация. Разговор о взаимовлиянии, причинении возникает лишь тогда, когда мы сопоставляем философский процесс вне Канта с Кантом вне философского процесса. В русле этих критических рассуждений Карсавина понятна его мысль, что говорить о *причинном влиянии* личности на другие или на исторический процесс и неправильно и бесполезно.

А как, далее, провести в индивидуальном философском миросозерцании резкую грань между тем, что является необходимым раскрытием общей всему течению идеи, и тем, что представляет собою специфически индивидуальное? Первое неуловимо переходит во второе; второе само оказывается раскрытием первого. Так что было бы, по словам Карсавина, «противоестественно и педантично» излагать, скажем, схоластику XII — XIII в., не излагая систем Ансельма Кентерберийского, Абеяра, Фомы Аквинского.

Тщетно было бы искать у исследователей установления точной границы между личностью и тем, с чем она взаимодействует. Одна и та же идея, один и тот же мотив относятся то на долю личности, то на долю воздействующих на нее личностей и групп. Но так происходит потому, что строго

фиксированной границы здесь просто не существует: граница подвижна и изменчива, а содержание личности неопределимо, ибо личность — индивидуализация всеединой высшей личности, от нее в индивидуальных чертах своих резко не отграничиваемая. И нет в конкретной личности уловимых границ между индивидуально-ограниченным и индивидуализирующеюся в ней всеединой личностью (или высшими личностями).

3

Мы вступаем теперь в круг собственно карсавинских построений, из которых творец «Философии истории» (1923 г.) исходит в размышлениях о личности и характере ее активности в историческом процессе. Все соображения о «влияниях», приводившиеся выше, могли бы основываться и не на *идее всеединства*, а вот Карсавин по вопросу о «влияниях» сделал из нее решительные выводы.

В его *персоналистической* концепции истории *высшая личность* свободна, ибо она сама действует во всякой низшей. Низшая личность свободна потому, что она существует лишь в качестве индивидуализирующейся в высшей и индивидуализируемой высшею. Взаимоотношение с абсолютной личностью или Богом ничуть не нарушает свободы личности. Бог создает *свободную* тварь и соотносится с нею как свободной. Несвобода тварной личности появляется из-за отъединения ее от Абсолютного и от других моментов тварного всеединства. Эта личность противопоставляет себя всем им, себя же в замкнутости своей ими обуславливает и сознаёт себя обусловленной и несвободной. «Она сознает волю иной личности, как всецело чужую и чуждую, как внешнюю, волю всеединой высшей личности — как наиндивидуальную стихийную силу»¹⁴. Историк зачастую отказывается понимать разъединенность как момент всеединства, и, забывая о единстве, ее абсолютизирует. В русле такого понимания он прибегает к помощи понятий внешней силы и причинной связи, «призванными все объяснять и ничего не объясняющими категориями», но создающими видимость объяснения. Помню, как со школьных лет нас приучали к таким «объяснениям» исторических явлений.

Но исторический метод, на взгляд Карсавина, в свою очередь, неприменим там, где остается непреодоленной пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания не что иное, как *умаление* исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими методами и категориями, но еще и другими, высшими. Философия должна быть преимущественно исторической как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками. Ей надлежит стать метафизической теорией, преодолевающей различие между историческим и естественнонаучным методами, и вместе с тем преодолевающей разъединенность человека и природы.

И если сама точка зрения «причинности» как противоположная принятой в историософии Карсавина должна быть понята и критически преодолена, а не просто отброшена, если она должна быть объяснена в его воззрении как производная и превращенная, то это, как видим, достигается им. Так что отпадает надобность определять волю индивидуума или коллективной индивидуальности какую бы то ни было внешнею силою. Философ призывает и историка продвинуться в этом направлении: чрез более глубокий анализ исследователю и самому надлежит подняться над односторонним подходом, над разъединением действительности на фрагменты и объяснить ее на основе теории всеединства.

Карсавин относит метафизику *всеединства* к давней традиции философской мысли. «Она коренится в философии Платона, развита и обоснована новоплатонизмом и отцами Восточной Церкви, Эриугеною, Николаем Кузанским. С большей или меньшей силой и ясностью сказывается она в системах Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Наконец, она является отличительной чертой национально-русской философской мысли»¹⁵. Можно ли относить к подверженным «влияниям» труды Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Б.П. Выше-славцева, в значительной мере выяснивших основные проблемы онтологии и гносеологии всеединства? Ведь эти и

многие не упомянутые мыслители каждый по-своему индивидуализируют традицию, актуализуют ее каждый отличным от всех способом, реализуют ее такую, какую она должна быть и какую является в них: не безличной, не абстрактной, но живой и личностной. Но те русские философы, а вернее — *филиасофы* (прихвостни немудрености, — такой смысл, по-видимому, вкладывает Карсавин в изобретенный им термин), которые чуждаются этой национальной традиции, неизбежно должны сводить свое изучение истории русской философской мысли на доказательство ее подражательности, зависимости, несамостоятельности и даже несуществования.

Как ясно из сказанного ранее, мы не можем говорить о *всеединстве* просто как о «единстве во множественности» или о «множественности в единстве», ибо таковыми можно считать и кучу песка или мешок картошки. Чарующие формулы: «единство в многообразии» и «многообразие в единстве» также непригодны для выражения всеединства, ибо что порознь, что вместе они охватывают его еще неполно, слишком поверхностно и предполагают дуалистическое толкование.

В свойственной ему терминологии Карсавин утверждает «реальное, всереальнейшее» бытие всеединого в своих «качествованиях» субъекта, индивидуальной всеединой души. «Она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех своих, отличных друг от друга, моментах. Она их множество и их единство и каждый из них целиком. Но ее нет без качества ее в ее моментах... Всякий момент души есть она сама и вся она, но только в *его* качествах. Как момент, он противоречит всем другим моментам, однако, как сама всеединая душа, он им не противостоит, а есть каждый из них и все они... Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности»¹⁶. Всеединое содержит в себе всё. Но также и любое всякое содержит в себе всеединое и всё (частью потенциально, частью реально).

Так что в круге такого понимания бессмысленно говорить о влияниях и заимствованиях. Качествует один и тот же субъект. Несовместимые друг с другом лишь в ограниченности эмпирии, все его качества в нем самом со-

вместимы. Однако для истинного всеединства и этого еще недостаточно. Оно есть вполне всеединство только при условии, что любое качественное есть вместе с тем и всякое другое и все другие вместе. «Оно должно быть и собою и всеми ими». «Наша душа есть индивидуализация высшей; а так как весь мир есть всеединство и становление в нем Абсолютной Индивидуальности, то весь мир и наша душа индивидуализация *всех* высших и самой Абсолютной»¹⁷.

К вящему удовлетворению тех, кто пробавляется компиляциями и плагиатами (хотя рассуждение философа их-то вовсе не касается), взгляд Карсавина на заимствования в истории философии — *никаких влияний и заимствований* в этой области не существует. То, что причисляют к влияниям, относится скорее к наследованию, продолжению или развитию той или иной традиции. Философия всеединства Карсавина толкует об историческом развертывании идей, об актуализации (индивидуализации) всеединой души. Причинно-следственные объяснения здесь неприложимы. Стоит только отметить предшественника высказанной кем-либо мысли, и мы уже считаем несомненным фактом «влияния» первого на второго и спешим устанавливать между ними причинную связь, претендуя на «объяснение», на понимание, например, Шеллинга через Якова Бёме (философема об «основе в Боге»). Однако Карсавин напоминает, что как раз наоборот, лишь через Шеллинга становится объясним и понятен Бёме, и такое объяснение уже вовсе не предполагает причинного отношения.

Раз устанавливается, что причинное отношение не включает в себе свободы, тем более — творчества и новизны, то не причислим ли мы такой же недостаток всему тому, что актуализируется во *всеединстве*? Ведь, согласно тезису «ничто не ново под луною», можно рассуждать так: всеединство содержит в себе всё (и концепция всеединства предполагает это), и ничто уже не *ново*. Всё, что происходит, есть только повторение по необходимости уже бывшего или потенциально уже имеющегося во всеедином. *А творчество* предполагает по крайней мере свободу и означает новизну. Но всеединство — не состояние, не застывшее бытие, а процесс, вернее, единство бытия, становления и цели, процесс за-

вершения и завершенность. «Раз в процессе обнаруживает себя всеединый субъект, всякий момент его развития неповторим и абсолютно важен. Одинаково важны все культуры, все эпохи и моменты в развитии данной культуры, данной науки, данной идеи»¹⁸. Всё появляется из *ничто*, содержащегося во всеединстве, коль скоро оно *всеединство*. А появление из *ничто* есть творение. Бог сотворил мир из *ничего*. Появление из *ничто* есть *творение*, акт творчества. «Душа такова, какова она есть, лишь в том случае, если она и есть и не есть, если она свободно возникает (=творима) из ничего и становится всею собою»¹⁹. В иерархическом строе всеединства «низшая личность в некотором смысле есть высшая и соучаствует в акте созидания ее Богом и высшею тем, что и сама свободно возникает»²⁰. Таким образом, Карсавин относит человеческую свободу в самом глубоком и тесном смысле слова к творчеству, и в этом сходится с Николаем Бердяевым, который в подробностях разрабатывал эту тему в работе «Смысл творчества» (1916). В более зрелой работе «О рабстве и свободе человека» (1939) Бердяев вполне отчетливо сформулировал на языке христианской философии парадоксальную совместимость всеединства с самостоятельностью человека: «Через осуществление в себе образа Божьего человек становится человеком... Будь самим собой, не изменяй себе... И жертва самим собой оказывается верностью самому себе... Быть самим собой — значит осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею»²¹.

В теме свободы творчества вопрос о заимствованиях утрачивает смысл. «Нечего бояться, что повторишь сказанное, — ободряет исследователя историософия Карсавина. — Если в тебе есть исторический талант, ты, будучи единственным, неповторимым моментом всеединства, можешь и должен выразить доступный лишь тебе аспект истории человечества, т. е. выразить себя самого»²².

Разговоры о подверженности «влияниям», как и о «заимствованиях», предполагают разделенность и обособленность по крайней мере двух отрешенных от всеединства и друг от друга личностей и понимание идеи как чьей-то «частной собственности», принадлежащей одной личности, а не другой. Ясное дело: и освоение идеи превращается тогда

в отчуждение ее от другого, мыслится как узурпация чужой собственности. Между тем мысль, порожденная каким-нибудь философом, изрекается или публикуется не для манифестации ее своею собственностью; нет, в ней он, в понимании Карсавина, осуществляет *самоотдачу* другим, его мысль столько же *его*, сколько и общее достояние, выражая мысль, он тем самым не удерживает ее как ласточку в клетке, а выпускает на волю, на широкий простор, в общее для всех духовное пространство. И самоотдача Богу и людям признается безусловным преимуществом перед самоутверждением в своей изолированности.

Примечания

- ¹ Яковенко Б.В. История русской философии / Пер. с чеш. М., 2003. С. 8.
- ² Флоровский Г.П. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 316.
- ³ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 97.
- ⁴ См.: Muller L. Solovjev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93 – 125.
- ⁵ См.: Мельгунов Н. А. Шеллинг (Из путевых заметок) // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 175; Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1987. С. 37 – 38.
- ⁶ Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 88.
- ⁷ См.: Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 476.
- ⁸ Там же С. 35.
- ⁹ Марк К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 20. С. 546 – 547.
- ¹⁰ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 22.
- ¹¹ См. там же. С. 454.
- ¹² Там же. С. 109.
- ¹³ Там же. С. 337.
- ¹⁴ Там же. С. 477.
- ¹⁵ Там же. С. 495.
- ¹⁶ Там же. С. 56 – 57.
- ¹⁷ Там же. С. 75.
- ¹⁸ Там же. С. 335.
- ¹⁹ Там же. С. 64.
- ²⁰ Там же. С. 143.
- ²¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 34, 162.
- ²² Карсавин Л.П. Философия истории. С. 324.



ЭМАНСИПАЦИЯ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ ПОЛА

Л.М. БОГАТОВА

Культура второй половины XX века войдет в анналы истории под прочно закрепившимся обозначением – постмодерн¹. Исторические коллизии, произошедшие с европейской культурой в последние десятилетия прошлого столетия, были столь глубоки и значительны, что позволили крупнейшим интеллектуалам поставить проблему о принципиально новом, постмодернистском состоянии современной культуры, которое является следствием затяжного кризиса, названного М. Хайдеггером «онтологическим нигилизмом».

Первые симптомы кардинального изменения европейской культурной ситуации проявились уже к концу XIX в., в период расцвета так называемого деканданса, ознаменовавшего собой разрушение сложившейся в ходе исторического развития системы традиционных мировоззренческих ценностей и укоренившихся жизненных устоев классического буржуазного общества. Пафос ниспровержения «устаревших» моральных норм, религиозных представлений и эстетических пристрастий уходящего века не без сарказма и издевки выразил Ф. Ницше, провозгласивший в своем известном афоризме: «Бог умер». Развернувшийся на рубеже веков грандиозный по размаху демонтаж фундаментальных духовных ценностей европейской культуры продолжает стремительно втягивать западный мир в процесс, образно и метко обозначенный в свое время О. Шпенглером как «закат Европы».

