

ISSN 0236-2007

5·2023

ЧЕЛОВЕК



ЧЕЛОВЕК

2023. Том 34, номер 5

Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук

Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Р.Г. Апресян*

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), К.В. Анохин (Москва), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург),
И.Е. Гарбер (США), Ф.И. Гиренок (Москва), А.С. Десницкий (Москва), В.В. Знаков (Москва),
А.Б. Каменский (Москва), О.А. Кривцун (Москва), Е. Намли (Швеция),
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), Н.Е. Покровский (Москва),
Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва), М.В. Фаликман (Москва),
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), О.В. Федорова (Москва),
П. Чичовачки (США), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Д.Э. Гаспарян (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),
Г.В. Каковкин (Москва), А.П. Козырев (Москва), О.В. Попова (Москва),
А.В. Смирнов (Москва), А.П. Скрипник (Саров),
Т.В. Черниговская (Санкт-Петербург), Г.Б. Юдин (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

*Включен Министерством юстиции РФ в реестр иностранных агентов.



© Российская академия наук, 2023
© Институт философии РАН, 2023
© Редколлегия журнала «Человек»
(составитель), 2023

CHELOVEK

The Human Being

2023. Volume 34, Number 5

Scholarly journal

Founders: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by Ivan T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Ruben Апресян

Editorial Board

Anokhin K. (Kurchatov Institute, Moscow), Artemyeva T. (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), Avanesov S. (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), Cicovacki P. (College of the Holy Cross, USA), Desnitsky A. (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow), Falikman M. (Higher School of Economics, Moscow), Fatenkov A. (Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod), Fedorova O. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Garber I. (Saratov State University; Harvard University, USA), Girenok F. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Kamensky A. (Higher School of Economics; Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow), Krivtsun O. (Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts, Moscow), Namli E. (Uppsala University, Sweden), Ostrovskaya G. (Executive Secretary, *journal Chelovek/The Human Being*, Moscow), Pokrovsky N. (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), Rozov N. (Novosibirsk State University, Novosibirsk), Shakhnovich M. (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), Sineokaya Yu. (Russian Academy of Sciences, Moscow), Znakov V. (Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Editorial Council

Guseynov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Gasparyan D. (Higher School of Economics, Moscow), Diev V. (Novosibirsk State University, Novosibirsk), Kakovkin G. (Independent Researcher, Moscow), Kozyrev A. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Popova O. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Smirnov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Skripnik A. (National Research Nuclear University MEPhI; Sarov Institute of Physics and Technology, Sarov), Chernigovskaya T. (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), Yudin G. (The Moscow School of Social and Economic Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow)

Frequency: Bi-monthly

Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019

© Russian Academy of Sciences, 2023

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2023

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

А.Ю. Антоновский, Н.Н. Погожина

Системно-коммуникативная теория: структура, аномалии, применение	7
---	---

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

О.В. Попова

Этический и эпистемологический статус мертвого тела в контексте развития донорства тканей и органов	29
--	----

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности	53
---	----

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

А.А. Кара-Мурза

Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына ...	70
---	----

В.И. Шаронов

Философ, не научившийся мудрости	83
--	----

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

А.С. Емельянов

Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека	114
---	-----

И.М. Чубаров, Э.В. Самохвалова

Искусство без художника: к вопросу о критериях современного искусства	130
--	-----

О.М. Седых, А.В. Богомаз

Репрезентация неантропоморфного сознания в научно-фантастической литературе: лингвистическая фантастика, С. Лем, Братья Стругацкие	149
--	-----

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА

М.М. Шахнович

**Антропологические аспекты локальных культов:
теоретико-методологические подходы изучения
религиозных мест памяти 172**

В.А. Пересторонин

**Генеалогии в античной мифографии и в сочинениях
раннехристианских апологетов:
особенности риторического контекста 182**

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

A.Yu. Antonovskiy, N.N. Pogozhina

The System-communicative Theory: Structure, Anomalies, Application	7
---	----------

SCIENTIFIC RESEARCH

O.V. Popova

Ethical and Epistemological Status of a Dead Body in the Context of Development of Tissue and Organ Donation ...	29
---	-----------

SOCIAL PRACTICES

V.L. Sharova

Person Walking: Walkability as a Factor of Production of Urban Everyday Life	53
---	-----------

TIMES. MORALS. CHARACTERS

A.A. Kara-Murza

The Riddle of the “Great Person”. The European Wanderings of Prince Pyotr Alekseevich Golitsyn	70
---	-----------

V.I. Sharonov

A Philosopher, Who Failed to Learn Wisdom	83
--	-----------

SYMBOLS. VALUES. IDEALS

A.S. Emelyanov

Soviet Marxist Humanism: From the Class Struggle to the Renaissance of the Human Being	114
---	------------

I.M. Chubarov, E.V. Samokhvalova

Art Without an Artist: On the Question of the Criteria of Contemporary Art	130
---	------------

O.M. Sedykh, A.V. Bogomaz

Representation of Non-anthropomorphic Consciousness in Science Fiction Literature: Linguistic Fiction, S. Lem, Strugatsky Brothers	149
---	------------

MAN IN THE RELIGIONS OF THE WORLD

M.M. Shakhnovich

**Anthropological Aspects of Local Cults: Theoretical and
Methodological Approaches to Studying Religious Sites
of Memory 172**

V.A. Perestoronin

**Genealogies in Antique Mythography
and Works of Early Christian Appologists:
Features of the Rhetorical Context 182**

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S023620070028499-5

©2023 А.Ю. АНТОНОВСКИЙ, Н.Н. ПОГОЖИНА

СИСТЕМНО-КОММУНИКАТИВНАЯ ТЕОРИЯ: СТРУКТУРА, АНОМАЛИИ, ПРИМЕНЕНИЕ



Антоновский Александр Юрьевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0003-4209-8213
antonovski@hotmail.com



Погожина Наталья Николаевна — старший преподаватель философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.
ORCID: 0000-0002-5529-817X
pogozhinann@gmail.com

Аннотация. В статье приводится критический анализ основных теоретических положений системно-коммуникативного подхода. В качестве отправной точки рассматривается посылка о коммуникативном взаимодействии как субстрате любых общественных интеракций, фундаменте

Исследование подготовлено при финансовой поддержке РНФ, проект № 22-28-00804 «Наука как коммуникативная система и научная политика в социально-сетевую эпоху».

социального как такого, которая концептуально обоснована в работах Н. Лумана. Обсуждаются структурообразующие разработки концептуального аппарата СКТ. Авторы реконструируют теоретический каркас системного анализа коммуникации на базе фундаментальных различий действия/переживания, Эго/Другого и сличения полей их комбинаций и констелляций. Предметно рассматриваются эмпирические исходы системного взгляда на коммуникацию, в ходе чего устанавливаются аномалии — лакуны, проблемные места или системные несоответствия хода коммуникативного взаимодействия в рамках предложенной унифицируемой схемы соотношения комбинаций/констелляций различий. Отдельное внимание уделяется сравнению и выявлению специфики научной и политической коммуникативных подсистем. За первой утверждается особый тип системно-коммуникативной рациональности, обосновывается удвоение бинарного кода истина/ложь в приложении к научному знанию, предлагается вариант решения геттьеро-подобных парадоксов силами СКТ, а также отмечается потенциал СКТ в ранжировании видов научного знания, обусловленный эволюционным механизмом отбора как части методологического базиса СКТ. Политическая коммуникативная подсистема приводится авторами к анализу в системном напряжении с научной, в ходе чего выявляются алгоритмы рационального вхождения и самовоспроизводства по средствам бинарных оппозиций и связей акторов (власти, социальных движений, массмедиа и т.д.).

Ключевые слова: системно-коммуникативный подход, коммуникация, социальная система, научная подсистема, политическая коммуникация.

Ссылка для цитирования: Антоновский А.Ю., Погожина Н.Н. Системно-коммуникативная теория: структура, аномалии, применение // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 7–28. DOI: 10.31857/S023620070028499-5

Трансдисциплинарные идеи системно-коммуникативной теории (СКТ) в ее версии, предложенной Никласом Луманом, его учениками и коллегами¹, находят сегодня широкое признание и методологическое применение во многих социально-теоретических дисциплинах: в экономике, политологии, педагогике, искусствоведении, юриспруденции, психотерапии, религиоведении. Этот методологический подход (по крайней мере, в русскоязычной социальной теории) не всегда получает адекватную интерпретацию, которую можно было бы верифицировать и соответственно модернизировать с учетом современного состояния общества. Приходится признать и то, что один из авторов этой статьи, будучи

¹ Некоторые репрезентативные работы по системной теории последних лет [см., напр.: Luhmann, 1998; Stichweh, 1918; Baecker, 2021].

переводчиком ряда текстов системно-коммуникативной теории, и сам внес достаточно путаницы в предложенные им интерпретации. В нашей статье мы ставим задачу реконструкции структуры этой теории, а также покажем возможности применения СКТ к анализу научной и политической коммуникации в трансдисциплинарном контексте. СКТ предлагает детализированное описание современного общества, основываясь на его понятии как коммуникации, различающаяся типика которой (при всей ее инвариантности) определяет специфику основных социальных подсистем: политики, хозяйства, религии, науки, образования, интимных коммуникаций и искусства. Для решения поставленных задач мы обращаемся к трансдисциплинарным основаниям СКТ.

Атрибуции каузальности и фундаментальные переменные СКТ

Анализ структуры СКТ мы начинаем со схемы, которая, с одной стороны, описывает дифференцированное состояние современного общества, а с другой стороны, дает возможность сравнительного описания его основных подсистем. Речь идет о различениях *действия/переживания* и *Ego/Alter* (Я/Другой). Данные различения понимаются как инструменты наблюдения, не имеющих определенных (онтологически фиксируемых) коррелятов в социальной реальности. Различения действия/переживания и Я/Другой — это некие значения («индексикалы»), которые наблюдатели приписывают коммуникативным событиям или операциям².

Разнообразные перекрестно-табличные комбинирования данных переменных задают различающуюся типичу коммуникаций, характерную для автономных подсистем, образующих современное общество. Так формулируется гипотетико-дедуктивная теория, которая на основе ряда допущений, аксиом, представляющих несколько возможных комбинации переменных, представляет несколько моделей (идеальных типов) коммуникаций, которые можно сравнить с эмпирической реальностью, т.е. с фактически осуществляющейся коммуникацией, и, как следствие, опровергнуть или подтвердить. При этом речь идет о типе гипотетико-дедуктивной теории, в большей степени ориентированной на «предикцию» и анализ эмпирических следствий из теории, чем «аккомодацию» уже известных эмпирических данных.

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура,
аномалии,
применение

² То, что в одном контексте может быть расценено как действие (например, молчание), и, соответственно, вызывает ответное действие, в другом расценивается лишь как переживание и не требует никакого ответа.

Итак, на основе выше заданных различий оказываются возможными четыре формальных утверждения, которые с определенной полнотой и непротиворечивостью могут быть проинтерпретированы на содержательных коммуникативных описаниях современного общества:

- 3 Генерализирующая функция медиума состоит в обобщении однородных ситуаций, в которых используется медиум. Символическая функция медиума состоит в обеспечении согласия и акцептации в отношении самих по себе невероятных «предложений смысла» — подчиниться, купить товар, вступить в близкие отношения, признать неочевидное утверждение и т.д.

4. *Действия Другого имплицитно переживания Эго.* В этом случае экономические коммуникации организованы посредством символического генерализированного медиума денег.

Риском предположить, что четыре данных гипотетически-возможных каузальных взаимодействия играют в СКТ ту же самую функциональную роль, которую в физической теории играют так называемые «фундаментальные взаимодействия» (сильное, слабое, электро-магнитное и гравитационное), лежащие в основании и объясняющие феноменологию и разнообразие физической реальности. С тем лишь различием, что в отличие от СКТ попытки вывести физические каузальности из одного принципа и объединить в рамках единой физической теории поля пока в полной мере не удаются. В этом смысле СКТ следует стандартам «хорошей теории», принятым сегодня в философии науки. В ней используются *всего* лишь два различия, которые составляют «аксиоматику» (и одновременно язык понятий) этой теории. Путем различных комбинаций эти переменные (различия) образуют все возможные эмпирически валидные принципы описания большинства (но не всех) подсистем современного общества. Рассмотрим подробнее, в чем же состоит их эмпирический или содержательный смысл, и то, как эти модели каузальности согласуются с социальной реальностью.

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

Теоретическая модель современного общества

Итак, путем «перекрестного табелирования» были сформулированы четыре «атрибуции каузальности». Само понятие «атрибуций каузальности» восходит к идеям австро-американского психолога Фрица Хайдера, который ввел ключевые для СКТ понятия *медиа и формы*⁴. В его более поздней работе «Психология межличностных отношений» [Heider, 1958] концептуализируются фактические представления людей о причинах успеха или неуспеха своих и чужих действий. Так, преподаватель склонен выводить успех своих учеников из собственного «образовательного» действия, и, следовательно, связывает успех с функционированием системы образования, в рамках которой осуществляются данные действия. Между тем, неудачи учеников приписываются преподавателями «внешнему миру» образовательной системы, неисправимым свойствам личности учеников («переживаниям сознания»), не способных воспринимать причинные импульсы «образовательных действий».

⁴ Различение между Эго и Другим соответствует различению между активным, иницирующим коммуникацию актором, и актором, лишь реагирующим своими действиями и переживаниями на действия и переживания инициатора коммуникации.

В описываемой схеме означенные атрибуты не являются какими-то «реальными каузальностями», но реконструируются как типичные схематизации (можно было бы сказать «volk-теории») того или иного наблюдателя. При этом сами участники коммуникации — ученые, политики, предприниматели, политики — применяют указанные различия не рефлексивно, а скорее рутинным образом, задействуя соответствующие символические генерализирующие медиа — деньги, власть, истину и т.д. — в качестве инструментального условия коммуникации. Вместе с тем консенсус-генерирующая функция и внутренняя структура этих медиа выступает своего рода «слепым пятном» их наблюдения.

Рассмотрим подробнее каждую из представленных атрибуций в контексте соответствующих коммуникативных систем:

Другой переживает — Эго переживает.

Если один из участников коммуникации (представленный переменной «Другой») формулирует научную гипотезу или теорию, то его «переживание» (экспериментальных данных, результатов научного наблюдения, математических расчетов) должно удостоверяться или подтверждаться соответствующими «переживаниями» других участников, представленных в переменной «Эго»⁵. Другими словами, результаты научного исследования интерпретируются наблюдателями как продиктованные (причиненные) реальностью. Сообщения ученых *инореферентны* в том смысле, что стилизуются наблюдателями так, как будто они, хотя и сформулированы наблюдателем, но в конечном счете каузированы внешним миром, интересубъективно представленным в восприятиях всех заинтересованных в результате участников научной коммуникации.

В этом случае научная истина выполняет функцию бинарного кода научной коммуникации в том смысле, что утверждение этого индекса по отношению к тому или иному предложению смысла (знанию) мотивирует участников признавать самые неожиданные и невероятные «селекции смысла» (достижения Другого), какими бы неочевидными (и в этом смысле не акцептируемыми) они ни представлялись Эго. В условиях коммуникативной конкуренции (за право высказывания, которое в формате является ограниченным ресурсом во временном измерении коммуникации) Эго был бы не склонен признавать чужие и при этом неочевидные достижения и утверждения (например, Земля вращается вокруг Солнца). Поэтому коммуникативное согласие (признание неожиданного,

⁵ Различение между Эго и Другим соответствует различению между активным, иницирующим коммуникацию актором, и актором, лишь реагирующим своими действиями и переживаниями на действия и переживания инициатора коммуникации.

невероятного утверждения) без кристаллизации специальных коммуникативных предпосылок и само представляется невероятным. Именно провозглашаемое Другим *притязание на истинность* (по крайней мере, в рамках науки) *принуждает* Эго к воспроизводству переживаний (восприятий, наблюдений, экспериментов, а также к прочтению скучных, длинных, сложных текстов), удостоверяющих соответствующее невероятное утверждение [Луман, 2005].

Отсюда следует более общей тезис теории коммуникативных медиа. Бинарные коды (или медиакоммуникации — истина, власть, деньги, любовь) делают вероятной саму по себе невероятную коммуникацию тем, что обеспечивают *толерантность, консенсус и акцептацию* самых невероятных запросов на контакт или «селекций смысла». При этом важнейшим условием принятия невероятных коммуникаций является обращение к *ресурсам человеческого тела*. В случае научных коммуникаций телесно или физиологически фундированный процесс *восприятия* оказывается тем, что удостоверяет значение такого абстрактного символа или индекса как *истина*. Истина является индексом, который приписывается знанию в случае, когда переживания ученых не являются результатами их действий (= фабрикаций, манипуляций). Ведь описываемая наукой реальность наблюдается как независимая от самой коммуникативной системы науки, от действий ученых, поскольку переживания внешней реальности (восприятия, ментальные акты, представляющие собой операции психических систем или сознаний) образуют *внешний мир* коммуникативных систем. Эта внешняя (или инореферентная) реальность представляется наблюдателю как объективно данная, которую невозможно сфабриковать посредством действий, которые, однако, (в рамках другой коммуникационной типики) способны каузально воздействовать друг на друга, образуя иной — *самореферентный* (= внутрисистемный) процесс.

Другой действует — Эго Действует

Обратимся теперь к зеркально-противоположной констелляции приписываний каузальности. Вышеозначенное утверждение описывает *самореферентный* процесс взаимообуславливающих операций коммуникативных систем. Именно действия (или деятельность составляющая коммуникации), в отличие от переживаний интерпретируются — в рамках, по крайней мере одной из систем, как каузирующие и каузируемые друг другом. Такова, например, политическая система как некая зеркальная противоположность науке. В рамках этой системы Эго вынужден соподчинять свои действия действиям Другого, а сами действия принимают форму коллективно-обязательных распоряжений власти. Власть, как способ и средство обеспечить выполнение коллективно обязательных распоряжений, делает возможным длинные последовательности

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

осетевленных событий. Благодаря власти множество осетевленных действий как бы выстраивается вокруг общественно-релевантных целей (строительства пирамид, ирригационных сооружений, управления государственным аппаратом, ведения войн). Относительно произвольно формулируемые и последовательно реализуемые цели характеризует именно политическую коммуникацию, которая в отличие от научной может (в определенных пределах) и не считаться с принудительной силой реальности, данной в интерсубъективных переживаниях сознания.

Такого рода «подчинение чужому произволу» в свою очередь выглядит как сама по себе невероятная коммуникация. Однако участникам коммуникации приходится считаться с неприятными альтернативами неподчинения абстрактной власти [Луман, 2001]. Относительно непроблематичное осуществление власти (как и в случае с наукой) обеспечивает специфический телесный процесс. При всей своей символичности и абстрактности, не требующей в типичном случае применения насилия для нормального протекания коммуникации, именно насилие как телесный процесс выступает неким «последним доводом властелина».

Другой действует – Эго переживает

В контексте этой «конstellляции приписываний каузальности»⁶ Эго в своих переживаниях вынужден терпимо относиться к зачастую «вызывающим» действиям Другого, прежде всего к приобретению Другими всегда ограниченных материальных благ. Условием такой толерантности к «покушению» на ограниченные ресурсы, очевидно, является использование денег. Деньги в этом смысле (как истина и власть) выступают символическим средством обеспечения консенсуса и делают вероятным «несправедливое» (с точки зрения большого числа наблюдателей), а значит само по себе невероятное распределение ограниченных ресурсов. Также и в данном случае очевидная символичность и абстрактность денег удостоверяется телесно. Деньги принимаются к плате и получают «эмпирическое удостоверение», если обеспечивают фактическое потребление участников коммуникации.

Другой переживает — Эго действует

Данная конstellляция в свою очередь описывает само по себе невероятное положение дел. Почему Другой в своих переживаниях должен испытывать особого рода предпочтение или чувства (любовь, привязанность, влечение) именно к данному действующему

⁶ Также и в искусстве Эго (как зритель или в широком смысле реципиент) признает и лишь эстетически переживает (не принимая деятельностного участия в искусстве) действия Другого (художника или творца).

Другому? Ведь в его окружении, как правило, находятся сотни других гипотетических партнеров. Но и эта невероятная селекция может получить соответствующую мотивацию. Чтобы достичь желаемых переживаний со стороны Другого, Эго своими действиями вынужден учитывать и предвосхищать все возможные идиосинкразии своего партнера, выполнять его желания, какими бы странными и экстравагантными (противоречащими нормативным ожиданиям, морали и т.д.) они ни представлялись. Любовь как символический генерализирующий медиум интимной коммуникации делает возможным невероятный консенсус также и в социальной системе интимных коммуникаций. Очевидно, что и в этой области абстрактный медиум любви в конечном счете получает (или не получает) телесное подтверждение в форме физической сексуальной близости.

Подводя итог анализу «эмпирического смысла», наполняющего базовые переменные дистинкции СКТ (Эго/Другой, Действие/Переживание), позволим себе и здесь привести сравнение с базовыми основаниями современной стандартной физической модели. Согласно последней элементарные частицы, как известно, объединяются в два класса – переносчиков взаимодействий и составляющих материи. Базовые переменные коммуникации, в свою очередь, выказывают в чем-то аналогичные свойства и могут быть соответствующим образом классифицированы: если переменные (*Эго/Другой, переживания/действия*) образуют некую «субстанцию» или, лучше сказать, *материальное воплощение* коммуникации, то мотивирующие коммуникацию медиа коммуникативного успеха (деньги, любовь, власть, истина) можно уподобить особым переносчикам взаимодействий. Это своего рода *энергия* коммуникации, которые наподобие фотонов и глюонов словно *склеивают* коммуникативные операции (платежи, распоряжения, научные высказывания, интимные отношения) друг с другом, обеспечивая динамизм коммуникативного системообразования.

При этом сам Луман первоначально использовал не физическую, а химическую аналогию, уподобляя медиа коммуникативного успеха неким *катализаторам* коммуникации.

Эмпирический смысл системно-коммуникативной теории

Выше представленная теоретическая модель основных систем общества, вытекающая из четырех возможных комбинаций переменных и четырех констелляций, на наш взгляд, хорошо согласуется с описываемой эмпирической реальностью. Представим несколько объяснительных положений, которые, на наш взгляд, могут быть

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

верифицированы эмпирически, а значит позволяют критически оценить данную теорию на предмет аномалий и противоречий.

(1) *Общество — это множество коммуникаций.* Это значит, что коммуникация фактически состоит из действий (сообщений) и информации (переживаний). Сообщение в этом смысле выступает материальным (устным, письменным, печатным или электронным) субстратом общества и допускает эмпирическую фиксацию. Это *понимает* сообщение Другого как отличное от информации, данную в переживаниях сознания, но воплощенную в материальном действии (сообщения).

(2) *Смысл коммуникативного запроса на контакт определяется коммуникантами с помощью различения инореферентных информаций и самореферентных сообщений.*

1.1. Это может понимать (исчислять) предложенную коммуникацию *инореферентно*, т.е. фокусироваться на информации. (Так, в предложении «идет дождь» первоочередное значение получает само данное в переживаниях внешнемировое событие, в данном случае фактическая погода).

1.2. Это может понимать коммуникацию *самореферентно* и фокусироваться на факте самого сообщения, а не информации. (Так, высказывание «идет дождь» истолковывается, например, как мотивирующее действие к тому, чтобы остаться дома и продолжить коммуникацию).

1.3. Акцептация или отклонение коммуникации (образование системы) зависит от выбора того или другого — информационного (инореферентного) или интеграционного (самореферентного) смысла сообщения.

(3) *Смысл сообщения как основание для системнообразования (коннекции коммуникации) определяется в предметном (то, о чем высказывание), социальном (зачем и кому адресовано высказывание) и темпоральном измерениях (историческим и перспективистским контекстом высказывания).* Чтобы общение продолжилось и возникла система, каждое сообщение должно получить определенность (соответствующее значение) в каждом из означенных измерений.

(4) *Коммуникативные системы надрегиональны и образуют мировое общество.* Операции обособившейся коммуникации (подтверждение научных истин, нормы международного права, международные транзакции, выбор партнера) не ограничены государственными границами.

(5) *Структуры автономных систем выказывают инвариантные черты*

— Медиа коммуникативного успеха (власть, деньги, любовь, истина и т.д.) делают возможным консенсус и обеспечивают — само по себе невероятное — принятие запроса на контакт.

– Медиа коммуникативного успеха претерпевают *инфляцию или дефляцию* (рост доверия или недоверия к власти в политике; инвестиционный бум или стагнация в хозяйстве; вера в научный прогресс или динайелизм; ожидание любви после брака или распад моногамной семьи и т.д.).

– Критерием и способом удостоверения абстрактности коммуникативных медиа (особенно в случае отклонения запросов на контакт) являются телесно-фундированные формы подкрепления таких запросов (насилие в политике; восприятие в науке; сексуальные отношения в интимной сфере; потребление в хозяйстве).

– Дефляции коммуникативных медиа делают возможными рецидивы к более ранним архаическим формам *недифференцированной* коммуникации (так, истинность научных суждений, критерии искусства, инвестиции в экономики и т.д. могут определяться политическими решениями, а могут — религиозными). Этот рецидив, очевидно, претерпевает сегодня российское общество.

(6) *Системообразование в обособленных системах осуществляется через ведущие различия.* Системы состоят из моментальных, спонтанно возникающих и тотчас заканчивающихся, событий (операций): политических решений, экономических транзакций, научных высказываний, правовых актов, признаний в любви. Чтобы система продолжалась и воспроизводилась, требуется отбор и подсоединение все новых и при этом системно-однородных элементов. Соответственно, требуются селективные механизмы различения собственных и чужеродных операций. Таковыми механизмами выступают ведущие различия (бинарные кодирования) между истинным и ложным (наука), между потребным и ненужным (хозяйство), законным и незаконным (право), обеспеченным властью и оппозиционным, любимым и нелюбимым, поражающим воображение и неинтересным, массмедийно новым и известным, сакральным и профанным.

(7) *Моментальный характер социальных событий лежит в основе эволюции коммуникаций.* Механизмы изменчивости обеспечиваются языковой частичкой «нет», делающей возможным отклонение, в том числе и успешных в прошлом запросов, на контакт. Механизмы *отбора* новообразованных коммуникаций обеспечиваются бинарным кодированием подсоединяющихся операций (новых истин, новых политических решений, предложений на рынке и т.д.). *Закрепление* и стабильное воспроизводство новообразованных типов предложений смысла обеспечивается функциональной дифференциацией систем (науки, хозяйства, политики), в рамках которых возникают устойчивые комплексы ожиданий (исследовательские программы, политические устройства, рыночные экономические уклады и т.д.)

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная теория: структура, аномалии, применение

(8) *Рациональность системы обеспечивается способностью к наблюдению второго порядка.* Речь идет о способности «различать различия»: фиксировать собственные различия и базирующийся на них системный процесс во внешнем мире данной системы. Так, наука (в лице эпистемологии, социологии науки и т.д.) тематизирует истинность и сам научный процесс. Политика (в лице оппозиции) рефлексировывает корректность применения власти и способа принятия политических решений.

Аномалии в поле СКТ

Вышеприведенная стройная схема реконструирует те или иные способы наблюдения социальной реальности. Но как всякая схема она, безусловно, не ухватывает всего многообразия социальной или коммуникативной реальности. Кратко перечислим ряд аномалий, рассогласованностей или асимметричностей, которые, на наш взгляд, не укладываются в данную схему «приписывания каузальностей».

– Так, с одной стороны, те или иные притязания на *истинность* знания требуют его *акцептации* и в этом смысле *фактического участия* в данной научной коммуникации. Между тем деньги как способ обеспечения консенсуса требуют всего лишь *толерантности* со стороны наблюдателей, которые могли бы возмутиться чрезмерно роскошными формами потребления (суперкары, дорогие виллы и т.д.), но не являются участниками данной экономической коммуникации.

– Не все системно-интегрированные коммуникации и их ведущие различия укладываются в предложенную классификацию каузальностей. Так, правовая подсистема общества с ее ведущим бинарным кодом *законное/незаконное* не представлена ни в одной из клеточек таблицы. То же самое можно сказать о самых *разнообразных* социальных движениях, которые испытывают трудности в выработке *единого* бинарного кода.

– Система религиозной коммуникации, в свою очередь, также не представлена в таблице, и, кроме того, по видимости, не опирается на отчетливые телесно-фундированные способы удостоверения символического генерализирующего бинарного кода *веры*.

– Данная теория, избегая прямых утверждений (при всей ее апелляции к эмпирической реальности, на которую она пытается опереться), дефинитивно отказывается от возможности ее фальсификации. Ведь речь идет об «атрибуции причин» тем или иным наблюдателям, а вовсе не об описании фактических каузальностей и выстраиваемых на основе них закономерностей. Как следствие,

обнаружение фальсифицирующих эмпирических обстоятельств (например, появление других исчислений, см. ниже следующую аномалию) не фальсифицирует теорию, а лишь указывает на какую-то особую ситуацию этого наблюдателя.

— Не исключены *обратные каузальности*, которые, однако, никак не прописываются в теории. Так, в политической системе Другой своими действиями (обязательным к исполнению решением) запускает согласующиеся с этим решением действия Эго. Но как быть с допустимым в этой системе переменных и фактически реализующимся возможным миром, где политически нижестоящий Эго (избиратель, рядовой член организации и т.д.) своими действиями или переживаниями (голосованиями, участием в опросах и т.д.) каузирует действия или переживания вышестоящего начальства?

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

Наука общества: восприятие, знание, истина, эволюция науки

Осуществленная выше реконструкция структуры СКТ требуется нам для понимания науки как системы мирового общества. Подход СКТ уникален, поскольку делает возможным анализ науки исходя из более общей теории мирового общества и его подсистем. Между тем известные гранд-теории науки и методологические подходы к анализу и эволюции науки (Томаса Куна, Имри Лакатоса, Карла Поппера, Венского кружка) в большинстве своем анализируют науку из самой себя, не основываясь на возможностях сравнительного анализа с другими общественными подсистемами.

Поскольку *осмысленность* подсоединяющихся системных операций (= способность обеспечить коннекции платежей, решений, научных суждений и т.д.) определяется в «пространстве» трех измерений, приобретают большую четкость эпистемические понятия, в которых описываются научные коммуникации. Речь идет, прежде всего, о понятии научной *истины*, *знания*, *новизны*, как и об их непрестом соотношении.

Так, истинность, очевидно, представляет собой некий *добавочный* индекс для определения (и без того) «истинного» научного знания (поскольку *ложное* знание попросту не является знанием). Но чем объясняется такого рода удвоение? Разве одного индекса (*episteme* противопоставленное *doxe*) было бы недостаточно?

Эта избыточность может получить объяснение, если индекс *знания* понимать как значение или сообщение лишь в одном, а

именно в *предметном* (функционально-дифференциалистском)⁷, измерении научной коммуникации. Получение знания в результате научного исследования, собственно, и является функцией научной коммуникации, основанием для ее отдифференциации как автономной типики общения [Луман, 2016].

Напротив, истина, в контексте СКТ выполняет специфическую *медиаальную* функцию обеспечения коммуникативного успеха и является позитивной стороной бинарного кода *истинное/ложное*. Это *ведущее бинарное различие*, задействованное в науке, маркирует согласие и признание полученного знания не столько в предметном, сколько в специфическом *социальном* измерении научной коммуникации. При этом как истина, так и знание, чтобы быть принятыми в качестве текущих индексов того или иного предложения научного смысла, должны получить третий, не менее важный индекс, а именно — значение новизны в *темпоральном* измерении научной коммуникации.

Такого рода представление об (относительной) независимости индексов *знания*, *истины* и *новизны* как значений, которые приписываются смыслам научных операций (= запросов на контакт) в случаях, когда фиксация позитивных сторон данных различий обеспечивает их *подсоединение и образование системы коммуникаций*, является результатом совсем недавней эволюции. Так, еще сравнительно недавно значение истинности имело другой смысл и задачу, а именно — обеспечивало воспроизводство знания, защиту от забвения или «несокрытость» (*aleteia*) сообщенного знания [Хайдеггер, 1991: 8–27]. Истинность как «несокрытость» отвечало за сохранение полученного знания и его систематизацию в форме больших компендиумов (систем знания). Энциклопедия Дени Дидро и Жана Лерона Д’Аламбера, а также монументальный труд Александра фон Гумбольдта «Космос» представляют собой хорошие примеры такого рода функции — всеобщей систематизации и аккумуляции наличного знания.

Сегодня представляется очевидным, что оценка такого рода притязаний на всеобщую систематизацию научного знания уже не могут осуществляться с помощью механизмов бинарного кодирования *истина/ложь*. В особенности это относится к научным парадигмам, которые, как известно, согласно тезису Томаса Куна, содержат внутренние критерии истинности своих положений

⁷ Дифференциация социальных систем представляет собой специализацию и замыкание коммуникаций вокруг соответствующих предметных областей или задач: обеспечении коллективно-обязательных решений, научных исследований, экономических трансакций и т.д.

и в этом смысле не требуются внешних истинностных оценок [Кун 1977: 195–199, 207].

Эволюция научной коммуникации в форме дифференциации автономных эволюционных механизмов — изменчивости, отбора и стабилизации знания — существенно меняет эту типичку воспроизводства, формулирования и оценки его получения [Луман, 2017; Кэмпбелл, 2012]. Механизмы изменчивости и отбора нового истинного знания (в виде научных статей) теперь функционируют автономно. Это значит, что изменение наличного корпуса знания в виде научной критики существующих парадигм осуществляется независимо от того и даже в противовес тому, что рекомендуют внешние фильтры отбора научного знания (эксперты журналов, комиссии распределяющие гранты и субсидии и т.д.). С другой стороны, и механизмы отбора (прежде всего, научных статей в научных журналах) получают автономию от системно-стабилизированного знания. Так, в процессе «нормальной науки» формулируется новые предложения смысла без того, чтобы производились радикальные изменения всего корпуса стабильного знания⁸. В результате такой эволюции сегодня именно небольшая научная статья, приведенная к форме единого тезиса (компактного предложения смысла, допускающего однозначное *Да* или *Нет*, принятие и отклонение), становится основной единицей (операцией) научной коммуникации.