Перерождение европейской культуры в качественно новое цивилизационное состояние, обозначаемое как «постклассическое», «неосовременное», «постиндустриальное» «постмодернистское», предопределило генеральную стратегию теоретического исследования культурологических про-

блем. Поиск наиболее значимых и существенных причин, обуславливающих крушение самих основ сложившейся архитектуры западного мира, который на рубеже веков оказался втянутым в водоворот «всемирного потопа нигилизма» (Ф. Ницше), и выявление широчайшего спектра последствий, набирающих темп и динамику деструктивных процессов, стали одними из самых обсуждаемых тем в философском творчестве многих известных исследователей. Обстоятельный разговор о настоящем и будущем европейской культуры, о ее дальнейшем присутствии в контексте всемирной истории, начатый первой когортой исследователей — Ф. Ницше, Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером, М. Вебером, и др., идеи и выводы которых в свое время вызвали сильнейший резонанс в общественном сознании, продолжили интеллектуалы второй половины XX века.

С разных, порой взаимоисключающих мировоззренческих и теоретико-методологических позиций, представители различных философских направлений, прежде всего, позитивизма и экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс), в разнообразных теоретических синтезах — психоанализа с марксизмом (Э. Фромм), неопрейдизма с социологией (Г. Маркузе), развернули панорамный анализ глубочайших коллизий и метаморфоз, происходящих как с культурой в целом, так и с ее основным субъектом — человеком. Большим своеобразием и оригинальностью, доходящим порой до интеллектуальной экстравагантности, выделяется подход к исследованию культуры французских постмодернистов: Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Лакана, Ж. Делеза, Т. Адорно, М. Фуко, Ж. Бодрийяра, которые, при всех своих внутренних разногласиях, убеждены, что фрагментарность современного мира, развернувшаяся «деконструкция» его культурно-исторических дискурсов, «ризомность» культуры, порождающая неопределенность и неустойчивость бытия человека, создает принципиально новую концепцию личности, характерную исключительно для состояния постмодерна.

Значительно обогатили изучение постмодернистского фазиса западной культуры исследования представительниц интеллектуального феминизма: Симоны де Бовуар, Кейт

Миллит, Суламифь Фаейерстоун, Люси Ирригарэй, Юлии Кристевой, Эмми Фи, Мэри Дали, Хелен Киксус, Белл Хукс, Джудит Батлер и др., сосредоточивших внимание на анализе процессов эмансипации и феминизации, кардинально изменивших положение и роль женщины в современном обществе, которое, по мнению феминисток, до сих пор представляет собой репрессивную патриархальную структуру. В рамках феминистских теорий, на смену отвлеченным схемам человека «вообще», без пола и возраста, превращающих живую личность в теоретические модели в виде «среднего человека» (К. Леонтьев), «человека-массы» (Ортега-и-Гассет), «человека бунтующего» (А. Камю), «человека потребляющего» (В. Зомбарт), «человека имеющего» (Э. Фромм), «одномерного человека» (Г. Маркузе), «человека желающего» (З. Фрейд) и т.д., за которыми, в конечном счете, скрывается доминирование в культуре маскулинного начала, в качестве основного фигуранта культуры впервые выступила *женщина*. С позиций интеллектуального феминизма противостояние между мужчиной и женщиной рассматривается не столько как отражение природной реальности, где каждая из сторон противоречивого двуединства равноценна и равнозначна, сколько в социокультурном контексте. По оценке феминисток *мужчина* и *женщина* — это «культурные метафоры» или «концепты, сконструированные культурой». Феминистки первыми пришли к осознанию, что быть «мужчиной» или «женщиной» — значит, выполнять те или иные стереотипные социокультурные, гендерные роли. Именно с феминистскими исследованиями связывают вхождение в научный обиход понятия «гендер», активное использование которого с конца 70-х прошлого века в качестве аналитического инструмента открыло новые возможности в изучении проблем общества и культуры.

Сильнейшее влияние, которое оказывают гендерные отношения на преобразование облика современной культуры, во многом объясняет активизацию исследований в области гендерной проблематики, средоточием которой, в первую очередь, является феминный фактор. В силу определенных исторических обстоятельств роль женщин возросла настолько, что дает весомые основания рассматривать

постмодерн в качестве этапа, предвещающего наступление качественно нового периода всемирной истории – эпохи «неоматриархата». Все отчетливее проявляются признаки социокультурной реабилитации женщин, время их исторического рывка за поражение в глубокой древности явно приближается.

Выход женщины на авансцену истории был ознаменован буржуазными революциями, прокатившимися по Европе в XVII – XVIII вв. Итогом ожесточенных классовых противостояний стало утверждение капиталистических экономических отношений, основанных на массовом промышленном производстве, которое требовало непрерывного притока дешевой рабочей силы. Первым эшелонам, пополнявшим бесчисленную армию работников наемного труда, стали женщины и дети. Включение женщины в мануфактурно-фабричное производство коренным образом изменило ее положение и роль в обществе, несоизмеримо повысило социальный статус. Время, когда «имя честной женщины было запертым в стенах ее дома», навсегда уходило в прошлое. Но, вырвавшись из «домашнего рабства» и избавившись от опеки отца и гнета мужа, женщина оказалась в «экономическом рабстве», попала в капкан беспощадной эксплуатации со стороны работодателя. Крайне бедственное и несправедливое положение вынудило пролетаризированные слои женщин активно включиться наряду с мужчинами в классовую борьбу. Однако, по мере того, как ширился размах революционного рабочего движения, и укреплялось, говоря словами К. Маркса, «классовое самосознание» женщин, в выражении протеста все более отчетливо стали звучать феминистские мотивы, определившие со временем общую стратегию процесса эмансипации. В ходе обострения классовых противостояний, наряду с требованиями материально-экономического и социально-политического характера, женщины все решительнее стали заявлять о своем стремлении к полному равноправию с мужчинами. Первыми открыто объявили о равенстве мужчин и женщин суфражистки², которые провозгласили свои претензии на отстаивание прав и свобод, в составленной в 1792 г. Олимпией де Гуж «Декларации прав женщины и гражданки», ставшей подлинным манифестом

женского освободительного движения. С этого момента ведется отсчет истории массового женского движения, которое с течением времени разрастется и проявится с разной степенью интенсивности в разнообразных формах от умеренных, либерально-демократических до радикальных, революционно-социалистических направлений.

Не вникая в подробности ретроспективного обзора этапов развертывания процесса эмансипации, отметим, что исторические итоги борьбы женщин за свои права трудно переоценить. Они настолько глубоки и кардинальны, что коренным образом изменили исторически сложившееся гендерное «равновесие», характерное для культур с патриархальной ориентацией. В напряженной и упорной борьбе против социального неравенства и несправедливости, активно протестуя в классовых баталиях против различных форм дискриминации и угнетения, женщины добились грандиозных успехов. Уникальность современной социокультурной ситуации состоит в том, что никогда в прошлом женщины не обладали такой широтой прав и свобод, какой располагают на сегодняшний день. В настоящее время в западном мире женщина абсолютно равноправна с мужчиной как в гражданском, юридическом, так и в материально-экономическом и социально-политическом отношениях. Она имеет возможность получать образование, добиваться успехов в карьерном росте, проявлять себя в художественном творчестве, науке, искусстве и т.д. Спектр социальных ролей современной женщины значительно расширился — помимо традиционных для патриархальной культуры обязанностей быть «матерью» и «супругой», женщина наравне с мужчиной включена во все без исключения сферы материального и духовного производства, реализует свою социальную активность в профессиональной деятельности, достигает высоких позиций в бизнесе, входит в высшие эшелоны мировой политики и т.д. На сегодняшний момент женщина, наконец-то, не только *de-jure*, но и *de-facto* стала полноправным субъектом культуры³.

Однако, наряду с произошедшими за последнее столетие позитивными, лежащими на поверхности, сдвигами, которые привели к существенному выравниванию в поло-

жении полов, процесс эмансипации имеет и теневую, скрытую, оборотную сторону. Высвобождение женщины из-под гнета социальной зависимости – поэтапный и разнонаправленный процесс, который разворачивался крайне неравномерно, с различным напряжением проникая во все «поры» социального организма, постепенно охватывая всю систему общественных отношений от материально-производственных до семейно-брачных. Иными словами, эмансипация – это объемный, многомерный процесс, который целесообразно анализировать в нескольких взаимосвязанных и взаимодополняющих аспектах: социально-экономическом, социально-политическом, культурно-историческом и др.⁴ Разнонаправленное изучение социального контекста проблем, связанных с эмансипацией, нашло достойное воплощение в огромном потоке публикаций как зарубежных, так и отечественных авторов, основной тон среди которых задают представители интеллектуального феминизма. Но, несмотря на интенсивную и плодотворную аналитическую разработку наиболее актуальных проблем, связанных с социальным освобождением женщин, некоторые, далеко не второстепенные по значимости, теоретические ракурсы в изучении эмансипации в качестве особого феномена, все еще остаются в тени и до настоящего времени не получили со стороны исследователей предметного философского осмысления. При этом необходимо подчеркнуть, что ограничивать изучение процесса эмансипации исключительно рамками исторического или социокультурного контекста совершенно недопустимо, поскольку неизбежно ведет к резкому сужению теоретической панорамы проблемы и обедняет многослойность ее содержания. Напротив, стоит обратить самое пристальное внимание на то принципиальное обстоятельство, что глубинные, *сущностные* причины эмансипации располагаются не только в плоскости общественных отношений материально-производственного, социально-политического, национально-этнического, религиозного и прочего характера, но и скрыты в самих основаниях бытия, имеющего противоречивую, биполярную природу, одним из проявлений которой, в частности, выступает различие между полами.

«Мужчина» и «женщина» как самостоятельные инстанции онтологического порядка, находясь между собой в неразрывной взаимосвязи в качестве противоположных сторон противоречивого двуединства, не только взаимопологают, взаимодополняют и взаимопроникают, но и *взаимотрицают* друг друга. Противостояние между мужчиной и женщиной как двумя взаимоисключающими началами является имманентным свойством бытия, его неотъемлемой атрибутивной характеристикой. В реалиях конкретно-исторической практики разрешение конфликтного противоборства между полами, снятие социального напряжения в системе взаимоотношений между ними, приобретало разнообразные формы. Одной из них стала эмансипация. Следуя логике классической диалектической методологии, можно предположить, что в рамках феноменологического подхода явно недостаточно ограничивать рассмотрение социального раскрепощения женщины исключительно в качестве значительного и масштабного культурно-исторического явления. В целях раскрытия природы и постижения сущности феномена эмансипации его необходимо исследовать как явление *онтологического порядка*, уходящего в своих истоках в глубинные «пласты» бытия. Более того, рассмотрение эмансипации в онтологическом разрезе представляется одним из продуктивных и перспективных направлений исследования, поскольку, с одной стороны, позволяет значительно расширить спектр причин, обуславливающих кардинальное изменение баланса гендерных сил в ситуации постмодерна, а, с другой, дает возможность выявить наиболее существенные следствия, которые столь радикальны, масштабны и, в определенном отношении, неожиданны, что могут быть подведены под понятие «футурошок», прочно закрепившееся в научном лексиконе после выхода в свет работы О. Тоффлера «Шок перед будущим» и наиболее точно передающее состояние крайней растерянности перед грядущими переменами.

В этом отношении определенный интерес представляет позиция тех исследователей, которые полагают, что социальное неравенство между мужчиной и женщиной в культурах патриархального типа имеет более глубокие, метафизические корни, уходящие в самую природу пола, в его рас-

сеченность на две, «невозможные друг без друга», субстанции. В философской антропологии сложилась солидная традиция, восходящая в истоках к ранним формам религиозно-мифологического сознания, согласно которой неравное с мужчиной положение женщины является лишь внешним проявлением глубоко сокрытого, универсального онтологического противоречия, связанного с исходной раздвоенностью бытия на «мужское» и «женское» начало. С точки зрения онтологии, мужчина и женщина как противоположные, взаимоотрицающие формы человеческой бытийности, изначально неравнозначны между собой. С позиций онтологической разобщенности пола на две полярные, качественно различные составляющие, «природнородовая стихия пола есть стихия *женственная*»⁵. Так, рассуждая на тему «вселенско-космической» различности мужчины и женщины, Н.А. Бердяев прямо указывал: «Женщина — существо совсем иного порядка, чем мужчина... В миропорядке мужчина есть по преимуществу антропологическое, человеческое начало, женщина — начало природное, космическое. Женщина гораздо менее человек, гораздо *более природа*. Она по преимуществу — носительница половой стихии. В поле мужчина значит меньше, чем женщина. Женщина вся пол, ее половая жизнь — вся ее жизнь, захватывающая ее целиком... В мужчине пол гораздо более дифференцирован. Женщина по природе своей всегда живет одним, не вмещает в себе многого. Женщина плохо понимает эту способность мужчины вмещать в себе полноту бытия. ...Мужчина не склонен отдаваться исключительно и безраздельно радости любви или страсти, у него всегда есть еще его творчество, его дело, вся полнота его сил... Женщина отдается исключительно и безраздельно радости любви или страданию от несчастья, она растворяется в этом одном»⁶.

Восприятие женщины как носительницы «космической, мировой половой стихии», у которой «нет ничего не сексуального, она сексуальна и в своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления»⁷ во многом объясняет стремление женщины к «свободе соединения с мужчиной», в котором для женщины заключается высшая цель и смысл ее бытия. Длительное на-

копление чувственно-эротической энергетики женского пола, многовековое собирание нерастроченных сил, при первой же возможности вылились в грандиозный по размаху процесс эмансипации, отразивший страстное желание женщины присутствовать в истории наравне с мужчиной, быть во всем равной с ним — в желаниях, чувствах, деяниях. Колоссальная концентрация неумной «природно-родовой» энергетики женского пола, которая на всем протяжении развития культуры оставалась невостребованной, долгое время была зажата и ограничена жесткими рамками патриархальных императивов, вырвалась наружу с такой силой и так мощно заявила о себе, что первые радикально настроенные идеологи феминизма с пафосом провозглашавшие, что «степень свободы в обществе определяется положением женщины» (Ш. Фурье), и не предполагали к каким непредсказуемым последствиям может привести «благое дело эмансипации». Образно говоря, эмансипация выпустила на волю «джина» такой разрушающей силы, что теперь культура не в состоянии с ним справиться⁸.

При всех бесспорных позитивных завоеваниях массового женского движения за освобождение из-под гнета социальной зависимости, которое к концу XIX в. стало неотъемлемой частью революционной борьбы рабочего класса, в онтологическом разрезе эмансипация представляет собой скорее деструктивный, разрушающий целостность пола, процесс. Обусловленная подчиненным, зависимым положением женщины в системе отношений патриархального общества, выражая ее стремления и чаяния к полному равноправию с мужчиной, эмансипация не столько выравнивает и сглаживает, сколько обостряет и усугубляет кризисное состояние гендерных, полоролевых отношений. Недовольство женщины принижением и подчиненным положением со временем стала принимать демонстративные формы протеста, которые направлялись не только против «угнетателя-работодателя», но и против «мужчины». Процесс эмансипации лишь во внешнем проявлении нацелен против социального неравенства между женщиной и мужчиной. В сущностных предпосылках эмансипация отражает онтологическое противостояние двух стихий пола —

мужской и женской. Будучи объективно неизбежной для патриархальных культур, основанных на доминировании мужского начала и репрессивном подавлении женского, эмансипация в силу определенных причин, заданных конкретно-историческими обстоятельствами, насаждает мнимые, иллюзорные формы равенства между полами, провоцирует и закрепляет их «лже-бытие», все дальше уводя от подлинной, истинно-человеческой бытийственности, связанной с андрогинистической целостностью. В этом отношении, очевидно, прав был Н.А. Бердяев, когда настоятельно подчеркивал: «Женская эмансипация, конечно же, является симптомом *кризиса рода*, надлома в поле, и она лучше лицемерного принуждения в старой семье, но в ней нет человека и новой жизни, основы ее ветхи»⁹.

Поэтапно разворачиваясь в пространстве культуры, постепенно набирая мощь и силу, все интенсивнее проникая во все сферы общественной жизни, процессы эмансипации и феминизации к настоящему времени достигли своего апогея. В полной мере отражая кардинальные переменные, происходящие с культурой в целом, которая все более входит в глубочайшее кризисное состояние, феминный фактор становится одной из первостепенных причин коренного преобразования характера гендерных отношений. Разрушая вековые, патриархальные устои, оказывая маскулинной доминации яростное сопротивление, эмансипированная энергетика женского пола все более втягивает культуру постмодерна в беспрецедентные *гендерные коллизии*, последствия которых могут оказаться настолько драматичными, что может сбыться пророчество М. Фуко, ставшее уже символическим: «Человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹⁰.

Приведенное высказывание как нельзя лучше передает состояние обреченности человека в эпоху постмодерна, которая подвела его к некому роковому рубежу. В современной ситуации, когда происходит разрушение, своеобразная эрозия самих основ человеческого бытия, представленных бинарной оппозицией мужского и женского начал, грань между которыми под воздействием эмансипации нивелируется и стирается настолько, что можно вести речь о ста-

новлении принципиально нового культурно-исторического типа гендерных отношений. К заключению подобного рода подводит ряд непреложных обстоятельств, свидетельствующих об интенсивно происходящих под воздействием эмансипации гендерных изменениях, которые в настоящее время проявляются как процессы-тенденции.

Во-первых, одним из самых значительных, непреодолимых внутренних противоречий эмансипации, ее своеобразным «онтологическим роком», является идущий по нарастающей процесс *гендерного перерождения женщины в мужчину*. Отвоевывая все больше прав и свобод, достигая положения, при котором, по оценке интеллектуалов XX века, «слабый пол никогда еще не пользовался таким уважением со стороны мужчины, как в наш век», женщина незаметно для себя перестает быть женщиной, теряет свою онтологическую определенность или «самость». Ревностное отношение к своей самодостаточности и стремление стать тем, что Ф. Ницше называл «женщиной самой по себе», неизбежно обернулось для женской бытийственности саморазрушением, т.е. отрицанием, преодолением в себе женственности и как следствие – превращением в свою противоположность – мужчину. «Женщина вырождается!» – провозгласил на заре века Ф. Ницше, наблюдая за надвигающимися переменами, вызванные эмансипацией. «Это происходит в наши дни – не будем обманывать себя на сей счет! Всюду, где только промышленный дух одержал победу... женщина стремится теперь к экономической и правовой самостоятельности приказчика: «женщина в роли приказчика» стоит у врат новообразующегося общества. И в то время как она, таким образом, завладеет новыми правами, стремится к «господству» и выставляет женский «прогресс» на своих знаменах и флажках, с ужасающей отчетливостью происходит обратное: *женщина идет назад*»¹¹.

О негативных последствиях, равнозначных в определенном смысле самоуничтожению женской бытийственности, завуалированных под противоборство женщины с мужчиной за полное социальное равенство, предупреждали многие именитые мыслители, которых предметно занимала проблематика пола. Так, О. Вейнингер одним из первых

стал рассуждать о психологической предрасположенности к эмансипации лишь определенной категории женщин, имеющих мужские характерологические черты и признаки. По его мнению, стремящаяся к эмансипации женщина, испытывающая жгучую потребность в раскрепощении, представляет собой особый психосексуальный тип с явно выраженными маскулинными наклонностями, который автор назвал «злой женственностью», поскольку в такой женщине скрыты невероятные внутренние силы, способные разрушить и уничтожить женственность, что называется, изнутри. О. Вейнингер был убежден, что «у каждой женщины потребность и способность к эмансипации основана на имеющейся у нее части *М*». Посвятив изучению данного вопроса целую главу в своем сочинении «Пол и характер», автор пришел к заключению: «Понятие эмансипации очень растяжимо... Эмансипация, которую я имею в виду, не есть желание добиться одинакового положения с мужчиной; для нашей попытки осветить женский вопрос проблематичным является лишь желание *женщины внутренне сравняться с мужчиной*, достичь его духовной и нравственной свободы, его интересов, его творческой силы. Я здесь буду утверждать, что у *Ж* нет никакой потребности и сообразно с этим способности к такой эмансипации ... А что же касается эмансипированных женщин, то относительно них можно сказать следующее: только *мужчина, заключенный в них, хочет эмансипироваться*»¹².

Культура постмодерна, в рамках которой сложились наиболее благоприятные условия для самореализации женщины, буквально поставила женщину перед трагическим онтологическим выбором: «Быть или не быть». Глубина противоречий в системе современных гендерных отношений в первую очередь заключается в том, что эмансипация, избавляя женщину от социальной зависимости, и преодолевая ее подчиненно-зависимое от мужчины положение, вместе с тем лишает женщину женственности в социокультурном измерении, отчуждает ее от самой себя, т.е. освобождает от истинно женской бытийственности, названной многими известными мыслителями не иначе, как «Вечно-Женственностью». Вот почему тезис одного из лидеров современно-

го интеллектуального феминизма Симоны де Бовуар о том, что «женщиной не рождаются, женщиной становятся», в ситуации постмодерна приобретает особый смысл. Если продолжить логику Ф. Энгельса, который, анализируя вопрос о положении женщины в греческом полисе, пришел к выводу, что женщине в Древней Греции, чтобы «стать подлинной женщиной, нужно было сначала сделаться гетерой»¹³, можно утверждать, что в эпоху постмодерна женщиной стать еще труднее, поскольку, добившись независимости и самостоятельности, получив все права и свободы, современной женщине, чтобы сохранить и не утратить «подлинную» женственность, надо перестать быть «мужчиной». Эмансипация невольно втянула женщину в порочный круг — чем больше она отвоевывает у мужчины бытийного пространства, тем меньше в ней остается женственности. Женщина и не подозревает, что одерживает верх над мужчиной ценой собственного самоуничтожения — одолевая мужчину, женщина рискует окончательно утратить свою женственность. Иными словами, в онтологическом разрезе эмансипация освобождает не женщину, а мужское начало, дремлющее в ней. В этом отношении пророческим предупреждением звучат слова Ф. Ницше о том, что: «Много есть тупоумных друзей и развратителей женщин среди ученых ослов мужского пола, которые советуют женщине отделаться от женственности и подражать всем тем глупостям, какими болен европейский мужчина. ... Необходимо с добродетельной дерзостью сохранить скрытый в женщине совершенно иной идеал, нечто Вечно и Необходимо-Женственное»¹⁴.

Во-вторых, отражая повышенную степень социальной активности женщин, решительно и все более настойчиво захватывающих пространства культуры, процесс эмансипации объективно детерминировал оформление уникального культурно-исторического явления — **гендерной конвергенции**¹⁵, которое представляет собой непрерывно идущее сближение мужских и женских полоролевых функций в системе гендерных отношений. В данном случае речь идет о том, что вследствие, постоянного возрастания доминирования феминного фактора, кардинально разрушившего традиционное «равновесие», характерное для патриархаль-

ных культур, неизбежно происходит процесс «движения полов навстречу друг другу», сближения между «мужчиной» и «женщиной» как двумя разнокачественными гендерными инстанциями. Гендерная конвергенция в полной мере отражает наметившуюся в ситуации постмодерна тенденцию размывания резких границ в структуре гендерной оппозиции, основанной на противостоянии между феминными и маскулинными полоролевыми поведенческими стереотипами.

При этом необходимо подчеркнуть, что с позиций онтологии пола, гендерная конвергенция представляет собой яркую иллюстрацию того, что можно назвать «деструктивным созиданием», которое отражает общую регрессивную диспозицию культуры постмодерна. Дело в том, что в своем глубинном, экзистенциальном основании гендерная конвергенция является лишь имитацией взаимопроникновения полов и в широких масштабах продуцирует уродливую, суррогатную форму «смещения полов», которая является лишь внешним подобием, искаженной копией истинно человеческой – андрогинистической целостности. Не имея ничего общего с идеей андрогинизма и уводя человека, будь то женщина или мужчина, все дальше от воплощения идеала «муже-девственной» полноты бытия, гендерная конвергенция, сближая мужчину и женщину в социокультурном, гендерном отношении, в онтологическом разрезе, напротив, все дальше отдаляет их друг от друга.

Напомним, что, обозначая онтологические перспективы дихотомии полов, представители разных философских направлений и школ сходятся во мнении относительно того, что будущность пола связана либо с обретением, либо с восстановлением вновь когда-то утраченной, андрогинистической целостности как подлинно человеческой бытийственности. Как известно, раньше всех из антиков к этому выводу подошел Платон, но во всей глубине и сокровенности идея андрогинизма предстает в сакрально-мистическом «срезе» христианского вероучения, которое вплотную приблизилось к осознанию, что «корень грехопадения человека связан с полом, и что греховной жизни человека, окованной природной необходимостью, предшествовало падение андрогина,

разделение мужского и женского, искажение образа и подобия Божьего, и рабское подчинение мужского и женского в природно-необходимом влечении»¹⁶. От акта распада до восстановления андрогинистической целостности – таков тернистый путь, который должен пройти человек по преодолению своей половинчатости, к обретению идеального мужедевственного образа¹⁷. Так, напряженно всматриваясь в прошлое пола и приоткрывая завесу его будущего, Н.А. Бердяев, подвергая христианские откровения философским интерпретациям, в частности отмечал: «Во все времена по-разному чувствовалось и сознавалось, что вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утраченного андрогинизма, воссоединения мужского и женского в целостное существо»¹⁸. И далее, указывая на любовь как единственно возможное средство обретения человеком самого себя во всей полноте истинной духовности, заключал: «Тайна и таинство истинной любви в том и состоит, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина, как целостного и чистого человека, который не есть ни мужчина, ни женщина, т.е. не нечто половинчатое»¹⁹.