Таким образом, данный эволюционный концепт СКТ задает типологию видов научного знания. Во-первых, можно говорить о вариативности знания в виде случайных гипотез, инсайтов, сумасшедших догадок, т.е. всего того, что Р. Мертон называл «серендипностью» [Merton, 2004], а в классических трудах по философии науки это определялось как «этап открытия», предшествующий этапу обоснования знания; во-вторых, об обоснованном истинном знании, отбираемом посредством экспертных коммуникативных фильтров ведущих научных журналов; и в-третьих, наконец, о парадигмальном, стабилизированном знании, образующем основную мишень для новых критических инвектив и новых вариаций.

Наука: инореференция через самореференцию

Эта эволюционная модель, на наш взгляд, предлагает элегантное решение двух известных семантических парадоксов. Так,

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

⁸ Аналогичным образом (так же и в контексте сравнительной аналогии с политической системой) в современном дифференцированном обществе смена власти осуществляется, как правило, без того, чтобы нарушалось стабильное функционирование политической системы в целом и менялось бы государственное устройство.

парадокс стандартного понимания знания [Gettier, 1963] поставил под вопрос так называемую «стандартную» интерпретацию знания как *истинного, обоснованного мнения* [Sellars, 1956]. Было предложено несколько примеров «истинного, обоснованного мнения», не являющегося знанием. Возьмем тривиальный пример: высказывание «часы показывают шесть часов», утверждаемое в шесть часов и обосновываемое показаниями на часах, представляется истинным, обоснованным мнением. Но этот результат может быть получен и в результате случайного совпадения, если часы были бы сломаны или не заведены. В последнем случае речь идет о некоем парадоксальном «знании неизвестного знания». Впоследствии была придумана масса новых определений знания, обходящих данный парадокс, но каждый раз обнаруживался новый геттиеро-подобный пример.

Основное внимание в попытках разрешения парадокса уделялось поискам *четвертого* признака знания, дополняющего индексы *истинности, обоснованности, убежденности* в знании и выводящего из данной парадоксальной ситуации. Понятийность СКТ в свою очередь может предложить свой вариант разрешения парадокса Геттиера.

Как утверждалось выше, наука определяется как коммуникативная система, обладающая особым типом — системно-коммуникативной — рациональности. Такого рода рациональность состоит в способности наблюдателя (= системы коммуникаций) фиксировать в его внешнем мире различия, которые нерелексивно использовались самим этим наблюдателем (самой системой). Применительно к науке речь, очевидно, идет о знании того, что другие наблюдатели знают или не знают о некотором предмете, или другими словами — о знании актуального состояния наличного знания. Так, инореферентному (т.е. информационно-значимому, новому и неожиданному) утверждению о некоем *предмете* исследования должно быть предпослано (как правило, в форме цитирования или критики) самореферентное утверждение о том, что *другие наблюдатели* знают или не знают о данном предмете. Поэтому всякое притязание на научный приоритет (новое истинное знание) включает в себя и самореферентное отнесение: возможное знание о том, что могло бы быть известно более компетентному наблюдателю (в данном случае о том, насколько корректно функционируют часы). Именно на это указывает СКТ в специфической констелляции каузальных атрибуций — «переживание Другого подтверждается переживанием Эго».

Парадокс Геттиера возникает как раз в тех случаях, когда знание Другого еще не удостоверено восприятием Эго или другими более компетентными наблюдателями, и относится к *первому*

классу выше предложенной эволюционной классификации знания. В этом случае инореферентное наблюдение не артикулирует в достаточной степени самореферентное и рефлексивное утверждение об актуальном (несовершенном) состоянии знания, о знании других компетентных наблюдателей, находящихся на других позициях и способных знать нечто неизвестное первому наблюдателю (о состоянии часов).

В этом, по-видимому, состоит смысл высказывания И. Ньютона: «Если я и видел дальше других, то лишь потому, что стоял на плечах гигантов» [цит. по: Merton, 1985]. Наблюдатель второго порядка фиксирует, прежде всего, ограниченность обзора наблюдателя первого порядка — его слепое пятно. Как уже было сказано, инореферентии научной коммуникации предпосылается самореферентия, получающая форму критического цитирования оппонентов и предшественников. (Впрочем, сегодня гиперкомплексная наука столкнулась с рядом трудностей в ее возможностях осуществлять такого рода рациональную функцию наблюдения второго порядка⁹).

Макс Вебер в своем знаменитом манифесте [Weber, 2017], в свою очередь, обратил внимание на парадоксальный характер научных утверждений. С одной стороны, они претендуют на истину, и именно это отличает объективность истинностных высказываний от ценностных суждений. С другой стороны, срок жизни научных истин 10–40 лет, а значит, объективность истинности релятивизируется во времени.

Но и в этом случае различение автономных смысловых горизонтов (темпорального и социального) если не снимает, то отчасти объясняет данный парадокс. Как уже утверждалось выше, в *темпоральном* измерении научной коммуникации определяется индекс новизны того или иного предложения смысла. Одновременно в *социальном* измерении научной коммуникации (атрибуцией истинности со ссылкой на актуальные теории и методы) определяется консенсус и признание того или иного научного предложения. Оба типа индексов могут получать различные — позитивные или негативные — значения (времени и консенсуса) и в каждой

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

⁹ Сегодня механизм отбора и распределения истинности в дисциплинарно-специализированном знании дает сбой. Современная наука стала настолько комплексной и дисциплинарно-специализированной, что перестала быть доступной для самой себя. От 50 до 80 процентов научных текстов вообще не цитируются, не перерабатываются в другие тексты [Meho, 2007]. Экспертиза не успевает осуществлять свою фильтрующую функцию. Огромное число научных текстов — как запросов на контакт — не получают коммуникативного ответа [Антоновский, 2023].

конкретной (*эмпирически осуществляющейся*) коммуникации не обязательно согласуются друг с другом.

Политическая коммуникация: самореференция без инореференции

Как мы показали выше, политическая система противоречива научной коммуникации в том, что касается склонности (политически ангажированных) наблюдателей атрибутировать причины их действий и переживаний. Действие — в отличие от переживания — подразумевает целевую или произвольную компоненту. Поэтому в исполнении собственных действий политический актор вынужден в каком-то смысле «вытеснять» личные переживания (внутреннее несогласие, собственные резоны и т.д.), ориентируясь на уже принятые коллективно-обязательные решения и подчиняясь им. В этом смысле политическая коммуникация преимущественно самореферентна (= относительно безразлична к реалиям ее внешнего мира, данного в *переживаниях* акторов, вынужденных подчиняться машинерии политических решений)¹⁰.

Такого рода политическая самореферентность, впрочем, может фиксироваться наблюдателями (самими политическими акторами) как инореферентная интерпретация реальности. За инореферентную («объективную») интерпретацию реальности выдаются коммуникативные сообщения (описания, объяснения, докладные записки, социологические опросы и т.д.), ориентированные на самореферентную максимизацию собственной власти путем подстраивания под потенциальные коллективно-релевантные действия и решения, которые *ожидаются* от вышестоящих властных инстанций. Другими словами, знание о реальности и соответствующие сообщения производятся или *фабрикуются*; представления о реальности оказываются в этом смысле результатом произвольного действия, а не переживания внешнего мира, как это типично для научной коммуникации; не восприятие как телесный процесс удостоверяет истинность коммуникативных сообщений в политической системе, а возможность насилия, которая входит в расчет политически ангажированных акторов и наблюдателей

¹⁰ Конечно, и наука самореферентна в том смысле, что всякому инореферентному суждению о предмете исследования (о внешней реальности) предпосылается самореферентное суждение об актуальном уровне знания в виде цитирования и критики коллег. Но эта трансформация инореференции в самореференцию как раз и защищает от ошибок в инореферентных научных суждениях и обеспечивает их акцептацию.

(политиков или их советников), в случае коммуникативной конфронтации, отклоняющейся от их самореферентной наблюдательной перспективы.

Для оценки своеобразия текущего момента политическим акторам в условиях отсутствия свободных массмедиа и оппозиции, которые способны поставить под вопрос само ведущее различие политической системы (а именно — власть, как различие власти и оппозиции) нет надобности обращаться к ученым, экспертам, удостоверяющим собственным восприятием восприятие политических акторов. Ведь это не соответствует характерным для политического наблюдения «атрибуциям каузальности».

Проистекающая отсюда недоступность внешнего мира словно компенсируется возможностями произвольного политического действия как коллективно-обязательного решения, обладающего собственными средствами «продавливания» и утверждения волюнтаристских целепостановок.

С точки зрения СКТ политические (коллективно-обязательные) решения дефинитивно ориентированы на максимизацию власти в *социальном* измерении коммуникации и зачастую независимы от содержания этих решений в *предметном* измерении, а также от того, какие последствия это несет для внешнего мира политики (граждан, экологии и т.д.) в темпоральном измерении коммуникации. В этом смысле значение социального (самореферентного) горизонта политической системы, как следует из вышеприведенной схемы, чрезвычайно гипертрофировано и доминирует в сравнении со значениями в других горизонтах коммуникации. Подсоединение следующей операции получает свой смысл исключительно в контексте сохранения или упрочения собственной власти. Однако рефлексия и рациональность системы (см. выше пункт о специфической системной рациональности), способность осуществить рациональное *re-entry* в условиях отсутствия оппозиции и социальных движений существенно ослаблена. *Re-entry* как способность наблюдателя ввести в поле своего рассмотрения собственное ведущее различие, а именно власть как различие власти и оппозиции, зафиксировать «объективно» (т.е. со стороны) «слепые пятна» политического наблюдения, в особенности ее неспособность эффективно функционировать в условиях авторитаризма (= доминирования политики над другими системами коммуникаций) не осуществляется; сама эффективность и политические последствия решений власти, наблюдаемые из внешнемировой перспективы, не становятся темой парламентских обсуждений. Ведь за это ответственна оппозиция, критикующая власть, но незадействованная в самореферентной машинерии политических решений и именно поэтому способная к рациональной рефлексии,

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина

Системно-коммуникативная теория: структура, аномалии, применение

политическому *восприятию* реальности и самой власти как внешнего мира политической системы. В этих условиях ограниченной рациональности актуальная политическая коммуникация «смотрится в зеркало» самосозданных и политически ангажированных массмедиа и провластных движений и обнаруживает там только саму себя в том виде, в каком ей комфортно себя наблюдать. Именно эту дефинитивную слепоту политической системы, не компенсируемую дополнительными к ней наблюдательными перспективами других — более восприимчивых к реальности наблюдателей (науки, массмедиа, оппозиционных движений) — следует признать источником военно-политических и экономических ошибок современной власти.

The System-communicative Theory: Structure, Anomalies, Application

Alexander Yu. Antonovskiy

DSc, Chief Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-4209-8213

antonovski@hotmail.com

Natalya N. Pogozhina

Senior Lecturer, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

27 bld. 4 Lomonosovsky Ave., GSP-1, 119991 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5529-817X

pogozhinann@gmail.com

Abstract. The article provides a critical analysis of the main theoretical provisions of the system-communicative approach. As a starting point, the premise of communicative interaction is considered as a substrate of any public interactions, the foundation of social as such, which is conceptually justified in the works by N. Luhmann. It demonstrates both the methodological success of the use of system-communicative theory within a wide range of social fields of knowledge (sociology, epistemology, economics, political theory, psychology, art research, etc.), and a number of internal limitations (in legal theory, in the study of religious practices). Structure-forming developments of the conceptual apparatus of system-communicative theory are discussed, for example, the concepts of “media” and “form” proposed in the social psychology by F. Heider. The authors reconstruct the theoretical framework of the system analysis of communication on the basis of fundamental differences in act/experience, Ego/the Other and the comparison of the fields of their combinations and constellations. The empirical outcomes of the systemic view of communication are examined in detail, during which anomalies are identified — some gaps, or problem areas, or systemic

inconsistencies in the course of communicative interaction within the framework of the proposed unified scheme of the ratio of combinations/constellations of distinctions. Special attention is paid to comparing and identifying the specifics of scientific and political communicative subsystems. Behind the first is approved a special type of system-communicative rationality, justifies the doubling of the binary true/false code in the application to scientific knowledge, proposes a variant for solving Gettier's paradox by system-communicative theory, and also notes the potential of system-communicative theory in ranking types of scientific knowledge, due to the evolutionary selection mechanism as part of the methodological basis of system-communicative theory. The political communication subsystem is provided by the authors for analysis in a system voltage with a scientific one, during which algorithms of rational re-entry and self-reproduction are revealed according to the means of binary oppositions and connections of actors (power, social movements, mass media, etc.).

Keywords: system-communicative approach, communication, social system, scientific subsystem, political communication.

For citation: Antonovskiy A.Yu., Pogozhina N.N. The System-communicative Theory: Structure, Anomalies, Application // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 7–28. DOI: 10.31857/S023620070028499-5

Литература/References

Антоновский А.Ю. Зачем науке лузеры? О перепроизводстве научного знания и его функции // *Эпистемология и философия науки*. 2023. Т. 60, № 2. С. 75–93.

Antonovskiy A.Yu. Zachem nauke luzery? O pereproizvodstve nauchnogo znaniya i ego funktsii [Why Does Science Need Losers? On the Overproduction of Scientific Knowledge and Its Function]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2023. Vol. 60, N 2. P. 75–93.

Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова, общ. ред. и послесловие С.Р. Микулинского, Л.А. Марковой. М.: Прогресс, 1977.

Kuhn T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The structure of scientific revolutions], transl. from English by I.Z. Naletova, ed. and afterw. by S.R. Mikulinskiy, L.A. Markova. Moscow: Progress Publ., 1977.

Кэмпбелл Д. Эволюционная эпистемология // Кэмпбелл Д. Эволюционная эпистемология: антология / науч. ред. и сост. Е.Н. Князева; гл. ред. и авт. проекта С.Я. Левит. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 141–178.

Campbell D. *Evolutsionnaya epistemologiya* [Evolutionary Epistemology]. Campbell D. *Evolutsionnaya epistemologiya: antologiya* [Evolutionary Epistemology. Anthology], ed. by E.N. Knyazeva, S.Ya. Levit. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2012. P. 141–178.

Луман Н. Власть / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2001.

Luhmann N. *Vlast'* [The Power], transl. from Germ. by A.Yu. Antonovskiy. Moscow: Praskis Publ., 2001.

Луман Н. Истина, знание, наука как система / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: Логос, 2016.

А.Ю. Антоновский,
Н.Н. Погожина
Системно-коммуникативная
теория: структура, аномалии,
применение

- Luhmann N. *Istina, znanie, nauka kak sistema* [Truth, knowledge, science as a system], transl. from Germ. by A.Yu. Antonovskiy. Moscow: Logos Publ., 2016.
- Луман Н. Медиа коммуникации // Луман Н. Общество общества: [в 5 ч.]. Ч. 2 / пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. М.: Логос, 2005.
- Luhmann N. Media kommunikatsii [Media Communication]. Luhmann N. *Obshchestvo obshchestva: v 5 ch.* [The Society of Society: in 5 Pt.]. Pt.2, transl. from Germ. by A. Glukhov, O. Nikiforov. Moscow: Logos Publ., 2005.
- Луман Н. Эволюция науки // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52, № 2. С. 215–233.
- Luhmann N. Evolyutsiya nauki [Evolution of science]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2017. Vol. 52, N 2, P. 215–233.
- Хайдеггер М. О сущности истины / пер. с нем. З.Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27.
- Heidegger M. O sushchnosti istiny [On the essence of truth], transl. from Germ. by Z.N. Zaitseva. Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Country path conversation]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991. P. 8–27.
- Baecker D. Kommunikation als Selektion. *Schlüsselwerke der Systemtheorie*, Baecker D. (eds). Wiesbaden: Springer VS, 2021.
- Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*. 1963. Vol. 23, N 6. P. 121–123.
- Heider F. Ding und Medium. *Symposium: Philosophische Zeitschrift für Forschung und Ausprache*. 1927. Vol.1. P. 109–157.
- Heider F. *The psychology of interpersonal relations*. New York: John Wiley & Sons, 1958.
- Luhmann N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Meho L.I. The Rise and Rise of Citation Analysis. *Physics World*. 2007. Vol. 20, N 1. P. 32–36.
- Merton R.K., Barber E. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Merton R.K. *On the Shoulders of Giants*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1985.
- Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I*, H. Feigl, M. Scriven (eds.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1956. P. 253–329.
- Stichweh R. Introduction: How to Conceive Global Function Systems? *Soziale Systeme*. 2018. Vol. 23, N 1–2. P. 3–14.
- Weber M. *Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Matthes & Seitz Verlag, 2017.

ЭТИЧЕСКИЙ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МЕРТВОГО ТЕЛА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ДОНОРСТВА ТКАНЕЙ И ОРГАНОВ



Попова Ольга Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН.
Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-3825-7544
J-9101980@yandex.ru

Аннотация. На примере развития донорства органов и тканей человека рассматриваются этический и связанный с ним эпистемологический статус мертвого тела. Важными факторами формирования того и другого статуса выступают социокультурные и религиозные традиции, мировоззренческие предпосылки, а также семейные установки и представления о частной жизни. На основе учета данных факторов анализируются моральные коллизии, которые возникают в процессе развития новых либеральных форм органного донорства и трансплантации органов, основанных на ресурсном подходе к мертвому телу и демонстрирующих существующее напряжение между пониманием (мертвого) тела как общего блага и представлением о теле как частной вещи. Показано, что в процессе развития практики донорства органов и тканей этический и эпистемологический статус мертвого человеческого тела проблематизируются в существующей системе ценностных дихотомий — между

коммодифицируемым и некоммодифицируемым, общественным и частным, автономным и инструментализируемым отношением к человеческому телу.

Ключевые слова: этика умирания, мертвое тело, донорство, трансплантация органов, контролируемое донорство, донорство после эктаназии, гестационное донорство.

Ссылка для цитирования: Попова О.В. Этический и эпистемологический статус мертвого тела в контексте развития донорства тканей и органов // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 29–52. DOI: 10.31857/S023620070028501-8

Трансформация отношения к мертвому телу в рамках развития современной биомедицины непременно обусловлена ее ключевыми характеристиками, определяемыми ее вписанностью в парадигму современной технотехники с характерными для последней особым конструктивистским способом смотрения на вещи, отношением к природе и человеческому телу.

В биомедицине используется принцип разделения индивида на части, которые можно измерить и которыми можно успешно технически манипулировать, тем самым способствуя развитию трансплантологии, генетики и других областей знания. Данный принцип, если обратить внимание на истоки его происхождения, восходит к философии картезианства с ее идеей выделения двух независимых субстанций — протяженной (*лат. res extensa*) и обладающей онтологическим приоритетом мыслящей (*лат. res cogitans*), что и в антропологическом, и в эпистемологическом контексте заложило дальнейший процесс разбиения, разделения на части человеческого субъекта, его телесности, его тканей и органов и привело к утрате его физической неделимости, индивидуальности.

Что касается развития практики донорства и трансплантации органов, то здесь дуалистическое представление о человеке оказалось принципиально важным для формирования ее эпистемологического базиса. Легитимация дефиниции смерти как смерти мозга (положения о том, что если мозг человека мертв, то мертв и сам человек) опирается на картезианскую традицию истолкования человеческого существования, где мозг как носитель рациональности противопоставлен человеческому телу и по сравнению с ним обладает неоспоримым преимуществом.

Как отмечают Э.К. Ли с соавторами, «появление технологии донорства органов изменило взгляды людей на соотношение между целым и частями жизненной системы, от неразрывного единства к локальной разделимости, от хрупкости к прочности. Иными

словами, изначальная единая целостность человеческого тела стала самостоятельными, отделяемыми частями... Эту новую возрожденную жизнь, созданную дарением, можно назвать “пожертвованной жизнью”, которая формирует точку зрения, называемую нами “взглядом на дарованную жизнь”» [Li, 2020]. «Взгляд на дарованную жизнь» соединил в себе два аспекта — этический и эпистемологический, где инновационное знание о жизни человеческого тела оказалось неотъемлемым от регулирующих ее новых правовых и этических норм.

Трансформация отношения к мертвому телу как источнику жизни определялась безграничной верой в «истину» техники, позволяющей преодолевать ограничения человеческой природы за счет особых манипуляций с телесной природой человека. Само тело в контексте подобного понимания стало объектом конструирующего воздействия и одновременно этически проблематизируемым инструментом возвращения жизни.

К отмеченным выше особенностям, характеризующим современную биомедицину и биотехнонауку, нужно также добавить черту, кардинальным образом влияющую на появление множества моральных проблем. Речь идет о том, что современная биомедицина ориентирована не только на прогресс в области знаний, но и на увеличение прибыли. Технократическая составляющая современной медицины тесно связана с трендом коммерциализации биоматериалов. То, что воспринимается как делимое (человеческое тело и его части), в глобальном обороте товаров и услуг наделяется ценовым эквивалентом.

Современному миру присущ процесс космополитизации. Это отмечает У. Бек, рассматривая данный феномен на примере развития практики трансплантации органов. В процессе своей эволюции последняя уже не только рассматривается как гуманный феномен, позволяющий увеличить качество и продолжительность жизни испытывающим глубокие страдания пациентам, но и эволюционирует в сторону глобальной индустрии, превращаясь в практику с подорванными этическими основаниями. Именно победа глобальной индустрии операций по пересадке органов, а не ее кризис, подорвала ее собственные этические основания, «открыв дорогу для теневой экономики, поставляющей на мировой рынок “свежие” органы» [Бек, 2012: 38]. Когда, к примеру, речь идет о развитии «черных» практик трансплантации органов (таких, как трансплантационный туризм, купля и продажа органов), это порождает феномен космополитизации чрезвычайной ситуации. В указанной ситуации человеческое тело (и живое, и мертвое) становится мостом, соединяющим разные географические зоны, людей различного социального положения (богатых

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

и бедных), отличающихся национальной и религиозной принадлежностью: «В индивидуальном теле смешиваются континенты, расы, классы, нации и религии» [там же].

Полярность в конструировании тел обусловлена социальным положением и уровнем дохода. И если тело богатого реципиента несет в себе потенцию превратиться в «лоскутное одеяло», состоящее из органов других людей, что позволяет продлевать и продлевать его жизнь, то тело бедняка-донора — это тело с лакунами вследствие отсутствия изъятых органов: «Бедные, напротив, потенциально или реально становятся одноглазыми, обладателями одной почки, резервуаром для запасных частей. Поштучная продажа органов — их пожизненная страховка. А на другом конце цепочки — биополитический “гражданин мира” — белый мужчина, подтянутый или располневший, с почкой индуса и глазом мусульманина» [там же].

Тела бедняков-доноров в данном контексте находятся в уязвимом онтологическом статусе. Они, будучи живыми, уже потенциально мертвы, о чем свидетельствуют истории людей из беднейших регионов мира, продавших свои органы и в условиях отсутствия доступа к здравоохранению оставшихся один на один с возникшими проблемами со здоровьем, которые вызвали их скорую смерть. Этот промежуточный онтологический статус человеческого тела на грани между жизнью и смертью, рассмотренный в разных его модификациях, в целом характерен для системы органного донорства, где дышащее (пускай и искусственно), но тем не менее мертвое тело со смертью мозга является неустранимым фактором и проблематизации феномена умирания, и размышлений о масштабе технологической инструментализации телесности.

Легитимной ситуации условно-бесплатной практики органного донорства и трансплантации органов, затраты на которую покрываются государством и страховыми фондами и во многих странах напрямую не касаются граждан, противостоит ситуация открытых финансовых потоков, пронизывающих существующие черные рынки органов или характерный для некоторых стран мира трансплантационный туризм. Однако и условно-бесплатная практика легальной трансплантологии также подвергается критике. С. Карни обращает внимание на то, что практика пересадки органов в США по своей специфике напоминает бизнес-модель компании Gillette, которая за бесценок продает бритвенные станки, но снабжает их дорогими лезвиями [Карни, 2011]. Система донорства органов и тканей, используя те и другие как бесплатный ресурс, связывает их с финансово затратной системой услуг, в которую осуществляются многомиллиардные инвестиции. По мнению Карни, система сбора органов способна привести к принуждению

к трансплантации органов в крупных масштабах, поскольку увеличение из года в год количества доступных органов вызывает ситуацию увеличения показаний к их трансплантации. При этом усиливающаяся тенденция решения ряда проблем со здоровьем с помощью пересадки того или иного органа заставляет отвлекаться от поиска других путей оказания медицинской помощи.

Еще одной проблемой, требующей отдельного осмысления, является обезличивание донорских органов и биоматериалов. С одной стороны, деперсонализация, анонимность соответствуют стандартам приватности, принятым в медицине. Однако они же приводят к парадоксальной ситуации, которую можно условно назвать «моральной пропастью менеджмента дарения (донорства)». Речь идет о том, что реципиент не может отследить цепочку донорства органов, не зная наверняка, каким путем был получен тот или иной орган.

В действующем в ряде стран принципе презумпции согласия на изъятие органов предполагается, что человек при отсутствии его волеизъявления об отказе от донорства органов становится автоматически потенциальным донором, дарителем по умолчанию. Этот принцип позволяет использовать фактор человеческой инертности (в данном случае отсутствие волеизъявления) в целях увеличения показателей органного донорства. Однако он не учитывает индивидуальные различия в отношении к донорству, возможность того, что человек мог не успеть выразить отказ от донорства или же в определенный момент времени не имел ясной однозначной позиции, из чего вовсе не следует, что он согласился бы стать донором. Несмотря на то что дар, воплощенный в конкретных формах органного донорства, является формой солидарности, все чаще наблюдается феномен, который условно можно назвать «гуманистической тиранией дара».

И речь здесь идет не только о таких скрытых формах принуждения к донорству, как легитимация презумпции согласия или распространение навязчивой социальной рекламы, направленной на пропаганду донорства, но и о влиянии идеи донорства на ряд других медицинских и социальных феноменов, на формирование глобального рынка медицинских услуг, развитие фармакологии и теневых секторов продажи биоматериалов, которые оказываются связаны с идеей донорства.

Оснащенная биомедицинскими технологиями телесность донора преодолевает сложившиеся межкультурные и межнациональные барьеры. При этом происходят утрата физической целостности индивидуального тела, его трансформация в глобальный инструмент помощи и раздачи соматических даров. Такая

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

практика стала обыденной в рамках механистического восприятия телесности.

С эпохи промышленной революции, породившей господство технократической идеологии, телесность, представленная в своих измеримых сегментах, в своей потенции быть разделенной на части, начинает рассматриваться в качестве машины, состоящей из множества запчастей. Подобно тому как рынок утверждает цены на запчасти, биотехнологический рынок и легальным, и незаконным путями начинает утверждать стоимость телесных активов как для «починки» человеческих тел, так и для развития исследовательских практик. Последние, как правило, остро нуждаются в значительном количестве биоматериалов человеческого происхождения. Остановимся в этой связи на рассмотрении двух резонансных случаев: деле больницы Олдер-Хей и казусе Гюнтера фон Хагенса.

Первый случай касается системы здравоохранения Великобритании, где в больнице Олдер-Хей Ливерпуля в 1986–1996 годах осуществлялось несанкционированное изъятие и сохранение частей тел и человеческих тканей, в том числе полученных от детей. Родителей умерших детей при этом просили подписать формы согласия на сохранение и использование тканей и органов из тел их детей. Родители были уверены, что это поможет врачам определить причину смерти их ребенка. Позже выяснилось, что зачастую удалялись целые органы (такие, как сердце и мозг) вместо небольших образцов тканей, как того ожидали родители. Последние получали для захоронения лишь оболочки своих детей, в то время как ученые стремились получить необходимое биомедицинское знание.

Второй случай по времени ближе к сегодняшнему дню. Он касается на шумевшей передвижной, путешествующей по всему миру в течение последних 26 лет выставки немецкого анатома Гюнтера фон Хагенса (впервые состоялась в Токио в 1995 году). На ней в качестве экспонатов представлены бальзамированные биополимером человеческие трупы. Выставка не раз вызвала негативную общественную реакцию и судебные разбирательства, касающиеся поиска источника происхождения трупов. Внешний облик ряда экспонатов, их пропорции и маленький рост давал основания для обвинений ученого в использовании им трупов китайских заключенных. Со временем последовали скандалы и судебные разбирательства, связанные с экспортом трупов и из других стран (например, Киргизстана). В отношении России речь шла о поставках Хагенсу невостребованных трупов из Новосибирска с целью проведения анатомических выставок. Не вдаваясь в подробности судебных разбирательств и принятые решения, отметим тот факт, что данный казус вскрыл практику международного трупного обмена в научных целях.

Невостребованность человеческих трупов (отказ от них близких родственников) позволила обосновать их использование как своеобразный «дар» сфере науки и образования. При этом имплицитно предполагается, что сам субъект, ставший анатомическим экспонатом, не возражал бы против такого использования его тела. Здесь сыграл свою роль принцип презумпции согласия, применяемый в России также в отношении практики донорства органов¹. Единственной преградой подобной практике «дарения» становится волеизъявление неожиданно появляющихся на определенном этапе расследования родственников, запрещающих использовать тела их близких в научно-образовательных целях и поднимающих шум по поводу исчезновения этих тел. В данном случае родственники выступают в качестве этического барьера, пресекающего практику свободной циркуляции телесных «даров».

Приведенные выше казусы — и дело больницы Олдер-Хей, и случай Гюнтера фон Хагенса — артикулируют проблему этического и эпистемологического статуса мертвого тела и их напряженного соотношения. И если эпистемологический статус мертвого тела формируется на основе понимания того, что истина сквозь призму клинического и технонаучного взгляда соотносится с человеческим телом, то есть мертвое человеческое тело является ключевым источником медицинской информации, а медицина как корпус знаний в своей эволюции все сильнее концентрируется на ключевых вопросах: «Когда человек умрет?» (М. Фуко) и «Каким образом мы можем получить новое знание в процессе умирания и смерти?», то этический статус мертвого тела указывает на необходимость соотношения полученной истины с системой норм и ценностей, освобождая место, занятое нейтральным научным знанием, для пространства культуры.

Этический статус мертвого тела раскрывается в действующих механизмах правовой защиты и нормативного регулирования, отражающих благоговейное отношение к умершему, которое

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

¹ Так, с принципом презумпции согласия связана ситуация, когда у 18-летних детей (не спрашивая разрешения у их родителей, поскольку такие дети считаются уже совершеннолетними) при констатации смерти мозга могут извлекать органы. При этом реакция на практику такого рода дара (донорства) аналогична и заканчивается судебными процессами — достаточно вспомнить дело Алины Саблиной. У попавшей в аварию девушки после смерти мозга были изъяты органы. Родственники Алины не были оповещены об этом; они узнали об изъятии органов лишь месяц спустя. Согласно российскому законодательству, врачи в подобной ситуации не были обязаны оповещать родственников об изъятии органов погибшей, однако семья девушки сочла это нарушением их прав и обратилась в судебные инстанции Российской Федерации, а также Европейский суд по правам человека.

выражается в необходимом поддержании целостности тела, способе его захоронения, соответствующем ценностям близких умершего, и т.д. Потребность уважать умершего рассматривается в таком случае как способ выразить это чувство по отношению к тому, кто когда-то был живым [Кэмпбелл, 2005: 169].

Сакральное отношение к мертвому телу, присущее представителям разных культур, заставляет каждый раз фиксировать то обстоятельство, что человеческое тело как инструмент получения научного знания (биомедицинской истины) не может рассматриваться исключительно сквозь оптику картезианского медицинского взгляда и технологического инструментального контекста. По этой причине актуальным становится различие внутренней ценности мертвого тела и его инструментальной ценности [там же].

Постулат внутренней ценности мертвого тела предполагает такое отношение к личности умершего, которое основано на ее неразделимости с телом. В этом случае мертвому телу присваивается самооценочность живого человека. Об инструментальной ценности мертвого тела речь идет, когда оно рассматривается как источник воспоминаний. В данном случае предполагается уважительное отношение к мертвому телу, но в то же время оно может быть использовано для какой-либо прагматической цели (например, для пересадки органов, использования биоматериалов в научных целях и т.д.). В этом отношении инструментальная ценность мертвого тела представляет собой базис, оказывающий влияние на его эпистемологический статус, позволяя его использовать для получения знания.

Вместе с тем мертвое тело соотносится с существующей системой социальных отношений, и близкие люди должны быть акторами, которым может быть позволено распоряжение этим телом. Дар тела близкого или его органов науке или другому человеку для спасения жизни сопряжен с добровольностью и безвозмездностью процедуры передачи, которые фактически выделяют мертвое тело из мира вещей и мира природы, позволяя осуществить акт признания тела как персоны.

Итак, мощь современной биомедицины с ее развитой практикой трансплантации органов и тканей формирует особую этическую нагруженность человеческой телесности как объекта биомедицинского вмешательства. В этом контексте мертвое человеческое тело — не только материальный субстрат, или распадающийся биологический объект, или даже носитель личности, источник воспоминаний о ближнем, но также и дар, который может сам стать источником жизни. Дар, который невозможен без делимости человеческого тела. Ранее упомянутая нами в сугубо биомедицинском смысле, здесь она приобретает сакраментальный характер.

Семантические характеристики мертвого тела и его частей в данном случае амбивалентны: человеческая телесность уже свидетельствует не только о смерти, но и о продолжении жизни и даре существования, который все еще заложен в угасающей vitality телесного и может быть перенесен другому человеку. Такой взгляд диаметрально противоположен прагматическому взгляду на тело как ресурс и источник коммодификации.

С феномена смерти снимается момент окончательности и определенности. Технологическое сопровождение умирания и констатации смерти (при легитимации критерия смерти как смерти мозга) позволяет пролонгировать жизнь умирающим, дать новый шанс на жизнь. Приведем иллюстрирующее данную мысль высказывание М. Роуч: «Тело X ничем не отличается от других тел. Если только семья X не планирует хоронить ее голой в открытом гробу, никто из присутствующих на похоронах не сможет определить, что у нее изъяты внутренние органы... Но на самом деле X — другая. Она помогла выжить трем обреченным людям. Большинство людей не могут делать такие вещи при жизни. Такие трупы, как X, — это герои среди мертвецов. У X нет сердца, но ее никак нельзя назвать бессердечной» [Роуч, 2011: 219–220].