Однако драматизм современной социокультурной ситуации в том и состоит, что, все глубже увязая в «онтологическом нигилизме», культура не приближается к воплощению идеала «чистого, целостного, не раздробленного, не частичного Человека», а, напротив, все дальше отдалается от него. Набирающие темп и динамику негативные тенденции, ведущие к саморазрушению культуры, настолько неблагоприятны для сохранения «человеческого в человеке», что атмосфера антропологического тупика, в котором оказалась культура постмодерна, может быть выражена парадоксальным афоризмом Ф. Ницше – «Человек умер!». При этом необходимо подчеркнуть, что ситуация, при которой происходит процесс «умирания Человека» во многом усугубляется вырвавшимся, как из долгого заточения на волю, феминным фактором, социально освобожденным и полностью раскрепощенным от оков патриархальной зависимости в ходе эмансипации.

Принимая во внимание данное обстоятельство, которое имеет существенное значение для понимания внутрен-

них причин стремления женщин приблизиться в полороловом отношении к мужчине, не будет заблуждением утверждать, что процесс гендерной конвергенции не приводит к подлинному взаимопроникновению мужской и женской бытийности, а подменяет андрогинистическое слияние полов лишь иллюзией соединения, при котором эмансипированная женщина стремится не к духовно-телесному единению с мужчиной, а предпочитает восполнить, «достроить» себя мужским началом, имеющимся в ней самой. В этом отношении справедлива онтологическая оценка процесса эмансипации, данная в свое время Н.А. Бердяевым, который, указывая на противоречивый характер желания женщины быть во всем равной мужчине, писал: «Женское эмансипационное движение по существу своему – карикатурно, обезьянно-подражательно, в нем есть гермафродитическое уродство и нет красоты андрогинистической. Идея женской эмансипации донныне покоилась на глубокой вражде полов, на зависти и на подражательности... Женщина, механическим подражанием, из зависти и вражды, присваивает себе мужские свойства и делается духовным и физическим гермафродитом, т.е. карикатурой»²⁰.

Таким образом, анализ некоторых, на наш взгляд, наиболее значимых перемен, которые переживает культура в нынешнем своем состоянии, позволяет с уверенностью заключить, что процесс эмансипации активизировал природно-родовую стихию женского пола в такой решающей степени, что женщина стала не только равноправным и равноценным с мужчиной социальным субъектом истории, но и постепенно превращается в доминирующую историческую силу.

Выход женщины на авансцену истории в качестве одного из главных действующих лиц ознаменовал собой без преувеличения эпохальные преобразования, которые настолько беспрецедентны и не укладываются в рамки привычных, устоявшихся представлений, что могут быть отнесены к разряду культурно-исторических, гендерных коллизий. Глубокие преобразования, произошедшие за последние десятилетия в характере взаимоотношений между полами, качественная реструктуризация всей системы гендерных

отношений, а также принципиальное изменение мужских и женских полоролевых поведенческих стереотипов. Эти изменения являются наглядными свидетельствами приближения окончательного завершения безраздельного исторического господства мужчины над женщиной.

Однако, при всех позитивных сдвигах, которые произошли по мере разрушения приоритетного положения мужчины в бинарной оппозиции полов, сложившегося в условиях патриархального общества, неуклонное усиление лидерства феминного фактора может иметь для дальнейшего развития культуры непредсказуемые последствия. Происходящие под влиянием эмансипации процессы гендерной конвергенции и радикальная пермутация гендерного «текста» культуры, в результате которых полоролевые, гендерные различия между мужчиной и женщиной все более становятся эфемерными и превращаются по большому счету в фикцию, можно расценивать в качестве важнейших симптомов набирающих силу деструктивных тенденций, предопределяющих крушение основ патриархальной культуры, перерождение ее в совершенно новое, *неоматриархальное* состояние.

При этом важно подчеркнуть, что разговор о «неоматриархате», как о перспективной стратегии в эволюции гендерных отношений, ни в коем случае недопустимо низводить до надуманных фантазий о возвращении из архаического прошлого «золотого века», в котором женщина главенствовала над мужчиной, и подвергать обозначившуюся тенденцию доминанции феминного фактора в пространстве постмодернистской культуры, исторической идеализации. Напротив, приближение неоматриархатного периода создает неоднозначную ситуацию в культуре, которая отнюдь не столь романтична и идеальна, как это некоторым представляется. Имеются самые веские основания предположить, что неоматриархат – это последняя, завершающая стадия, своеобразный финал «дотлевающей» и «доживающей свой век» западной культуры. Это – «закат», «смерть», «крах» *Культуры*, ее заключительный аккорд, преддверье того состояния, которое О. Шпенглер обозначил «цивилизацией». Парадоксальность ситуации заключается в том, что, если на

заре истории женская природно-родовая стихия выступила своеобразным «первотолчком» зарождения культуры, а в последующем вдохновляла и побуждала мужчину к творению и созиданию культуры, то в ситуации постмодерна феминный фактор стал оказывать сильнейшее воздействие на разрушение и самоуничтожение культуры.

У столь неутешительного, пессимистического по сути прогноза относительно будущности культуры, помимо конкретно-исторических предпосылок, имеются основания сугубо онтологического характера. С точки зрения классической диалектической методологии, в наиболее полном и завершенном виде разработанной Гегелем, неоматриархальное состояние культуры вполне вписывается в общую логику универсальной триады и предстает как завершающий, итоговый фазис «синтезиса» трехступенчатого цикла попеременной смены исторического лидерства в положении полов. С диалектических позиций неоматриархат правомерно рассматривать не только как «отрицание», «снятие» патриархата, но и как «якобы возврат» к начальному, исходному матриархальному состоянию, «повторение» на качественно новом витке развития того периода древнейшей истории, с которого, по сути, началось зарождение культуры. Однако необходимо иметь в виду, что в онтологической проекции неоматриархат представляет собой мнимую, обманчивую форму «якобы возвращения» главенствующего первенства женщин. Исторического реванша «за поражение в прошлом» в противостоянии между мужчиной и женщиной в онтологическом смысле ожидать не приходится. Неоматриархат — это фантом, иллюзия победы, поскольку в ходе эмансипации в пространствах современной культуры возобладали тенденции приоритета «женщины» над «мужчиной», но отнюдь не доминанция *женского начала над мужским*. Несмотря на то, что вследствие эмансипации «глубоко спрятанное в потаенных уголках женской души» мужское начало все-таки вырвалось наружу, а социально освобожденная и во всех отношениях полностью раскрепощенная женщина все активнее присваивает и персонифицирует маскулинные полоролевые характеристики, тем не менее женщина не становится продуцирующей, созидательной силой, и не

превращается в равного с мужчиной и равноценного с ним субъекта творческой деятельности, опредмеченной формой которой культура и является.

Суровая, но в целом справедливая оценка относительно культурно-исторической «бесплодности» эмансипированного феминного фактора, лидерство которого не только деформирует, уродует, но и разрушает, подтачивает основы культуры, имеет под собой глубокие метафизические основания. В онтологическом смысле женщина предстает не только как «дающая и рождающая жизнь», но и как «всепоглощающая мировая деструкция». Она не в состоянии заместить собой мужчину, который воплощает в себе «антропологический, личностный принцип», лежащий в основании созидательной человеческой деятельности. В этом отношении рассуждения Н.А. Бердяева о том, что «мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее» и что «женщина вдохновляет мужчину к творчеству, но вне связи с мужчиной женщина не была бы *вполне человеком*, поскольку в ней слишком сильна темная, природная стихия, безличная и бессознательная»²¹, проникают в самую сердцевину понимания существа проблемы о вселенско-космической, онтологической различности полов. Иными словами, «рождающая», но не преобразующая природно-родовая стихия женского пола, оттесняя на периферийные позиции мужскую «творящую» силу, таит в себе трагические опасности, чреватые завершением бытия культуры, которая в существе своем является средоточием энергии пола, или, образно говоря, «счастливой жертвой Эроса». Спровоцированный эмансипацией, переход культуры постмодерна во все нарастающем темпе на качественно новый вираж, означает завершение целой эпохи во всемирной истории и отворяет наступление неоматриархального цивилизационного фазиса, в котором гендерные оппозиции приобретают столь оригинальный и непривычный вид, что стремительно приближают к трагической развязке онтологическую завершенность пола, ставя под сомнение сохранение Человека в его дихотомической различности на «мужчину» и «женщину».

Примечания

- ¹ Постмодерн – понятие, которое прочно закрепилось в научном лексиконе для обозначения эпохи «постсовременности» и определения ситуации, сложившейся в постклассической культуре под влиянием многообразных процессов, происходящих в XX веке. В научной литературе до сих пор нет единого мнения ни о времени появления термина «постмодерн», ни о его содержательном-теоретическом контексте. Уже в 70-е годы прошлого века термин «постмодерн», во многом благодаря введенному Ж.Ф. Лиотаром понятию «постмодернистского состояния», выходит за рамки локальных философских и культурологических теорий и получает широкое распространение при исследовании проблем социума и культуры. За последние 20 лет понятие «постмодернизм» все чаще используется для обозначения современного фазиса западной культуры.
- ² Суфражизм (от англ. *suffrage* – избирательное право) – движение за предоставление женщинам равных с мужчинами избирательных прав, развернувшееся во второй половине XIX в. в странах Западной Европы и США.
- ³ Действительно, положение женщины в современном мире изменилось столь разительно, что такие реальные исторические эпизоды, как Македонский Собор 585 года, на котором в перевес только в один голос был принят вердикт: «Женщина тоже – человек», или, печально известный своим мракобесием «Молот ведьм» (1487 г.), составленный явными мезогинами Я. Шпренглером и Г. Инститорисом, который определил идеологию репрессивного отношения к женщинам со стороны Инквизиции, в настоящее время воспринимаются как исторические казусы.
- ⁴ Бердяев Н.А. Смысл творчества // *Философия творчества, культуры и искусства*. В 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 189.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 212 – 213.
- ⁷ Там же. С. 189.
- ⁸ Думается, что одним из малоизученных, но перспективных направлений исследования может стать рассмотрение энергетического фона культуры, который создается постепенным и длительным накоплением духовных сил огромного числа людей, что, в конечном итоге, создает определенную атмосферу эпохи, задает тонус ее внутреннего состояния. В свое время, размышляя на тему причин такого значительного культурного явления, как Ренессанс, в котором личность развернулась так ярко, во всей мощи своего таланта, что прославило Возрождение как «эпоху титанов», Н.А. Бердяев пришел к выводу, что важнейшей предпосылкой такого многостороннего проявления дарований стало многовековое собирание творческих сил. «Я думаю, – писал автор, – что выковывание и укрепление человеческой личности совершилось в период истории, который долгое время считался для личности неблагоприятным, – в период средневековья. Средневековье, в период расцвета, укреплялось и дисциплини-

- ровалось двояким путем — в монашестве и рыцарстве. ... Духовные силы человека были подобраны и сосредоточены. Если бы человек не прошел аскетической школы воздержания от растраты сил, то он не вошел бы в новую историю полным творческой мощи и дерзновения. Вся христианская аскетика имела значение такой концентрации духовных сил человека и недопущения их растраты» (см.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 94).
- ⁹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Философия творчества, культуры и искусства.* В 2-х т. Т. 1. С. 199.
- ¹⁰ *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 404.
- ¹¹ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч. В 2-х тт. М., 1990. С. 356.
- ¹² *Вайнингер О.* Пол и характер. М., 1992. С. 68.
- ¹³ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 67.
- ¹⁴ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 358.
- ¹⁵ В гуманитарные науки понятие «конвергенция» (лат. — приближение, схождение). пришло из биологии. Оно было заимствовано в 60-е годы создателями «теории конвергенции» Дж. Гелбрейтом, П. Сорокиным (США) и Я. Тинбергом (Нидерланды), Р. Ароном (Франция), Дж. Стрейчи (Великобритания) и др., которые полагали, что экономические, политические и идеологические различия между двумя мировыми системами — капитализмом и социализмом — постепенно сглаживаются, что приведет в конечном итоге к их слиянию.
- ¹⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 184.
- ¹⁷ Обращая внимание на присутствие идеи андрогинизма в христианской доктрине, А. Шопенгауэр приводит следующую выдержку из Климента Александрийского: «Когда Саломея спросила: «Доколе будет властвовать смерть?», Господь ответил ей: «Доколе вы, женщины будете рожать» (т.е. пока будут в силе вождения) — прибавляет в гл. 9 Климент, вслед затем цитируя знаменитые слова Кассиана: «На вопрос Саломеи, когда износится одеяние стыда и, когда двое делается одно, и мужчина с женщиной не будут мужское и женское», — т.е. когда вам не нужен будет покров стыдливости, так как исчезнет всякое половое различие» (см.: *Шопенгауэр А.* Избранное. М., 1992. С. 164).
- ¹⁸ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 184.
- ¹⁹ См. там же. С. 209.
- ²⁰ См. там же. С. 199.
- ²¹ См. там же. С.183.

ЖЕНЩИНА КАК ДРУГОЙ В ИСТОРИИ УТОПИИ

В.А. СУКОВАТАЯ

Жанр утопии в литературной истории

У-топия в переводе с греческого буквально означает «место, которого не существует» («и» – *нет, отрицание*, «*toros*» – *место*); этот термин был введен в культурологический и философский дискурс Томасом Мором в изданной в 1516 г. «Золотой книге, столь же полезной, сколь и забавной, о наилучшем устройстве государства и новом острове Утопия». Томас Мор, занимавший высшие посты в Англии, а затем казненный по приговору короля, в своей книге рассказывал о вымышленном обществе, воплощающем социальный идеал. С тех пор этот термин стал использоваться по отношению к литературно-философским, общественным, технологическим проектам, в которых:

- а) представлена идея (концепция), которая заведомо не может быть воплощена в реальность;
- б) действительность реконструируется по принципу «от обратного» («все должно быть наоборот»);
- в) дистанция между реальным и желаемым миром является условием жанровой маркировки текста;
- г) нарратор осуществляет «свободный» переход от «мира идеального» к «миру реальному», и наоборот.

Современные исследователи¹ выделяют несколько форм утопии: 1) согласно материалу, представленному в тексте (религиозная утопия, мифологическая, историческая, социальная, литературная, политическая, и т.д.); 2) согласно жанру и проблематике (дистопия, антиутопия, эвтопия, эко-утопия, проктопия). В истории мысли утопические мотивы можно обнаружить начиная с древности до наших дней: в произведениях Платона и Конфуция, у гуманистов Возрождения и Льва Толстого, в русской сатире и в постмодернистских романах, в сказочных повестях о «Незнайке в Солнечном городе» Н. Носова и апокалиптических версиях Голливуда.

Основные дискуссии по утопии с середины XX века концентрировались на отношениях утопической теории и тоталитарных практиках. В тоталитарных государствах (например, в периоды правления Сталина или Гитлера), уто-

пии практически не создавались, утописты нередко выступали в роли диссидентов, а уже написанные, хорошо известные утопии не переиздавались, так как сам их жанр сопоставления «несуществующего идеала» и якобы «уже построенного» идеального «коммунистического – социалистического – тоталитарного» государства содержал потенциальную критику властей. Хотя именно Россия произвела в первой половине XX в. наибольшее количество антиутопий (Замятин, Платонов, Эренбург), после 40 – 50-х гг. с прекращением всех идеологических дискуссий и политической публичности, утопии как жанр в СССР практически исчезли².

Новое понимание рефлексивных возможностей утопии в постмодернистской философии с использованием методов «провокативного пере-читывания» (re-reading) активизировал интерес к утопианизму со стороны представителей феминизма и философии «зеленых». Постмодернистские авторы считают³, что ценность утопии состоит в том, что она фокусирует внимание на потенциале плюральных выборов, противостоящих «монолитной системе ценностей»⁴ и рефлексивует над нормами и ценностями, кажущимися неизменными: расшатывает их, вводя провокативное предположение: «что, если бы...», «как если», «если только...».

В своем анализе я попытаюсь сделать краткий обзор основных дискуссий и направлений изучения гендерной критики утопий, существующих к настоящему времени.

Гендерные политики в утопии: проблематика и жанр

Так как в основе устройства любого общества лежат отношения пола (гендера), расы (нации) и класса (социальной иерархии), то ни одна утопия не обходится без формулирования своей позиции по отношению к гендерным ролям, образам «маскулинности» и «феминности» в обществе. Классическая утопия (Платон, Т. Мор, Сен-Симон) значительное внимание уделяет гендерным аспектам государственного устройства, поэтому жанр «феминистской утопии» может быть рассмотрен на двух уровнях: а) как феминистская критика тех гендерных иерархий и позиций, которые репрезентированы классическими утопиями; б) как собственно феминистский нарратив, изображающий социальный прогресс (социальную организацию) с феминист-

ких позиций. Так как общества с реально эквивалентными гендерными отношениями в истории культуры никогда не существовало, то любую феминистскую программу по установлению равенства полов можно рассматривать как «неотъемлемо утопическую» (согласно А.К. Mellor⁵), и таким образом, феминистская утопия вносит вклад в развитие «культуры критицизма»⁶. Исследуя классические утопические тексты, начиная с «Республики» Платона, «Божьего Града» Августина Блаженного до социалистических утопий Ш. Фурье и Р. Оуэна, феминистки пришли к выводу, что хотя в ранних «мужских» утопиях авторами и предлагались модели «гендерного равенства» и гендерно-эгалитарного общества, тем не менее эти модели оказались неспособными избежать патриархатного отношения к женщине. Утверждая необходимость женской эмансипации в «публичной» сфере, классические утопии поддерживали гендерную субординацию в «приватной» сфере. В текстах Мора, Оуэна, Беллами и Бебеля радикализм в плане института брака и других традиционных форм сексуальных отношений не затрагивает «гендерных привилегий» в распределении работы и политических прав. «Новым человеком» классической утопии всегда выступает исключительно мужчина, а не женщина.

Желание, приватность и брак:

против подчинения «частного интереса» государственному

«Государство» Платона часто рассматривают как начало утопического жанра в Европе. В этом трактате функциональный критерий социальной гармонии определяет гендерные и сексуальные отношения, которые регламентируются государством. Платон считал, что равенство будет достигнуто путем упразднения института семьи и обобщения жен и детей (но не мужей!). «Неупорядоченные» (т.е. свободные) сексуальные связи запрещены, а дети, рожденные вне назначенных возрастных рамок, подлежат уничтожению (независимо от чувства матери, разумеется). Проповедуя равенство женщин в публичной жизни, Платон писал, что «лучшие» мужчины должны сходиться с «лучшими» женщинами, а «худшие» — с «худшими», давая «качественное» потомство. Это потомство затем будет отбираться у родителей, чтобы мать, не зная, где ее ребенок, где — не ее, станет

одинаково любить всех детей одного возраста как своих возможных детей. В утопии Платона очевидно полное сужение сферы «приватного», наложение запрета на свободное проявление сексуальности и перевод желания в сферу «публичного» путем расширения полномочий государства.

Гендерная структура в утопии Т. Мора была создана во многом под влиянием «Государства» Платона; сексуальные отношения у Мора регламентировались наравне с социально-экономическими, хотя выбор супруга мог быть свободным и развод допустим. Сексуальные связи не разрешались до брака, который требовал моногамии, но частью брачного обычая было, чтобы потенциальные супруги смотрели друг на друга обнаженными перед свадьбой, и если жена становилась «безобразной» после свадьбы, развод уже не допускался. Женам у Мора надлежит выполнять домашнюю работу и подчиняться *старшим* мужчинам. Также женщинам указано приготавливать еду для всего сообщества, хотя и используя помощь рабов. Сопоставление других утопий Возрождения, Кампанеллы «Город Солнца» и Бэкона «Новая Атлантида», показывает, что радикализм в сфере социальных реформ вовсе не означал для этих авторов прогрессивных изменений на гендерном уровне, который оказывается наиболее консервативной частью общественного устройства.

«Эмансипаторная» теория Шарля Фурье в наибольшей степени может быть описана как близкая современным феминистским идеалам. Фурье подверг критике институт брака как «достижение цивилизации», впервые введя идею равенства «прав на желание» как основу общественной свободы и расширения зоны приватности. По утверждению Фурье, счастье мужчины пропорционально свободе *получения удовольствия женщиной*. Фурье также защищал свободу желания для представителей всех групп сексуальной ориентации, что выглядит очень прогрессивным не только для XVII, но и XX века. Фурье был первым теоретиком, который сделал сексуальное наслаждение сердцевиной «идеального общества» и заметил, что «развитие привилегий женщины является базовым принципом социального прогресса»⁷. И это отличает Фурье от других представителей классической утопии.

В отличие от «феминизма» Фурье, «икарийский коммунизм» Этьена Кабе вряд ли можно назвать толерантным

к женщинам, хотя в его книге «Путешествие в Икарию» (1840) и представлена критика буржуазного брака. Французский утопист Кабе считал модель Фурье недостаточно радикальной в плане прогнозирования коммунистических форм в обществе, так как в утопии Фурье «неравенство» сохранялось из-за разницы интеллектуальных потенциалов и талантов граждан. У Кабе «равенство» достигалось механическим отведением одинакового количества часов на работу для всех членов общества, обязательным ношением униформы и подчинением лозунгу, использованному Марксом и Энгельсом в «Манифесте Коммунистической партии»: «От каждого по способностям, каждому по потребностям!» Сообщество «икарианцев» Кабе назвал «Братством», опираясь на программу Французской революции «Свобода, равенство, братство!» Тем самым Икарии изначально придавался статус идеального государства «для мужчин» (*only for men!*), но не женщин. Женщины в утопии Кабе составляли слой граждан «второго сорта», подобно известному положению Оруэлла: «Некоторые люди *более равны*, чем другие». Гендерная иерархия у Кабе обосновывалась строгими требованиями морального пуританизма. Хотя женщинам позволялось получать такое же образование, как и мужчинам, они, тем не менее, не могли участвовать в общественной жизни, не имели права голосовать и были дискриминированы в плане работы (например, женщин-пациенток могли осматривать только женщины-врачи и наоборот). Феминистская исследовательница С. Джонсон отмечала⁸, что брачная и сексуальная этика икарианцев базировалась на моральном кодексе Апостола Павла, на его требовании аскетизма и полного подчинения женщины своему супругу, вне зависимости, плох он или хорош. Для Кабе брак представлялся «священным» таинством, хотя партнеры, по его мнению, сохраняют свободу выбора: жениться или разводиться. Супруги в браке рассматривались как «равные», но именно для женщины *брак и семья*, по утверждению Кабе, является «удовольствием», превосходящим «все другие удовольствия». Женщина должна в большей степени желать сохранения брака и семьи, так как семья дает женщине больше счастья, чем «независимость». Брак является фундаментом социальной организации в Икарии и потому и супружес-

кая измена, и celibат осуждаются в равной степени как антиобщественные явления.

Несомненно, расширяя привилегии института брака и полностью игнорируя персональное желание, Кабе сужал сферу частного, передавая частную жизнь под контроль государства, сексуальность же полностью исключалась из концепции «идентичности». Вопросы желания и сексуального удовлетворения вовсе не рассматривались авторами большинства утопий XIX века. Критикуя буржуазный брак, многие теоретики видели наиболее эмансипирующий момент в легализации разводов, экономической самостоятельности женщин и приданию государству функций «надзирателя-воспитателя» социальной заботы о детях. Например, Роберт Оуэн соглашался с тем, что брак является искусственной институцией, репрессирующей естественное чувство любви между полами. Промискуитет, проституция и адюльтер являются производными ненатуральных отношений, лишенных свободного выбора, поэтому брак, по мнению Оуэна, требует реорганизации, выгоду от которой получают и мужчины, и женщины, и государство. Вместе с тем патриархатные предубеждения Оуэна обусловили его уверенность в «природной» вторичности женщин, их «предназначенности» преимущественно для домашней (неоплачиваемой) работы и необходимости (неизбежности) гендерного разделения труда. Говоря о «моральном превосходстве» женщин, Оуэн считал естественным, что именно на них должны лежать «общественная забота» по «обихаживанию» детей и мужчин и приготовлению пищи для всего community в свободное время, пока мужчины отдыхают. Таким образом, «идеальное государство» Р. Оуэна было исключительно «мужским» идеалом, в котором женщинам отводилась роль бесплатной, «неназойливой» и «нетребовательной» услуги, вполне в духе еще аристотелевского патриархата и противопоставления «женского» как частного и «мужского» как публичного.

«Марксистской» феминистской утопией называют книгу немецкого социалиста Августа Бебеля «Женщина в прошлом, настоящем и будущем» (1879), которая описывалась Кларой Цеткин и Александрой Коллонтай как «женская библия»⁹. Бебелевская версия «женского освобождения» бази-

ривалась на вере в «освободительный» характер технологического прогресса. Согласно Бебелю, домашний труд приравнивает женщину, однако, будучи оптимистом, источник гендерного равенства Беллами видел в расширении сфер индустриализации и механизации, вплоть до традиционно «женских» профессий – нянечки, медсестры, воспитательницы. Однако в «социалистической утопии» Бебеля проблема пола, желания и наслаждения никак не решается.