Новый модус героизма стал возможным благодаря развитию трансплантации органов. Он способствовал формированию в разных странах мира психологической готовности стать донором не только органов для спасения человеческих жизней, но и биоматериалов для научных целей. Однако, подчеркнем еще раз, альтруистический способ использования человеческого тела оказался тесно связан со столь же сильным коммерческим, сводящим на нет гуманистический потенциал системы донорства и трансплантации органов и в целом формирующим недоверие к данной практике. Семантика мертвого тела для целей трансплантации определяется в широком диапазоне, где прагматические коннотации тесно переплетаются с альтруистическими.

Тело как общее благо vs тело как частная вещь

Развивающиеся альтруистические отношения между обществом и индивидом приводят к ситуации, когда последний не возражает против использования полученных из его тела органов, тканей, клеток, субстанций или связанной с ним биологической информации и жертвует ими во благо другого индивида или же во благо развития науки в целом. Позиция индивида зафиксирована в особой процедуре информированного согласия, выражающего

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

легитимность дарения, с одной стороны, и автономную волю самого индивида — с другой.

Здесь отражается общая социальная ситуация, в которой феномен дарения (донорства) осуществляется в условиях солидарности. Новая форма солидарности имеет особый способ реализации. Она опирается на волю независимых индивидов, которые самостоятельно для себя решают вопрос о даре. Такое положение дел обусловлено феноменом сегментации человеческой деятельности, когда разрывается связь между ее формальными и неформальными организационными рамками и они «не образуют “органического” целого, из которого как бы автоматически возникает солидарность, а становятся самостоятельными, автономно функционирующими сегментами» [Komter, 2005: 211].

Основа подобной солидарности больше не является органической в дюркгеймовском смысле, где фундаментальное значение имеют взаимосвязанность и взаимозависимость, но она становится независимой [там же]. Сегментированная независимая солидарность отталкивается от аспекта добровольности, который приходит на смену аспекту необходимости. Правило информированного согласия, используемое в практике дарения органов, демонстрирует важность индивидуального решения, влияющего на формирование общей гуманистической тенденции дарения.

Практика дарения, определяющая персональный модус материальной или интеллектуальной щедрости и одновременно отражающая момент индивидуального согласия применительно и к донорству органов, и к донорству биоматериалов в научных целях, является примером эпистемической добродетели, имплицитной контексту развития современной биомедицины. Однако в этом контексте неизменно возникает дилемма общественного и частного. Мертвые тела в различной оптике предстают то как общественная ценность, общественная вещь (*lat. res publica* — республика) [Giordano, 2005: 470–475], распоряжаться которой вправе общество, то как личная собственность, инструментализировать которую можно лишь в исключительных случаях с согласия хозяина.

Проблема учета воли семьи относительно органного донорства выявляет проблему правильного и привилегированного истолкования воли донора именно семьей, а также указывает на необходимость баланса между различными ценностями — частным правом семьи и общественными притязаниями. Также важным становится рассмотрение их соответствия волеизъявлению умершего человека.

Серьезной проблемой при этом оказывается вопрос о возможности делегирования семье полномочий выражения воли умершего.

Данный вопрос носит эпистемологический характер, поскольку связан с установлением определенных правил для принятия решения о том, кто является «лучшим переводчиком» [там же].

Проблема «перевода» желаний умершего стоит особенно остро, когда достоверно не известно, была ли семья настолько близка умершему, что вправе претендовать на выражение его взглядов относительно жизни и смерти, посмертной инструментализации телесности, возможности осуществления органного донорства, или использования тела в научно-исследовательских целях, или же применения традиционного захоронения. Семья как отражение воли умершего может выступать привилегированным носителем автономии и вместе с тем она в этой своей роли может аннулировать посмертные желания самого умершего, войти в противоречие с его волеизъявлением. Таким образом, мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью прояснения вопроса о статусе человеческого тела, о том, существует ли общественная конвенция относительно того, как мы рассматриваем человеческое тело — в качестве собственности самого субъекта (в том числе умершего субъекта), которому могут приписывать автономию, или в качестве общественного достояния, которым общество вправе распоряжаться в соответствии со своими интересами.

Развитие практики трансплантации и донорства органов связано с конфликтующими концепциями, по-разному учитывающими значимость традиционных верований, философских взглядов, семейных установок. Кроме того, в последние годы во многих странах мира наблюдается либерализация критериев смерти и умирания, вызывающая появление еще более глубоких моральных конфликтов в данной сфере и способствующая усилению проблематизации этического статуса мертвого тела.

Важным фактором, влияющим на развитие трансплантологического дискурса, стала философия. Первоначально трансплантация органов вызывала много этических и моральных вопросов, связанных с тем, насколько правомерно использование органов умерших людей для спасения жизни живущих людей. Философские концепции и аргументы применялись для легитимации концепции смерти мозга и подготовки общественного сознания к различным моделям донорства органов (в последние годы контролируемого донорства, и в частности одной из его разновидностей — донорства после эвтаназии). При этом в процессе легитимации концепции смерти мозга и последующего обсуждения этических проблем развития трансплантации и донорства органов значимыми оказались дискуссии о том, что такое биологическая смерть и каковы критерии смерти, а также вопросы, связанные

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

с определением понятия «личность» (ее достоинства и автономии) и пониманием того, что является аутентичным человеческим существованием.

Философские системы оказывали и продолжают оказывать существенное влияние на представления о мертвом теле. Так, в рамках деонтологического подхода применительно к практике развития трансплантации органов фиксируется, что мертвое тело должно рассматриваться с уважением к человеческой личности, которая ранее занимала это тело (воплощала его), к ее достоинству и ценности человеческой жизни. Здесь также подчеркивается особое уважение к автономии решения пациентов. Это означает, что пациент имеет право самостоятельно принимать решение о том, согласен ли он на трансплантацию, или на то, чтобы его органы были использованы для донорства после смерти. Здесь личность донора, его волеизъявление существенно масштабируются, затрагивая не только его жизненную биографию, ее темпоральность, но и выход за ее пределы. Умершему как бы делегируется полномочие высказываться от имени живого. Это пролонгированная в небытие возможность целеполагания и морального действия.

Критика подобного подхода опирается на существенно иное представление о личности и мертвом теле. Мертвое тело здесь не рассматривается как «личность» и по этой причине не обладает автономией. Сам факт отсутствия существования, ведущий к отсутствию личности как таковой, с этой точки зрения снимает вопрос об уважении к автономии [Harris, 2002]. В рамках данной позиции тело не принадлежит умершему, точно так же оно не принадлежит родственникам. В этой связи С. Жиордано категорично заявляет: «Мертвое тело, этот “трухлявый гроб”, никому не принадлежит (ни Богу, ни родственникам) и потому принадлежит всем: это *res publica*» [Giordano, 2005: 473].

Принцип уважения личностной автономии, таким образом, оказывается применим только к живому человеческому существу, живой личности, которая как раз и является носителем актов морального сознания. Автономия не может пережить своего хозяина.

Названный принцип предполагает свободное решение каждого человека относительно нахождения его тела после смерти, независимо от социальных потребностей и общественных интересов. В то же время принцип автономии зачастую противоречит интересам членов семьи, которые могут аннулировать волю покойного или выразить за него эту волю. Кроме того, уже упомянутая либерализация практики органного донорства, породившая феномен контролируемого донорства, квинтэссенцией которого выступило

донорство после эвтаназии², приводит к конфронтации различных моральных принципов: сохранения, пролонгирования жизни и соблюдения интересов умирающего, отказывающегося от нее в пользу другого; соблюдения интересов семьи и учета автономной воли пациента.

Современное развитие трансплантологии и органного донорства сталкивается с многоступенчатой системой концептуальных противоречий и разнообразными конфликтами различных лиц, вовлеченных в процесс донорства и трансплантации органов: пациентов, членов их семей и их близких, врачей, представителей фарминдустрии и страховых компаний, демонстрирующих сосуществование и активное взаимодействие таких неотъемлемых составляющих современной жизни, как традиционные верования, технологический этос, приватный интерес донора (его автономия) и либерализация критериев смерти и умирания [Попова, 2018].

Один из наиболее распространенных подходов в дискурсе трансплантологии связан с этической доктриной утилитаризма. Поскольку утилитаризм сосредоточен на максимизации общего блага и счастья, в контексте развития трансплантологии эта интенция может приводить к тому, что мертвое тело рассматривается как ресурс, который может быть использован для максимизации пользы для общества. Однако при таком подходе увеличиваются риски нарушения прав и свобод индивидуумов, а также неприемлемое использование их тел после смерти. В связи с этим С. Жиордано предлагает обсуждать не вопрос о том, в каком смысле умершие являются людьми, а вопрос о том, имеют ли люди право на самостоятельные решения, связанные с использованием их тел после смерти, в свете понимания того блага, которое представляют их тела (а также извлеченные из них органы и ткани) для общества [Giordano, 2005].

Дилемма между общественным и частным, спроецированная в область развития трансплантации и донорства органов, демонстрирует, как осуществляется выбор ценностей между различными вовлеченными в данную практику лицами. Он может быть проиллюстрирован на основе привлечения примеров, отражающих новые векторы донорства и трансплантации органов, — практики донорства после эвтаназии и обсуждения возможностей донорства женского тела (при констатации смерти мозга) в целях суррогатного материнства. Эти примеры отражают парадоксальное переплетение приоритета частной воли и приоритета общественного над частным в отношении одной и той же практики, когда

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

² Форма донорства, нелегитимная в Российской Федерации.

принцип автономии становится действенным инструментом для максимизации общественного блага.

Донорство после эвтаназии есть форма так называемого контролируемого донорства. Под ним понимается донорство органов с запланированным, вызывающим последующую остановку кровообращения отключением жизнеподдерживающего лечения у считающихся безнадежными больных. То есть речь идет о клинической ситуации, когда остановка кровообращения у потенциального донора ожидаема и спровоцирована человеческими намерениями и действиями (медицинскими манипуляциями). Такая форма донорства нелегитимна в нашей стране. Незаконна и связанная с ней практика совершения эвтаназии, а также получения органов от считающихся неизлечимыми потенциальных доноров-пациентов, не дожидаясь наступления у них смерти.

Подобная возможность возникает при использовании анестезии и медикаментозного «выключения» сознания донора. Д. Уилкинсон и Дж. Савулеску, которые одними из первых ввели понятие донорства после эвтаназии [см.: Wilkinson, 2012: 40–41], в своем исследовании опирались на медицинскую интерпретацию утилитаристской позиции, основанной на принципе наибольшего счастья (наибольшего количества доступных органов) для наибольшего числа людей (реципиентов). Они указывали, что альтернативой долгому ожиданию смерти пациента в результате отмены продвинутой системы жизнеобеспечения или простого продлевающего жизнь лечения является обезболивание пациента и удаление его органов, включая сердце и легкие, вслед за чем последует смерть мозга [там же].

Моральную значимость при осуществлении данной практики имеет не смерть, а условия, которые связаны с получением донорских органов, и прежде всего интересы самого донора, его представления о допустимом или недопустимом вмешательстве в его тело [Glannon, 2013:193]. Поскольку на первый план выдвигается волеизъявление донора о вопросах его жизни и смерти, на второй — уходят этические критерии, позволяющие провести четкие границы между оказанием медицинской помощи, убийством и самоубийством. Врач из фигуры спасателя превращается в заложника автономии донора, его представлений о жизни и смерти, а также медиатора технологических возможностей современной медицины, способного чудодейственным образом перезапускать процессы жизни и смерти.

Во многих странах мира донорство после эвтаназии запрещено. Это связано с тем, что данная практика вызывает этический конфликт между правом человека на самоопределение и правом на защиту жизни. В этическом плане основной аргумент против

донорства после эвтаназии состоит в том, что технически смерть, вызванная эвтаназией, является активным, сознательным и преднамеренным действием. В таких случаях врачи, которые участвуют в эвтаназии, могут столкнуться с конфликтом интересов и этически сложным выбором между спасением жизни и смертью.

Сторонники донорства после эвтаназии обращают внимание на соблюдение необходимого баланса между рисками и выгодами такой практики, склоняясь к выводу, что последняя может быть уместна не только в связи с тем, что ориентирована на максимизацию блага реципиента, но и потому, что ее недопущение как бы искажает идею автономии и донорства, не давая возможности безнадежно больному пациенту реализовать волю относительно распоряжения органами своего тела наилучшим способом, обеспечив их необходимую сохранность как донорских органов. В таком контексте рассуждений отказ от практики органного донорства после эвтаназии выглядит как нанесение вреда [там же].

Другим примером, репрезентирующим конфликт между пониманием тела как частной вещи и представлением о теле как общем благе, является недавно возникший на горизонте практики органного донорства феномен гестационного донорства. Речь идет об использовании идеи и практики органного донорства в целях суррогатного материнства. Сторонница данного подхода А. Смайдор предлагает ввести понятие гестационного донорства всего тела с целью обсуждения и дальнейшей легитимации подобной практики [Smajdor, 2023].

Выступая апологетом ресурсного подхода к пониманию человеческого тела, Смайдор подчеркивает, что данный вид донорства предполагает отношение к трупам пациента как к средству достижения цели, а не как к цели самой по себе, тем самым смещая фокус с рассмотрения пациента в качестве объекта медицинского внимания на его восприятие в качестве телесного хранилища, которое можно успешно инструментализировать. На это указывает и предлагаемое Смайдор продление вентиляционной поддержки пациента для успешного осуществления суррогатного материнства. Отстаивая практику суррогатного материнства после донорства, она пытается показать, что, в отличие от суррогатного материнства от живой женщины, суррогатное материнство от донора со смертью мозга не является травматичным и болезненным, поскольку здесь, например, не нужно проводить селективную редукцию эмбрионов.

Точно так же преимуществом, по мнению Смайдор, становится возможность неограниченного медицинского вмешательства по запросу заказчиков и переноса необходимого числа эмбрионов для максимизации шанса на здоровое рождение. В свете таких

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

рассуждений возникает проблема полной трансформации миссии трансплантологии, поскольку последняя с момента своего появления и до настоящего времени была направлена на спасение жизни пациентов. Однако, на взгляд Смайдор, эволюция трансплантационной хирургии как раз оказалась связана с появлением операций, которые не только спасают жизнь, но и улучшают ее качество и продлевают ее продолжительность. При этом в числе таких операций упоминается пересадка роговицы или почки.

Таким образом, донорство в целях суррогатного материнства направлено на инструментализацию тела донора по аналогии с использованием искусственной матки, когда живое, пускай и технологически зависимое тело уподобляется технологически сконструированному артефакту, который должен полностью соответствовать ожиданиям тех, кто осуществляет его эксплуатацию. Такое тело лишено этического измерения и сформировано как репродуктивная машина.

Мертвое тело и эволюция трансплантологии

Обращение с мертвым телом порой подлежит большему нормативному регулированию и вызывает больше вопросов этического порядка, чем тело, в котором еще теплится жизнь. Технологический этос современной медицины с характерными для него чертами обращения с мертвым телом в сфере трансплантологии и органного донорства всегда будет наталкиваться на психологическое сопротивление, отражающее фундированную на мировоззренческих предпосылках веру в холистическое понимание человека и опирающееся на индивидуальные представления о личности и ее теле и в целом о границах жизни и смерти.

В статье было показано, что в процессе развития органного донорства и трансплантологии существенно проблематизируются этический и сопряженный с ним эпистемологический статус мертвого человеческого тела. Оба статуса формируются в существующей системе ценностных дихотомий: между коммодифицируемым и некоммодифицируемым, общественным и частным, автономным и инструментализируемым. Кроме того, наблюдается процесс поступенчатой фетишизации биотехнологического применительно к решению проблем о распоряжении человеческим телом. При этом очевидными становятся набирающий силу процесс фрагментации и отторжения телесного с характерной для него нарастающей тенденцией — от пересадки фрагментов тканей к пересадке органов, от пересадки органов к пересадке головы и в итоге к артикуляции вопроса о возможности донорства

всего тела, а также появление «ветвящихся» возможностей этой практики — от жертвования целых тел науке до передачи всего донорского тела с поставленным диагнозом смерти мозга в целях суррогатного материнства.

Указанные тенденции отчасти можно объяснить, используя принцип иммунизации Р. Эспозито. Данный принцип направлен на сохранение и защиту жизни, становясь «единственным источником политической легитимности» во многих сегментах социальной жизни — от сферы биотехнологии до экологии [Esposito, 2012]. Превышение иммунизации вызывает приношение в жертву живущих. На сегодняшний день иммунизация пронизывает и частную жизнь людей, и жизнь целых сообществ. Действие принципа иммунизации показательно в отношении трансплантологии, где абсолютизация защиты жизни также может привести к жертвам живущих.

Примеры развития таких практик, как донорство после эвтазии, ослабление критериев констатации смерти мозга, манипулирование прогностическим концептом смерти (пациент с необратимым угасанием жизненных процессов умрет — значит он уже не живой) в клинической реальности, а также усиливающееся стремление легализовать редуцированную дефиницию смерти мозга как смерти высших его отделов, являют собой особо напряженную ситуацию, когда процесс иммунизации (защиты жизни) достигает своего предела и начинает «поглощать» живущих, превращая сам факт оказания медицинской помощи в процесс инструментализации живых людей или людей, находящихся в промежуточном онтологическом статусе, на грани между жизнью и смертью.

Подобная ситуация развивается в открытом противостоянии общественного и частного. Одна из основных дилемм в трансплантологии, как было показано выше, — это баланс между общественным интересом в сохранении жизни и здоровья больных и правом на приватность и добровольное согласие на донорство. С одной стороны, донорство органов может спасти жизнь множеству людей, сократить время ожидания на трансплантацию и снизить социально-экономические затраты на лечение заболеваний, требующих трансплантации. С другой стороны, право каждого человека распоряжаться своим телом после смерти обладает особым значением для многих людей. Мертвое тело пребывает в устойчивом аксиологическом каркасе, поэтому некоторые люди могут считать, что после смерти их органы должны остаться нетронутыми или использоваться только для определенного человека, на пример принадлежащего их кругу семьи или друзей.

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

С точки зрения общественного интереса традиционно считается, что максимальное использование органов и тканей умерших в целях трансплантации является благом для общества в целом. Таким образом, общественный интерес, предполагая максимальный доступ к органам и тканям умерших для трансплантации ради спасения жизни людей, может противоречить частному волеизъявлению отдельных граждан. В целом дилемма общественного и частного в распоряжении мертвым телом в контексте развития трансплантологии представляет собой сложную проблему, в которой необходимо достичь баланса между интересами общества и защитой прав личности. Решение этой проблемы требует серьезного обсуждения и разработки соответствующих законов и правил.

Рассмотренная выше проблема этического статуса мертвого тела заставляет задуматься об особенностях эволюции этики современной трансплантологии. Здесь, на наш взгляд, по аналогии с концепцией развития морального сознания Л. Кольберга можно выделить похожие стадии: преконвенциональную, конвенциональную и постконвенциональную.

На преконвенциональной стадии развития этики трансплантологии люди обычно не осознают важность и значимость участия в системе трансплантации органов. На этом уровне этические проблемы могут возникать в связи с выявлением и выбором подходящего донора. Вспомним, как бурно реагировала общественность на первую пересадку сердца К. Бернардом, когда сам акт трансплантации органа осуществлялся в этическом и правовом вакууме, в отсутствии необходимого клинического опыта, связанного с пересадкой человеческих органов.

Если охарактеризовать данную стадию, используя рассуждения Кольберга об эволюции морального сознания отдельного индивида, то уместно сказать, что тут возникает схожий психологический эффект: моральные стандарты еще не сформированы, и ребенок ориентируется на показатель собственной «хорошести» в глазах родителей. На преконвенциональной стадии организаторы здравоохранения обращаются к значимым для общественного сознания фигурам, духовным авторитетам, которые могут способствовать развитию практики органного донорства и трансплантации органов и вместе с тем помочь избежать всплеска общественного сознания (своего рода наказания) ввиду неоднозначности этических норм, сопряженных с новой биомедицинской практикой (трансплантацией и донорством органов).

Так, в странах с доминирующей формой религиозного сознания на начальном этапе продвижение трансплантологии осуществляется с опорой на религиозные ценности и при непосредственном участии религиозных авторитетов разных конфессий. В качестве

примеров можно привести такой документ, как «Основы социальной концепции Русской православной церкви» (2000), в котором отмечается, что «посмертное донорство органов и тканей может стать проявлением любви, простирающейся и по ту сторону смерти» [Основы, 2000: гл. XII, п.7], и энциклику римского папы Иоанна Павла II о ценности и нерушимости человеческой жизни «Евангелие жизни» («*Evangelium Vitae*», 1995), где говорится о том, что «существует повседневный героизм, в который входят малые или большие проявления бескорыстия, укрепляющие подлинную культуру жизни», и донорство органов среди них заслуживает особого признания [Энциклика, 1997: гл. IV, п. 84].

Кроме того, на преконвенциональной стадии предполагается, что идея методологически и эпистемологически корректной дефиниции смерти (в первую очередь речь идет о смерти мозга), которая сопровождала бы развитие трансплантологии, должна соответствовать определенным условиям. Среди них следует обратить особое внимание на культурное согласование дефиниции смерти (М. Вихровски), заключение своего рода конвенции между случившимся эпистемологическим прорывом и разделяемой сообществом системой ценностей и убеждений.

Концепция смерти мозга, сопряженная с развитием трансплантологии, — концепция, культурно обусловленная. Научно обоснованный диагноз смерти мозга, воплощаясь в той или иной социокультурной среде, до сих пор несет на себе ореол культурных коннотаций, культурных стереотипов относительно понимания смерти, которые находят отражение в правовой культуре и закрепляются на законодательном уровне. Наличие четкого законодательства относительно констатации смерти мозга является свидетельством отсутствия культурно-технологического конфликта по отношению к технологической инновации — развитию трансплантологии. Это означает наличие и достаточного уровня развития медицины в том или ином государстве, и одновременно ответов на определенные метафизические вопросы, которые ставятся в рамках конкретных дисциплин, прежде всего вопросы: «Что такое смерть?» и «Кого считать мертвым?» При этом определение, чем является мертвое тело человека, должно быть согласовано с принятыми в данной культуре убеждениями, которые не носят характера локальных предрассудков, но глубоко укоренены в менталитете [Вихровски, 2005].

Если, например, в каком-либо сообществе, исходя из заложенных в нем культурных представлений, полагают, что тело человека, которое дышит и сохраняет тепло, не является мертвым, то следует исключить дефиницию, по которой можно признать этого человека мертвым. Здесь эпистемологический статус тела

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

оказывается тесно связан с этическим. Имея дело с научной концепцией, необходимо соотнести ее, как минимум, с мировоззренческой и в особенности этико-аксиологической компонентой.

На следующей, конвенциональной стадии развития этики трансплантации органов люди начинают осознавать суть социальных норм и ожиданий, связанных с трансплантологией. Они могут дать согласие стать донорами, войти в списки потенциальных доноров и стать донорами после смерти, чтобы соответствовать ожиданиям своего сообщества и получить признание и одобрение. На этой стадии моральные решения могут базироваться на том понимании, какое поведение будет соответствовать их роли в обществе.

Этические проблемы здесь уже связаны с соблюдением прав других людей и установлением норм и правил. Например, возникает вопрос о справедливом и законном распределении органов между пациентами, которые нуждаются в пересадке. В данной связи подвергается осмыслению понимание долга и общественной роли в решении этических проблем. Это в свою очередь может привести к обсуждению вопросов о моральной ответственности и этических стандартах, которые следует соблюдать при проведении операций по пересадке органов.

Если вновь вспомнить Л. Кольберга, на конвенциональной стадии развития морального сознания значима ориентация на согласованность, авторитет и социальный порядок. Люди на этом уровне развития, эволюционируя, в своих поступках ориентируются на законы и правила, считая, что они обеспечивают справедливость и порядок. На конвенциональной стадии может иметь продолжение обсуждение проблемы этического статуса мертвого тела как источника донорских органов, делаются попытки найти консенсус (заклЮчить конвенцию) относительно критериев смерти и умирания, учитывая опыт медицинских научных школ и ценности сообщества, а также попытки унифицировать стандарты констатации смерти.

Т.Ф. Даги и Р. Кауфман, анализируя в этом отношении различные подходы к пониманию и констатации смерти и осознавая их релятивистский характер, отмечают: «Дефиниция смерти базируется на субъективных стандартах, приоритетах и социальных конвенциях, а не на объективных фактах о состоянии человеческой физиологии. Хотя данные стандарты демонстрируют значительное сходство среди групп, это внешние стандарты, они образованы идеями о благе сообщества, нежели идеями о благе индивида. Различия, которые существуют среди сообществ в целом, редуцируются к вопросам о легитимности, а не о фактах» [Dagi, 2001: 522]. Даги и Кауфман обращают внимание на противоречия

в легализации концепции смерти мозга, относительно которой в центре дебатов всегда фигурирует вопрос о том, кого следует считать мертвым, а не кто является мертвым [там же]. При такой постановке вопроса эпистемологическая составляющая смерти и умирания отодвигается на периферию социально-этической компоненты, заботой об общественном благе.

И наконец, на постконвенциональной стадии этические проблемы развития трансплантологии делаются все более сложными и абстрактными. Вопросы о справедливости, неприкосновенности человеческой жизни и праве на собственное тело становятся основополагающими. На этой стадии обсуждаются этические проблемы, связанные с коммерциализацией органов, принудительным и контролируемым донорством (в частности, донорством после эвтаназии), использованием пациентов со смертью мозга в целях гестационного донорства. В целом же поднимаются вопросы о справедливости и ценностях, связанных с трансплантацией органов. При этом могут использоваться принципы и теории этики для принятия решений о том, нужно ли становиться донорами живых или умерших органов. Здесь происходит искусное жонглирование этическими понятиями с целью продвижения тех или иных моделей донорства, критериев смерти и умирания.

На постконвенциональной стадии решения также могут приниматься исходя из перспективы общего блага и абстрактных этических принципов, которые с позиции рефлексирующего морального сознания могут казаться выше принятых норм и законов общества. Кроме того, может утверждаться идея постепенного отчуждения от принципа сохранения жизни с помощью трансплантации. В связи с появлением возможности этического поворота в сторону дальнейшей инструментализации человеческого тела на данной стадии начинается обсуждение таких практик, как донорство после эвтаназии, донация всего тела в целях суррогатного материнства, а также рассмотрение вопроса о легализации рынка донорских органов и тканей.

Ценностной осью подобных дискуссий, где важное значение приобретают отточенные этические аргументы, становится дилемма общественного и частного. Возникает определенный конфликт и проясняются отношения между социальным телом и телом личным, единичным. Социальное тело может восприниматься в качестве своего рода благотворительной шкатулки, в которую человек вносит свой вклад (свои органы) в пользу сообщества [Ben-David, 2005]. При этом в процессе формирования общего представления о деонтологии донорства возникает определенное напряжение между дарением и приобретением, ценой и ценностью, а также утверждаются представления о личных границах, защите тела как собственности, которая принудительно не может изыматься в пользу общества (социального тела).

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

* * *

Рассмотренные выше стадии формирования морального сознания в отношении развития трансплантологии позволяют утверждать, что эволюция последней породила общую трансформацию системы смерти. Данную систему, следуя концепции Р. Кастенбаума, можно рассматривать в качестве межличностной, социокультурной и символической сети, которая определяет отношение человека к смерти [Kastenbaum, 2001: 66]. Речь идет о том, что прогресс в области биомедицины и сопровождающий его процесс развития технологий существенным образом повлияли как на наши обыденные представления о смерти, так и на эпистемологию и этику умирания и смерти, которые стали развиваться в новой ситуации разрушения сложившихся границ между человеческими телами, человеческой телесностью и биомедицинскими технологиями, а также размывания сложившихся границ между жизнью и смертью. В новой системе смерти последняя обретает новую функцию, направленную на ресурсное обеспечение выживания с помощью инструментализации мертвого тела. Однако исполнение этой функции является этически заряженным актом, не позволяющим забыть, что смерть и умирание — не только биологические или технологические феномены, но и ведущийся диалог с культурой.

Ethical and Epistemological Status of a Dead Body in the Context of Development of Tissue and Organ Donation

Olga V. Popova

DSc in Philosophy, Leading Researcher, Head of the Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-3825-7544

J-9101980@yandex.ru

Abstract. In the article, on the example of the development of human organ and tissue donation, the ethical and related epistemological status of a dead body is considered. Important factors in their formation are socio-cultural and religious traditions, worldview prerequisites, as well as family attitudes and ideas about private life. Based on these factors, moral conflicts were considered that arise in the process of developing new liberal forms of organ donation and organ transplantation, based on a resource approach to the dead body and demonstrating the existing tension between understanding the (dead) body as a common good and the idea of the body as a private thing. It is shown that in the process of developing the practice of organ and

tissue donation, the ethical and epistemological status of a dead human body is problematized in the existing system of value dichotomies — between commodifiable and non-commodifiable, public and private, autonomous and instrumentalized relationship to the human body.

Keywords: ethics of dying, dead body, donation, organ transplantation, controlled donation, donation after euthanasia, gestational donation.

For citation: Popova O.V. Ethical and Epistemological Status of a Dead Body in the Context of Development of Tissue and Organ Donation // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 29–52. DOI: 10.31857/S023620070028501-8

О.В. Попова
Этический
и эпистемоло-
гический статус
мертвого тела
в контексте раз-
вития донорства
тканей и органов

Литература/References

Бек У. Жизнь в мировом обществе риска: космополитический поворот // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Полит. науки. 2012. № 5. С. 35–52.

Bek U. Zhizn' v mirovom obshchestve riska: kosmopoliticheskii povorot [Life in the Global Risk Society: A Cosmopolitan Turn]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 12. Politicheskije nauki*. 2012. N 5. P. 35–52.

Вихровски М. Право на жизнь / пер. с польск. И. Закшевски. Варшава, 2005.

Vikhrovski M. *Pravo na zhizn'* [The Right to Life], transl. from Polish by I. Zakshevski. Warsaw, 2005.

Карни С. Красный рынок: Как устроена торговля всем, из чего состоит человек / пер. с англ. А.Г. Коробейникова. М.: Эксмо, 2021.

Karni S. *Krasnyi rynok: Kak ustroena trgovlya всем, iz chego состоit che-lovek* [The Red Market: How to Trade Everything that a Person Consists], transl. from Engl. by A.G. Korobeinikov. Moscow: Eksmo Publ., 2021.

Кэмпбелл А, Джиллетт Г, Джонс Г. Медицинская этика / пер. с англ. под ред. Ю.М. Лопухина, Б.Г. Юдина. 2-е изд., испр. М.: ГэотарМедиа, 2005.

Kempbell A., Dzhillett G., Dzhons G. *Meditinskaya etika* [Medical Ethics], transl. from Engl. ed. by Y.M. Lopukhin, B.G. Yudin. 2nd ed., rev. Moscow: Geotar-Media Publ., 2005.

Основы социальной концепции Русской православной церкви. Приняты юбилейным Архиерейским собором 15 авг. 2000 г. / Официальные документы // Патриархия.ru (patriarchia.ru). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html?ysclid=lk5gxcbbbm73140335> (дата обращения: 13.08.2023).

Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Prinyaty yubileinym Arkhiereiskim soborom 15 avg. 2000 g. [Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. Adopted by the Jubilee Council of Bishops on Aug. 15, 2000]. *Ofitsial'nye dokumenty* [Official Documents]. *Patriarkhiya.ru* (patriarchia.ru). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html?ysclid=lk5gxcbbbm73140335> (date of access: 13.08.2023).

Попова О.В. Этические апории развития органного донорства // Вестн. трансплантологии и искусственных органов. 2018. Т. 20, № 4. С. 121–133.

Popova O.V. *Eticheskie aporii razvitiya organnogo donorstva* [Ethical Paradigms in the Development of Organ Donation]. *Vestnik transplantologii i iskusstvennykh organov*. 2018. Vol. 20, N 4. P. 121–133.

Роуч М. Кадавр: Как тело после смерти служит науке / пер. с англ. Т. П. Мосоловой. М.: Эксмо, 2011.

Rouch M. *Kadavr: Kak telo posle smerti sluzhit nauke* [Stiff: The Curious Lives of Human Cadavers], transl. from Engl. by T.P. Mosolova. Moscow: Eksmo Publ., 2011.

Энциклика папы Римского Иоанна Павла II «Una fides. Evangelium Vitae» (О ценности и нерушимости человеческой жизни). 25 марта 1995 г.: пер. с лат. Москва: МИК; Париж: Русская мысль, 1997. URL: <https://cosb-mp.ru/dokumenty/rimsko-katolicheskoy-tserkvi/una-fides-evangelium-vitae-o-tsennosti-i-nerushimosti-chelovecheskoj-zhizni?ysclid=lmkukhnwk633051235> (дата обращения: 13.08.2023).

Entsiklika papy Rimskogo Ioanna Pavla II "Una fides. Evangelium Vitae" (O tsennosti i nerushimosti chelovecheskoj zhizni). 25 marta 1995 g.: per. s lat. [Encyclical of Pope John Paul II "Una fides. Evangelium Vitae" (On the Value and Inviolability of Human Life). March 25, 1995: transl. from Lat.]. Moscow: MIK; Paris: Russkaya mysl' Publ., 1997. URL: <https://cosb-mp.ru/dokumenty/rimsko-katolicheskoy-tserkvi/una-fides-evangelium-vitae-o-tsennosti-i-nerushimosti-chelovecheskoj-zhizni?ysclid=lmkukhnwk633051235> (date of access: 13.08.2023).

Ben-David O.B. *Organ Donation and Transplantation: Body Organs as an Exchangeable Socio-cultural Resource*. Westport, Conn.; London: Praeger Publ., 2005.

Dagi T.F., Kaufman R. Clarifying the Discussion on Brain Death. *Journal of Medicine and Philosophy*. 2001. Vol. 26, N 5. P. 503–525.

Glannon W. The Moral Insignificance of Death in Organ Donation. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2013. Vol. 22, Iss. 2. P. 192–202.

Kastenbaum R. *Death, Society, and Human Experience*. 7th ed. Boston: Allyn & Bacon, 2001.

Komter A.E. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

Li E.C., Yang Y., Zhu W.P. View on Donated Life: Construction of Philosophical Ethics on Human Organ Donation. *Bioethics*. 2020. Vol. 34, N 3. P. 318–321. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7818432/> (date of access: 13.08.2023).

Esposito R. Community, Immunity, Biopolitics. *Política común*. 2012. Vol. 3. URL: <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/1232227.0003.001?view=text;rgn=main> (date of access: 02.07.2023).

Giordano S. Is the Body a Republic? *Journal of Medical Ethics*. 2005. N 31. P. 470–475.

Harris J. Law and Regulation of Retained Organs: The Ethical Issues. *Legal Studies*. 2002. N 22. P. 527–549.

Smajdor A. Whole Body Gestational Donation. *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2003. N 44. P. 113–124. URL: <https://doi.org/10.1007/s11017-022-09599-8> (date of access: 14.08.2023).

Wilkinson D, Savulescu J. Should We Allow Organ Donation Euthanasia? Alternatives for Maximizing the Number and Quality of Organs for Transplantation. *Bioethics*. 2012. N 26. P. 32–48.

ЧЕЛОВЕК ГУЛЯЮЩИЙ: WALKABILITY КАК ФАКТОР ПРОИЗВОДСТВА ГОРОДСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ



Шарова Вероника Леонтьевна — кандидат политических наук, научный сотрудник сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-7405-2992
veronika.sharova@gmail.com

Аннотация. Предмет статьи — прогулка как специфическая практика повседневной жизни человека в городе, а также феномен walkability: свойство среды обитания быть пригодной для передвижения человека пешком. В статье отмечается, что сам термин walkability является новым и применяется преимущественно в области городских исследований (Urban Studies). При этом само явление — прогулка человека в пространстве города — намного раньше было осмыслено в контексте философии, социальной теории и общественно-политической мысли. С опорой на работы Вальтера Беньямина, Мишеля де Серто, Ги Дебора показано, что происхождение бесцельной прогулки хронологически связано с эпохой Модерна, а с точки зрения организации среды обитания коррелирует с определенным этапом в развитии городов. В статье также проанализирован ряд политических аспектов walkability, в частности, отмечается, что характер властной спатильности в городской среде во многом обуславливает ее доступность/недоступность для пешеходов, определяет маршруты перемещения человека по городу, размечает границы «мест памяти» и т.д. Делается вывод, что повышение уровня и качества

Ссылка для цитирования: Шарова В.Л. Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 53–69. DOI: 10.31857/S023620070028502-9

Свойство места обитания «быть пригодным для передвижения человека пешком» в современной теории городского планирования обозначается вполне устоявшимся понятием — *walkability*. Сама эта проблематика не является совершенно новой для исследований городской среды. Еще в начале 1960-х годов Джейн

Джекобс в своей книге «Смерть и жизнь больших американских городов» (ныне негласно считающейся классикой теории урбанистики) обращала внимание на то, что «...пешеходные части улиц — не только обеспечивают движение пешеходов. И улицы, и тротуары имеют много других функций, связанных с циркуляцией транспорта и пешеходов, но не тождественных ей, и как таковые эти функции по крайней мере столь же существенны для городской жизни» [Джекобс, 2011; 43].

Хотя сам по себе городской тротуар, по мысли Джекобс, лишь «абстракция», но во взаимодействии с другими объектами городской среды — зданиями и другими элементами городского устройства, он обретает дополнительные смыслы, не привязанные только лишь к комфорту передвижения (хотя, как мы рассмотрим ниже, именно комфорт гуляющего человека является важным маркером городского благополучия в принципе). Джекобс усматривает в наличии зоны для человека-пешехода более фундаментальную составляющую: «Тротуары, все, что расположено вдоль них и все те, кто ими пользуется, — это активные участники драматической борьбы между цивилизацией и варварством в больших городах. Поддерживать безопасность — фундаментальная задача городских улиц и тротуаров» [там же].

Интерес специалистов в области урбанистики к проблеме walkability заметно возрос в последние годы. Такой вывод можно сделать, бегло проанализировав состояние соответствующих исследований: основной корпус работ, посвященных walkability, относится к 2010-м годам и позже.

Понятие walkability с некоторым трудом и с оговорками переводится на русский язык: более-менее официальная версия «пешеходная доступность» не просто отдает канцеляритом, но и не способна передать все смыслы изначального термина. Можно сказать, этот комплекс смыслов представляется столь же гибким, флюидным, как и само его означаемое, то есть тип среды, обладающий высоким индексом walkability — что, в свою очередь, предполагает физическую, экономическую, политическую, визуальную составляющие... Можно встретить такую версию русского перевода как «гулябельность»¹: но это, конечно, не научный термин. Мы, со своей стороны, могли бы предложить на будущее

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности

¹ В 2021 году группа урбанистов и краеведов из Санкт-Петербурга инициировала проект «Карта гулябельности Санкт-Петербурга» (с ним можно ознакомиться на сайте <https://walkability.ru/>). Аналогов ему в других городах России, насколько мы знаем, пока нет.

что-то вроде «прогулкопригодность», «пешеходность», но в этом тексте остановимся все же на оригинальной англоязычной версии.

Обращаясь к основным направлениям исследований walkability (нет нужды уточнять, что это преимущественно работы зарубежных авторов), можно выделить целый ряд акцентов, которые в зависимости от цели существенно варьируются и составляют целый спектр сопутствующих тем: транспорт [Bekiaris et al., 2017], общественное здоровье [Bartzokas-Tsiompras, Photis, 2017; Baobeid et al., 2021], индивидуальное и групповое поведение [Liao et al., 2020], устойчивое развитие (что бы под этим ни подразумевалось) [Manzelat et al., 2017], гендерные аспекты доступности среды [Golan et al., 2019], соотношение центральных и периферийных зон города (а отсюда недалеко и до осмысления последствий массовой миграции), безопасность — о которой, впрочем, уже было упомянуто выше. Велик соблазн охватить все составляющие феномена walkability, но ввиду невозможности столь широкоформатного рассмотрения, сосредоточимся на тех фрагментах, которые в общем можно было бы назвать политико-философскими аспектами *прогулкопригодности* города.

Walkability как примета современности

Вводя фигуру фланера в пространство своих философских городских исследований, Вальтер Беньямин размещает этого персонажа в специфической локации: в пространстве города, где люди не связаны регулярно воспроизводящимися отношениями, и при том склонны к необязывающему наблюдению друг за другом. Фланер, созерцающий городской ландшафт в динамике, привязан и к конкретному этапу исторического времени — это особый субъект: человек эпохи Модерна.

В сборнике эссе, посвященных Бодлеру, Беньямин, мысленно следуя за героем по улицам Парижа, обозначает точки на символическом маршруте горожанина-пешехода: баррикады, центральный рынок, питейное заведение, кафе, бульвар, эшафот; описывает типы, встреченные им по пути: политик-революционер, старьевщик, божественный литератор, буржуа... Фланер — новейший тип из всех них; для того, чтобы он мог возникнуть, должен был преобразоваться сам город. Как поясняет Беньямин, «...не все места в городе подходили для бесцельных прогулок. Широкие тротуары до Османа были редкостью, узкие же не давали надежной защиты от проезжавших экипажей. Фланерство едва ли получило бы значимое развитие, если бы не пассажи» [Беньямин, 2015: 38]. Становление парижской walkability, во многом ставшей образцом

для других городов Европы и мира (штампы путеводителей: «Бухарест — Париж Центральной Европы»; «Бейрут — Париж Ближнего Востока» и др.), Беньямин, таким образом, датирует периодом Второй империи.

Пассаж позволяет проходить город насквозь, не соприкасаясь с ним, это мнимая, но важная в историческом контексте *walkability*, так как в то время, когда Беньямином были написаны эти строки, немногие города мира обладали достаточными свойствами подобной доступности. Возможность беспрепятственной прогулки по городу оказывается во многом обусловленной технологическими и экономическими факторами: в числе предпосылок возникновения пассажей Беньямин называет подъем текстильной торговли и начало использования металлических конструкций в строительстве [Беньямин, 2000: 153–154]. Что же до символики пассажа, то в этом отношении капиталистическая утопия причудливо переплетается с утопией социалистической.

Образ фаланстера Фурье у Беньямина выступает как отражение техноцентричного, сверхорганизованного и паноптического образа общества, ранее не существовавшего: «Фаланстер — это город из пассажей» [там же: 155]. Пассаж, таким образом, меняет свою функцию, становясь не сугубо утилитарным учреждением торговли, но местом для жизни человека: «Улица становится для фланера квартирой, где он чувствует себя так же уютно, как буржуа — в своих четырех стенах. Блестящие эмалевые таблички компаний для него — такое же и даже более эффектное украшение стен, чем живопись, украшающая салон буржуа; балюстрады — его конторка, на которой он устраивает свою записную книжку; газетные киоски — его библиотеки, а террасы кафе — его эркеры, из которых он после завершённых трудов взирает на свое домашнее хозяйство...» [Беньямин, 2015: 39]. (Тут жителю современного мегаполиса сложно отделаться от ассоциации с магазином типа ИКЕА или подобного ему, где вся экспозиция максимально стилизована под привычный глазу повседневный ландшафт: словно по торговому залу с заботливо размеченным маршрутом следует прогуливаться так же непринужденно, как по улице, и одновременно быть окруженными привычными и комфортными предметами обихода, как дома, где человек максимально предоставлен сам себе).

Парадоксально или нет, но в гуляющей толпе своеобразным образом раскрывается приватность, одно из главных достижений Модерна. Человек гуляющий — это частное лицо, занятое своими неподотчетными делами среди схожих с ним Других. Как отмечает Мишель де Серто, сравнивающий передвижение по городу с производством текста, «Пешеходный эпос играет с пространственными структурами, какими бы паноптическими те ни

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: *walkability* как фактор производства городской повседневности

были... Благодаря этому эпосу в пространство проникает тень и двусмысленность, многочисленные ссылки и сноски (социальные параметры, культурные модели, человеческий фактор). Эта эпическая поэма складывается из встреч и случайностей, которые не престанно ее меняют и превращают ее в символ Другого» [Серто де, 2008: 31].

Наблюдающий и наблюдаемый встречаются взглядами — и расходятся с тем, чтобы больше никогда не встретиться (иной вариант развития этой ситуации, впрочем, лег в основу немало-го числа киносценариев). По замечанию урбаниста и социального теоретика Е.Г. Трубиной, фланер наделен «особой эстетической чувствительностью», которую он испытывает и по отношению к другим прохожим, на которых он рассеянно глазеет, но и по отношению к самому городу: последний — это «источник нескончаемого визуального удовольствия» [Трубина, 2010: 413].

Как формулирует применительно к своему герою Беньямин, «Бодлер любил уединенность, но хотел ощущать ее в толпе» [Беньямин, 2015: 54]. То же, вероятно, можно сказать о всяком праздно гуляющем. Фланер создан городом, причем скорее городом-мегаполисом или, по крайней мере, его прообразом, он же — и фигура маргинала, обнаруживающего себя на рубеже исторических эпох и социальных классов. С одной стороны, практика прогулки исторически маркирована в социальном и политическом отношении; так, характерен эпиграф к эссе о пассажирах:

Синие воды, розовые цветы;
 Вечер улаживает взор;
 Прогуливаются, первыми важные дамы,
 За ними шествуют дамы попроще [Беньямин, 2000: 153].

С другой, городское пространство современности если не радикально демократично (ниже мы убедимся в том, что это качество невозможно приписать и городам сегодняшнего дня), то, во всяком случае, обладает определенными свойствами и инструментами выравнивания, хотя бы мнимыми. Ими пользуется человек на прогулке, стремящийся затеряться в толпе: «Толпа — это вуаль, через которую привычная городская среда подмигивает фланеру как фантасмагория. В толпе город — то пейзаж, то жилая комната. Из них потом возводится универмаг, который использует фланера для повышения товарооборота. Универмаг — последняя проделка фланера» [там же, 162].

Этот город, о котором пишет Беньямин, — не только Париж, не только Берлин детства с дистанции многих лет, но даже и вполне реалистичная Москва «Московского дневника» с ее

собственными пассажами и узкими обледеневшими тротуарами, отнюдь не способствующими прогулкам: частично подлинный, частично, конечно, вымышленный — город-фикция, по выражению современного французского антрополога Марка Оже.

«Город — романен», полагает Оже, аргументируя это соображение тем, что «Именно в городской среде разворачивались события крупнейших романов XIX и XX веков» [Оже, 1999]. Мы могли бы утверждать, что город не только романен, но и поэтичен, что, впрочем, не исключает фикциональности: соотношение в нем подлинного и воображаемого приходит к относительному балансу в режиме прогулки-воспоминания (о свойстве такой памяти, *памяти-воображения*, или *memogination*, мы писали в ряде предыдущих работ)².

В завершение этого раздела вкратце обратимся еще к двум режимам прогулки: это сюрреалистическая прогулка и дрейф. Они, в свою очередь, соотносятся с особым качеством городской walkability.

«Таинственные и великолепные вокзалы уже никогда не будут нам укрытием: мы боимся длинных тоннелей. И, значит, опять задыхаться, лишь бы пережить эти плоские минуты, эти лоскутные века. Мы любили когда-то солнца на исходе года, тесноту долин, где неслись наши взгляды, словно пламенные стремнины нашего детства. И только отблески в этих лесах, вновь заселенных немислимыми животными и привычными растениями» — это фрагмент текста Андре Бретона и Филиппа Супо “La glace sans tain” (дословно, «Стекло без амальгамы» или в переводе, к которому мы обращаемся здесь, «Прозрачное зеркало»), открывающего книгу «Магнитные поля» [Бретон, Супо, 1993]. Написанное в 1919 году, это произведение стало первым в своем роде продуктом «автоматического письма»: методом производства текста вне рацию, не под диктовку мысли. Интуитивность и кажущаяся «бесцельность» этого метода сродни прогулке; это же предположение подводит нас к сравнению пространства/города и текста. «Ходьба относится к городу так же, как речевой акт — к языку», так со всей определенностью формулирует Мишель де Серто [Серто де, 2008: 28]; исходя из этого, можно было бы предположить, что всякая прогулка в городе имеет характер полилога, в котором человек

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности

² См., в частности: Шарова В.Л. Философское осмысление пространства в прозе И.А. Бунина // Философские науки. 2020. Т. 63, № 6. С. 133–145; Шарова В.Л. Город как палимпсест: феномен «пустых мест» в городской среде // Полилог/Polylogos. 2022. Т. 6, № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110022905-7-1/>.

Вопрос о причинах возникновения границ в пространстве города и сопутствующих трансформациях walkability — немаловажный, он подводит нас к следующему сюжету настоящего текста. Рассуждая о демаркации границ в пространстве взаимодействия

различных агентов, Мишель де Серто в «Изобретении повседневности» упоминает физические свойства этих барьеров («Река, стена или дерево *создают* границу» [де Серто, 2013: 231]). Однако сложно отрицать тот факт, что человек в процессе прогулки ограничен далеко не только физическими свойствами городского ландшафта, но и характеристиками его политического содержания.

В.Л. Шарова
Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности

Человек гуляющий — политический субъект

«Местоположение Пекина можно рассматривать в двояком отношении: в политическом и физическом» — это замечание, звучащее совсем не архаично, высказывает в «Описании Пекина» глава Русской духовной миссии в Китае в 1808-1821 годах, востоковед и путешественник монах Иакинф (в миру Никита Яковлевич Бичурин) [Бичурин, 1829: XI].

Образ «Запретного города» (Бичурин в своей книге прямо называет его «Кремлем», или же «пурпуровым заповедным городом», Цзы-Цзинь-Чен [там же: 1]) давно стал хрестоматийным риторическим приемом описания места, куда нет доступа «простым смертным», причем уровень их доступа определяется принадлежностью или непринадлежностью к существующим структурам политической власти, стремящейся избежать собственно политического своего качества: быть публичной. Подойдя вплотную к территории, которую власть определила для себя (то есть произошло опредмечивание власти на местности, в объектах и границах), вышедший на прогулку человек вынужден остановиться и сменить маршрут.

Это явление, получившее распространение, как мы уже отметили, отнюдь не только в современных городах, — но и не преодоленное современностью. Социолог Йоран Терборн, рассматривая феномен «городов власти» в эпоху глобальности, описывает его в категориях «эксклюзивности и приватизации» города [Терборн, 2020: 451–451].

Терборн связывает процесс «огораживания» городских территорий с общей тенденцией архаизации: последняя развивается параллельно с эволюцией глобальности, обладая при этом противоположной темпоральной логикой: это «явление конца XX века, поворачивающее вспять почти столетний процесс распространения общественных городских и коммунальных услуг» [Терборн, 2020: 452]. При всех страновых и региональных различиях, в основе стремления к огораживанию лежат достаточно схожие механизмы, как психологические («...отвращение, презрение и боязнь обычных людей» [там же: 456]), так и экономические.

Ограничение walkability вообще зачастую ассоциируется с состоянием некоей дисфункции демократии, словно ограничение свободы в физическом отношении — свободы повседневного передвижения частного лица — резонирует с не/свободой, взятой

в более широком ракурсе. Еще один знаменитый образ разделенного города, маршрут прогулки по которому обусловлен политическими факторами, — конечно, Берлин в 1961–1989 годах.

О роли Стены в период ее существования и после ее падения написано огромное количество работ исторической и политологической направленности, значительное место занимает осмысление этого явления в исследованиях памяти. Одна из самых авторитетных современных исследователей в области *memory studies*, Алейда Ассманн, связывает падение Стены с началом новой эпохи в жизни германского и в целом европейского общества: эпохи возвращения подавленных, заблокированных воспоминаний [Assmann, 2020]. Переход между Восточным и Западным Берлином наиболее отчетливо символизировал границу между антагонистическими политическими системами, привычный режим перемещения по городу на долгое время был нарушен и подчинен соображениям «государственной необходимости». Прогулка сменяется побегом; кстати, точное число жертв этих попыток до сих пор не установлено (официальный городской портал Берлина приводит цифру — 600 человек, это очень приблизительно) [Жертвы, 2023]. Писатель Петер Шнайдер в небольшом романе «The Wall Jumper: A Berlin Story», опубликованном в 1982 году и представляющем собой собрание бесед автора с берлинцами, упоминает о некоем городском сумасшедшем, который перелезал через Стену пятнадцать раз — и остался жив... [McEwan, 2005].

Марк Оже усматривает в этой почти непреодолимой разделенности городского пространства нечто романтическое. Определенно, это сюжет в жанре темной городской романтики, урбан-готики, помноженной на политический триллер: «...невероятно поэтической атмосферой обладал Берлинский метрополитен в эпоху, когда город был поделен на две половины и когда поезда подводили к этой мистической границе двух миров, а названия некоторых станций, остававшихся недоступными (например, “Französische Straße”), отсылали к географии городской поверхности и давней истории. Существовало своего рода по *man's land* — метро между двумя Германиями» [Оже, 1999].

Гуляя по центру современного Берлина, прохожий волей-неволей оказывается на маршруте, ведущем «по эту или по ту сторону Стены», — сохраняющей свое пусть символическое, но неизменное присутствие на карте города. Вышеприведенные примеры, на наш взгляд, достаточно хорошо иллюстрируют типы взаимоотношений различных спатильностей городской среды: это антагонистический или агонистический тип, включающий в себя измерение «коллективной памяти» или замалчивающий ее; имеющий

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: *walkability* как фактор производства городской повседневности

Человек наблюдающий, наблюдаемый, неуловимый

Еще одной властной инициативой в отношении практики прогулки можно назвать стремление ритмизировать прогулку «сверху». Полагаем, москвичам все еще памятны предложения городских властей о подомовом графике прогулок в период пандемии (мало что вызвало такой шквал шуток, мемов и негодования в социальных сетях). А-ритмичность и/или полиритмичность прогулки — такой же естественно присущий прогулке атрибут (в конце концов, не всем же быть Кантом в этом отношении), как и ее стихийный демократизм. Благодаря ему сущность прогулки резонирует с сущностью города.

«Идущий по улице, вон там, погружается во множество шумов, шорохов, ритмов... Напротив, из окна различаются шумы, расходятся потоки, ритмы откликаются друг на друга. Справа внизу светофор. На красном машины стоят, пешеходы переходят дорогу, слабый ропот, шаги, растерянные голоса. Нельзя болтать, пересекая опасный перекресток под угрозой диких кошек и слонов, готовых рвануть вперед, такси, автобусов, грузовиков, различных автомобилей. Отсюда и относительная тишина в этой толпе. Какое-то тихое бормотание, иногда крик, зов... Чтобы уловить ритмы,

нужно немного времени, своего рода медитация на время, город, людей» [Lefebvre, 2004: 28–30].

Если прочитать этот текст вслух, первая ассоциация — джазовая музыкальная композиция. Такой же «джаз» в движении по городу — прогулка в режиме интуитивного и лишенного всякой прагматики «дрейфа».

В процессе производства пространства повседневности пешеход «по отношению к своему положению находится и близко, и далеко, и здесь, и там», отмечает де Серто [де Серто, 2013: 158]. Праздно гуляющий и не совершающий никакого политического жеста, он даже под прицелом камер находится в относительной *внеаходимости* (в том смысле, в каком этот термин использует культурный антрополог Алексей Юрчак [Юрчак, 2014]). Этот зазор между наблюдаемым и «слепой зоной», кстати, использовался и в ряде городов России, где в условиях невозможности согласовать публичные акции политического протеста, они проводились под названием «народных гуляний».

Производство повседневности в процессе прогулки происходит в формате, который де Серто иронично обозначает: «глазеть — гулять». Прогулка создает особый ритмический рисунок перемещения человека по городу: это, можно сказать, хореография городской среды и ее специфический язык, в той или иной степени опосредованный структурами власти. На это сходство обращает внимание и де Серто, отмечающий, что «между фигурами речи и фигурами ходьбы, обнаруживается гомология (можно вспомнить еще и о стилизованной подборке последних в фигурах танца)» [Серто де, 2008: 30]. Но прежде всего у человека должна быть возможность распоряжаться городским пространством и своим свободным временем так, чтобы он мог *глазеть — гулять*.

* * *

Прогулка — наиболее естественный и в силу этого недооцененный механизм производства повседневности. В ней нет ничего от долга, труда, даже от рационализированного процесса творчества, это досуг в самом чистом виде: «современное искусство повседневного выражения», пользуясь определением Мишеля де Серто [де Серто, 2013: 160]. Интуитивное картографирование человеком городского ландшафта осуществляется в процессе обретения визуального опыта — возможно, недолговечного (или записанного в фоновом режиме в хранилище памяти, откуда эти фрагменты будут извлекаться позже в произвольном и, скорее всего, искаженном виде — редуцированном или, напротив, дополненном). Именно город, обладая высокой степенью разнообразия

В.Л. Шарова
Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности

В развитие темы walkability мы могли бы обратиться к таким явлениям, как, например, вернакулярные маршруты (в просторечии, «народные тропы»), представляющие собой результат самоорганизации в городской среде — в своем роде практическое следствие коллективного дрейфа. Не меньший интерес вызывают проекты так называемого соучаствующего проектирования, перспективного не только с утилитарной градостроительной, но и с политической точки зрения. Это, однако, чрезмерно увеличило бы объем настоящей статьи, и мы обязательно вернемся к этим сюжетам в дальнейших исследованиях.

С учетом всего вышесказанного можно сделать вывод, что повышение уровня walkability в современных городах не только целесообразно с утилитарной, градостроительной точки зрения, но и политически справедливо по отношению к человеку — жителю этих городов. Именно в отношении *бесцельной* городской прогулки, как представляется, особенно справедливо замечание Ги Дебора: «Во множестве занятий, которым мы заинтересованно или индифферентно предаемся, для нас есть лишь одна по-настоящему увлекательная сторона: это поиск зацепок для нового образа жизни...» [Дебор, 2017: 11].

Veronika L. Sharova

PhD in Political Science, Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

12/1Goncharnaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-7405-2992

veronika.sharova@gmail.com

Abstract. The subject of the article is a walk as a specific practice of a person's daily life in a city, as well as the phenomenon of walkability: the feature of an environment to be suitable for a person to move on foot. The article notes that the term walkability itself is new and is used mainly in the field of Urban Studies. At the same time, the phenomenon itself — a person's walk in the space of the city — was comprehended much earlier in the context of philosophy, social theory and socio-political thought. Based on the work of Walter Benjamin, Michel de Certeau, Guy Debord, it is shown that the origin of the aimless walk is chronologically connected with the Modern era, and in terms of the organization of the habitat, it correlates with a certain stage in the development of cities. The article also analyzes a number of political aspects of walkability; in particular, it is noted that

the nature of power spatiality in the urban environment largely determines its accessibility / inaccessibility for pedestrians, determines the routes of a person's movement around the city, marks the boundaries of "places of memory", and so on. It is concluded that increasing the level and quality of walkability in modern cities is not only expedient from a utilitarian, urban planning point of view, but also politically fair in relation to a person — a resident of these cities.

Keywords: urban studies, philosophical urban studies, human and environment, freedom of movement, drift, everyday life, production of space, vernacular, walkability.

For citation: Sharova V.L. Person Walking: Walkability as a Factor of Production of Urban Everyday Life // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 53–69. DOI: 10.31857/S023620070028502-9

В.Л. Шарова

Человек гуляющий: walkability как фактор производства городской повседневности

Литература/References

Беньямин В. Бодлер. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Benjamin W. *Bodler* [Baudelaire]. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2015.

Беньямин В. Париж, столица XIX столетия // Беньямин В. Озарения / пер. Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова, С.А. Ромашко. М.: Мартис, 2000.

Benjamin W. *Parizh, stolica XIX stoletiya* [Paris, the Capital of the 19th Century].

Benjamin W. *Ozarenija* [Insights]. Transl. from French by N.M. Bernovskaya, Yu. A. Danilov, S.A. Romashko. Moscow: Martis Publ., 2000.

Бичурин Н.Я. Описание Пекина / пер. с кит. СПб.: Тип. А. Смирдина. 1829.

Bichurin N.Ya. *Opisanie Pekina* [Description of Beijing]. Transl. from Chinese. Saint-Petersburg, A. Smirdin Press Publ., 1829.

Бретон А., Супо Ф. Прозрачное зеркало // Вавилон: Вестник молодой литературы / пер. с фр. Д. Галь, М. Осокина и О. Ассовски. Вып. 2 (18). М.: АРГО-РИСК, 1993. С. 68–71.

Breton A., Soupault Ph. *Prozrachnoe zerkalo* [Transparent Mirror]. *Vavilon: Vestnik molodoj literatury* [Babylon: Herald of Young Literature]. Transl. from French by D. Gal', M. Osokin, O. Assovsky. Iss. 2 (18). Moscow: ARGORISK Publ., 1993. P. 68–71.

Дебор Г.-Э. Психогеография. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Debord G.-E. *Psihogeografiya* [Psychogeography]. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2017.

Джекобс Дж. Смерть и жизнь больших американских городов / пер. с англ. Л. Мотылева. М.: Новое издательство, 2011.

Jacobs J. *Smert' i zhizn' bol'shih amerikanskih gorodov* [The Death and Life of Great American Cities]. Transl from English by L. Motylev. Moscow: Novoe Izdatel'stvo Publ., 2011.

Жертвы Стены. *Berlin.de. Das offizielle Hauptstadtportal*. URL: <https://www.berlin.de/mauer/ru/istorija/shertwy-steny/#:~:text=C%201961%20по%201989%20год,из%20ГДР%3B%2030%20человек%20с> (дата обращения: 27.06.2023). *Zherty Steny* [Victims of the Wall]. *Berlin.de. Das offizielle Hauptstadtportal*. URL: <https://www.berlin.de/mauer/ru/istorija/shertwy-steny/#:~:text=C%20>

- 68

- Шарова В.Л. Город как палимпсест: феномен «пустых мест» в городской среде // Полилог/Polylogos. 2022. Т. 6, № 3.
- Sharova V.L. Gorod kak palimpsest: fenomen «pustyh mest» v gorodskoj srede [The city as a palimpsest: the phenomenon of «empty places» in the urban environment]. Polylogos. 2022. Vol. 6, N 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110022905-7-1/> (date of access: 10.07.2023).
- Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / предисл. А. Беляева; пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Yurchak A. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'. Poslednee sovetskoe pokolenie* [It Was Forever until it Ended. The Last Soviet Generation]. Foreword by A. Belyaev; transl. from English. Moscow: New Literary Review Publ., 2014.
- Assmann A. Erinnerung, Identität, Emotionen: Die Nation neu denken. *Blätter.de*. März 2020. URL: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2020/maerz/erinnerung-identitaet-emotionen-die-nation-neu-denken> (date of access: 20.06.2023).
- Bartzokas-Tsiompras A., Photis Y.N. What matters when it comes to “Walk and the city”? Defining a weighted GIS-based walkability index. *Transport Research Procedia*. 2017. Vol. 24. P. 523–530.
- Baobeid A., Koç M., Al-Ghamdi S.G. Walkability and Its Relationships With Health, Sustainability, and Livability: Elements of Physical Environment and Evaluation Frameworks. *Frontiers in Built Environment*. 2021. Vol. 7. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fbuil.2021.721218> (date of access: 10.06.2023).
- Bekiaris E., Tsami M., Panou M. A “Greening Mobility” framework towards sustainability. *Transport Research Procedia*. 2017. Vol. 24. P. 131–136.
- Bischoff P. Surveillance camera statistics: which cities have the most CCTV cameras? URL: <https://www.comparitech.com/vpn-privacy/the-worlds-most-surveilled-cities/> (date of access: 15.06.2023).
- Golan Y., Wilkinson N., Henderson J.M., Weverka A. Gendered walkability: Building a daytime walkability index for women. *Journal of Transport and Land Use*. 2019. N 12(1). URL: <https://www.jtlu.org/index.php/jtlu/article/view/1472> (date of access: 12.06.2023).
- Kärholm M., Johansson M., Lindelöw D., Ferreira I.A. Interseriality and Different Sorts of Walking: Suggestions for a Relational Approach to Urban Walking. *Mobilities*. 2017. N 12:1. P. 20-35.
- Lefebvre H. Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life. Transl. from French by: Elden S., Moore G. London, New York: Continuum, 2004.
- Liao B., van den Berg P.E.W., van Wesemael P.J.V., Arentze T.A. How Does Walkability Change Behavior? A Comparison between Different Age Groups in the Netherlands. *Int J Environ Res Public Health*. 2020. N 17(2): 540.
- Manzelat R.R., Emadi M.I., Kamali A.J. City Sustainability: the Influence of Walkability on Built Environments. *Transportation Research Procedia*. 2017. Vol. 24. P. 97–104.
- McEwan I. A Tale of Two Cities. *The Guardian*. 22.10.2005. URL: <https://www.theguardian.com/books/2005/oct/22/featuresreviews.guardianreview31> (date of access: 29.06.2023).

В.Л. Шарова
Человек гуляю-
щий: walkability
как фактор
производ-
ства городской
повседневности

©2023 А.А. КАРА-МУРЗА

ЗАГАДКА «ВЕЛИКОЙ ОСОБЫ». ЕВРОПЕЙСКИЕ СТРАНСТВИЯ КНЯЗЯ ПЕТРА АЛЕКСЕЕВИЧА ГОЛИЦЫНА



Кара-Мурза Алексей Алексеевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0002-0302-6500

a-kara-murza@yandex.ru

Аннотация. Предпринята попытка решить загадку, которая вот уже 250 лет занимает умы историков. Речь идет об авторстве путевых заметок некоей «Великой особы», совершившей в 1697–1699 годах большой европейский вояж: из Москвы в Голландию, потом по Рейну в Южную Германию, далее через австрийские Альпы в государства Италии и затем, повторив обратный путь из Венеции в Амстердам, через Гамбург и Ригу в Москву. Долгое время считалось, что «Великая особа» — это молодой русский царь Петр Романов, поехавший в те годы в Европу в составе Великого посольства. Однако тот очевидный факт, что маршруты Петра I и неизвестного Анонима не совпадают, подвиг историков внимательнее приглядеться к другим кандидатам в «Великие особы». В последние годы загадочного Анонима стали искать среди иных участников Великого посольства, по каким-то причинам «отколовшихся» от головной группы. Постепенно сформировалось мнение, что «Великая особа» — это всего лишь «праздный путешественник», а его путевые записки — не более чем «туристический дневник». На основе изучения новых материалов автор статьи доказывает, что под именем «Великой

особы» по Европе разъезжал по заданию царя Петра его личный друг, будущий известный дипломат и государственный деятель, князь Петр Алексеевич Голицын (1660–1722).

Ключевые слова: Русское царство, Петр Великий, Великое посольство, путешествие, князя Голицыны, Петр Алексеевич Голицын, Венеция, Пераст, морская школа «Наутика», Марко Мартинович.

Ссылка для цитирования: Кара-Мурза А.А. Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 70–82. DOI: 10.31857/S023620070028503-0

А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

Вот уже два с половиной столетия историков занимает вопрос об авторстве путевых заметок некоей «Великой особы» [см.: Записная книжка, 1788], совершившей в 1697–1699 годах большой европейский вояж: из Москвы в Голландию, потом по Рейну в Южную Германию, далее через австрийские Альпы в государства Италии и затем, повторив обратный путь из Венеции в Амстердам, через Гамбург и Ригу в Москву [Записки, 1988].

Долгое время считалось, что «Великая особа» — это не кто иной, как молодой русский царь Петр Алексеевич Романов, который в те годы отправился в Европу (как он предполагал, инкогнито) в составе Великого посольства, официально возглавляемого русскими послами Францем Лефортом, Федором Головиным и Прокопием Возницыным [Гузевич, 2008]. От этого предположения пришлось, однако, отказаться, поскольку маршруты Петра I и неизвестной особы (будем называть ее пока Анонимом) очевидным образом не совпадали. Русский царь, как хорошо известно, после Голландии поехал в Англию, потом, вернувшись на континент, направился через германские земли в Вену, а оттуда, согласно официальным данным, сразу последовал в Москву, так и не посетив ранее планируемую Италию. Наш Аноним, напротив, в Англии не был, а спустившись из Голландии в Южную Европу, совершил обширное турне по Италии (Венеция, Флоренция, Рим, Ливорно, Генуя, Милан, снова Венеция), потом, прежде чем вернуться домой в Россию, снова съездил в Голландию.