В менее известных русскому читателю утопиях Э. Беллами и В. Морриса вопросам любви, брака и сексуального удовольствия уделялось значительно больше внимания. Эдвард Беллами, массачусетский журналист и писатель-фантаст, в повести «Оглядываясь назад, 2000 – 1887» (1888), представил индустриальную утопию Бостона будущего, которая имела огромный успех в читательской аудитории. В утопии Беллами провозглашается лозунг «окончания войны» между полами на той основе, что женщина не хочет быть больше зависимой от мужчины в браке, имеет собственный счет и делает карьеру. Однако в утопии Беллами сохраняется общая зависимость граждан от государства через введенную в обществе систему кредитования. Беллами «позволяет» женщинам участвовать в общественной жизни, хотя и «под руководством мужчин»¹⁰. Беллами считал, что «проявления страсти» делают один пол непонятным для другого, и в сфере желания (используя современную терминологию) мужчина и женщина никогда не будут равны. Его отношение к браку и материнству было «эссенциалистским», он считал, что для женщины брак является своего рода «карьерой» и критиковал идеи «освобождения семьи». Беллами акцентирует идею сохранения традиционной «женственности», как она понималась в викторианскую эпоху, хотя и делает попытку перевести домашний труд в публичную сферу. В утопии Беллами женщина, освобожденная от финансовой зависимости, вольна выбирать «наилучшего самца» для репродукции. Именно женщине Беллами придавал статус «хранительницы расового фонда», и потому было важно, чтобы рождение детей происходило от «наиболее успешных мужчин», выполняя роль «награды» для победителей в обществе жесткой конкуренции. Беллами вводит принцип сексуальной селекции как начальную ступень развития че-

ловческой истории, и именно его утопия видится предтечей гендерно-расовых экспериментов III рейха в XX веке! Суммируя, можно заметить, что у Беллами женщины являются «равными», но *отличными для мужчин*, и это равенство дает основания для гендерно-расовой сегрегации и этатизации «материнского инстинкта».

Вильям Моррис, американский дизайнер, поэт и политический деятель, в 1890 г. опубликовал новеллу «Новости из Ниоткуда»¹¹, в которой, перечитывая индустриальную утопию Беллами, он давал критику «общества машинерии» и находил свой идеал в возвращении к прошлому, воспроизведению буколической идиллии, где все технологические достижения «скрыты» от взгляда наблюдателя и люди получают удовольствие от работы, свободной от отчуждения. Наряду с критикой частной собственности, насилия и индустриализации, Моррис развенчивал также институт буржуазного брака и сексуальную субординацию женщины. Согласно Моррису, освобождение от частной собственности трансформирует и устаревшие формы брака, женщина свободно может оставаться с партнером или оставлять его. Моррис не акцентирует внимание на ситуациях сексуальной конкуренции, ревности, измен или полигамии, избегая их рассмотрения как «недостойных быть» в идеальном обществе. Так, Моррис оказывается достаточно традиционен и в плане приписывания женщине природности «домашней работы» и «заботы о потомстве», выступая против потенциально возможной гендерной андрогении (социально-эмоционального эгалитаризма) в будущем.

Гендер, желание и сексуальность в русской утопической традиции

Как форма социального фантазирования об *идеальном государстве* (или мироустройстве) утопия гораздо в меньшей степени представлена в России, чем в Англии или США. Европейская утопия ведет свое исчисление от Платона, в то время как в России жанр утопии появился только в XVII веке. Русская утопия не всегда выливалась в самостоятельное произведение, она была растворена в произведениях других жанров и «выпускалась на сцену» обычно в виде снов (сны Веры Павловны у Н.Г. Чернышевского, М.М. Щербатого,

А.П. Сумарокова), так как в обществе, в котором отсутствовали традиции идейной толерантности, *сон* являлся наиболее безопасной формой изображения. Часто в народном сознании утопии представлены в форме надежд или преданий («Хождение Агапия в рай» и др.), в которых изображение гендерных отношений носит сопутствующий характер. Русская утопия, по сравнению с западной, не выливалась в единую и целостную литературу и выполняла не столько прогностические функции, как на Западе, а, скорее, *идеализирующие-шифровательные*. Иначе говоря, изображая в качестве «внешнего плана» утопии некие «желаемые отношения», автор, на самом деле, в качестве ее внутреннего плана делал акцент на фигурах иного порядка. Например, в русских «революционных» утопиях А. Улыбашева, В. Кюхельбекера, А. Радищева, претендующих на национальную оригинальность, гендерные отношения «идеального общества» практически не получили отображения. В то же время в нарочито «салонных» и *асоциальных* повестях Ф. Булгарина, В. Сологуба, использующих мотивы и сюжеты *западного утопического* дискурса, обязательным оказывается появление «дам» и *фантазирование* относительно их отношений с мужчинами.

Замечательным в плане гендерного моделирования можно считать утопии В. Одоевского «4338 год» и «Город без имени». В первой автор фантазирует о возможности устранения «двойного стандарта» гендерного поведения в обществе путем создания специальной «магнетической ванны», которая позволяет людям высказывать без опасения неподдельные внутренние чувства приязни друг к другу. «Откровенность немало служит к оживлению общественной жизни: здесь начало свадеб, любовных интриг, а равно и дружбы... здесь не любят тех, которые уклоняются от участия в общем магнетизме; в них всегда подозревают какие-нибудь порочные или враждебные мысли...»¹². Эта утопия подобна описанию правдивости гуингмов в «Приключениях Гулливера» Свифта, которая делает совершенно непереносимым для героя лицемерие английского общества.

Идеализация брачной и гендерной толерантности существенна для русской утопии, что кардинальным образом отличает ее от западных образцов утопического жанра. Г. Данилевский в романе «Жизнь через сто лет» (1879) описыва-

ет брачную систему, радикальность которой может служить прообразом социалистических послереволюционных теорий «*стакана воды*» и «коллективизации жен». По Данилевскому, вступление в брак в идеальном будущем значительно упрощено: браки заключаются так же легко, как снимаются квартиры – на год, на месяц, на более короткий срок. С одной стороны, в этой идее можно увидеть прообраз «брачного контракта», одной из идей протестантской этики, которая до сих пор не прижилась в сознании постсоветского общества, и о которой *принято говорить*, что у нее нет традиций в славянской культуре, всегда мечтающей о «вечной любви» с «милым в шалаше». Однако Данилевский предлагает идею брака как «социального контракта», который должен быть легко заключаем и расторгам к удовольствию обеих сторон еще в XIX веке! С другой стороны, Данилевский акцентирует в браке, как и во всем мироустройстве, принцип «наслаждения», выдвинутый в качестве центрального постмодернистской культурой XXI века. Данилевский как бы деконструирует русскую национальную утопию о «святости» и «богоданности» брака, вводя в него элементы прагматической рефлексии: брак, подобно работе (службе), местожительству (прописке), системе воспитания (childhood and schooling), является *конструируемой формой* выбора своей социализации, зависимой от государственного устройства, исторических традиций и религиозной этики.

Показательным в плане гендерных отношений является также роман Н. Чернышевского «Что делать?» с его проповедью гендерного равенства. На мой взгляд, по сравнению с западными утопистами Н.Г. Чернышевский выглядит гораздо более радикальным в плане реформирования гендерной структуры общества и повышении статуса сексуального наслаждения. Прогрессивность Чернышевского проявилась не только и не столько в допустимости развода и второго брака для женщины (Веры Павловны), но и в способах идеологической мотивации этих событий. Развод, согласно Чернышевскому, происходит «как бы» инициированный женским желанием и неудовлетворением от брака: первый муж Веры Павловны, *хороший и добрый человек*, и между супругами уважительные отношения, однако проснувшаяся сексуальность обращает взгляд Веры Павловны на *другого* мужчину, муж-

нина друга. Неудовлетворенное желание реализует себя в сновидениях (совсем по Фрейд!), и муж, как и автор, не только не «осуждают» женщину, но более того, создают принципиально гипотетическую возможность для второго брака, основанием для вступления в который является *только* стремление удовлетворить женское *желание!* Более того, сексуально удовлетворенная героиня начинает активно делать карьеру, заниматься предпринимательством и самообразованием, вновь нарушая каноны патриархальной этики.

Важность сексуальной проблематики акцентируется и в дистопии Н. Федорова «Вечер в 2217 году» (1906), которая перекликается с утопией Беллами «Оглядываясь назад». Федоров изображает неизбежность попраiania и отказа от сексуальности во имя деторождения в тоталитарном обществе будущего (подобные образы возникают и в антиутопиях Н. Замятина «Мы» и Оруэлла «1984»). Весь конфликт повести Федорова строится вокруг невозможности реализации свободной сексуальности у женщины и обвинения общества в антигуманности именно по этой причине. Активная проблематизация сексуальности в жанре утопии в противовес тому, что русская классическая литература и религиозная философия практически не уделяют внимания *природе желания и эротического наслаждения*, рассуждая о любви исключительно «*выше пояса*», — является, на мой взгляд, симптоматичным. В ситуации насаждаемого аскетизма и а-сексуальности в как бы открытых, легитимных, реалистических жанрах, русская утопия, выступая в качестве маргинального жанра, оказывается единственной возможностью выразить истинное отношение (*мечтание*) русской интеллигенции (российского общества) к сексуальности. Репрезентация свободной сексуальности исключительно в утопических фантазиях, с одной стороны, подчеркивает остроту и запрещенность данной темы в русском общественном сознании; с другой стороны, сама сексуальность переходит в разряд «утопических» предметов в русской культуре, прямо ассоциируясь с невозможным, недостижимым идеалом.

Очевидными гендерными утопиями, «закодированными» под социально-футурологические *fiction*, являются такие известные русские романы, как «Красная Звезда» А. Богданова (1908) и «Аэлита» А. Толстого (1922), в обеих действие проис-

ходит на Марсе, символизируя смену топосов в романе под влиянием научно-технической революции. И в той и в другой утопиях (как и в «Гиперболоиде инженера Гарина» А. Толстого) отношения между полами являются практически центральными. В обеих утопиях, как и в позднейшем романе «Мы» (1924) Н. Замятина, выражен страх перед тоталитарным коммунизмом (в отличие от его идеализации в классических утопиях Платона и Томаса Мора), в котором сфера приватно-интимного потребляется государством. В утопии Замятина «Мы» женщина представлена равной мужчине, однако в брутально-казарменном варианте, где *каждый равен другому* в подавлении индивидуальности и частного пространства. Сексуальность, как наиболее неконтролируемая и индивидуализирующая сфера в жизни личности и общества, превращается в главную арену репрезентации Власти, использующей политизацию личного для собственного укрепления.

Руссел Джакоби¹³ в работе «Конец Утопии» исследует, как «воображаемые сообщества» отражают политическую культуру XX века. Он пишет о том, что политический антиутопизм был интенсифицирован в конце 1980-х гг. после почти полувекового затишья и связан с «коллапсом» тоталитарно-коммунистических режимов в Восточной Европе, само общество в которой было построено на утопических представлениях о прогрессе, и ситуация его неизбежного краха и получила название «конца утопии».

Литературные предсказания апокалипсиса и фантазий «казарменного равенства» реализуются в известных фильмах конца столетия, однако уже с включением экзистенциального опыта тоталитаризма. Действительно, образы женщин и гендерные отношения, репрезентированные в кино 1990-х, в таких, как «Матрица», «Джонни-мнемоник», «Водный мир», «Побег на Марс», а также в дистопической советской фантазии о далекой планете «Кин-дза-дза», воспроизводят уровень примитивной силы, признаваемой за право, и отношения между полами, построенные на соперничестве, недоверии, агрессии. Удовольствие, получаемое при общении с противоположным полом, основано не на оргазме и эмоциональном контакте, а, напротив, на использовании сексуального контакта и эмоциональной зависимости/привязанности для утверждения власти и значимости в глазах других.

Сексуальность в дистопиях является средством репрезентации власти, желание инициируется с целью создания «интриги с властью» и манипулирования *желающим* субъектом. Роль «проигравшего» отводится тому, кому не удалось реализовать «желание». В качестве выигранной оценивается ситуация, в рамках которой субъекту удалось реализовать свое желание за счет репрессирования других субъективных желаний, и при этом «не заплатить» за удовольствие, т.е. создать трансгрессию, утвердить собственное *превосходство* (а не взаимобмен) в качестве «правильного» результата игры. Так, сексуальность превращается в разменную монету в борьбе самолюбий.

Женщина, гендер и сексуальность в западных утопиях XX века

Большинство утопий, созданных авторами-мужчинами вплоть до XX века, идеализируют «эссенциальную» женщину, предназначенную для вторых ролей в государстве. Западные утописты, по мнению Л. Саргент¹⁴, не являясь сознательными сторонниками женской эмансипации, просто суммируют гендерные и сексуальные роли женщины в будущем «хорошем» обществе, выстраивая его как бы на оппозиции к реальному «плохому». Статус женщины повышается за счет включения образовательных, избирательных и профессиональных прав женщины. Однако сама природа женской субъективности и сексуальности практически никогда не становится предметом анализа. «Женское тело» не персонализируется, а контроль за репродуктивными функциями женщины становится одной из главных — политических! — задач в тоталитарном обществе.