Загадка удивительного Анонима подвигла историков внимательнее приглядеться к другим кандидатам в «Великие особы». Последовательно отпали имена знатных русских вояжеров конца XVII века — победителя турок воеводы Бориса Петровича Шереметева, впоследствии генерал-фельдмаршала, и князя Бориса Ивановича Куракина, свояка царя (тот и другой были женаты на сестрах Лопухиных). Дневники их путешествий тоже

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

опубликованы. Эти маршруты еще менее похожи на путь нашего Анонима: и Шереметев [Кара-Мурза, 2019б: 117–130], и Куракин [Кара-Мурза, 2019а: 82–93] в 1697 году сразу направились из Москвы на юг Европы, через Вену в Италию, и, в отличие и от царя, и от Анонима, в Северной Европе не были.

В последние годы некоторые авторы вообще стали склоняться к мысли (на наш взгляд, глубоко ошибочной), что именование автора загадочного дневника «Великою особою» — всего лишь заблуждение ранних переписчиков злополучных путевых записок, по неразумию принявших его за царя Петра Алексеевича. Соответственно, Анонима начали искать среди второразрядных участников Великого посольства, по каким-то причинам «отколовшихся» от головной группы. Например, авторитетные историки Д.Ю. и И.Д. Гузевичи в своей обширной монографии стремились доказать, что под именем «Великой особы» скрывался всего лишь «праздный турист» — царский стольник Алексей Петрович Измайлов. Авторы так и пишут: «Он просто первый москвит, свободно путешествующий по Европе для собственного удовольствия...» [Гузевич, 2008: 446]; «Перед нами текст абсолютно праздного человека, не обремененного постоянными поручениями и необходимостью учиться, первый и, кстати, единственный за всю петровскую эпоху чисто туристический дневник» [там же: 427].

Не могу согласиться с такой «наивно-облегченной» интерпретацией серьезных, на мой взгляд, событий. Предлагаю собственную версию, и суть ее заключается в следующем: под именем «Великой особы» *по личному заданию царя Петра* по Европе разъезжал его близкий друг (и родственник, кстати) князь династии Гедиминовичей Петр Алексеевич Голицын (1660–1722).

Князь П.А. Голицын родился в семье ближнего боярина царя Алексея Михайловича — князя Алексея Андреевича Голицына (1632–1694), основателя самой мощной, третьей ветви княжеского рода Голицыных (Алексеевичей), восходящего к Великому князю литовскому Гедимину. Матерью князя Петра была княжна Ирина Федоровна Хилкова, а старшим братом — князь Борис Алексеевич Голицын (1654–1714), один из главных наставников царевича Петра Алексеевича, его «дядька»: с 1676 года (то есть с четырехлетнего возраста царевича) его комнатный стольник, а с 1682 — кравчий.

Свои позиции в элите Русского царства князь Борис Голицын удержал и в годы регентства царевны Софьи, когда во главе московского правительства стоял его двоюродный брат и приятель, представитель другой ветви Голицыных (Васильевичей) князь Василий Васильевич Голицын. Карьера Бориса Голицына круто пошла в гору после победы (1689) клана Нарышкиных (родственников царя Петра со стороны матери) над ранее доминирующим кланом Милославских. Тогда



А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

Питер ван дер Верф. Портрет Петра I. Ок. 1697. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

влияния Б.А. Голицына хватило на то, чтобы спасти жизнь свергнутому с пьедестала двоюродному брату Василию и заменить неминуемую, казалось, смертную казнь на вечную ссылку на далекий Север. Понятно ведь, что публичное умерщвление Василия Голицына (которого требовали Нарышкины, и прежде всего брат вдовой царицы Натальи влиятельный Лев Кириллович) сильно пошатнуло бы авторитет всего рода Голицыных.

Князь Петр Алексеевич Голицын зимой 1684 года был пожалован к 12-летнему «младшему царю», своему полному тезке, в комнатные стольники. К тому времени он уже был женат на дочери князя Ивана Алексеевича Воротынского — княжне Анастасии. Тот Воротынский был, как известно, свояком царя Михаила Федоровича: женаты они были на сестрах Марии и Евдокии Стрешневых. Таким образом, княжна Анастасия, первая жена Петра Голицына (последняя в роду Воротынских, она умерла в 1691 году) приходилась

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

троюродной сестрой царю Петру I. Тем самым князь П.А. Голицын оказался на тот момент единственным Голицыным, породнившимся с царствующей династией Романовых. Если учесть, что его опальный двоюродный брат Василий Васильевич (в честь которого в 1682 году Петр Голицын назвал своего первенца [Голицын, 1892: 133]), будучи в зените славы, позволял, не стесняясь, называть себя «великим Голицыным», то предположение, что и амбициозный князь Петр Алексеевич (современник о нем скажет: «человек прыткий и шибкий») вполне мог посчитать себя той самой «Великой особой», не покажется чересчур дерзким.

Так почему же прежние исследователи так поспешно исключили князя Петра Голицына из числа возможных кандидатов в «Великие особы»? На то были, на первый взгляд (подчеркну, только на первый), свои причины. Прежде всего, хорошо известны документы, подписанные самим Петром I, где именно князь П.А. Голицын назначался руководителем одной из двух групп царских стольников, направляемых для обучения морскому делу в Венецию, а потом в морскую школу «Наутика» капитана Марко Мартиновича в принадлежавшем Венецианской республике городке Перасте в Которской бухте. Именно эти документы фигурировали при проезде стольников через Вену (например, в донесениях венецианского посла при цесарском дворе), а затем и при представлении москвитов непосредственно правительству Венецианской республики.

Примечательно, что ни один документ того времени не фиксирует *физического пребывания* князя Петра Голицына в составе группы, направлявшейся в Венецию и Пераст. Вообще, личное присутствие П.А. Голицына в Венеции в 1697 году — начале 1698 года отмечают лишь два источника, и оба они весьма сомнительны. Это, во-первых, записи одного из сослуживцев Б.П. Шереметева, вроде бы видевшего П.А. Голицына среди московских стольников, которые встречали зимой 1698 года приехавшего в Венецию уже знаменитого военачальника [Путешествие по Европе, 2013: 48, 134]. И, во-вторых, свидетельство известного своей неуравновешенностью киевского архимандрита Тарасия Каплонского, якобы обнаружившего Петра Голицына в составе группы москвитов, следующей по дороге из Бари в Рим осенью 1697 года [Плохинский, 1896: 292].

Рискну оспорить точность этих «свидетельств». Более чем вероятно, что при наличии в составе группы стольников, приехавшей в Венецию, *аж трех* князей Голицыных, Петра могли попросту спутать с его младшим братом Федором. Во всяком случае, гораздо большего доверия заслуживают мемуары другого автора, прекрасно знавшего всех русских фигурантов того вояжа в лицо. В известном сочинении «Путешествие стольника П.А. Толстого по Европе»

читаем запись от 10 июня 1698 года: «За два часа до ночи приплыли мы под город, который называется Каштелново (Кастель-Нуово, ныне Герцег-Нови в Которской бухте. — А.К.); тот город Венецкой провинции, от города Дубровника 40 миль италиянских. Под тем городом наехал я своих москвичей на корабле: князя Дмитрея, князя Федора Голицыных, князя Андрея Репнина, князя Ивана Гагина, князя Юрия Хилкова, князя Бориса Куракина и иных...» [Путешествие стольника, 1992: 116; Кара-Мурза, 2019в: 41–68].

Стольник Петр Андреевич Толстой, как видим, точно фиксирует присутствие в группе москвитов, совершавших учебное плавание на предоставленном венецианским Сенатом корабле капитана Иво Лазаревича, *лишь двух князей Голицыных: Дмитрия Михайловича (двоюродного брата князя Петра) и Федора Алексеевича (родного младшего брата князя Петра),* — но никак не самого П.А. Голицына. Оно и понятно: князя Петра Алексеевича Голицына тогда еще в Которской бухте быть не могло — он выполнял другое, личное задание русского царя.

Моя версия состоит в том, что Петр Алексеевич Голицын *не уехал в Венецию* со своей группой в начале 1697 года. И причина тому была более чем серьезна: князь был привлечен к следствию о так называемом «заговоре Цыклера — Соковнина — Пушкина» (замышлялось убийство царя Петра во время подстроенного заговорицами пожара). Главные обвиняемые по этому делу были казнены в селе Преображенском 4 марта 1697 года, за несколько дней до отъезда Великого посольства из Москвы.

Во время допросов руководитель заговора стрелецкий полковник Иван Цыклер дал под пыткой показания на окольного Алексея Соковнина; в показаниях фигурировал и князь Петр Голицын: «Был я в доме у Алешки Соковнина... и он, Алешка, меня спрашивал: каково стрельцам? Я сказал, что у них не слышать ничего. Алешка к моим словам молвил: где они, б..... дети, передевались? знать, спят! где они пропали? можно им государя убить, потому что ездит он один, и на пожаре бывает малолюдством, и около посольского двора ездит одиночеством. Что они спят, по се число ничего не учинят?.. Я ему говорил: пеняешь ты на стрельцов, а сам того делать не хочешь, чтоб впредь роду твоему в пороке не быть. И Алексей сказал: нам в пороке никому быть не хочется, а стрельцам сделать можно, даром они пропадают же. *Князь Петр Голицын — человек прыткий и шибкий, мы чаяли от него, что-то всё учинит над государем...* (курсив мой. — А.К.)» [Соловьев, 1895–1896: стлб. 1165].

В старой биографической энциклопедии «Род князей Голицыных» написано: «Князь Петр Алексеевич... посланный Петром В.^{еликим} обучаться за границу, единственный из князей Голицыных, *подверженный пытке (в 1697 году)* (курсив мой. — А.К.)» [Голицын,

А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■



Въезд русского посольства в Амстердам в 1697 году. Художник И. Мушерон, гравер П. Берже. Ок. 1697. Государственный исторический музей, Москва

1892: 124]. Факт пыток Петра Голицына в ходе следствия по «делу Цыклера» подтверждается и другими авторитетными источниками [см., напр.: Шереметев, 1913–1914: XII–XIII].

Как бы там ни было, разбирательство заняло определенное время и окончилось для князя П.А. Голицына благополучно: он был полностью оправдан. Наверняка сказалось влияние старшего брата Бориса Алексеевича, а главное, боярина Тихона Никитича Стрешнева, родственника Голицыных, оставленного царем Петром координировать на Москве все гражданские структуры.

А 11 мая 1697 года, через два месяца после отъезда Великого посольства, Москву покинула «Великая особа» (наш Аноним), и направилась она не на юг Европы, в Венецию, вслед за уехавшими стольниками, а вдогонку за царем Петром — в Северную Европу. Если это князь Петр Алексеевич Голицын, то почему он поступил таким образом? Этому есть вполне логичное объяснение. Князь Петр Голицын просто обязан был лично *объясниться перед царем* и передать ему оправдательные бумаги от Тихона Стрешнева, Федора Ромодановского и Бориса Голицына. Надо или не надо было ему теперь ехать в Венецию, как ранее предполагалось, — тоже предстояло решить царю Петру.

Изложу еще одно соображение. Вместе с привлеченным к следствию по делу о заговоре князем Петром Голицыным (возможно, после освобождения ему потребовалось время на лечение) в Москве, похоже, задержался и его родной племянник, чья кандидатура планировалась на включение в состав Великого посольства, 26-летний

князь Алексей Борисович Голицын — сын Бориса Алексеевича, друг детства уехавшего в Европу царя Петра. О том, что Алексей Голицын оставался в Москве до разрешения судьбы родного дяди, говорят следующие факты. Согласно биографическому словарю рода Голицыных, жена Алексея Голицына княгиня Анна Ивановна родила сына Якова 11 марта 1697 года (фактически в момент отправления Великого посольства) [Голицын, 1892: 143]. А следующего ребенка, княжну Екатерину Алексеевну, она родила 24 января 1698 года [там же]. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что, по крайней мере, весь апрель предыдущего года князь Алексей Борисович еще находился в Москве, хотя в начале осени его уже видели в Голландии.

Маршрут отправившейся из Москвы в середине мая 1697 года «Великой особы» первоначально походил на маршрут Великого посольства: из Москвы через Новгород к Балтике и далее в Голландию. Судя по записям, Аноним *стремился нагнать царя* (подолгу задерживавшегося в некоторых городах), что в итоге ему удалось: в середине сентября он нагнал Посольство в Амстердаме. Пометки в записной книжке, как мне кажется, вполне доказывают, что речь идет именно о князе Петре Алексеевиче Голицыне.

Вот запись о посещении Великим посольством депутатов Генеральных штатов в Гааге: «Из Амстердама приехали в Гаагу сентября 15-го числа. Встреча была за две версты до города... под нас 50 карет о 6 конях, а сидели по два человека. *Я сидел с кн. Алексеем Голицыным* (курсив мой. — А.К.)» [Записки, 1988: 164]. Это естественно: нагнавших Великое посольство в Голландии Голицыных — дядю и племянника — сажают вместе в одну карету. Предположение, что к другу царя, князю династии Гедиминовичей могли подсадить какого-то «праздного туриста» (например, «стольника Измайлова») кажется мне абсолютно нелепым.

А вот следующая запись Анонима из Гааги: «На другой день приезжали подчивать господин Вытцин (бургомистр Николас Витсен. — А.К.), да два человека стат (депутатов)... На приезде были у статов в каретах; ехали по два человека о шести конях. Ехали к статам в каретах: Франц Яковлевич, Федор Алексеевич, против их Прокофий Возницын (три Великих посла. — А.К.), царевич Милитинской, Александр Кикин, Федор Плещеев (особо доверенные люди царя Петра. — А.К.)... да пристав (видимо, так Аноним называет самого царя. — А.К.), *я с кн. Алексеем Голицыным* (курсив мой. — А.К.)» [там же: 165]. Дядя с племянником, как видим, опять рядом, в узком кругу посольской элиты.

Новая запись из Гааги еще более показательна: направляясь в загородную увеселительную поездку, Аноним оказывается в карете вдвоем с самим Великим послом Францем Лефорттом! Читаем в дневнике: «В Гааге Франц Яковлевич ездил за город, в сады,

А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

в своей карете, которая дана 1800 червонных, 8 лошадей было, шлеи бархатные, вызолоченные; я сидел с ним вместе (курсив мой. — А.К.). Еще было три кареты о 6-ти конях, в которых дворяне наши сидели» [там же]. Причина такого почетного соседства мне хорошо понятна: «первый посол» Лефорт хотел переговорить наедине с недавно приехавшим братом своего ближайшего друга Бориса Голицына о последних новостях из Москвы.

Другая запись из Гааги: «У цесарского посла (посла Императора Священной Римской империи Леопольда I. — А.К.) был я один (курсив мой. — А.К.). У ево одна палата 1-я обита полосатыми материями, 2-я — шпалерами, 3-я — бархатом красным и по швам кружева золотья, самыя изрядныя, зело богатяя» [там же: 166]. Напомню, что спустя недолгое время после возвращения Великого посольства в Москву именно знаток многих иностранных языков и тонкостей европейской политики князь Петр Голицын будет назначен на ключевой дипломатический пост полномочного посла Русского царства в Вене.

Наконец, последнее доказательство, относящееся уже к турне загадочной «Великой особы» по государствам Италии. Получило известность мемуарное сочинение «Плоды мира» знаменитого итальянского певца-кастрата Филиппо Балатри о том, как в середине 1698 года не кто иной, как князь Петр Алексеевич Голицын, перекупил во Флоренции его контракт (тогда 16-летнего юноши) непосредственно у Великого герцога Козимо III Медичи и затем увез его через Венецию в Россию и там представил царю Петру [Balatri, 1924].

Дневниковые заметки «Великой особы» доказывают, что и наш Аноним интересовался, даже несколько «болезненно», итальянским пением. Вот, например, запись, сделанная в Венеции незадолго до посещения столицы Тосканы: «По всей Италии славные певцы: 1-й — кастрат Мачуль, неаполитанец; 2-я — девка Маргарита; 3-й — кастрат Картуса; 4-й — кастрат Пикуданина... На карнавал одному кастрату дают по найму по 1000 червонных и больше...» [Записки, 1988: 174].

Согласно дневнику Анонима, он был во Флоренции с 27 по 29 мая 1698 года и близко общался там с Козимо III Медичи в герцогском дворце Питти на левом берегу Арно. Аноним удостоился тогда персональной экскурсии и увидел такие диковинки из личной коллекции Великого герцога, которые не имели чести увидеть иные гости-аристократы, не говоря уже о «праздных туристах». Читаем в дневнике Анонима: «Был в палатах герцога Тосканского, и видел в оных множество редких и славных картин и всякого рода богатых уборов и фарфоровых безмерно хороших сосудов (эта коллекция и по сию пору составляет гордость Палаццо Питти. — А.К.)... Шкатула оправленная золотом и выложенная изумрудами и разноцветными яхонтами, два яшмовые стола с поставленными на них костяными сосудами чрезвычайно искусной работы, поставец



Неизвестный художник. Марко Мартинович обучает морскому делу московских дворян. Конец XVII века. Художественно-краеведческий музей города Пераста, Черногория. Фрагмент

А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

с хрустальными и иными вещами отменно хорошо сделанными, большие изумруды с матками или гнездами их и с землею, где родились, бирюза величиною в нарочитое яблоко, на которой изображен Нерон, жестокий Император Римский, и славной во всем свете алмаз, доска золотая самой высокой работы, выложенная крупным жемчугом и алмазами, и многие другие редкости» [там же: 176].

Если Аноним — это действительно князь Петр Голицын, то внимание, оказанное ему Великим герцогом, хорошо понятно. Предстоящий визит русского царя Петра I в Италию (а именно данный визит, я уверен, и готовил князь) не был секретом, и Козимо III был крайне заинтересован в развитии торговых связей с Москвией. Узнав, что Голицын интересуется придворным певцом, чтобы потом представить сию «диковинку» другу-царю, Великий герцог легко пошел на соглашение.

Кстати, в одном из фрагментов своих мемуаров Филиппо Балатри недоумевает о том, что путь из Италии в Москву оказался таким долгим и трудным. Оно и понятно: ведь князь Голицын повез Балатри в Россию не напрямую, через Вену, а круглым путем — через Альпы, Рейн, Амстердам и Ригу. В Москву они приехали лишь зимой 1699 года, что полностью совпадает с графиком путешествия «Великой особы».

Последнее возможное возражение против признания именно князя П.А. Голицына так долго не поддающимся опознанию

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

Анонимом состоит в том, что «Великая особа», мол, никогда не обучалась в морской школе «Наутика» Марко Мартиновича в Перасте, — именно это настойчиво утверждают, например, Д.Ю. и И.Д. Гузевичи [Гузевич, 2008: 411], и, как мне кажется, совершенно напрасно. Внимательный анализ записной книжки «Великой особы» открывает в этом смысле совершенно другую перспективу.

В самом деле, наш Аноним во время своих странствий по Европе находился в Венеции (откуда до Пераста в Которской бухте несколько дней морского хода) дважды: в первый раз около месяца — с 24 апреля по 20 мая 1698 года, а во второй раз достаточно продолжительное время — с 6 июля по 18 октября того же года [Записки, 1988: 172–175, 181–182], то есть почти *три с половиной месяца*.

Если Аноним — это действительно князь Петр Алексеевич Голицын, то он вполне мог стажироваться в морской школе в Перасте, предположим, в августе — сентябре 1698 года и тогда его имя и портрет вполне законно заняли свое место на знаменитой картине «Марко Мартинович обучает морскому делу московских дворян», которую я летом 2019 года имел возможность в подробностях рассмотреть в Художественно-краеведческом музее Пераста и даже дать небольшой мастер-класс для своих спутников.

Не будем забывать, что князь П.А. Голицын изначально был назначен царем Петром руководителем именно этой группы московских стольников. И наставник школы «Наутика» был прекрасно об этом осведомлен. Конечно, мудрый Марко Мартинович (чей бюст стоит сегодня на городской площади Пераста) учел все обстоятельства дела, вошел в положение своего «припозднившегося» ученика и с полным основанием выдал ему выпускной сертификат, наряду с другими, более дисциплинированными московскими стажерами.

The Riddle of the “Great Person”. The European Wanderings of Prince Pyotr Alekseevich Golitsyn

Alexei A. Kara-Murza

DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Department of Philosophy of Russian History.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-0302-6500

a-kara-murza@yandex.ru

Abstract. The article attempts to solve a riddle that has occupied historians for 250 years. We are talking about the authorship of travel notes by a certain “Great Person” who made a great European voyage in 1697–1699: from Moscow to Holland, then south along the Rhine to Southern Germany; through the Austrian Alps to the states of Italy and further, repeating the return journey

from Venice to Amsterdam, through Hamburg and Riga to Moscow. For a long time it was believed that the "Great Person" was the young Russian Tsar Peter Romanov, who went to Europe in those years as part of the Great Embassy. However, the routes of Peter I and the unknown Anonymous person obviously do not coincide, and this prompted historians to take a closer look at other candidates for "Great Person". In recent years, a mysterious Anonymous Person has been sought among the second-rate participants of the Great Embassy, who for some reason broke away from the parent group. Gradually, the opinion was formed that the "Great Person" is just an "idle traveler", and his travel notes are nothing more than a "tourist diary". Based on the study of new materials, the author of this article proves that a personal friend of Tsar Peter, the future famous diplomat and statesman, Prince Peter Alekseevich Golitsyn (1660–1722) traveled around Europe under the name of a "Great Person".

Keywords: the Russian Kingdom, Peter the Great, the Great Embassy, journey, Princes Golitsyn, Peter Alekseevich Golitsyn, Venice, Perast, Nautica Maritime School, Marko Martinovich.

For citation: Kara-Murza A.A. The Riddle of the "Great Person". The European Wanderings of Prince Pyotr Alekseevich Golitsyn // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 70–82. DOI: 10.31857/S023620070028503-0

Литература/References

- Голицын Н.Н. Род князей Голицыных. Т. 1. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1892.
Golitsyn N.N. *Rod knyazei Golitsynykh* [The Family of Princes Golitsyn]. Vol. 1. St. Petersburg: Tipografiya I.N. Skorokhodova Publ., 1892.
- Гузевич Д., Гузевич И. Великое посольство: Рубеж эпох, или Начало пути: 1697–1698. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.
Guzevich D., Guzevich I. *Velikoe posol'stvo: Rubezh epoh, ili Nachalo puti: 1697–1698* [The Great Embassy: The Turn of the Epochs, or the Beginning of the Path: 1697–1698]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 2008.
- Записки неизвестной особы о путешествии по Германии, Голландии и Италии // Записки русских путешественников XVI–XVII вв. / сост., подгот. текстов, коммент. Н.И. Прокофьева, Л.И. Алехиной. М.: Советская Россия, 1988. С. 163–184.
Zapiski neizvestnoi osoby o puteshestvii po Germanii, Gollandii i Italii [Notes of an Unknown Person About a Trip to Germany, Holland and Italy]. *Zapiski russkikh puteshestvennikov XVI–XVII vv.* [Notes of Russian Travelers of the 16th–17th Centuries], compil., prepar. of texts and notes by N.I. Prokof'ev, L.I. Alekhina. Moscow: Sovetskaya Rossia Publ., 1988. P. 163–184.
- Записная книжка любопытных замечаний Великой особы, странствовавшей под именем дворянина Российского посольства в 1697 и 1698 гг. СПб.: [Тип. Богдановича], 1788.
Zapisnaya knizhka lyubopytnykh zamechanii Velikoi osoby, stranstvovavshei pod imenem dvoryanina Rossiiskogo posol'stva v 1697 i 1698 gg. [A Notebook of Curious Remarks of a Great Person Who Traveled Under the Name of a Nobleman of the Russian Embassy in 1697 and 1698]. St. Petersburg: [Tipografiya Bogdanovicha Publ.], 1788.

А.А. Кара-Мурза
Загадка «Великой особы». Европейские странствия князя Петра Алексеевича Голицына

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 ПРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

- Кара-Мурза А.А. Борис Иванович Куракин // Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Венеции. М.: Изд-во О. Морозовой, 2019а. С. 82–93.*
 Kara-Murza A.A. *Boris Ivanovich Kurakin* [Boris Ivanovich Kurakin]. Kara-Murza A.A. *Znamenitые russkie o Venetsii* [Famous Russians About Venice]. Moscow: O. Morozova Publ., 2019a. P. 82–93.
- Кара-Мурза А.А. Борис Петрович Шереметев // Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Венеции. М.: Изд-во О. Морозовой, 2019б. С. 117–130.*
 Kara-Murza A.A. *Boris Petrovich Sheremetev* [Boris Petrovich Sheremetev]. Kara-Murza A.A. *Znamenitые russkie o Venetsii* [Famous Russians About Venice]. Moscow: O. Morozova Publ., 2019b. P. 117–130.
- Кара-Мурза А.А. Русские посланцы Петра I у мощей св. Николая в Бар-граде // Барградский сборник. № 1 / под ред. М.Г. Талалая. М.: Индрик, 2019в. С. 41–68.*
 Kara-Murza A.A. *Russkie poslantsy Petra I u moshchei sv. Nikolaya v Bar-grade* [Russian Envoys of Peter I at the Relics of St. Nicholas in Bar-grad]. *Bargradskii sbornik. N 1*, ed. by M.G. Talalay. Moscow: Indrik Publ., 2019c. P. 41–68.
- Плохинский М.М. Путешествие иеромонаха Тарасия Каплонского в Италию в конце XVII столетия // Сборник Харьковского историко-филологического общества: в 21 т. Т. 8. Харьков: Тип. Губернского правления, 1896. С. 289–296.*
 Plohinsky M.M. *Puteshestvie ieromonaha Tarasiya Kaplonskogo v Italiyu v kontse XVII stoletiya* [The Journey of Hieromonk Tarasy Kaplonsky to Italy at the End of the 17th Century]. *Sbornik Har'kovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva: v 21 t.* [Collection of Kharkov Historical and Philological Society: in 21 vol.]. Vol. 8. Khar'kov: Tipografiya Gubernskogo pravleniya Publ., 1896. P. 289–296.
- Путешествие по Европе боярина Б.П. Шереметева: 1697–1699 / изд. подгот. Л.А. Ольшевская, А.А. Решетова, С.Н. Травников. М., Наука, 2013.*
Puteshestvie po Evrope boyarina B.P. Sheremeteva: 1697–1699 [A Journey Through Europe by Boyar B.P. Sheremetev: 1697–1699], ed. prepar. by L.A. Ol'shevskaya, A.A. Reshetova, S.N. Travnikov. Moscow: Nauka Publ., 2013.
- Путешествие стольника П.А. Толстого по Европе: 1697–1699 / изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1992.*
Puteshestvie stol'nika P.A. Tolstogo po Evrope: 1697–1699 [The Journey of Stolnik P.A. Tolstoy in Europe: 1697–1699], ed. prepar. by L.A. Ol'shevskaya, S.N. Travnikov. Moscow: Nauka Publ., 1992.
- Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 6 кн., 29 т. 2-е изд. Кн. 3, т. 11–15. СПб.: Товарищество «Общественная польза», [1895–1896].*
 Solov'ev S.M. *Istoriya Rossii s drevneishih vremen: v 6 kn., 29 vol.* [The History of Russia Since Ancient Times: in 6 bk, 29 vol.]. 2nd ed. Bk 3, Vol. 11–15. St. Petersburg: Tovarishchestvo "Obshchestvennaya Pol'za" Publ., [1895–1896].
- Шереметев П.С. Владимир Петрович Шереметев. 1668–1737. Т. 1. М.: Синодальная тип., 1913–1914.*
 Sheremetev P.S. *Vladimir Petrovich Sheremetev. 1668–1737* [Vladimir Petrovich Sheremetev. 1668–1737]. Vol. 1. Moscow: Sinodal'naya tipografiya Publ., 1913–1914.
- Balatri F. Frutti del mondo: Autobiogr. di Filippo Balatri da Pisa (1676–1756). Palermo: Sandron, 1924.*

©2023 В.И. ШАРОНОВ

ФИЛОСОФ, НЕ НАУЧИВШИЙСЯ МУДРОСТИ



Шаронов Владимир Иванович — кандидат педагогических наук, ученый секретарь. Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы. Российская Федерация, 236016 Калининград, ул. Артиллерийская, д. 62.
ORCID: 0000-0002-9708-1446
sharonovvi@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена состоянию научного исследования жизни, деятельности и наследия В.Э. Сеземана, российского, литовского, советского философа, участнику евразийского движения. Его судьба оказалась тесно связана с одним из главных идеологов евразийства Л.П. Карсавиным, ученым-медиевистом и философом. Отсутствие целостного представления о жизни и философских идеях Сеземана обусловлена совокупностью причин: прежде всего, недостатком переводов на русский язык значительного числа работ, созданных на немецком и литовском языках. Еще одна важная причина заключается в низкой погруженности исследователей в архивные источники, содержащие много неизвестных сведений о биографиях Сеземана и Карсавина.

В статье активно используются ранее неизвестные исторические документы. Они воссоздают атмосферу драматического напряжения 1920-х – 1950-х годов, раскрывают важные обстоятельства трагического излома судеб двух русских философов. Вопреки устоявшемуся мнению автор считает главным реальным поводом уголовного преследования Сеземана не участие в евразийстве, а принципиальную философскую позицию, в том числе выразившуюся в публичных возражениях

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

против насаждения верховенства принципа партийности в преподавании логики и против переформатирования этой науки в идеологическую дисциплину.

Автор статьи также указывает на то, что еще одной причиной арестов стала крайняя беспечность этих университетских профессоров в неформальных отношениях с окружающими, многие из которых были секретными агентами. Доверчивость и даже недалекость, проявленная в реальной жизни двумя мыслителями, переводит тему в регистр этики и выводит к вопросам о личной ответственности каждого из этих теоретиков за трагедию не только их жизни, но и жизни близких.

Ключевые слова: Сеземан, Карсавин, Савицкий, русская философия, русская эмиграция, евразийство, дискуссия о логике, кабинетный ученый и реальность.

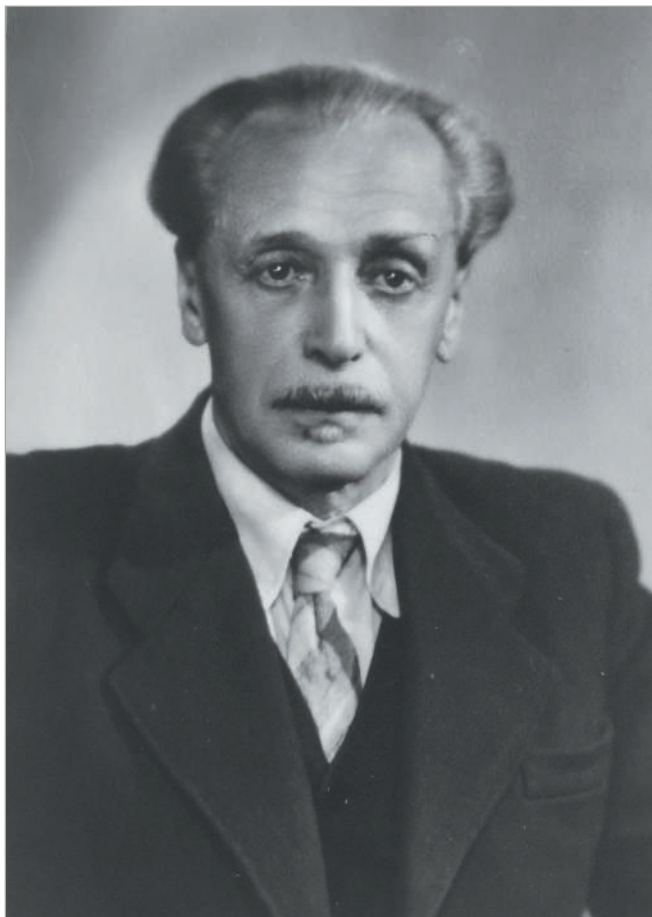
Ссылка для цитирования: Шаронов В.И. Философ, не научившийся мудрости // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 83–113. DOI: 10.31857/S023620070028504-1

Имя Василия Эмильевича Сеземана (1884–1963) в настоящее время известно большинству историков русской религиозной философии. Но эта известность нередко исчерпывается двумя-тремя сведениями: выпускник историко-филологического факультета, участник евразийского движения, инициатор приглашения Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) в Каунасский университет. В действительности Василий Эмильевич был одарен многими талантами, а его творческий путь во многом уникален по обстоятельствам жизни и назначенным испытаниям.

Судьба Василия Эмильевича не сводима к эффектному, но, по сути, плоскому «байопику», сегодня преимущественно обеспечивающему интерес публики. Но если его когда-то все-таки создадут, повествование не обойдет вниманием факт вполне экзотический — две большие надписи, высеченные в скальной породе шхер близ полуострова Ханко: «Pave Seseman 1654» и «Paal Seseman 1666»¹. Это имена первых из известных предков Василия Сеземана, чье родословное древо к настоящему дню едва умещается на двух листах ватмана, при том, что каждая именная клетка схемы занимает несколько квадратных сантиметров.

Самые известные из Сеземанов — родной сын Василия Эмильевича Алексей (1916–1989) и приемные дети — Дмитрий (1922–2010)

¹ В зарубежных туристических проспектах эти места именуют Финской Ривьерой [Maritima, 2015]. Русское название — Гангут, где в 1714 году русский флот одержал первую значительную победу над шведскими кораблями. В честь этого события в Российской Федерации отмечается День воинской славы России.



В.Э. Сеземан. Каунас, 1938

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

и ныне здравствующая Наталья Юрьевна Климанскене (1930 года рождения). Алексей и Дмитрий Сеземаны хорошо известны любителям русской истории как непосредственные участники судьбы семьи Марины Ивановны Цветаевой (1892–1941), Сергея Яковлевича Эфрона (1893–1941). Сыновья Сеземана часто упоминаются в разных мемуарах, они и сами состоялись как авторы востребованных художественных книг и публицистических статей.

Наталья Климанскене близко дружила с известным буддийским духовным наставником, философом Бидией Дандароновичем Дандароном (1914–1974), написала об этом воспоминания. Журналисты и сегодня обращаются к ней за интервью, но никто из них не обращает внимания, что наставником Дандарона в философии был профессор Сеземан [Климанскене, 1997: 2; Йонкус, 2017: 206]. Его влияние было так значительно, что в будущем один из авторов «буддизма для европейцев» [Аюшева, 2014: 48]

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

придерживался сеземановских трактовок некоторых ключевых философских категорий [Йонкус, 2017: 205].

На фоне известности своих детей сведения о судьбе и творчестве Василия Эмильевича скудны, известны лишь немногим специалистам. Он учился у Н.О. Лосского и других профессоров знаменитого историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, затем в Марбурге и Берлине у Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, Г. Дильса, Г. Вольфлина, встречался с Х. Ортегой-и-Гассетом и т.д. С гимназических лет он дружил с Николаем Гартманом (1882–1950), именно под его влиянием оставил учебу в медицинской академии и перевелся на историко-филологический факультет. Оба не только были авторами серьезных философских изданий первой половины XX века, комментировали в научной печати философские работы друг друга [Hartmann, 1958: 368–374; Sezeman, 1921: 234]; [см. подробнее: Йонкус, 2017; Белов, 2017].

Такой взыскательный знаток русской религиозной философии как В.В. Зеньковский пусть точно, но не обошел вниманием фигуру В.Э. Сеземана [Зеньковский, 2001: 844]. Н.О. Лосский уделил ему несколько страниц [Лосский, 1991: 375–376], а Б.В. Яковенко оценил отдельные статьи Сеземана как выдающиеся [Яковенко, 2003: 420].

В зарубежных странах интерес к личности и наследию философа присутствует только в Литве и Финляндии. Но и, например, литовские специалисты не забывают сделать оговорку, что полноценное исследование наследия Сеземана только начинается [Йонас, 2017: 203]. В культурной среде Финляндии, где прошла жизнь родной сестры Василия Эмильевича — Иды Марии Парланд (1878–1942), Сеземаном заинтересовались в 1980-х годах, когда финское общество охватил интерес к семиотике. Одним из тех, кто оседлал эту волну, был старший сын Иды Марии — Оскар Парланд (1912–1997). Парланд был доктором медицинских наук, специалистом в области психиатрии и писателем. Он много выступал с докладами, неизменно утверждая, что его старшего брата Генри Парланда (1908–1930) [Parland, 2011], поэта, прозаика и переводчика следует считать предтечей национальной семиотики. При этом Оскар не устал повторять, что они с Генри многими идеями обязаны своему дяде Василию. Имя Василия Сеземана часто упоминается на страницах книги воспоминаний и эссе О. Парланда «Знание и сопереживание» [Parland, 1991].

Всего перечисленного выше как будто достаточно, чтобы пробудить научный интерес к фигуре и наследию В.Э. Сеземана и предоставить богатый материал исследователям, но за минувшие три десятилетия ему было посвящено считанное число научных



В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

Вильма Бруновна Сеземан (урожденная фон Доберт) и
Василий Эмильевич Сеземан. Берлин, 1936 год.

статей, написанных на русском языке; не защищено ни одной российской диссертации, не написано ни одной книги². В.Н. Белов, ведущий отечественный исследователь наследия В.Э. Сеземана не так давно констатировал, что как философ он интересен и самобытен, но пока еще малоизучен [Белов, 2022: 232]. Значительно раньше американский автор Т. Ботц-Борнстейн в книге, посвященной анализу философских взглядов Сеземана, писал, что для него затруднительно даже определить, к какой национальности

² См., например: Йонкус Д. Философия Василия Сеземана: неокантианство, интуитивизм и феноменология // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. № 1 (11). С. 79–96; Белов В. Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. № 2 (12). С. 411–424; Чардыбон Б. Философия Василия Сеземана и марбургское неокантианство // Кантовский сборник. 2015. № 3. С. 66–85.

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

и культуре отнести Сеземана, и считать ли его работы русскими, финскими, немецкими или литовскими. Для простоты он даже предлагал использовать определение «балтийский философ» [Botz-Bornstein, 2006: 7].

Русский и немецкий были для Василия Сеземана родными; шведский, финский и литовский он освоил самостоятельно. Его перевод трактата Аристотеля «О душе», впервые изданный в Литве в 1959 году [Aristotelis, 1959], и сегодня используется при издании трудов Стагирита [см., например: Aristotelis, 2020] и воспринимается как классический образец национальной философской терминологии. Более того, признано, что В.Э. Сеземан и Л.П. Карсавин своими переводами античных и более поздних классических текстов вместе с литовскими теоретиками П. Курайтисом (1883–1964), А. Мацейной (1908–1987), С. Шалкаускасом (1886–1941) и др. обеспечили фундамент для зарождения и развития собственных школ литовской философии, истории и теории культуры и доказали теоретическую состоятельность литовского языка в философии [Trumpa, 2001: 158; Genzelis, 1997: 235–244; Kačerauskas, 2011: 253; Gieda: 2013, 228; Plečkaitis, 2004]³. Всего за свою жизнь Сеземан написал сто с небольшим научных статей и книг на русском, немецком и литовских языках.

Сеземан иногда по касательной упоминается в статьях в связи с его работой в литовских университетах вместе с Карсавиным. В конце 1950–х годов оба они были незаконно осуждены. Карсавин скончался в заключении, а Сеземан после освобождения и реабилитации вернулся к преподавательской деятельности. Во время его работы в Литве были написаны и изданы на литовском языке его книги по логике, гносеологии и эстетике, некоторые уже после смерти ученого.

Чаще всего фамилию Сеземана можно встретить в научных статьях, посвященных классическому евразийству. Он был одним из участников этого объединения и автором евразийских изданий, а также находился в дружеских отношениях с его основателями, в т.ч., как упомянуто выше, и с Карсавиным. Но в работах на евразийские темы имя Сеземана используется преимущественно «через запятую», поскольку считается, что существенного влияния на судьбу евразийского движения он не оказал, а его философские статьи не имели практического значения.

Такой подход к оценке места и роли Сеземана в истории евразийства представляется не вполне верным уже потому, что

³ В полноценность переводов философской классики на литовский язык в 1920–1930-е годы верили далеко не все, поскольку до XX века основным языком литовских теоретиков были либо русский язык, либо латынь.

архивные документы убедительно указывают, что деятельность этой в действительности немногочисленной группы [см. подробнее: Глебов, 2010: 84] в иные моменты зависела от позиции «второстепенных» участников, лишь входивших в окружение главных идеологов и организаторов. Что же касается практической бесполезности статей Василия Сеземана ввиду их отвлеченного характера, то и это вряд ли можно считать полностью верной оценкой. Его философская квалификация как автора превосходных статей добавляла евразийцам репутацию интеллектуалов не только в среде русской эмиграции, но даже и в Советской России. Достаточно отметить, что среди тех, кто считал необходимым полемически откликнуться на это теоретическое направление, был Анатолий Луначарский [Луначарский, 1926], за статьями евразийцев следил и Максим Горький [см. подробнее: Казнина, 2003, 389–391] и др.

Необходимо учитывать также, что В.Э. Сеземан участвовал в деятельности евразийцев дольше, чем многие. Он примкнул к ним в 1924 году [Дело, 1950: 54] и не покинул их ряды в самые сложные времена, когда в организации зримо нарастал кризис. Если «на бумаге», на страницах евразийских газет и сборников все было относительно стройно, то на практике, в реальной организационно-политической деятельности все оказалось осложнено неудачами: движение дискредитировали такие заметные активные участники как П.С. Арапов (1897–1938) А.А. Ланговой (1896–1964) и др., оказавшиеся советскими агентами. Л.П. Карсавин еще в 1924–1925 годах понял, что «связь с единомышленниками в Советском Союзе, поддерживаемая через Лангового, не серьезная, и что [это] просто комбинация органов Советского Союза... <...> ... под надзором органов ОГПУ» [Дело, 1949: 57]. Постепенно это же стало понятным все большему числу русских эмигрантов. По этой причине, а также вследствие внутреннего идейного раскола, известного под названием «кламарского», организацию покинули многие [Ермишина, 2015: 125–127].

Василий Сеземан, несмотря на все происходившее, продолжил трудиться во благо евразийской идеи [Дело, 1949: 57]. В оперативных справках ОГПУ отмечалось, что он «пользовался большим доверием лидера евразийства в 1930-е гг. П.Н. Савицкого» (1895–1968) [Дело 1950: 35/1/4]⁴. По его поручению в 1933–1934 годах

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

⁴ Документы, приобщенные к архивным уголовным делам, имеют разную пагинацию. В общем теле уголовных дел используется последовательная нумерация, а в приложенных пакетах — страницы пронумерованы двойным или тройным сочетанием числе через дефис. Во избежание путницы с указанием на интервалы страниц, в данном тексте при ссылке на документы из пакетов дефис заменен на косую черту.

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

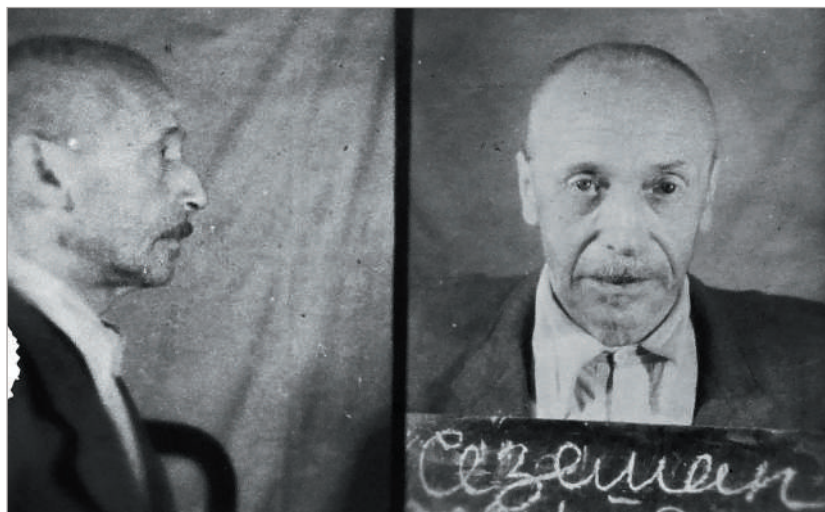
Сеземан готовил доклады и выступал с ними перед участниками евразийских подразделений в Праге и Риге. Только в 1935 году, после публичных высказываний Савицкого о том, что будто бы в СССР коммунисты продолжают разрушать памятники истории и культуры, Сеземан направил ему письмо с заявлением о том, что более не считает себя евразийцем [Дело, 1950: 66].

Значительная роль Л.П. Карсавина в евразийском движении общеизвестна. В конце 1920-х годов он был самым влиятельным лицом в Парижской секции. В 1929 году Карсавин прекратил свою деятельность в организации и сопроводил свой выход документом, озаглавленным «Завещанием» и адресованным бывшим соратникам по евразийству. В нем он указал, что «до сих пор ... оно [евразийство] было преимущественно теоретическим движением, настолько далеким от конкретной жизни, что могло приводить к прямо противоположным социально-политическим проектам и программам, как и привлекать к себе людей самых разнообразных уклонов» [Карсавин, 1929: 7], а «евразийские теоретики выдвинули целый ряд чисто словесных или наивно-сентиментальных проектов» [там же].

В это время он уже перебрался в Каунас, но это произошло далеко не само собой и было обеспечено не только лишь одним научным авторитетом Льва Карсавина. Вопросы благосостояния семьи для него оставались первостепенными. Обеспечение родных при неработающей жене, оплата обучения дочерей, длительное лечение старшей из них Ирины (1906–1987) в клинике [Дело, 1948: 12] у популярного в Европе врача-психиатра Адриана Бореля (1886–1966) и т.д. — эти затраты складывались в круглую сумму.

Довольно долго евразийское жалование Карсавина покрывало все эти потребности семьи, но Карсавин понимал, что связь с ОГПУ рано или поздно станет очевидной для всех, и тогда тучный финансовый поток от английского мецената Г.Н. Сполдинга прекратится [Глебов, 2010: 81]. Переезд Льва Платоновича в Каунас, приглашение его в университет на сверхвыгодных финансовых условиях оказались чудесным решением многих проблем семьи Карсавиных. А для истории евразийства важнее, что Карсавина это приглашение освободило от евразийской финансовой зависимости и позволило ему в 1929 году покинуть организацию.

Сам Карсавин считал первопричиной своего приглашения в Каунасский университет ходатайство Сеземана [Дело, 1950: 190–191]. Именно он убедил декана факультета гуманитарных наук В. Креве-Мицкявичюса (1882–1954), что Карсавин станет лучшей заменой маститому историку Р.Ю. Випперу (1859–1954). Литовский университет ожидал, что Виппера откликнется на предложение в силу предложенного ему очень щедрого жалования. Но к нему прилагалось и условие — за три года выучить литовский



В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

Фото арестованного В.Э. Сеземана. Октябрь, 1950

язык [см. подробнее: Ласинскас, 2005: 149–150]. В Латвии 67-летнего научного корифея тоже высоко ценили и издавали его труды на русском языке. В результате раздумий Виппер письменно уведомил декана, что не готов менять Ригу на Каунас [там же]. Не без заметных проблем⁵, которые только подчеркивают значимость дружеской заботы Василия Сеземана, Карсавин переехал в Каунас, и далее два русских профессора поддерживали дружеские отношения.

К настоящему времени жизненный путь Карсавина исследован несравненно более тщательно, чем биография Сеземана. Ее изложение отечественными авторами почти не выходит за границы одного из первых редакционных послесловий В.И. Повилайтиса к статье самого философа [Сеземан, 2010: 76–79]. Этот текст, в свою очередь, только близко воспроизводит автобиографическую часть заявлений В.Э. Сеземана, хранящихся в Литве в его архивном деле с материалами о реабилитации [Дело, 1956]. В этих обращениях Сеземан написал, что был необоснованно обвинен в преступлениях, предусмотренных статьями 58, пп. 4, 6, 10 Уголовного кодекса от 1922 года (оказание помощи буржуазии,

⁵ На момент приглашения общественно-политическое реноме Л.П. Карсавина в столице страны с многовековым влиянием католицизма было сильно осложнено его резкими антикатолическими выпадами, вплоть до критики догматов Римской Церкви [Карсавин, 1925]. Влиятельный в Каунасе прелат А. Якштас-Дамбраuskas (1860–1938), почетный профессор факультета теологии и философии, публично через столичную газету выступил против того, чтобы воспитание лучшей литовской молодежи, будущей элиты страны доверили одному из самых опасных идейных врагов Римской Церкви [Jakštas, 1927].

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

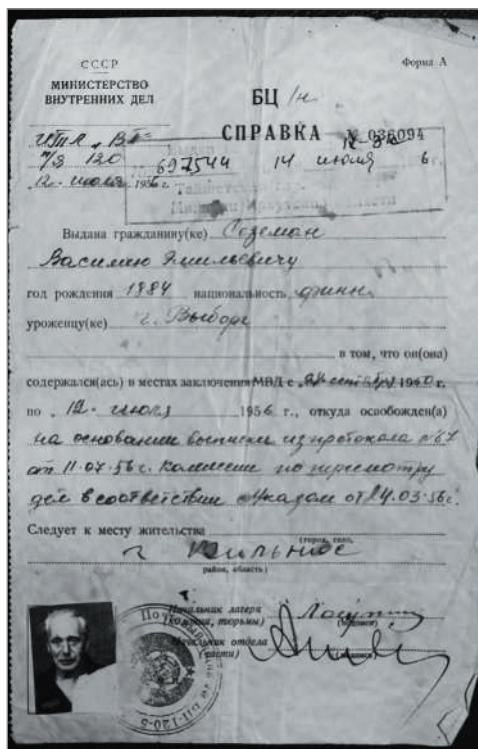
шпионаже, призывах к подрыву и ослаблению Советской власти и т.д.) [там же: 17–21; 23–33; 34–40; 42–48]. Во всех этих заявлениях совсем не случайно приводится один и тот же перечень сведений, и от документа к документу в них не появляется ни одной новой детали о жизни заявителя. Разумеется, причина кроется не в его лени, и не в возрастных проблемах Сеземана: память у него была до самой смерти отменная.

По прошествии многих десятилетий атмосфера того времени, строй мысли и реакции живших тогда людей современным исследователям не всегда понятны, поэтому адекватное распознавание мотивов и важных нюансов реальных взаимоотношений нередко представляет для них отдельную проблему. Особенно это касается того, как авторы прошлого в своих жизнеописаниях трактуют причины своих поступков или комментируют личное отношение к событиям.

Автобиография Василия Эмильевича представляет собой один из таких характерных документов. Использование продуманной шаблонной версии автобиографии в его тестах продиктовано осторожностью человека, прошедшего лагерную выучку и знающего, что всякое излишество, неосторожность могут стать поводом для новых запросов, а то и нового следственного дела. Тексты, направленные Василием Сеземаном своим адресатам, сформулированы так, чтобы гладкие фразы прикрыли собой опасные подробности жизни ученого, подчеркнули лояльность к советской власти и партии.

Так, само заявление В.Э. Сеземана в ЦК КПСС с просьбой «дать указание» о пересмотре дела жалобой на бездействие [Дело, 1956: 17–19] призвано продемонстрировать о доверии заявителя к высшей идеологической инстанции страны. Указав, что он добровольно ушел на фронт в Первую мировую войну, Сеземан уточнил, что был санитаром, а в конце 1915 года уже возобновил научную работу и женился на дочери академика Н.В. Насонова [1855–1939]. При этом имя второй супруги, с которой на момент написания текста Сеземан находился в браке, он не привел, потому что ее девичья фамилия указала бы на дворянское происхождение — Вильма Бруновна родилась в семье баронов фон Доберт (1912–1998).

Василий Эмильевич не забыл упомянуть свой очень краткий период своей работы в 1917 году в Архиве революции, а также переезд с женой и сыном Алексеем осенью 1918 года в Вятку, где он читал лекции по педагогике в педагогическом институте. Он также сообщил, что был приглашен в 1919 году в Саратовский университет, где был преподавателем, а потом доцентом на кафедре философии [там же]. Но наибольший интерес представляет рассказ Сеземана о причинах эмиграции. Поясняя его, он впервые отошел от перечислительного регистра изложения и дополнил сообщение



Справка об освобождении из заключения. Озерлаг, июль 1950

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

об отъезде осенью 1921 года из Ленинграда в Финляндию тем, что он решил «навестить ... престарелую мать» [там же].

По своим личным убеждениям Василий Эмильевич был принципиально правдивым и кристально честным, но в этом утверждении об отъезде он слукавил. Его мать Ида Мария Сеземан (1845–1926) действительно жила в Финляндии, но в сентябре 1921 года поездка происходила совсем по другой причине: этим шагом Василий Эмильевич пытался сохранить свой брак с Антониной Николаевной Насоновой (1899–1941). С 1915 года она стала носить фамилию Сеземан и всем представляться Ниной, так как имя, полученное при рождении, не любила. Она добилась своего, и сегодня чаще всего упоминается в массовой печати именно как Нина Клепинина-Львова, одна из многих, кто был вовлечен ОГПУ в операцию «Трест», причастен к истории возвращения в СССР Марины Цветаевой и Сергея Эфрона и т.д.

Ученица К.С. Петрова-Водкина (1878–1939) в ранней молодости была натурой, имеющей самые разнонаправленные увлечения. Одно из них — скоротечный роман с тогда студентом в 1921 г., будущим профессором А.В. Болдыревым (1896–1941), закончилось

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 ПРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

беременностью. В феврале 1922 года родился Митя, и Василий Эмильевич дал ему свою фамилию и отчество. Мать до конца своей жизни так и не открыла Дмитрию имя его настоящего отца.

Сохранить семью у Василия не получилось, и в 1922 году, уже в Берлине, брак распался. Несмотря на развод, Василий Эмильевич настолько самоотверженно помогал деньгами Антонине Николаевне, что по свидетельствам супруги Карсавина, Лидии Николаевны, ему постоянно приходилось быть в долгах [Карсавина, 1936б)]. Этой помощи одинокой матери двух детей явно не могло хватить, но они жили относительно благополучно. Вероятнее всего, из материальных соображений Нина стала кадровым агентом 5-го (иностранного) отдела Главного управления госбезопасности НКВД. В этом качестве она активно работала среди парижских евразийцев, «великодушно» предоставив им для канцелярии комнату в квартире, которую снимала⁶ [Дело, 1949: 35/1/4]. В 1927 году Нина вышла замуж за примкнувшего к евразийцам бывшего активного участника Русского студенческого христианского движения Николая Андреевича Клепинина (1899–1941) [Дело, 1950: 118] и еще раз сменила фамилию. Он также был тайным советским агентом, но время и обстоятельства его вербовки неизвестны.

В 1935 году в Бельгии Нина сообщила Сеземану, что давно уже сотрудничает с советской разведкой и поделилась планами семьи вернуться в СССР [Дело, 1956: 171–172]. Перед Василием Эмильевичем возникла реальная перспектива, что он сможет видеться с детьми только при условии полной лояльности советских властей. Это было частью вербовки, построенной на использовании мотива отцовской любви, Сеземан не смог противостоять манипуляциям и после долгих колебаний согласился сотрудничать с ОГПУ. Нина тут же познакомила его с советским куратором [там же].

После этих событий в 1935 году Клепинины почти два года оставались в Париже, но Василий Эмильевич сразу же, после данного согласия на сотрудничество с органами НКВД, начал интенсивно хлопотать о получении советской визы для Алексея. Окружающие, не зная о тайной стороне происходившего: Лева Платонович Карсавин так оценивал происходящее: «Он [В.Э. Сеземан] действительно лишен чутья реальности... <...> ... собирается отправить Алешу в Россию. Но комбинация эта ни для России, ни для Алеши не подходящая [Карсавин, 1936].

⁶ Вторая часть фамилии – Львова – была добавлена к фамилии А.Н. Клепининой в протоколах допросов после ее ареста в 1939 году [Дело, 1949: 211]. По всей вероятности, это было еще одно ее агентурное имя. Вместе с ней был арестован ее муж.

В этом же письме Карсавин упомянул, что «сеземановой сожительнице злой муж, наконец, согласился дать разводную» [там же]. Первый брак Вильмы Бруновны, расторгаемый ею на момент этого письма Карсавина, фактически перестал существовать еще тремя годами раньше, когда она после знакомства в 1931 году с Василием Эмильевичем ушла от мужа назад к родителям. В 1938 году состоялась церемония их бракосочетания по лютеранскому обряду.

Брак оказался на редкость счастливым: помимо сохраненной на всю жизнь взаимной любви супруг при всяком случае старался порадовать свою Вильму подарком или поездкой в очередной европейский город; она же со свойственной ей практичностью и организованностью обеспечивала уют в доме. Они старались не затерять отношения в мелочных бытовых заботах и многие годы они вечерами читали друг другу вслух что-нибудь из мировой художественной классики или музицировали вместе (Василий Эмильевич виртуозно владел виолончелью, Вильма Бруновна прекрасно играла на фортепиано).

Несмотря на научный авторитет и превосходно освоенный литовский язык, преподаватели-литовцы почти всю его жизни воспринимали Сеземана приезжим русским профессором — как он сам утверждал, «не считают меня своим» [Дело, 1950: 206]. В таком же положении был и Карсавин, разве что он в силу склонности к сарказму, ответно колко характеризовал литовских коллег по университету: «Это глубоко националистический и шовинистический народец ... <...> Именно от Наркомпроса [Литвы] исходят назначения, густо отдающие шовинизмом и гонением на нелитовских профессоров и ученых» [Дело, 1949: 8/17]. Агентура в 1948 году доносила, что «Карсавин ругал местных литовских ученых, которые, по его мнению, не имеют даже точного представления, что такое наука» [там же: 18/21].

Таким образом, находившиеся в глубоко провинциальной среде профессора, с их образованностью, уникальной даже по меркам лучших столичных университетов, с близкими научными интересами и, наконец, с общим прошлым в евразийстве были обречены на дружеское общение, семейные визиты друг к другу и т.д. С разницей в год они были вырваны из налаженной жизни университетских профессоров: вначале в тюремную камеру попал Карсавин, затем Сеземан. После приговора последним адресом в жизни Льва Платоновича стала станция Абезь в приполярной тундре между Интой и Воркутой. А Василий Эмильевич, сменив несколько лагерей между Братском и Тайшетом, смог вернуться в Вильнюс.

Если учесть, что их соратника по евразийству Петра Николаевича Савицкого арестовали буквально днями после освобождения Праги от фашистов, то Карсавин и Сеземан двигались

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

по направлению к тюрьме удивительно долго. Их отношения с сотрудниками НКВД, отраженные в донесениях агентов, протоколах допросов и разных справках, отмечены взаимными «любезностями» настолько, что невольно заставляет вспомнить опубликованный в 1930-е годы набоковский роман «Приглашение на казнь».

В нем писатель чутко передал новые роковые для кабинетных ученых отношения с реальностью, в которых, прежде всего, под влиянием неизмеримо возросшего к XX веку авторитета науки, сциентизма, теоретики стали претендовать на практическую достоверность своих доктрин.

На то, что за дверями кабинета ученого обычные житейские дела не оставляют места для теоретических выводов, с трудом достигнутых в отвлеченных размышлениях указывал еще Дэвид Юм (1711–1776) [Юм, 1996: 497], но в первой половине XX века теоретиками владели другие установки. Похоже, что ни Карсавину, ни Сеземану не давалась житейская мудрость, доступная каждому крестьянину и обеспечивающая ему цепкость к жизни в любых обстоятельствах. Без всяких теорий русский крестьянин усвоил, что в иных случаях ему полезно и то, что в глазах интеллигента может выглядеть глупостью, нелепицей, беспринципностью или равнодушием. Эта «мудрая глупость», вплоть до готовности выставить себя дураком, прикрывшись фразой: «Виноват, барин, оплошал, — бес попутал» столетиями обеспечивала русскому мужику выживаемость в самых тяжелых условиях.

По работам Карсавина нетрудно увидеть, что он предпочитал теме реалий жизни русского крестьянства конкретику жизни итальянских религиозных общин XII–XIII веков. О родном Отечестве он предпочитал мыслить и говорить обобщенно — о судьбах русского народа, его истории, религиозности русской идее, общественном идеале и т.п. Но как религиозный мыслитель Карсавин почти не развивал свои размышления в сторону прояснения конкретных качеств русского мужика, никогда не забывающего, что Творец создал жизнь такой, какая она явлена перед человеком, и в ней един Бог без греха, и только Ему «ведомы от вечности все дела Его» (Деян. 15:18).

Сеземан и Карсавин новозаветные тексты, конечно, знали, но ценили теоретическую сферу настолько, что иногда не замечали, как абсолютизируют иные свои отвлеченные представления и ставят их выше прозы жизни. К этому подмешивалась доля профессорского высокомерия, прямо выраженного в таких, например, словах Льва Платоновича: «Если большевики вместо науки занимаются обобщением, то для этих ослов и обобщения недоступны» [Дело, 1949: 18/21]. Можно предположить, что и решение не покидать Литву, принятое перед освобождением Вильнюса

от фашистов, в значительной степени оба профессора обосновывали рациональными спекулятивными умозаключениями, наивно ожидая, что практика советской жизни смягчилась, коммунисты стали гуманнее и с ними можно будет как-то «договориться». То, как Сезаман и Карсавин попытались выстроить свои отношения с сотрудниками структур НКВД, представляет собой пример необъяснимого простодушия, ставшего катализатором идеологического преследования двух профессоров и расправы над ними.

Через несколько дней после того, как 13 июля 1944 года Вильнюс был освобожден от фашистов, Сеземана пригласили к ректору университета, и тот представил ему офицера. Чекист попросил профессора написать обзорную записку об отношении коренного населения к советской власти. Сеземан продолжал считать действующими свои давние обязательства в сотрудничестве. Он не мог знать, что агента из него не получилось: еще в 1936 году в Каунасе к «Философу», как он значился в оперативных материалах Василий Эмильевич, обратился советский эмиссар и дал поручения. Но предоставленные Сеземаном сведения были ничтожны, инициативы он не проявил, и с 1939 года его перестали считать агентом как «не представляющего оперативного интереса» [Дело, 1950: 35/1/4].

Казалось бы, имея за плечами опыт революции и всего происходившего после нее, хорошо видевшие действия властей в довоенный период Советской власти в Литве, Сеземан и Карсавин должны были давно и хорошо понять, с кем и с чем они имеют дело. Но в 1944 году Василий Эмильевич продолжал считать себя связанным словом о сотрудничестве. Вряд ли он каким-то фантастическим образом убедил себя, что в 1939 году Советская власть допускала ошибки случайно. Скорее причина в том, что тогда им владело то доверие ко всем сторонам жизни, дополнительно препятствующее способности адекватно оценивать реальность. Его жизнь была освещена редким семейным счастьем со свое бесценной Вильмой, он был окружен ее любовью и заботой. Сам Василий Эмильевич был полон физических сил, удивлял всех на пляже сложными силовыми гимнастическими упражнениями. Наконец, в ожидании скорого окончания войны они решились родить ребенка... Что до советской контрразведки, то, как ему и сказал офицер на встрече, то НКВД на освобожденных территориях все силы бросило на разоблачение шпионов и выявление пособников фашистов.

Захваченный своим возвышенным оптимизмом, профессор философии в статье, характерно озаглавленной «Мои объяснения», добросовестно перечислил, словно растолковывая студентам, все основные причины, почему литовское население из рук вон плохо относится к коммунистам и советской власти. Содержание написанных им восьми страниц таково, что из нашего сегодня остается

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

только удивляться, почему автора сразу не препроводили в камеру. Только в 1950 году эти написанные им по просьбе сотрудника МГБ аналитические «советы» зазвучали вместе с формулировкой "пропаганда и агитация", содержащие призыв к ослаблению Советской власти" (Ст.58-10 УК РСФСР) [Дело, 1950: 211].

В частности, Сеземан написал, что советской власти надо учесть, как сильно «за двадцать лет самостоятельной жизни Литва в культурном и экономическом отношении ... продвинулась вперед, и у всех литовцев развилось национальное самосознание, принимающее иногда и болезненные формы» [там же: 204].

Далее профессор указал, что в 1939 году коммунистам не надо было запрещать национальный гимн и заменять его интернационалом, «который большинству народу, религиозно настроенному, был чужд и неприятен» [там же: 205]. К «ошибкам» автор записки отнес и массовую депортацию литовцев, включая отдельно формы ее проведения: «Были вывезены старики и больные, которые политически не представляли никакой опасности. Разделение семей и посылка их в разные места. Особенно болезненно переживалось, что вывезено было много учителей, что нанесло ущерб народному образованию» [там же].

Не исключено, что помимо эмоционального стиля изложения ученого подвела привычка добиваться точности и емкости формулировок своих мыслей. Честность могла быть продиктована и воспитанной в протестантской семье уважением к своей личной вере, нежелание уподобляться «рабу лукавому». Как бы там ни было, но Сеземан совсем не заметил, как далеко позади себя оставил черту, к которой тогда было смертельно опасно приближаться: «Создалось впечатление, что политика советской власти поставила целью уничтожить самобытность литовской культуры и денационализировать край. Это впечатление еще усиливалось переселением в Литву колхозников из России. Затем самый способ вывозов, их чрезвычайная спешность, которая лишала вывозимых возможности подготовиться к переселению и лишало их всего их имущества. Очень тяжелые условия при перевозке вывозимых в переполненных вагонах без пищи и воды» [там же].

Не остались без внимания профессора и темы идеологического воспитания вузовской молодежи: «Присланные в университет преподаватели марксизма и ленинизма не сумели импонировать ожиданиям студентов и внушить уважение к серьезности этих дисциплин. Слишком круто проявлялось и навязывалось преподавание предметов на марксистский лад [там же: 206].

Обзор заканчивался выводом Сезмана, что, как ему «кажется» (!), если не будут повторены перечисленные ошибки и литовскому народу «дадут время привыкнуть к новому строю, то он [народ]

сумеет приспособиться и выработать вполне лояльное отношение к советской власти» [там же: 207].

Карсавину в том же 1944 году тоже задавались вопросы. Поначалу они были совсем безобидными — о ценностях художественного музея, но его тоже стали спрашивать о настроениях населения, попросили назвать имена тех, кто поддерживал фашистов, и кто придерживается националистической ориентации. Затем последовало предложение о сотрудничестве, и Карсавин ... согласился. Но формулировка сохранившегося ответа была так хитроумна, что в ней не исключен скрытый расчет, задеть вербовщика лично, чтобы свести к минимуму повторение подобных предложений: «Я хорошо понимаю, необходимость помогать органам государственной безопасности, и как русский человек сам чувствую эту обязанность, в особенности в обстановке военного времени, но я не могу превратиться в сексота, в агентишку. Я готов помочь чем и как могу, но в таком случае мне хотелось бы иметь дело с человеком, который бы меня понимал. Все советские люди должны бороться с врагом и помогать органам, и я не думаю отказываться помогать, но это нужно делать толково» [Дело, 1949: 8/17]. Больше с Карсавиным о сотрудничестве разговоров не заводилось, и вскоре в его близком окружении был внедрен агент «Прямой» [там же: 8/18] к донесениям которого скоро добавились донесения и от «Тургенева», «Александровского» и др. [там же: 8/20–26].

Тема секретной агентуры и осведомительства в СССР в последние десятилетия преимущественно представляет собой пространство однобоких, тенденциозных спекуляций. Необоснованным репрессиям, разумеется, не может быть оправдания, но ситуация в послевоенной Литве не сводилась к теме врагов народа и уродливых явлений, сопровождавших культ личности. Шла война и еще не было ясности: «или враг нас», «или мы его». Советская контрразведка действительно вмешивалась во все происходящее, действительно выявляла скрывавших военных преступников, пособников фашистов, повинных в гибели людей, пресекала реальный шпионаж, устанавливала имена участников бандформирований и т.д. Без широкой агентурной сети из местного населения выполнить эти задачи было невозможно, она была создана. Согласно отчетам 2-го отдела МГБ (контрразведка) в январе 1949 года в Литве с населением около 2,5 млн человек [Копии, 1949: 2] состояло около 500 агентов и свыше 2000 осведомителей.

Но папки с наблюдательными делами на Сеземана и Карсавина пополнялись не только через вильнюсскую агентуру. Один из поводов для будущих вопросов и обвинений показательно обеспечил тот самый, арестованный в Праге П.Н. Савицкий. В ноябре, после допросов в следственной тюрьме, его доставили в лагерь близ

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

станции Потьма в Мордовии. При всякой возможности он старался посетить культурно-воспитательную часть и прочитать свежие газеты. В конце 1945 года второй странице газеты «Известия» от 23 декабря в информации под заголовком «В Академии наук СССР» он увидел фамилию соратника по евразийству. Сообщалось, что в институте философии АН СССР начата подготовка учебного пособия по элементарной логике, а в качестве авторов были перечислены член-корреспондент Академии наук СССР М.С. Строгович, профессора В.Ф. Асмус, В.Э. Сеземан и др. [В Академии, 1945: 2].