Потребность *перечитать* классические утопии с целью вернуть им гендерно корректный смысл был поставлен исследователями 1970-х и развивался в нескольких направлениях: а) ревизия известных утопий на предмет реконструкции «идеального желания» и наслаждения в маскулинных футурологических прогнозах; б) создание собственно феминистских fiction (в кино и литературе); в) введение субфеминистских тем в конструкции «идеального общества» — поисков новой спиритуальности, духовно-телесно-природной целостности, реализация однополого желания (иначе говоря, со-

здание нового жанра эко-утопий, тесно смыкающихся с эко-феминизмом и «новой феминистской теологией».

Первое направление – ревизия классических утопий – использовало феминистскую деконструкцию и критику власти Фуко для анализа гендерных дихотомий, акцентированных в утопиях Платона, Оуэна, Беллами. Исследователи выступали с критикой «природного» материнского инстинкта, гендерного разделения труда и обязательной «домашней» повинности женщин, представленных в прогнозах «идеального общества» будущего. Классическая утопия, по их мнению¹⁵, остается идеальным сообществом для «публичности» мужчин и «приватности» женщин, несмотря на то, что равенство прав в таких обществах декларировалось для всех граждан. Мужской утопический радикализм если и оказывался эмансипаторным «абстрактно», сохранял практически скрытую субординацию для женского тела, желания и субъективности, не отводя женщине пространства для индивидуальной самореализации.

Классические мужские утопии, будучи продуктом своего времени, никогда не включали в свои идеальные проекты женщину как полноправного члена общества. Даже революционизируя институты брака и домашнего труда, утописты не оставляли места для свободного волеизъявления самой женщины, видя ее не субъектом, а объектом перемен. Осознание этой ситуации стало источником желания женщин-писательниц второй половины XX века создавать собственно «женские» образы идеального общества. Параллельно с этим начала формироваться литературно-художественная индустрия визуализации гендерно акцентированных воображаемых community, «иных» по отношению к традиционным.

По мнению Рут Левитас¹⁶, цель утопий конца XX века – не изображение «хорошего/плохого» общества, его цель – создание условий для перформативного переживания читательницей/читателем виртуальных событий. Согласно этой концепции, полноценную «феминистскую утопию» с полным набором вопросов, действительно волнующих женщину, может создать только женщина.

Примером «феминистской перформативности», созданной до «классических» феминистских утопий Шарлот-

ты Перкинс Гилман, Мардж Пирси, Джоанны Русс, Моник Виттинг следует считать текст, который стоит особняком в литературном жанре. В 1928 г., через три года после смерти его автора, во Франции был издан роман «Дамский остров» Пьера Луиса, который соединял изящную фривольность и утопическую перформативность, являл собой образец *романа-желания*, представляя: 1) эротическую утопию; 2) конструкцию «желание и наслаждение» как перформативно переживаемых субъектом; 3) утопию, построенную исключительно на материале эротического фантазирования, через которое репрезентируется общественный идеал.

По мнению переводчиков, в романе можно проследить и принципы устройства молодежных общин времен сексуальной революции, и всевозможных организаций нудистов, и *полубульварных* интерпретаций феминизма. Утопическими и шокирующими одновременно звучат декларации автора о том, что на Дамском острове разрешены все виды сексуальных сношений и получения удовольствия, исключая насилие. Девственность расценивается как порок, а все виды «разврата», напротив, разрешаются законом. Можно было бы рассматривать этот текст как маскулинную эротическую фантазию, однако 9/10 «удовольствий» на этом острове предназначены *для женщин*; сам роман написан в драматургической манере, как бы предполагающей постановку и визуализацию описанного, своеобразные ремарки сценариста. Паузы между мини-эпизодами как бы позволяют любую из фраз развернуть в самостоятельный видео-эпизод либо в эпизод *фантазирования*, подобно репликам, используемым в игре «*секс по телефону*» или «*виртуальный секс*». Пожалуй, этот роман можно характеризовать как радикально смелую утопию, целью которой является деконструкция «двойного стандарта» в области *говорения о женском желании и наслаждении*.

Собственно феминистские утопии, написанные женщинами, появляются в 1970-х гг. По мнению ряда авторов, феминистская теория неотъемлемо утопическая, так как апеллирует к равенству полов, которого никогда не существовало. Поэтому феминистские беллетристы, работающие в жанрах *science fiction* и *fantasy*, начинают с того, что показывают, как глубоко отчуждена и ограничена женщина в патриархат-

ном обществе, а затем репрезентируют альтернативные миры, в которых женщина действительно может проявить свой потенциал. В отличие от классических («маскулинистских») утопий, в феминистских, на мой взгляд, можно отметить: 1) акцент на женском герое; 2) формирование нарративной методологии («point of view») от лица женского субъекта, с принятием женского желания, физиологии и потребностей; 3) гендерная структура общества является изначально предметом изображения и точкой отсчета в сюжете.

Появление феминистской литературной истории связывают с именами Шарлотты Перкинс Гилман и Маргарет Атвуд, которые в своих произведениях начали открыто популяризировать феминистские идеи женского общества, независимого женского контроля за собственным телом и репродуктивным поведением. В романах Ш.Г. Перкинс «Женская земля» («Herland»), М. Виттиг «Les Querilleres», Джеймса Типтри-младшего (Алисы Шелдон) представлены идеальные общества без пола, ориентированные на лесбийский феминистский сепаратизм. Мир мужчин в этих утопиях изображается как мощный, самоубийственный, склонный к доминации и потому опасно-разрушительный. Причиной «женской сепарации» обычно оказывается глобальная катастрофа: например, в новелле Алисы Шелдон «Хьюстон, Хьюстон, вы читаете?» эпидемия разрушила у-хромосому и оставила землю, населенную только женщинами, воспроизводимися исключительно клонированием. Трое мужчин, появившихся на планете от деформации времени (черная дыра), неожиданно понимают, что они единственные оставшиеся в живых мужчины в полностью женском мире и репрезентируют полный диапазон патриархатных реакций. Первый герой (Бад) начинает «раскручивать» эротические фантазии соблазнения и насилия, уверенный в том, что все эти женщины уже не могут ждать, чтобы не *«быть трахнутыми»* им. Второй герой новеллы, майор Дейв, вводит фантазии мессинского патриархата, в котором объявляет себя отцом-богом, который пришел управлять и дисциплинировать своих дочерей. Третий герой, наиболее чувствительный мужчина, в результате наблюдения за своими приятелями приходит к выводу, что мужской род и патриархатная культура не имеют *ничего*, что бы могли предложить женщинам.

Феминистскую утопию Виттиг, автора «Лесбийской нации», можно считать наиболее радикальной. Она не боится изображать ситуации насилия и репрессий между самими женщинами, противопоставляя свое понимание женского предназначения (амазонки-лесбиянки) установившимся более либеральным традициям французского психоаналитического феминизма. Хотя политические практики, репрезентированные Виттиг, самими феминистками оцениваются как леворадикальные и анархистские, по мнению Виттиг, многовековое «женское рабство» нуждается в компенсаторных механизмах, и лесбианизм — один из эффективных путей этого. Основным мотивом ее утопий является воспоминание о прошлом, когда женщины были «свободны» от навязанного обществом образа женственности, могли вести войну, не нуждаться в мужчине и материнстве и т.д.

Во многих феминистских утопиях акцент делается на возвращении женщины к природе, развитии магических способностей как формы новой спиритуальности. (В частности, женщины из произведений Герхарт и Русс умеют разговаривать с животными и деревьями, ездить на ветре, плавать с рыбой и выживать в пустыне.) Авторы феминистских утопий оказываются предельно враждебны к современной инженерии, так как, с их точки зрения, естественный мир слишком сложен, чтобы быть уменьшенным и упрощенным до системы «научных», рациональных законов. Враждебность к технологиям провоцирует деконструкцию таких традиционных ценностей маскулинистского мира, как Наука и Философия, бывшие обычно центром привилегий в классических утопиях. В эссе «Наука и Гендер»¹⁷ Эвелин Фокс Келлер доказывает «враждебность» научной деятельности *сохранению индивидуальности и эротизма*. Она утверждает, что ученые, особенно занятые в технических сферах, имеют гораздо более низкую сексуальность и коэффициент желаний, они менее развиты эмоционально и эстетически (что мешает созданию гармонических отношений между полами), и их интересы более направлены на объекты, чем на людей, отсюда — ожидания и перенос на человеческие отношения функций машины.

Энн Мелор¹⁸ считает, что в феминистской беллетристике можно выделить три типа утопий: 1) полностью женс-

кие общества; 2) общества, состоящие из биологических гермафродитов и 3) действительно эгалитарные гендерно двуполые структуры. Единственным автором, на которого ссылаются при обсуждении проблемы биологического гермафродитизма, является Урсула Гуин с книгой «Левая рука Темноты» (1969). Она описывает особый – «третий» – пол, который биологически нейтрален 22 дня месяца, а затем входит в шестидневный период «изобилия», когда может стать и мужчиной, и женщиной, а следовательно, и матерью, и отцом, попеременно чередуя эти роли. Само общество каждодневно существует без секса, однако между 17 и 35-м каждый может быть связан «с рождением ребенка» психологически, однако не являясь «привязанным» к нему как в традиционных обществах. Тенденция к «двойственности» как мотивации свободы апеллирует к снятию традиционных оппозиций доминирующих/подчиненных, собственников/имущества, активных/пассивных и является выражением идеального общества в феминистской беллетристике.

Утопический мир Ле Гуин сравнивают с романами Мора, Свифта и Морриса, с одной стороны, и возводят к анархическим идеям Кропоткина и пацифизма – с другой. В романе «Лишенные»¹⁹ представлено общество полного сексуального равенства, выживание которого на лунной планете настолько трудно, что каждый должен жертвовать всем, чем он или она могут: интеллектуалы выполняют физическую работу, и мужчины и женщины в одинаковой мере заботятся о детях и обеспечении необходимыми услугами в обществе. Несмотря на то, что общество терпит значительные материальные лишения, Ле Гуин подчеркивает, что в нем очень высока моральная энергия и подлинное беспокойство о судьбе человечества.

Показательно, что первое издание «Лишенных» имело подзаголовок «Неоднозначная Утопия», так как, на мой взгляд, не вызывает сомнения, что общество, изображенное Ле Гуин, восходило к архетипу Советского государства периода «военного коммунизма», когда огромное количество людей действительно жило, вдохновленное мечтой о прекрасном будущем. Однако если эпоха военного коммунизма вызвала ужас у современников перед надвигающимся тоталитаризмом и получила отражение в антиутопиях «Мы» и

«1984», то спустя полвека эта эпоха способна вызвать ностальгию перед моральной несгибаемостью героев романа. Ле Гуин, типичная представительница западного прагматизированного общества, ностальгирует по горячей духовной энергии веры «строителей коммунизма» тоталитарного образца...

К образцам гендерно эгалитарной феминистской утопии примыкают многие современные кино-, теле- и литературные детективы, в которых утопический элемент может быть совсем не акцентирован. Феминистский символизм проявляется в выборе в качестве главной героини расследования женщины, а утопический — в том, что ее результаты всегда оказываются эффективнее и значительнее мужских. В постсоветской литературе классиком «детективной утопии» следует считать А. Маринину с ее романами о Насте Каменской, принципиально выпадающей из «обоймы» традиционных гендерных стереотипов. Женщины, успешно освоившие изначально «мужскую» профессию следователя, активно возникают и в западных кинонарративах последнего двадцатилетия: это образ утонченной криминалистки, агента ФБР по особым делам Скали в знаменитом сериале «X-файлы», блестящая героиня-аналитик Джоди Фостер, выигравшая интеллектуальное сражение с убийцей-маньяком и людоедом Лектором в «Молчании ягнят» (1991), это женщина-детектив в фильме «Вампир в Бруклине» (1995) и это упрощенно-схематизированные образы женщин-«тайных агентов», которые во множестве представлены в современных триллерах и боевиках. Эти фильмы, как и литературные образы, репрезентируя реально существующее общество, тем не менее являются эгалитарными в плане реализации женщинами профессиональных амбиций, личных талантов, а также интенциональности желания, которое понимается очень широко. Например, сюжет большинства серий «X-файлов» интригует зрителя во многом не за счет загадочности случаев, а за счет нетрадиционности отношений внутри пары агентов Скали — Малдер. На протяжении многих лет, работая рядом, и практически не имея собственной личной жизни, они так и не становятся любовниками. Главной загадкой, привораживающей зрителей к экрану, видимо, должен оставаться вопрос: как Скали и Малдер реализуют собственное желание? Зрительское напряжение возрастает от серии к серии, с ожида-

нием разрешенного желания («переспят ли герои?»). Однако каждый раз сексуальное желание сублимируется и находит реализацию в профессиональной активности.