Далее один из ведущих теоретиков евразийства, умный и образованный человек не нашел ничего более подходящего, чем написать и отправить из лагеря, советской почтой, т.е. через сито цензуры, письмо в Москву на адрес Академии наук СССР и лично на имя Сеземана: «Милый, дорогой Василий Эмильевич ...» [Дело, 1950: 208]. Сложенное в «треугольник» послание содержало просьбу о помощи продовольственными и вещевыми посылками. Не забыл Петр Николаевич прислать и новые теоретические работы Василия Эмильевича, равно как не забыл указать домашний адрес своей сестры Анны Николаевны Кренке (1900–1984), от которой Сеземан может узнать все подробности его положения. Письмо попало «куда надо» и тоже было подшито к следственному делу В.Э. Сеземана как одно из косвенных доказательств его причастности к политической организации с буржуазной идеологией. [Дело, 1950: 208].

Сегодня авторы статей о евразийстве устойчиво трактуют участие в нем как главный мотив для ареста и осуждения Карсавина и Сземана. Но была ли их евразийская деятельность действительно главной пружиной возникновения уголовных дел? Если бы это было так, они были бы, арестованы сразу после освобождения Вильнюса, в крайнем случае после допросов П.Н. Савицкого летом 1945 года. Все указывает на то, что в евразийскую упаковку эти дела облачили, для придания веса «реализованным» делам, как называли чекисты завершение оперативного наблюдения и сбора информации в отношении человека или группы лиц их осуждением.

Как свидетельствуют архивные документы, настоящие рычажки и шестеренки секретного механизма, затащившие жизнь двух русских ученых в репрессивную мясорубку, приводились в действие другими мотивами и обстоятельствами. Одна из реально важных причин связана с обострением давней психической болезнью Ирины Львовны Карсавиной, вторая — с профессиональной деятельностью профессора Сеземана в университете.

Ухудшение здоровья у Карсавиной произошло в 1948 году не в последнюю очередь из-за скрывааемых тяжелых переживаний:

ранее она тоже дала согласие стать агентом и числилась в донесениях «Галиной», ее завербовали, играя на ее патриотических струнах. В глазах контрразведчиков она представляла большой интерес, поскольку имела опыт работы в литовском посольстве Великобритании. Но весной 1948 года нервное напряжение превысило силы Ирины Карсавиной, и она отказалась продолжать сотрудничество. Ее, конечно, предупреждали о последствиях, она не вняла этому, и 8 марта 1948 года ее арестовали [Дело, 1948: 7–8].

Все обвинения против нее держались исключительно на сведениях, полученных от агента ... «Галины». В том числе, было переименовано ее собственное донесение о полученных номерах журнала «Les Temps Modernes» со статьями Жан Поль Сартра. Они были в посылке, переданной еще в 1947 г. с оказией из Парижа сестрой — Марианной Львовной Сувчинской [там же] Ирина Карсавина отчиталась о получении этих изданий перед МГБ незамедлительно, но не избавилась от них, а отдала их на хранение Василию Сеземану. Это она тоже указала в своем агентурном сообщении [Дело, 1949: 8/19–20]. В конце июля 1948 года Особое совещание вынесло Ирине Карсавиной приговор — 10 лет, и она была отправлена в мордовский лагерь [Дело, 1948: 18]. А в наблюдательном деле Сеземана появилась еще одна «черная метка» [Дело, 1950: 20; там же: 35/1/20].

Профессора Сеземана освободили от заведования кафедрой основ марксизма-ленинизма в конце 1948 года уже после ареста Ирины Львовны. Все произошло в полном противоречии его рекомендации в памятной записке 1944 года: не прибегать к практике «назначения на ответственные посты лиц, приехавших из России, не знающих Литвы и плохо разбирающихся в местных условиях» [Дело, 1950: 205]. В августе 1948 года Сеземан получил указание обеспечить учебной нагрузкой присланного из Еревана, кандидата философских наук Генри Габриэловича Габриэльяна (1903–1981) [там же: 331]. Он не мог знать, что это было первым шагом в далеко идущих планах относительно него.

Габриэльян имел в своем послужном списке богатую профессиональную деятельность партийного функционера: он успел поработать секретарем райкома и губкома, заведующим отделом печати ЦК Компартии Армении, был редактором партийной газеты «Авангард», директором института марксизма-ленинизма, заместителем заведующего отделом культуры КП Украины, директором института истории и литературы, заведующим кафедрой университетов и т.д. Вершиной партийной карьеры Габриэльяна стало его назначение в 1937 году ректором Ереванского университета, но через четыре месяца он был исключен из партии и помещен в тюрьму. Каждый день заключения мог быть для него

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

последним, тогда были расстреляны очень многие. [Čiurpītijs]. Но через год его каким-то чудом освободили, и ему пришлось начинать карьерное движение с должности преподавателя университета [Ibid.].

Перевод в Вильнюс не был повышением, а только шансом вернуть партийное доверие. В Литву Габриэлян приехал, хорошо понимая, какие и с кем ему придется решать задачи, и как дорого он может еще раз заплатить за малейшее отклонение от официальной линии. Но он совсем не владел литовским языком, звучащим в университете и в городе повсеместно. В сложной послевоенной обстановке Габриэлян совершенно не чувствовал себя уверенным ни в своем личном настоящем, ни в личном будущем, а мог рассчитывать только на то, что будет полностью соответствовать всем требованиям партийных руководителей и кураторов из НКВД.

Вскоре Сеземана ожидаемо сняли с заведования кафедрой, и на это место был назначен Габриэлян. Словесные стычки между бывшим и действующим руководителями возникли сразу. Но особую роль в конфликте сыграла статья «Против формализма и аполитичности в преподавании логики», опубликованная в первом номере журнала «Вопросы философии» за 1948 год [Вышинский, 1948]. Она представляла собой отклик на приказ министра высшего образования СССР С.В. Кафтanova «О работе кафедры логики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова» от 28.03.1948. В приказе сообщалось о проверке кафедры логики МГУ и обнаруженных идеологических изъянах в преподавании этой науки. Документ содержал формулировки о порочном, формалистическом подходе, отрыве логических форм «от живого мышления советских людей» [там же: 345], недопустимости объективизма и аполитичности. Приказ требовал от руководителей вузов «проверить состояние преподавания логики с целью решительного преодоления формализма, схоластики и аполитизма в преподавании этой науки» [там же].

Центральный тезис статьи в «Вопросах философии» провозглашал существование двух логик — ошибочной формальной и правильной, т.е. имеющей в основе принцип партийности [там же: 345–346]. Это положения на практике потенциально легко становилось для расправы не только по идеологическим основаниям, но и по причинам личной неприязни, карьерных целей и т.п. Жизнь это быстро подтвердила, в т.ч. в Вильнюсе: по университету покатила волна проверок содержания лекций, на кафедрах и факультетах стали звучать специальные доклады о безусловном верховенстве принципа партийности во всех науках.

Весной 1949 года Габриэлян представил коллегам свой доклад «Партийность логики и борьба с формализмом» и предложил

высказаться. Сеземан резко возразил, что партийность есть не что иное, как субъективизм, а партийная наука не может быть объективной. [Дело, 1950: 336]. Несколько лет спустя в заявлении о пересмотре своего дела Василий Эмильевич так изложил происходившее далее: «В результате дискуссии я был обвинен в серьезном идеологическом уклоне и решением общеуниверситетского совета уволен из Университета, а затем и из Пед.института. Я подал жалобу на это решение в ЦК ВКП/б/ в Москве. В это время вышла как раз работа тов. Сталина о языкознании, в которой он доказывал, что строй языка, а тем самым и лежащего в его основе мышления, не относится к идеологической надстройке, а имеет общий для всех классов характер. Приблизительно в то же время ЦК ВКП/б/ вынес по моей жалобе решение, что в разногласиях по этим теоретическим вопросам окончательное выяснение еще не созрело, и [поэтому они] не могут служить поводом к увольнению от преподавания в Вузах, и назначил меня профессором логики в Белорусский университет в Минске» [Дело, 1956: 9–11].

С точки зрения Габриэльяна, некоторых его коллег и кураторов из управления МГБ Сеземан повел себя крайне вызывающе. Помимо поданной жалобы он лично съездил в Москву, в Академию наук и министерство высшей школы, стал там отстаивать свою точку зрения. На словах его успокоили, но в письменном ответе на запрос заместитель начальника отдела спецработы академии профессор Н.С. Шевцов написал свой вывод от общения с вильнюсским ученым-правдоискателем «хорошо владеет фактическими знаниями в области формальной логики, но обнаруживает слабость и беспомощность в знании основ марксистско-ленинской теории» [Дело, 1950: 10].

Все происходившее в преподавательской среде отразилось и на студенческой атмосфере. Литовские студенты любили лекции Василия Сеземана. Один из них поэт, переводчик и критик А. Балтакис вспоминал, что студенты восхищались его прекрасным владением национальным языком [Baltakis, 2015]. Со всей непосредственностью юношеской горячности они не считали нужным слишком скрывать свою неприязнь к приехавшим в Вильнюс русскоязычным лекторам, особенно тем, кто активно отстаивал тезисы марксизма. На их фоне Василий Эмильевич запомнился студентам «человеком свободного разума» [Baltakis, 1997].

В дополнение ко всему ревизия фондов кафедральной библиотеки, проведенная Габриэльяном, выявила 133 (!) книги враждебных авторов-идеалистов и откровенных политических врагов. Из базовых книг марксизма-ленинизма обнаружилась только одна — ленинский труд «Материализм и эмпириокритицизм». [Дело, 1950: 225]. Поскольку фонды библиотеки комплектовал

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

во времена заведования Сеземан, такой идеологический перекося в фондах пополнил список претензий к нему.

Лекции профессора были отданы на рецензирование верным партийцам, работавшим на кафедре, все они были лицами, недавно приехавшими. Для рецензирования лекции специально застенографировали и перевели на русский язык, благодаря чему они и сохранились в архивных делах [там же: 314–340]. На основании рецензий был сделан вывод, что Сеземан исповедует «насквозь идеалистическую позицию» [там же: 342]. В завершение к такому вороху претензий в наблюдательное дело поступил отзыв на занятия профессора, проводимые им в Вильнюсской партшколе с партийными чиновниками. В нем в числе прочего приводился факт откровенного морального унижения партийного актива на занятиях по логике: профессор давал им задание сделать обоснованный вывод из двух утверждений: «Все жители Вильнюса — жулики», и «Вы — житель Вильнюса» [Дело, 1950: 354].

В Белоруссию на якобы предложенное ему новое место работы Василий Эмильевич выехать не смог. 26 сентября 1950 года он был арестован и осужден [там же: 9]. Судя по срокам вынесенного Особым совещанием приговора Василию Сеземану — 15 лет [там же: 272], его вина в 1,5 раза превышала «преступления» Льва Карсавина (10 лет), и почти в 2 раза — Савицкого (8 лет).

Отдельную тему в историях арестов Карсавина и Сеземана представляет то, как сложенную работу оперативной слежки, затем следственного механизма будущие жертвы последовательно «смазывали» той самой упомянутой выше наивностью. Они позволяли себе налево и направо раздавать зубодробительные оценки советской власти, коммунистам и лично Сталину. откровенничать с малознакомыми людьми, в т.ч с Михаилом Михайловичем Туган-Барановским (1902–1986), известным экономистом, социологом, одним из тех, кто именовался в трудах историков партии легальным марксистом.

Еще в 1922 году М.М. Туган-Барановский вступил в Париже в тайную группировку французских эсеров, а вскоре и в коммунистическую партию Франции. За деятельность в этой компартии в 1926 году он был выслан в СССР [Туган-Барановский, 2007: 340]. По утверждениям Л.З. Копелева (1912–1997), он сам слышал от Туган-Барановского рассказы, что тот еще в Париже лично казнил несколько бывших белогвардейских офицеров [Копелев, 2010: 170]. Копелев писал, что в 1945 году, т.е. в период общения с Карсавиным и Сеземаном, Туган-Барановский был действующим офицером СМЕРШ.

Туган-Барановский, в свою очередь, называл себя просто писателем, и Карсавин и Сеземан не только допустили его в ближний круг, в свои

дома, но были с ним недопустимо откровенны [Дело, 1949: 35/1/20]. Более того, Сеземан ему единственному дал на время наиболее идеологически «крамольные» сартровские журналы [Дело, 1950: 29].

К моменту возбуждения уголовного дела в отношении профессора В.Э. Сеземана в наблюдательном деле собралось еще много сказанного им с 1944 по 1950 годы и переданного в доносах. Среди прочего, например, он говорил:

«У нас происходит не застой в науке, а сознательное разрушение науки, которое делается для того, чтобы учредить полную духовную диктатуру, по возможности убить все творческие проявления новых людей» [Дело, 1950: 35/1/19].

«Страна находится в умственном застое и виновником он считает одного из руководителей ВКП/б/ и Советского Правительства. Смерть его, он считает, спасением для страны, а поэтому каждый из нас обязан, якобы, ее желать с нетерпением, но огорчается тем что имеется немало его последователей. Если же к власти придет новая фигура, то возможна перемена, так как каждому новому человеку доступны стремления к популярности, а всякое отступление от сталинизма ее гарантирует.

<...> ... об этом мечтает и Карсавин. <...> ... придется окунуться, в “моральный унитаз” при голосовании” [там же: 35/1/20].

“Мы превратились в жвачных животных, вначале жуем в Москве, а потом пережевываем то, что жевали там” [там же].

Жизнь в СССР состоит из самых несправедливых преследований, которым конца и края нет <...> .

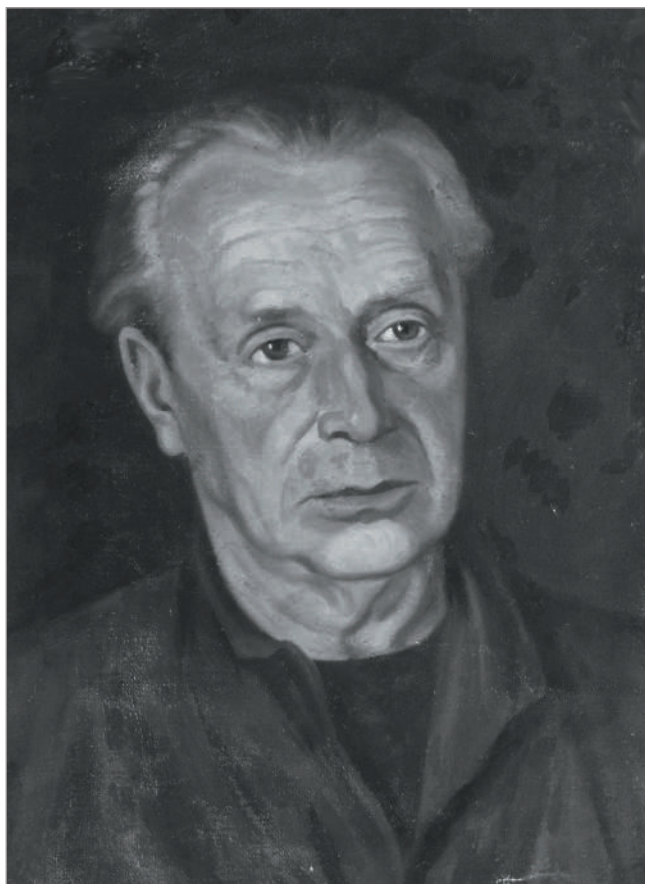
Нельзя сравнивать условия морального существования населения там и здесь, ибо в СССР человек, находящийся в тюрьме более свободен, чем находящийся на воле, так как в тюрьме он может говорить, не опасаясь ареста, у нас же он и это не может делать”» [там же: 35/1/21–22].

В таком поведении Сеземана, разумеется, можно обнаружить, что он продолжал держаться своих представлений о чести и достоинстве, не сдерживал себя в оценках происходящего вокруг. Но это не отменяет проблемы кредита доверия, выданного фактически незнакомым людям. Это в полной мере справедливо в отношении Карсавина. В жесткости формулировок он даже превосходил своего коллегу:

«Я считаю, что если несколько лет назад Советская власть была благом для России, то сейчас она вредна. Советская власть необычайно развила народное образование, сделала безумный технический скачок вперед, но что означает техника без гуманитарных наук. В Советском Союзе, наряду с громадным техническим прогрессом, идет страшный гуманитарный регресс. Гуманитарные науки умерли в СССР. Философия превратилась в катехизис коммунизма, история — в ученический примитив, социология

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
ВРЕМЕНА.
НРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ
■■■■■■■■■■



Портрет заключенного В.Э. Сеземана. Масло. Художник — заключенный архиепископ Даниил (Юзьвяук). 1954

вообще умерла. Получилось это в результате того, что советская интеллигенция, молодежь стали рабочими, т.е. не мыслящими человеческими организмами» [Дело, 1949: 8/22].

Вскоре после возвращения советской власти в Литву Карсавин стал жалеть, что отказался от предложения уехать вместе с семьей во Францию перед отступлением немецких войск из Вильнюса [там же].

Можно себе представить, как тяжелое чувство личной вины обжигало Карсавина и Сеземана, когда их семьи после приговора были изгнаны на улицу, голодали, скитались по съемным квартирам, продавали дорогие им вещи за бесценок и т.д. Все они огромной ценой долго оплачивали проявленную теоретиками-профессорами беспечность и наивность в отношениях с советской реальностью. Зерна этой вины обнаруживаются и постоянном интеллигентском расшаркивании с могильщиками их жизни, в наивных

надеждах, что все эти кураторы и следователи проявят честность и порядочность в ответ на их готовность дать любые пояснения.

Действительно, на некоторых допросах Карсавин и Сеземан рассказали даже то, что совсем ни при каких обстоятельствах нельзя было рассказывать. Так, Карсавин без специальных вопросов о Елене Чеславовне Скржинской (1894–1981), любви всей его жизни, назвал следователю ее имя [Дело, 1949: 173]. Сеземан чуть не подвел себя под статью о сотрудничестве с немцами, сообщив, что когда немцы закрыли Вильнюсский университет, они продолжали платить некоторым профессорам за продолжение теоретической работы, и он входил в их число [Дело, 1950: 136–137].

В лагерях Тайшета профессору Сеземану поневоле пришлось учиться иначе относиться к реальности, познакомиться с отвратительной изнанкой жизни. В 70 лет академическому профессору пришлось валить лес в тайге, быть посудомойщиком и разнорабочим на кухне, чистить туалеты. В неволе Василий Эмильевич страстно хотел жить, чтобы обнять жену и детей. Он ясно отдавал себе отчет в том, что перед ним встала трудная задача нового понимания окружающего мира. Но он так и не смог ее решить на практике и перейти на возможный путь, требующий совершенно иного отношения к себе и людям. В самых приземленных условиях и обстоятельствах неволи он продолжал считать своим самым главным делом дело мысли. При всякой возможности профессор философии Сеземан занимался с заключенными, старался увлечь их в мир идей. Понимая свою неспособность перевести свою жизнь в утилитарный регистр, подчинить первостепенности практической выгоды, он надписал дочери Наталье свое лагерное фото: «От философа, который так и не научился мудрости».

После освобождения в 1956 году Василий Эмильевич упорно добивался реабилитации и наконец, несмотря на многочисленные отказы, был оправдан по всем пунктам обвинения. Он вернулся в Вильнюсский университет, продолжил преподавать логику и рассказывать об Аристотеле и не только. Он существенно переработал свой учебник логики, изданный на литовском еще в 1929 году, и завершил «Эстетику». Эту книгу Сеземан считал главным своим трудом, она была издана посмертно, [Sezemanas, 1970]. Позже в свет была выпущена «Гносеология», объединившая три связанных больших текста [Sezemanas, 1987].

Василий Сеземан всю жизнь оставался верен своим философским идеям о необходимости совершенствования духовного и телесного самообладания, дисциплины духа и тела [Сеземан, 1931: 147–190]. Со своей любимой Вильмой он не соглашался только в том, что возраст и гимнастика несовместимы. Гимнастика и дисциплинированность помогли ему выжить в лагере. Почти

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

Сегодня имя Василия Сеземана глубоко и четко прорезано в каменной мемориальной доске, вмурованной в стену главного здания Вильнюсского университета. Всем, кто заходит в университетский двор, эта надпись хорошо видна, как и вторая, сделанная чуть выше: «Лев Карсавин». Обе они сделаны по-литовски. В России же имя Льва Платоновича значится на памятном камне, откуда в 1922 году пароход «Пруссия» отплыл вместе с большой группой русских изгнанников, философов и ученых. В галерее самых значительных выпускников Института философии Санкт-Петербургского университета, когда-то именовавшегося историко-филологического факультетом, есть портрет Льва Карсавина. Недавно стало известно о планах заказать для галереи и портрет Василия Сеземана.

Настоящая статья создана при сердечном участии и помощи светлой памяти сына В.Э. Сезамана Георгия и его ныне здравствующей супруги Юлии.

Vladimir I. Sharonov

PhD In Pedagogy, Academic Secretary.

Western branch of Russian Academy of National Economy and Public Administration,

62, Artilleriiskaya Str., 236016 Kaliningrad, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-9708-1446

sharonovvi@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the state of scientific research of the life, activity and legacy of V.E. Seseman, a Russian, Lithuanian, Soviet philosopher, one of the participants of the Eurasian movement. His fate turned out to be closely connected with one of the main ideologists of Eurasianism, L.P. Karsavin, a Medieval scholar and philosopher. The weak holistic elaboration of Seseman's legacy and life is due to a combination of reasons, primarily the lack of Russian translations of his main works written in German and Lithuanian. Another important reason is the low interest of researchers in archival sources containing important information about the biographies of Seseman and Karsavin.

Previously unknown historical documents are actively used in the article. They recreate the dramatic tension of the 1920s–1950s, reveal important circumstances in the tragic fractures of the destinies of two Russian philosophers. Contrary to the established opinion, the author considers that the main real reason for the criminal prosecution of Seseman is not participation in Eurasianism, but a principled philosophical position, including

expressed in open objections to the imposition of the supremacy of the principle of partisanship in the teaching of logic and against the reformatting of this science into an ideological discipline. theoretical development.

Another reason for the arrests was the extreme carelessness of these university professors in informal relationships with others, many of whom were secret agents. The author of the article points out a striking gap between the high theoretical qualifications of two armchair scientists and their naive short-sightedness in practical behavior. The unreasonable credulity shown in real life by two thinkers translates the topic into the register of ethics and leads to questions about the personal responsibility of each of these theorists for the tragedy of not only their lives, but also the lives of loved ones.

Keywords: Russian philosophy, Russian emigration, Eurasianism, discussion about logic, cabinet scientist and reality, Seseman, Karsavin, Savitsky.

For citation: Sharonov V.I. A Philosopher, Who Failed to Learn Wisdom // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 83–113. DOI: 10.31857/S023620070028504-1

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

Литература/References

Аюшеева Д.В., Доржиева Д.Л. Жизнь и деятельность известного буддолога, философа и духовного наставника Дандарона Б.Д. // *Религиоведение*. Благовещенск: Амурский государственный университет. 2014, № 4. С. 48–57.

Ayusheeva D.V., Dorzhieva D.L. Zhizn' i deyatel'nost' izvestnogo buddhology, filosofa i duhovnogo nastavnika Dandarona B.D. [The life and work of the famous Buddhist, philosopher and spiritual mentor Dandaron B.D.] *Religiovedenie*. Blagoveshchensk: Amurskij gosudarstvennyj universitet. [Amur State University] 2014. N 4. P. 48–57.

Белов В.Н. Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2017. №2 (12). С. 411–424.

Belov V.N. *Sovremennye issledovaniya tvorchestva Vasiliya Sezemana za rubezhom* [Modern research into the work of Vasily Seseman abroad]. *HORIZON. Phenomenological studies*. 2017. N 2(12). P. 411–424.

Вышинский П.Е. Против формализма и аполитичности в преподавании логики. Вопросы философии. 1948. №1. С. 344–348.

Vyshinskij P.E. Protiv formalizma i apolitichnosti v prepodavanii logiki. [gainst formalism and apolitical teaching in teaching logic]. *Voprosy filosofii* 1948. N1. P. 344–348.

В Академии наук СССР // Известия 23.12.1945 г. №300 (8910). С. 2

V Akademii nauk SSSR [In the Academy of Sciences of USSR]. *Izvestiya*. 23.12.1945. N 300 (8910). P. 2.

Глебов С. Евразийство между империей и модерном. М.: Новое издательство. 2010.

Glebov S. *Evrazijstvo mezhdru imperiej i modernom*. [Eurasianism between Empire and Modernity]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2010.

ВРЕМЕНА. ПРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

- Дело по обвинению. Ирины Львовны Карсавиной. 1948. (I. Karsavina baudžiamoji byla. 1948.) *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 58.
- Delo po obvineniyu Iriny L'vovny Karsavinoy* [The criminal case of Irina Lvovna Karsavina]. 1948. (I. Karsavina baudžiamoji byla). *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 58.
- Дело по обвинению Льва Платоновича Карсавина. 1949 (I. Karsavinas baudžiamoji byla) // *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 43.
- Delo po obvineniyu L'va Platonovicha Karsavina*. 1949. (I. Karsavinas baudžiamoji byla. 1949. [The criminal case of Lev Platonovich Karsavin. 1949]. *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 43.
- Дело по обвинению Василия Эмильевича Сеземана. 1950. (V. Sezemanas baudžiamoji byla. 1950). *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 64.
- Delo delo po obvineniyu Vasiliya Emil'evicha Sezemana*. 1950. (V. Sezemanas baudžiamoji byla) [The criminal case of Vasiliy Emil'evich Sezeman]. *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 64.
- Дело с материалами проверки по заявлению Василия Эмильевича Сеземана. 1956. V. Sezemanas. Prašymo tikrinimo medžiaga. *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 65.
- Delo s materialami proverki po zayavleniyu Vasiliya Emil'evicha Sezemana*. 1956. V. Sezemanas. Prašymo tikrinimo medžiaga. [The case with the verification materials on the application of Vasily Emilevich Seseman]. *Lietuvos upatingasis archyvas*. F. K.–1. Ap. 65.
- Ермишина К.Б. Князь Н.С. Трубецкой. Жизнь и научная работа: Биография. М.: Синтаксис. 2015.
- Ermishina K.B. Knyaz' N.S. Trubeckoj. *ZHizn' i nauchnaya rabota: Biografiya* [Prince N.S. Trubetskoy. Life and scientific work: Biography]. Moscow: Sintaksis Publ., 2015.
- Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Паритет, 2001.
- Zen'kovskij V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskij Proekt, Raritet Publ., 2001.
- История Вильнюсского университета (1579-1979). Вильнюс: Москлас, 1979.
- Istoriya Vil'nyusskogo universiteta* (1579-1979). [History of Vilnius University]. Vil'nyus: Mosklas Publ., 1979.
- Йонкус Д. Рукописи Василия Сеземана в Вильнюсе и в Улан-Удэ. Предисловие к публикации рукописей Василия Сеземана — Шелер, Лосский, Бергсон (1950–1955 гг.) // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2017. № 6 (1).
- Jonkus D. *Rukopisi Vasiliya Sezemana v Vil'nyuse i v Ulan-Ude. Predislovie k publikacii rukopisej Vasiliya Sezemana — SHeler, Losskij, Bergson* (1950–1955 gg.). [Rukopisy Vasila Sesemana ve Vilnius a v Ulan-Ude. Předmluva k vydání rukopisů Vasila Sesemana-Schelera, Lossky, Bergson (1950-1955)]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya*. 2017. N 6 (1).
- Йонкус Д. Философия Василия Сеземана: неокантианство, интуитивизм и феноменология // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2017. № 1 (11). С. 79–96.
- Jonkus D. *Filosofiya Vasiliya Sezemana: neokantianstvo, intuitivizm i fenomenologiya* [Philosophy of Vasily Seseman: neo-Kantianism, intuitionism

and phenomenology]. *HORIZON. Phenomenological studies*. 2017. N 1(11). P. 79–96.

Казнина О.А. М. Горький и евразийство: письмо В. Коростовцу // Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМ ЛИ РАН, 2003.

Kaznina O.A. M. *Gor'kij i evrazijsstvo: pis'mo V. Korostovcu* [M. Gorkij a eurasijsství: dopis to V.Korostovec]. *Filosofskij kontekst ruskoj literatury 1920–1930-h godov*. Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2003.

Карсавин Л.П. Письмо к Карсавиной И.Л. от 11.03.1936 г. // *Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius*. F. 138. Ap. 87.

Karsavin L. P. *Pis'mo k Karsavinoj I.L.* от 11.03.1936 g. [L.P. Karsavin's letter to I.L. Karsavina. Letter 11.03.1936]. *Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius*. F. 138. Ap. 87.

Карсавин Л.П. Проект истинной декларации евразийцев или им мое (Л. П. К) философски-политическое, но общепонятное завещание. 1929 // Vasilii Petrovich Nikitin Papers, 1859–1960 Archival Collections, Columbia University Libraries. URL: <https://findingaids.library.columbia.edu/ead/nnc-rb/> (дата обращения: 21.05.2023).

Karsavin L.P. *Proekt istinnoj deklaracii evrazijscev ili im moe (L. P. K) filosofski-politicheskoe, no obshcheponyatnoe zaveshchanie*. 1929. [The draft of the true declaration of the Eurasians or my (L. P. K) philosophically-political, but generally understandable testament. 1929]. Vasilii Petrovich Nikitin Papers, 1859–1960 Archival Collections, Columbia University Libraries. URL: <https://findingaids.library.columbia.edu/ead/nnc-rb/> (date of access: 21.05.2023).

Карсавин Л. П. Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Париж. 1925. № 4. С. 66–81.

Karsavin L. P. *Uroki otrechennoj very* [Lessons of the Renounced Faith]. *Evrzijskij vremennik*. Parizh. 1925. № 4. P. 66–81.

Климанскене Н.Ю. Бидия Дандарон. Каким я его помню. // Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетея, 1997. С. 3–9.

Klimanskene N. Bidiya Dandaron. Kakim ya ego pomnyu. [Bidiya Dandaron. How I remember him]. *Dandaron B.D. Pis'ma o buddijskoj etike*. Saint Petersburg: Aletejya Publ., 1997. P. 3–9.

Копелев Л.З. И сотворил себе кумира. Харьков: Права людини. 2010.

Kopelev L. *I sotvoril sebe kumira*. [And he created an idol for himself]. Kharkiv: Prava lyudini Publ., 2010.

Копии отчетов 2-го отдела МГБ за 1949 г. // *Lietuvos ypatingasis archyvas*. F. K.-43. Ap. 4.

Kopii otchetov 2-go otdela MGB za 1949 g. [Copies of reports of the 2nd Department of the Ministry of State Security of the USSR for 1949]. *Lietuvos ypatingasis archyvas*. F. K.-43. Ap. 4.

Корсаков С.Н. Из истории возрождения логики в СССР в 1941–1946 гг. Часть II // Логические исследования. 2016. Т. 22. № 1. 145–170.

Korsakov S.N. *Iz istorii vozrozhdeniya logiki v SSSR v 1941–1946 gg. CHast' II* [From the history of the revival of logic in the USSR in 1941–1946. Part II]. *Logicheskie issledovaniya*. 2016. T. 22. N 1. P. 145–170.

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 ПРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

- Ласинскас П. Лев Платонович Карсавин и Литва (1928–1949) // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 143–167.
- Lasinskas P. Lev Platonovich Karsavin i Litva (1928–1949) [Lev Platonovich Karsavi and Lithuania]. *Voprosy filosofii*. 2005. N 8. P. 143–167.
- Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа. 1991.
- Losskii N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991.
- Луначарский А.В. Между Востоком и Западом // Запад и Восток. Кн. I и II. Сборник Всесоюзного общества культурной связи с заграницей. М.: ВОКС, 1926.
- Lunacharskii A. *Mezhdv Vostokom i Zapadom* [Between East and West]. *Zapad i Vostok. Kn. I i II. Sbornik Vsesoyuznogo obshchestva kul'turnoj svyazi s zagranicej* [West and East. Book I and II]. Moscow: All-Union Society for Cultural Relations with Foreign Countries Publ., 1926.
- Сеземан В. [Чухнин В.] Время, культура и тело. К познанию культурных задач современности // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII. Париж: Изд-во евразийцев. 1931.
- Sezeman V. [Chuhnin V.] *Vremya, kul'tura i telo. K poznaniyu kul'turnyh zadach sovremennosti* [Time, culture and body. Toward knowledge of the cultural challenges of our time]. *Tridcatye gody. Utverzhdenie evraziycev. Kniga VII* [Thirties. Confirmation of the Eurasians. Book VII]. Paris: Izdatel'stvo evraziycev Publ., 1931.
- Сеземан В. Э. Теоретическая философия Марбургской школы (с послесловием В. И. Повилайтиса // Кантовский сборник. БФУ им. И. Канта. 2010. № 4. С. 60–79.
- Sezeman V. E. *Teoreticheskaya filosofiya Marburgskoj shkoly (s posleslovиеm V. I. Povilaitisa)* [Theoretical Philosophy of the Marburg School (with an afterword by V. I. Povilaitis)]. *Kantovskij sbornik*. Immanuel Kant Baltic Federal Universit. 2010. N 4. P. 60–79.
- Туган-Барановский Д. М. Политическая деятельность М. М. Туган-Барановского в период эмиграции (1919–1926 гг.) // История: перестройки и переломы. Волгоград: Волгоградский государственный педагогический университет, 2007. С. 428–433.
- Tugan-Baranovskij D. M. *Politicheskaya deyatel'nost' M. M. Tugan-Baranovskogo v period emigracii (1919–1926 gg.)* [Political activity of M.M. Tugan-Baranovsky during the period of emigration (1919–1926)]. *Istoriya: perestrojki i perelomy*. Volgograd: Volgograd State Pedagogical University Publ., 2007. P. 428–433.
- Чардыбон Б. Философия Василия Сеземана и марбургское неокантианство // Кантовский сборник. 2015. №3. С. 66–85.
- Chardybon B. *Filosofiya Vasiliya Sezemana i marburgskoe neokantianstvo* [The philosophy of Vasily Sesemann and Marburg neo-Kantianism]. *Kant Collection*. 2015. N 3. P. 66–85.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья. О морали // Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль. 1996.
- Yum D. *Traktat o chelovecheskoj prirode. Kniga tret'ya. O morali* [Treatise of Human Nature Book III: Morals]. YUm D. *Sochineniya v dvuh tomah*. T. 1 [Works in two vols. Vol. 1]. Moscow: Mysl' Publ., 1996.