Между тем, сам тип отношений между Малдером и Скали, который можно классифицировать как род особой «любвонной дружбы», интеллектуализированной страсти, напоминает, на мой взгляд, отношения любви—дружбы между мужчиной-гомосексуалистом и женщиной-гетеросексуалкой, которые, несмотря на эмоциональное и телесное притяжение друг к другу, никогда не перешагнут барьера «прикосновения». Утопия дружбы или даже «феминистской семьи» с мужчиной-гомосексуалистом является достаточно распространенной в западном дискурсе, репрезентируя еще один вид фантазирования о «гендерном эгалитаризме»: он оказывается возможным только в ситуации отсутствия сексуально-эмоциональных зависимостей!

На мой взгляд, оценивая утопические проекты феминизма, можно выделить в них несколько концептуальных парадигм: а) желание развить гендерно эгалитарное общество, которое должно быть воплощено силами настоящей культуры; б) выражение острого женского желания трансформации будущего; в) пропаганда и популяризация политических теорий феминизма; г) эмансипаторные формы литературного и визуального дискурса, опыты феминистского перформанса; е) проблематизация женского опыта желания и наслаждения, тоски по «утерянному желанию», активного сексуального интереса, которое в зашифрованном виде преподносится в феминистских утопиях «сепаратизма»; ф) реализация женской чувственности, женской физиологии, женской дружбы и женского типа субъективации в изображении «лесбийских коммун», внесение позитивной коннотированности в феминистский и собственно лесбийский радикализм; г) создание «поля силы», способного давать женщинам энергию в преодолении препятствий, созданных патриархатными нарративами об «идеальном обществе».

Несомненно, трансформации утопического мышления отражают гендерные преобразования в обществе, изменения представлений о гендерных ролях и структурах и о том «идеальном мире», краешек которого может приоткрыть утопия.

Примечания

- ¹ См.: Чаликова В. Предисловие // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
- ² См.: Шестаков В.П. Эволюция русской литературной утопии // Русская литературная утопия. М., 1986.
- ³ См.: Sargent L.T. Woman in Utopia // Comparative Literary Studies. 1973. Vol. X, № 4; University of Unions Press; Palade Br. The Romanian Utopia: The Role of the Intelligentsia in the Communist Implementation or a New Human Paradigm // The Philosophy of Utopia / Ed. by B. Goodwin. Frank Cass, London, Portland, 2001.
- ⁴ Stroup A. French Utopian Thought: The culture of criticism // Studies in Early Modern France. 1998. Vol. 4.
- ⁵ Mellor A.K. On Feminist Utopias // Woman's Studies. 1982. Vol. 9.
- ⁶ Stroup A. French Utopian Thought: The culture of criticism // Studies in Early Modern France. 1998. Vol. 4.
- ⁷ Fourier F.M. The Theory of the Four Movements / Eds. Jones G.S. and Patterson I. Cambridge, 1996.
- ⁸ См.: Johnson C.H. Utopian Communism in France: Cabot and the Isarians 1839. Ithaca and London, 1974. P.181.
- ⁹ Zetkin C. Selected Writing / Ed. by Foner P.C. N.-Y., 1984.
- ¹⁰ Bellamy E. Looking Backward, 2000 – 1887. Harmondworth, 1986. P. 185.
- ¹¹ См.: Morris W. News From Nowhere and Selected Writings and Designs. Harmonds Woeth: Pinguin, 1986.
- ¹² Русская литературная утопия. М., 1986. С.15.
- ¹³ См.: Jacoby R. The End of Utopia: Politics and Culture in the Age of Apathy. N.-Y., 1999.
- ¹⁴ См.: Sargent L.T. Woman in Utopia // Comparative Literary Studies. 1973. Vol. X, № 4; University of Ullinois Press. P. 306.
- ¹⁵ Pearson C. Woman's Fantasies and Feminist Utopias // Frontiers. 1977. Vol. II, № 3.
- ¹⁶ См.: Diamanti F. The Treatment of the «Woman Question» in Radical Utopia Political Thought // The Philosophy of Utopia / Ed. by B. Goodwin. Frank cass. London, Portland.
- ¹⁷ См.: Keller Evelyne Fox. Gender and Science // Psychoanalysis and Contemporary Thought. 1978. № 1.
- ¹⁸ Mellor A.K. On Feminist Utopias // Woman's Studies. 1982. Vol. 9.
- ¹⁹ См.: Le Guin Ur. The Dispossessed. N.-Y., 1974.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы

**А.П. ЛЮСЫЙ. НАШЕСТВИЕ КАЧЕСТВ:
РОССИЯ КАК АВТОПЕРЕВОД.**
М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008. – 521 с.

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Российской философской культуре свойственны эхололия и персонологичность. Ее вклад в мировую философию не связан с натурфилософией, метафизикой, теорией познания. Главные темы отечественной философии – проблема свободы, соотношения личности и общества. И отдельным номером – судьба России. Причем эта тематика традиционно обсуждается на чрезвычайно высоком уровне эмоциональной вовлеченности. Более того, титульными фигурами отечественной философии, чьи идеи определяют ее содержание и своеобразие являются мыслители, большей частью не занимавшиеся философией «профессионально». С. Соловьев, Г. Шпет – философских кафедр были лишены, В. Розанов, Н. Бердяев, Н. Шестов – публицисты, А. Лосев, братья Бахтины, Ю.М. Лотман – профессиональные филологи, литературоведы. Л. Выготский, А. Леонтьев – психологи. Б. Поршнев, Л. Гумилев – историки. М. Вернадский, А. Любищев – естествоиспытатели. Этот ряд можно продолжать и продолжать, но закономерность явная: в российский философский канон (программы курсов, учебники) вводились и вводятся преимущественно мыслители «не профессиональные». Более того, фигуры философов вроде Гегеля, Канта, К. Поппера, т.е. кабинетного мыслителя, профессора, читающего философские курсы с кафедры, в России уважения и интереса не вызывают. Философ по-русски – это человек с непростой судьбой, свои идеи выстрадавший на личном опыте, зачастую за эти идеи – пострадавший.

Во всем остальном судьба отечественной философии – догоняющая рецепция, «эхо в ответ», то, что А. Люсый элегантно назвал «переводом». Причем, такая эхололия иногда оборачивается парадоксальным результатом. Ладно, рецепция немецкого романтизма породила славянофильство. Но рецепция позитивизма обернулась в России нигилизмом. Чем обернулось восприятие марксизма – еще на памяти старшего поколения. А на памяти

среднего и младшего поколения — прокатившееся по отечественной философской культуре цунами французского структурализма.

«Догоняюще-рецептивный перевод» проявляется даже в том случае, если речь идет о фактическом возвращении собственно отечественных идей — как это было, например, с М.М. Бахтиным, который предстал в 1970-х чуть ли не правоверным структуралистом. Показательна в этом плане реплика Ж. Деррида, который в один из своих приездов в Россию заметил, что здесь в идею деконструкции (в которой, как он сам полагал, только развиты некоторые идеи В. Шкловского об остранении и сделанности) вносятся какой-то дополнительный смысл. Думается, что Деррида уловил отмеченную выше особенность российской философской мысли — искать в безобидных, в общем-то, кабинетных дискурсивных практиках ответ на предельные вопросы личностного бытия, прямого руководства к действию. Особенно, если эти идеи приходят из-за рубежа.

Такое переосмысление, погружение в российский контекст свойственно не только отечественной философской культуре. Достаточно напомнить пересказы зарубежных литературных сказок, осуществленные А. Толстым в «Приключениях Буратино», В. Волковым в «Волшебнике изумрудного города», Н. Носовым в «Приключениях Незнайки», в которых первоисточники были подвергнуты радикальной трансформации.

В конечном счете, во все эти «переводы» и «автопереводы» важны именно проявлением механизма рефлексии, необходимой для самопознания воспринимающей культуры. Более того — необходима черновая работа гуманитариев, раскрывающая механизмы и процедуры такой рецептивной рефлексии. И трудно найти более наглядный материал такой работы, чем данный многостраничный текст А. Люсого.

Да и сам автор — чрезвычайно яркая фигура современного отечественного гуманитария, сталкивающегося с потоком смыслообразования: нашествия текстов и смыслов, порождаемых как самими текстами, так и их интерпретациями. Наиболее явно этот процесс представлен в разделе «Точечная философия», в котором собраны авторские рецензии — рефлексии на издания зарубежных авторов и издания отечественных современных и ранее малоизвестных философов вроде С. Фуделя.

Смысл слова, как известно, из фразы, смысл фразы — из текста, смысл текста — из контекста. В жизни самой по себе смысла нет, но есть проблема смысла жизни, который может быть выявлен только при выходе за пределы конкретной человеческой жизни в ее «контекст», придающий ей этот самый смысл. Иначе говоря, для осмысления и понимания чего-то нужно выйти в out, занять позицию «внеаходимости». В этом плане А.П. Люсий на-

шел удачную реализацию такой стратегии: позиция рецензента — блестящая возможность не только мониторинга потока философских и околофилософских публикаций, но и рефлексии над самим процессом. Подобная персонологическая вменяемость, во многом, факт личной биографии А.П. Люсого — пожалуй, наиболее плодотворного отечественного рецензента литературы по теории и философии культуры.

Во вполне определенном смысле книга А.П. Люсого — энциклопедия текущего современного культурного процесса в нашем отечестве. И это можно было бы утверждать вполне определенно. Если бы автор не поленился снабдить издание именным и предметным указателями, глоссарием.

Особый интерес представляют отслеживаемые в книге рецепция и «самоперевод» отечественной массовой культуры. А.П. Люсый делает это на широкой панораме судьбы мюзикла в России, отечественного кинопроцесса, музыкальной эстрады, научной фантастики и т.д., и т.д.

Можно согласиться с автором, констатирующим полное торжество массовой культуры в нашем отечестве, где именно она выступает главным фактором консолидации и стабильности общества, вопреки заклинаниям социологов о первостепенном значении наличия развитого среднего класса, который в России еще толком не оформился. Торжество масскульты, с одной стороны, — признак деполитизации, стабилизации, нормализации обыденной жизни с ее тихими радостями, преодоления апофатки и акцентированного внимания к трансцендентному. Массовая культура она вся тут, в этой жизни, и несет она не такие уж плохие ценности жизненного комфорта, достатка, личностного успеха, здоровья, счастья, любви, семейной гармонии... С другой стороны, торжество масскульты чревато окончательной утратой идентичности, выраженной в традиционной культуре (см. с. 261 — 271).

Думается, что не менее реален еще и третий вариант. Массовая культура транслирует вполне определенный способ жизни, характерный для современного мегаполиса. В этом смысле она дополняет жизненную компетентность личности, не устраняя традиционную культуру, а дополняя ее, как это имеет место, например в Японии. Однако реализация третьего варианта предполагает несколько условий. Дело в том, что сама по себе массовая культура (как способ жизни общества массового потребления) ни плоха и ни хороша — она имеет массу позитивных особенностей. Но она имеет очевидное негативное следствие. Она «съедает» иерархически организованную систему ценностей традиционного общества, «уплощает» ее, превращая ценности в рубрикаторы рынка массового потребления. Как в магазине «Буквоед»: хочешь про женское счастье — это здесь, хочешь про подвиги — то тут, хочешь

про божественное – пожалуйста. Хочешь про дьявольское – само собой, хочешь про любовь – у тебя спросят – про какую...

Противовесов, барьеров этой объективной игре на понижение не так уж много. Во-первых, это, конечно же, наличие полноценной элиты, задающей социуму образцы интеллектуальной, нравственной, художественной, духовной культуры. Не то что бедой, а подлинной трагедией российского общества конца XX - начала XXI столетий стало отсутствие такой элиты. Проблема обостряется, как справедливо отмечает А. Люсый (см. с. 281 – 285), в связи с уходом последних ее представителей – Д. Лихачева, М. Гаспарова, В. Топорова, Е. Мелетинского.

Другим условием успешного противостояния «игре на понижение» является внятная культурная политика, о которой А.П. Люсый только местами проговаривается. Однако автор отдает дань третьему необходимому условию – развитому гражданскому обществу, дающему личности возможность решать свои проблемы, объединяясь с себе подобными, вне зависимости от того, какого цвета флаг развивается сегодня над цитаделью. Рассматривая перипетии вокруг некоторых проектов реконструкции Москвы, А.П. Люсый обронил очень важную мысль об «эстетической консолидации»: «Судьба Москвы и, возможно, России зависит от того, произойдет ли консолидация московской интеллигенции не на шатких сиюминутных и политических основаниях, а на более прочной эстетической и этической базе. Только так обитатели столицы смогут выработать в себе зрелое полисное сознание, свою истинно московскую гражданственность» (с. 79). Развитие этой идеи, как представляется, выходило за рамки данной публикации, которая и без того дает чрезвычайно много для понимания источников и направления развития современных культурных процессов в России. Более того, без систематического осмысления «нашествия качеств», их «перевода» и «автоперевода», вроде демонстрируемого в данной книге, искомая «эстетическая и этическая» база консолидации общества будет носить фантомный характер опасного фэнтези. В свое время М.М. Пришвин писал, что в начале прошлого века петербургская и московская интеллигенция держалась за столб дыма – вот ветер и подул.