Яковенко Б.В. История русской философии. М.: Республика, 2003.

Yakovenko B.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 2003.

Aristotelis. Apie sielą [On the Soul]. *Sezemanas, Vosylius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla*. Vilnius, 1959.

Aristotelis. Apie sielą [On the Soul]. *Aristotelis Rinktinė. Kategorijos. Nikomacho etika. Poetika. Apie sielą*. Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezamano Vertimas. Vilnius, 2020.

Baltakis A. Poetas Algimantas Baltakis: «Viską lemia labai paprastas dalykas: ar tu padorus žmogus, ar ne». *Bernardinai*. 21.03.2015. URL: <https://www.bernardinai.lt/2015-02-15-poetas-algimantas-baltakis-viska-lemia-labai-paprastas-dalykas-ar-tu-padorus-zmogus-ar-ne/> (date of access: 22.05.2023).

Genzelis B. Lietuvos filosofijos istorijos bruožai. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, kieti viršeliai, 1997.

Gieda A. Istorio grafija ir visuomenė: istorika, istoriko profesijos ir istorinės kultūros aspektai Lietuvoje 1904–1940 m. *Daktaro disertacija Humanitariniai mokslai, istorija*. Vilnius, Vilniaus universitetas, 2013.

Hartmann N. Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin. De Gruyter; Reprint, 2010.

Jakštas A. Kas yra prof. L. P. Karsavinas? *Rytas*. 1927. N 281 (1166). Gruodžio. 13d.

Kačerauskas T. Antikos mintis Lietuvoje: toli ir arti Vilniaus Gedimino technikos universitetas, Filosofijos. *Filosofija. Sociologija*. Vilnius: Lietuvos mokslų akademija. 2011. Vol. 22, N 3.

Maritima ristningar. Bohusläns museum. Rapport, 2015.

Parland Henry. (1908–1930). *Biografiskt lexikon för Finland: 4. Republiken “M-Ö”*. Helsingfors: slf, Stockholm: Adantis, 2011. URL: <https://www.blf.fi/artikel.php?id=5587> (date of access: 22.05.2023).

Parland Oscar (1912–1997). *Biografiskt lexikon för Finland: 4. Republiken “M-Ö”*. Helsingfors: slf, Stockholm: Adantis, 2011. URL: <https://www.blf.fi/artikel.php?id=5588> (date of access: 22.05.2023).

Parland O. Kunskap och inlevelse: Essayer och minnen. Helsingfors: Schildts, 1991.

Plečkaitis R. Filosofija Lietuvoje. Visuotinė lietuvių enciklopedija. VI tomas. Fau-Goris. Vilnius.: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras/ 2004. URL: <https://www.vle.lt/straipsnis/filosofija-lietuvoje/> (date of access: 24.05.2023).

Trumpa V. Apie žmones ir laiką baltos. Vilnius: Baltos lankos, 2001.

Sezemanas V. Gnoseologija. Vilnius: Mintis. 1987.

Sezemanas V. Estetika. Vilnius: Mintis. 1970.

Sezeman, V. Retsenziya na knigu N. Hartmann “Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis”. *Logos*. Berlin, 1921. № 1.

В.И. Шаронов
Философ,
не научившийся
мудрости

©2023 А.С. ЕМЕЛЬЯНОВ

СОВЕТСКИЙ МАРКСИСТСКИЙ ГУМАНИЗМ: ОТ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ К РЕНЕССАНСУ ЧЕЛОВЕКА



Емельянов Андрей Сергеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии.

Курский государственный университет.

Российская Федерация, 305000 Курск, ул. Радищева, д. 33.

ORCID: 0000-0002-1455-3437

andrei.e1992@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются основные идеи советского марксистского гуманизма. Показано, что, несмотря на идеологический контроль над культурой и наукой, начиная с середины 1930-х годов в советской философии складывается оригинальная версия восточно-европейского марксистского гуманизма. На наш взгляд, советский марксистский гуманизм возникает, во-первых, в результате дебатов 1920–1930-х годов о пролетарской культуре и о гуманизме, а во-вторых, как антифашистское движение. В рамках исследования феномена советского марксистского гуманизма мы обращаемся к анализу трех ключевых нарративов, сложившихся в дискурсе советской философии: пролетарскому гуманизму, социалистическому гуманизму и коммунистическому гуманизму. Пролетарский гуманизм (М. Горький, М. Петросян), на наш взгляд, исторически соответствовал периоду непримиримой идеологической борьбы с абстрактным гуманизмом и фашизмом. Социалистический гуманизм (Н. Бухарин, П. Федосеев, Ф. Константинов) уделял основное внимание материальным и духовным условиям воспитания все-сторонне развитой личности. Коммунистический гуманизм (И. Фролов)

соответствовал этапу научно-технической революции, периоду международной разрядки, курсу на демократизацию и гласность во внутренней политике.

Ключевые слова: марксистский гуманизм, пролетарский гуманизм, социалистический гуманизм, коммунистический гуманизм, советская философия, классовая борьба, отчуждение, человек, всесторонне развитая личность, антропологический поворот.

Ссылка для цитирования: Емельянов А.С. Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 114–129. DOI: 10.31857/S023620070028505-2

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

Марксистский гуманизм по праву является одним из оригинальных течений в философии второй половины XX века. Гуманистические идеи Р. Гароди, А. Лефевра, Э. Фромма, Р. Дунаевской, А. Шаффа и других мыслителей не только творчески развили ряд философско-антропологических постулатов К. Маркса, но и оказали заметное влияние на многие политические процессы в мире (в частности в Восточной Европе). Еще десять лет назад большинство публикаций по данной тематике было посвящено в основном исследованию западного марксистского гуманизма. Лишь в последние годы ситуация изменилась и появились работы, обращающиеся к наследию марксистского гуманизма в Югославии, Польше, Венгрии, Чехословакии и Румынии [Mervart, 2017; Fuchs, 2017; Cistelean, 2022].

Вместе с тем в отечественной философской историографии закрепилось мнение, что в СССР, где идеи Маркса, помещенные на прокрустово ложе официальной философии диалектического и исторического материализма, систематически искажались, марксистский гуманизм отсутствовал (есть отдельные исключения — см., например: [Корсаков, Синеокая, Пущаев, 2018; Алымов, 2020]). В противовес этой позиции следует сказать, что именно в СССР в стенах Института Маркса-Энгельса в 1932 году были впервые в полном объеме изданы знаменитые «Рукописи 1844 года» Маркса на языке оригинала [Leopold, 2007: 4]. Именно «Рукописи 1844 года» стали тем теоретическим фундаментом, на котором возникли христианский социализм и экзистенциальный марксизм, чье критическое обсуждение породит в 1950-х годах на Западе марксистский гуманизм. Более того, имеющиеся советские источники 1930–1980-х годов опровергают не только тезис, что в СССР марксистский гуманизм отсутствовал (или, если и существовал, не был оригинальным философским направлением), но и позицию,

согласно которой период его существования ограничивался лишь хрущевской оттепелью.

В рамках настоящего исследования я попытаюсь доказать, что советский марксистский гуманизм хронологически появился намного раньше западного и определенным образом повлиял на его развитие.

Марксистский гуманизм как пролетарский гуманизм

Появлению понятия «пролетарский гуманизм» в советском дискурсе предшествовали многолетние дебаты о пролетарской культуре, проходившие в рамках Пролеткульта (А. Богданов, А. Луначарский), РАППа (Л. Авербах, А. Фадеев), ЛЕФа (В. Маяковский, Н. Асеев) и других творческих объединений советской интеллигенции. Дело в том, что Октябрьская революция стала водоразделом не только между двумя политическими системами, но и между двумя культурами — буржуазной и пролетарской. По мнению Богданова, «пролетариату нужно свое, социалистическое искусство, проникнутое его чувствами, его стремлениями, его идеалами» [Богданов, 1990: 98–99]. «Социалистически преобразовать все человечество» [там же: 99] возможно только путем радикальных трансформаций современной культуры, то есть осуществления культурной революции. В связи с этим важное значение приобретает адекватный «перевод» ключевых понятий классической («старой», «буржуазной») культуры на язык нового общества. Одним из результатов этого перевода и оказывается «пролетарский гуманизм», который, согласно известной формуле Маркса «коммунизм — это практический гуманизм», должен быть противопоставлен гуманизму предшествовавшей, буржуазной эпохи.

Впервые термин «пролетарский гуманизм» мы обнаруживаем в одноименной статье Максима Горького, опубликованной в газете «Правда» в 1934 году. В этой статье абстрактному гуманизму западной (буржуазной) традиции советский писатель противопоставляет гуманизм пролетарский. Советский гуманизм, по Горькому, «подлинно общечеловеческий, пролетарский гуманизм Маркса — Ленина — Сталина, — гуманизм, цель которого — полное освобождение трудового народа всех рас и наций из железных лап капитала» [Горький, 1935: 235]. До этого в советской литературе абстрактный гуманизм критиковался по большей степени за «мелкобуржуазный пацифизм» и приверженность «общечеловеческому гуманизму» [Бухарин, 1932: 190]. С выходом статьи Горького дискуссия о гуманизме вышла за границы

литературы в область политики и идеологии. В рамках идеологического противостояния буржуазный гуманизм критиковался Горьким за «лживость и лицемерие». По его мнению, буржуазный гуманизм лишь на словах заявляет о человеколюбии, на деле он проводит «империалистическую политику», борется с национально-освободительным движением в колониях, продвигает политику расовой и национальной дискриминации [Горький, 1935: 234].

Горький подчеркивает, что, в отличие от буржуазного гуманизма, пролетарский гуманизм имеет «исторически обоснованное право на беспощадную борьбу против капитализма, право на разрушение и уничтожение всех гнуснейших основ буржуазного мира» [там же: 240]. Исходя из такой пролетарской метрики, парадоксальным образом даже смерть человека и борьба с определенными представителями человечества — буржуазией — признавалась и обосновывалась им как величайшее благо! «Гибель этого меньшинства (буржуазии. — А.Е.) — акт величайшей справедливости», — пишет Горький [там же: 241]. Чуть позже Лукач, комментируя это положение, точно заметит, что «в его (Горького. — А.Е.) гуманизме одновременно соединяются восторг и ненависть; он сильнее, полнее и глубже в своей яростной ненависти к любой деградации, чем любой другой предшествовавший ему гуманизм» [Lucács, 1936].

Критика буржуазного гуманизма, являвшаяся центральным элементом пролетарского гуманизма, вместе с тем преследовала и две другие, второстепенные цели. Во-первых, с приходом к власти Гитлера в Германии критика буржуазного (абстрактного) гуманизма приобрела очертания антифашистской кампании. Пролетарский гуманизм теперь уже рассматривался не только как антитеза буржуазной культуре, но и как «единственное орудие» в борьбе с фашизмом. Стоит отметить, что этот мотив был тут же поддержан рядом европейских литераторов (Р. Роллан, В. Серж, К. Манн, А. Курелла) и затем развит в работах представителей Французской коммунистической партии (А. Барбюс, П. Низан, Л. Арагон). Во-вторых, помимо критики буржуазного гуманизма и орудия борьбы с фашизмом, пролетарский гуманизм был одним из средств идеологической поддержки «культ личности». Дело в том, что Сталин уделял особое внимание распространению идей пролетарского гуманизма. В беседе с Роменом Ролланом он даже называется в качестве одного из первых теоретиков пролетарского гуманизма [Сталин, 2006: 107]. Правда, выражение «пролетарский гуманизм» впервые появляется у него только в 1938 году в «Ответе товарищу Иванову, Ивану Филипповичу» [Сталин, 1997: 246]. Стоит отметить, что советская печать (Правда, 1935; Литературная газета, 1935; Под знаменем марксизма, 1935),

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

которая занималась пропагандой мифа о Сталине как об одном из создателей пролетарского гуманизма, ссылалась — как, в принципе, и Роллан в упомянутой выше беседе, — на знаменитое выступление Сталина о «кадрах» и его фразу о том, что «кадры решают все». Хотя в действительности в упомянутом выступлении нет ни слова о пролетарском гуманизме и даже косвенного на него указания.

В середине 1950-х годов понятие «пролетарский гуманизм» снова проникает в советский философский дискурс, сохраняя при этом черты, свойственные гуманизму еще 1930-х годов. Например, в статье М. Петросян «Марксизм и гуманизм» пролетарский гуманизм рассматривается в качестве теоретико-методологического «орудия разоблачения буржуазной идеологии» [Петросян, 1955: 46]. В указанной работе «прогрессивный» и «революционный» характер пролетарского гуманизма противопоставляется «регрессивному» буржуазному гуманизму. Кроме того, противоречие между ними усиливается анализом развития общественных отношений, из которого следует, что «буржуазия ведет общество не к гуманизации, а к фашизации» [там же: 51].

Таким образом, в 1950-х годах, несмотря на смерть Сталина и наступление периода оттепели, пролетарский гуманизм в советской философии сохранил свою парадоксальную форму, в которой одновременно соединялись пролетарское человеколюбие и пролетарская «ненависть». Эта парадоксальность заключалась в обосновании внутренне противоречивой этики. С одной стороны, провозглашались человеколюбие и, собственно, гуманизм по отношению к пролетариату, с другой стороны — классовая борьба и антигуманизм по отношению к буржуазии. Последнее обстоятельство указывает на то, что пролетарский гуманизм рассматривался советскими марксистами в качестве одного из инструментов идеологического противостояния с капиталистическими странами [Satterwhite, 1992: 109]. Несмотря на то что наиболее активная фаза использования этого нарратива советской идеологии хронологически всегда соответствовала пику внешнеполитического обострения (Вторая мировая война, Берлинский кризис, Корейская война), выражение «пролетарский гуманизм» будет встречаться в советской печати вплоть до 80-х годов.

Марксистский гуманизм как социалистический гуманизм

Если пролетарский гуманизм был напрямую связан с дискуссиями о пролетарской культуре 1920-х годов и логически вытекал

из них, то социалистический гуманизм, хотя и косвенным образом развивая проблематику пролетарского гуманизма, в большей степени концентрировал свое внимание на практических вопросах воспитания социалистической личности. В отличие от пролетарского гуманизма начала 30-х годов, который опирался на дискуссии о пролетарской культуре, социалистический гуманизм опирался на идеи Н.К. Крупской, А.В. Луначарского, В.Н. Сороки-Росинского и некоторых других советских марксистов 20-х годов. Эта особенность задала дальнейший вектор развития гуманистического дискурса, поместив в центр внимания социалистического гуманизма вопросы места личности в истории, соотношения личного и общественного, а также воспитания всесторонне развитой личности. При этом необходимо отметить, что достаточно продолжительное время (с конца 1930-х до конца 50-х годов) выражения «пролетарский гуманизм» и «социалистический гуманизм» существовали одновременно.

Причинами вытеснения одним выражением другого в конце 1950-х — начале 1960-х годов стали, во-первых, смягчение внешнеполитического, а также идеологического противостояния с Западом и переход к политике мирного сосуществования с капиталистическими странами. Во-вторых, наиболее острый период (1920–1940-е годы) классовой борьбы внутри самого СССР прошел. Внутри страны произошли значительные изменения в экономической и социальной сферах, что необходимым образом отразилось и в философском языке. По крайней мере, именно на это философско-историческое различие обращает внимание М. Петросян в работе «Гуманизм: философский, этический и социологический аспект» [Petrosyan, 1972]. Армянский философ пишет, что в обществе, в котором господствует классовый антагонизм, любое «человеколюбие» означает полный или частичный отказ от классовой борьбы [ibid: 71]. Поэтому там, где существуют классовые противоречия, пролетарский гуманизм становится продолжением революционной борьбы и по содержанию от нее неотличим. Совершенно иначе обстоит дело там, где отсутствуют классовые противоречия или же устранена их большая часть. В таком обществе создается реальная основа для социалистического гуманизма, который отождествляется с социалистическим устройством как таковым: «Социалистический гуманизм... имеет реальную основу в общественной собственности на орудия и средства производства, в ликвидации эксплуатации человека человеком и в безграничной возможности развития физических и духовных способностей человека» [Краткий философский словарь, 1939: 96].

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

Стоит отметить, что именно практический аспект социального строительства «нового человека» — «социалистической личности» — становится лейтмотивом в развитии советского марксистского гуманизма как социалистического гуманизма. Так, еще в 1938 году в своих тюремных тетрадях Н. Бухарин писал, что всеобщий научно-технический прогресс, «подчинение природы человеку», планомерность в развитии общества, «исчезновение общественной стихии и сознательность (рациональность) процесса общественной жизни», «очеловечивание природы и общества и есть основа *творческого* (“артист”) *социалистического гуманизма*» [Бухарин, 2008: 145].

Известный советский педагог А. Макаренко, говоря об опыте Болшевской трудовой коммуны как об опыте организации «фабрики новых людей», также отождествлял социалистический гуманизм с общественно-экономическим строем: «Только наш, советский, социалистический гуманизм означает всестороннее, коренное освобождение, расцвет, счастливое рождение нового человечества, трудящегося, творящего. Труд, раскрепощающий человека, — вот основа нашего гуманизма» [Макаренко, 1986: 11].

В 1960–1970-е годы советская философия во многом под влиянием советской гуманистической педагогики (В.А. Сухомлинский, А.Н. Леонтьев, А.В. Запорожец, П.Я. Гальперин) возвращается к этой традиции. Ярким тому примером является педагогический опыт Павлышевской средней школы, воспитательным идеалом которой и стала всесторонне и гармонически развитая личность, активный участник общественного процесса. Ведь «гармония способностей и потребностей дает человеку ту полноту духовной жизни, которая осознается и переживается им как счастье» [Сухомлинский, 1969: 28]. Ставшие привычными для советской философии темы социалистического понимания личности, ее социализации и всестороннего развития при социализме, таким образом, получили свою новую интерпретацию в трудах П. Федосеева, Ф. Константинова, И. Кона, П. Юдина, Г. Батищева, Г. Смирнова и других.

Пафос «нового гуманизма» был поддержан советскими литераторами и публицистами. На страницах журналов «Литературная газета» и «Вопросы литературы» культивировалось представление о «новом человеке» советского государства — подлинном воплощении «практического гуманизма». Сам социалистический гуманизм мыслился культурным продолжением Октябрьской революции 1917 года. «Новый человек» как «практический гуманист» «социалистического мира — это прежде всего преобразователь обстоятельств, действенный гуманист» [Суровцев, 1967: 12]. Вместе с тем в ряде случаев социалистический гуманизм в своем

революционном значении сделал выводы, которые радикально расходились с советской действительностью. Характерной чертой гуманистического ренессанса в советской литературе (и искусстве в целом) стала личная «исповедь» нового героя, рефлектирующего над теми или иными аспектами социалистического строительства и делающего вывод, что реальный мир советского человека оказывается не таким, каким его рисует официальная советская пропаганда (А. Кузнецов, В. Аксенов, Е. Гинзбург, Т. Владимиров, А. Рыбаков). Таким образом, выражение «социалистический гуманизм» в советской философии обозначало, во-первых, государственный строй социализма, а во-вторых — программу воспитания нового человека или *homo soveticus*. Стоит отметить, что эти два аспекта понимания гуманизма в рамках советского тоталитарного строя постоянно сближались, подчиняя тем самым духовную сферу жизни человека политической.

Игорь Кон совершенно справедливо уловил в этой тенденции не диалектическое снятие фундаментального противоречия между интересами личности и интересами общества, а прообраз «казарменного коммунизма». Положительная личность, как он утверждает в работе «Социология личности» (1967), — лишь один из фрагментов подлинной личности. Подлинная личность практически никогда не совпадает с общественным идеалом. Более того, Кон утверждает, что в советской философии и психологии «личное» практически всегда подменялось «индивидуальным». Именно поэтому советская традиция, говоря о «всесторонне развитой личности», в действительности подразумевает «всесторонне развитую индивидуальность» отдельного члена общества. Кон настаивает на том, что «общество и личность не тождественны» и «в повседневном опыте выступают как противоположности» [Кон, 1967: 151]. В нашем повседневном опыте, продолжает он, «сознание индивида противостоит общественному сознанию как чему-то внешнему» [там же: 152].

По мнению Кона, гуманистический посыл освобождения человека заключается вовсе не в освобождении его индивидуальности и полном удовлетворении материальных и духовных потребностей (на чем настаивал Сталин и вся последующая официальная идеология), а в освобождении человека как личности, то есть в «самоосвобождении» [там же: 153]. Несмотря на ряд традиционных для марксистских гуманистов «формальных» и «общих» фраз в отношении характера освобождения человека, в работе Кона мы встречаемся с *проблемой отчуждения человека в социалистическом обществе*. Если вся предшествующая советская философия придавала первостепенное значение отчуждению в буржуазном обществе, то проблема отчуждения в социалистическом

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

обществе была ей во многом проигнорирована. Это обстоятельство привело к появлению в 1960–1970-х годах множества «автономистских» проектов внутри советского общества (в частности, диссидентского движения), в которых «подлинное освобождение (человека. — А.Е.) всегда начинается с самого себя» [там же: 154].

Несмотря на то, что позиция Кона на тот момент оказалась невостребованной в официальной советской философии, она косвенно повлияла на дискуссии 1970-х годов между сторонниками создания марксистской антропологии и ее противниками. Если первые настаивали на институциональном закреплении в системе марксизма-ленинизма философской антропологии, в рамках которой марксистская концепция личности могла бы развиваться как независимая от других разделов научного коммунизма теория, то вторые рассматривали ее лишь как дополнение к уже существующей теории исторического материализма. Отдельную группу составляли философы, выражавшие сдержанный скепсис по отношению к возможностям вообще построить в рамках марксизма «целостную теорию человека/личности» [Ильенков, 1991].

Таким образом, «антропологический поворот» в советской философии на рубеже 1970–1980-х годов стал свидетельством «ренессанса человека» и ренессанса гуманитарных исследований. Кроме того, именно «подлинный», «общечеловеческий» марксистский гуманизм 1970–1980-х годов станет прообразом будущих политических трансформаций в советском обществе, запустив процессы демократизации и деидеологизации в нем.

Позднесоветский марксистский гуманизм

В конце 1960-х годов в гуманистический дискурс советской философии проникает понятие «коммунистический гуманизм». Поначалу понятие коммунистического гуманизма использовалось только в идеологическом ключе, играя роль антитезы абстрактному гуманизму буржуазной идеологии. Однако начиная с середины 1960-х годов оно приобретает ряд совершенно новых оттенков. Во-первых, в условиях международной разрядки понятие коммунистического гуманизма стало частью советского нарратива, выражавшего более «миролюбивую» (чем предшествующие ей) форму гуманизма в рамках международной пропаганды. Во-вторых, объявление Брежневым в 1967 году в СССР наступления эпохи «развитого социализма» требовало на качественно новом уровне подчеркнуть достижения социалистического строительства. Несмотря на то, что Советский союз времен «застоя» был не ближе к коммунизму, чем при Хрущеве, необходимо было

зафиксировать, что гуманизм и всестороннее развитие личности уже стали неотъемлемой частью жизни советских граждан.

Колоссальный разрыв между реальным положением дел и официальным советским дискурсом был причиной появления многочисленных вариантов понимания коммунистического гуманизма, в которых последнее наполнялось экзистенциальным (М. Мамардашвили), этическим (П. Федосеев), а порою даже религиозным (Г. Батищев) смыслом. Несмотря на идеологический контроль со стороны государства, события «Пражской весны» и «Красного мая» 1968 года с их призывом к «социализму с человеческим лицом» и «демократизации» не могли не отразиться на советской философии. Уже в работе Федосеева «Основы научного коммунизма» [Федосеев, 1967: 7] коммунистический гуманизм наполнялся совершенно новыми характеристиками, до этого момента чуждыми советской философии — например, темами внутренней, индивидуальной свободы и автономности человека, а также экзистенциалистскими категориями «выбора» и «ответственности». В отличие от пролетарского гуманизма, содержавшего в себе мощный революционный мотив, который был направлен на трансформацию внешних условий существования человека, новый гуманизм — коммунистический — стал своеобразным опытом советской философии по возвращению человека к самому себе. По идеологическим причинам такой гуманизм не мог быть распространен на политическую сферу и ограничился лишь этическим и моральным (то есть светским) гуманизмом. Однако по своему содержанию он уже значительно отличался от того гуманизма, который до этого момента пропагандировался в советской печати.

До 1980-х годов эти и некоторые другие положения коммунистического гуманизма существовали разрозненно и противоречили не только друг другу, но и идеям самого Маркса. В начале 1980-х программа синтеза широких пластов научных и философских знаний о человеке была реализована коллективом философов (В. Лекторский, В. Межуев, Л. Буева, П. Гуревич) во главе с И. Фроловым [Фролов, 1983]. Эту программу «исправления» и гуманитаризации советской философско-антропологической мысли взял на себя Всесоюзный межведомственный центр наук о человеке, при котором были созданы Институт человека и журнал «Человек». Председателем этого центра стал И. Фролов. Данные институциональные изменения не только содействовали развитию наук о человеке на качественно новом уровне, но и позволили синтезировать взгляды советских философов на проблему гуманизма в единую концепцию.

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

Первым опытом «комплексной» теории человека стала работа Фролова «Перспективы человека». В этой пропедевтике масштабного антропологического проекта по созданию «единой науки о человеке» [Фролов, 1989: 18] Фролов одним из первых подверг основательной критике вульгарно-детерминистический подход и экономический редукционизм, присущие предшествующей советской гуманистической философии: «...на определенных этапах становления и развития социализма возникли существенные деформации его гуманного и демократического облика. Это исказило и процесс формирования нового человека, и его теоретическое осмысление, включая философское» [там же: 105].

Философское возвращение к подлинному марксизму, а именно к его гуманистической и антропологической составляющей — вот ключевая цель коммунистического гуманизма. Коммунистический гуманизм, по мнению Фролова, — это гуманизм «новой цивилизации», то есть гуманизм «цивилизации техники и информации». Современные эволюционные процессы в технической сфере жизни общества стали основанием для утверждения «новых форм нравственности, новых принципов гуманизма» [там же: 300]. Исходя из этого, коммунистический гуманизм истолковывается им в качестве совершенно новой системы ценностей. Системы ценностей, которая возникает не столько в границах социалистического способа производства, сколько в пространстве всемирной цивилизации.

Ключевым элементом такого проекта стала идея «реального гуманизма». В отличие от «гуманизма действия» Федосеева, подразумевавшего прежде всего личную и экзистенциальную ответственность, и «реального гуманизма» Петросян, нацеленного на критику буржуазной идеологии, «реальный гуманизм» Фролова предлагает в качестве высшей ценности *человека как такового* вне зависимости от его классовой принадлежности или политических взглядов. Последнее обстоятельство указывает на то, что подходы буржуазного светского гуманизма и социалистического гуманизма одинаково ограничены в решении современных глобальных проблем человечества. «Коммунистический гуманизм, этапом становления которого является его социалистическая форма — это именно “новый гуманизм”, соответствующий тем новым условиям, в которых оказалось человечество, в частности, в результате обострения глобальных проблем, появления реальной угрозы для существования человека и человечества» [там же: 300].

В отличие от предшествующей гуманистической традиции советской философии, коммунистический гуманизм, по мысли Фролова, стремится прежде всего не радикально противопоставить себя буржуазному или светскому гуманизму, а, напротив, диалектически их развить. Фундаментальное противоречие между буржуазным и

социалистическим гуманизмом может быть устранено только путем их синтеза. Понятый в таком ключе коммунистический гуманизм становится воплощением «глобального гуманизма» [Корсаков, Фролова, 2019: 15], в котором «классовые ценности» признаются вторичными по отношению к подлинным марксистским ценностям, то есть ценностям общечеловеческим. В рамках нового понимания гуманизма любые формы «омасовления» человека, ведущие к его деперсонализации и обесцениванию, признаются неадекватными и вульгарными. К сожалению, именно это и было навязано «советскому обществу в период сталинской диктатуры и брежневского застоя вульгаризаторами марксизма» [Устинов, 2021: 70].

Новое содержание коммунистического гуманизма трансформировало всю архитектуру гуманистического дискурса советской академической философии. «Новый гуманизм» уже не стремился радикально противопоставить себя другим формам гуманизма, например, буржуазному гуманизму или гуманизму, разрабатываемому в других странах социалистического лагеря. Напротив, «новый гуманизм» вступал с ними в диалог, отбрасывая в сторону авторитарный язык идеологии. Освобожденный от диктата партии, советский марксистский гуманизм конца 1970-х — начала 1980-х годов станет предтечей масштабных изменений в советском обществе, а также в мире в целом.

* * *

Когда Барбара Эпштейн называет «Рукописи 1844 года» «единственным путем», открывающим дорогу к аутентичному прочтению раннего Маркса [Alderson, 2017: 18], то, на наш взгляд, она значительно сужает содержание марксистского гуманизма, упуская особенности его формирования в различных странах. В этом ключе опыт становления советского, а впоследствии и французского марксистского гуманизма, является ярким тому подтверждением. В отличие от Германии, Югославии, Чехословакии и США, где марксистский гуманизм во многом возникает на основе анализа и интерпретации идей раннего Маркса, марксистский гуманизм в СССР (а именно его ранняя историческая форма — пролетарский гуманизм) возникает на основе многолетних дебатов о пролетарском искусстве. Последнее обстоятельство позволяет по-новому взглянуть на предпосылки и особенности формирования марксистского гуманизма в разных частях света, а также расширить его содержание.

Конечно, советская философия на протяжении практически всей своей истории носила на себе печать тоталитарной идеологии, что, однако, вовсе не мешало ее представителям быть важными участниками многих интеллектуальных дискуссий. Так, советский

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

пролетарский гуманизм одним из первых указал на ограниченность содержания классического гуманизма и его уязвимость перед лицом фашизма. Советские гуманисты 1930-х годов стали одними из первых, кто организовал в Европе антифашистскую кампанию. Последняя будет подхвачена многими европейскими интеллектуалами (Р. Роллан, В. Серж, К. Манн, А. Курелла) и затем развита в работах представителей Французской коммунистической партии (А. Барбюс, П. Низан, Л. Арагон). После Второй мировой войны многие идеи, выраженные советскими гуманистами (М. Петросян, В. Волжин), легли в основу программы деколонизации и стали фундаментом критики европоцентризма.

Несмотря на значительные теоретические расхождения между западным и советским марксистским гуманизмом, дискуссии, развернувшиеся между ними, в ряде случаев носили вполне конструктивный характер. Во многом благодаря этому советская философия смогла критически переосмыслить сталинский период своего развития и *переоткрыть для себя Маркса*. В 1960-х годах на советскую мысль (наряду с французским гуманизмом Р. Гароди, Ж.-П. Сартра, Л. Сэва) стали оказывать влияние идеи Э. Фромма, Г. Лукача, А. Шаффа, а также других марксистов. Во многом благодаря этому постоянному и неустанному диалогу с Западом советская философия познакомилась с проблемой отчуждения человека при социализме, включилась в разработку марксистской теории личности и марксистской антропологии. Последнее обстоятельство делает советский опыт марксистского гуманизма сходным опытом других социалистических стран Восточной Европы — Югославии, Чехословакии, Венгрии, Польши, Румынии, где марксистский гуманизм стал предтечей революционных преобразований в духовной и политической жизни общества.

Soviet Marxist Humanism: from the Class Struggle to the Renaissance of Human

Andrey S. Emelyanov

Candidate of Philosophical Science, Senior Lecturer of the Department of Philosophy.

Kursk State University.

33 Radishcheva str., Kursk 305000, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-1455-3437.

andrei.e1992@mail.ru

Abstract. The article considers the main ideas of Soviet Marxist humanism. It is shown that, despite ideological control over culture and science, an original version of Marxist humanism has been developing in Soviet philosophy since the mid 1930-s. Unlike other countries, where the

publication of Marx's Economic and Philosophic Manuscripts played a key role in the emergence of Marxist humanism, this publication did not have the same impact in the USSR. Soviet Marxist humanism results from the debates about proletarian culture and humanism in 1920s-1930s and also evolves as an anti-fascist movement. Studying the subject, we analyze three key narratives: proletarian humanism, socialist humanism and communist humanism. Proletarian humanism (M. Gorky, M. Petrosyan), in our opinion, historically corresponded to the period of irreconcilable ideological struggle with abstract humanism and fascism. Socialist humanism (N. Bukharin, P. Fedoseev, F. Konstantinov) was investigating necessary material and spiritual conditions to bring up a comprehensively developed personality. Communist humanism (I. Frolov) reflected the process of scientific and technological revolution and historically corresponded to de-escalation of international relationships and political course towards democratization and transparency.

Keywords: Marxist humanism, proletarian humanism, socialist humanism, communist humanism, soviet philosophy, class struggle, alienation, human, comprehensively developed personality, anthropological turn.

For citation: Emelyanov A.S. Soviet Marxist Humanism: from the Class Struggle to the Renaissance of Human // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 114–129. DOI: 10.31857/S023620070028505-2

Литература/References

- Алымов С. О личностях и элементах: позднесоветская социальная философия от марксистского гуманизма к идее Homo sovieticus // *Антропологический форум*. 2020. № 47. С. 11–52.
- Alymov S. O lichnostyakh i elementakh: pozdnesovetskaya sotsial'naya filosofiya ot marksistskogo gumanizma k idee Homo sovieticus [On Persons and Elementals: Late-Soviet Social Philosophy from Marxist Humanism to the Idea of Homo Sovieticus]. *Antropologicheskij forum*. 2020. N 47. P. 11–52.
- Богданов А.А. Социализм в настоящем // Богданов А.А. Вопросы социализма. М.: Политиздат, 1990. С. 99–103.
- Bogdanov A.A. Sotsializm v nastoyashchem [Socialism in the present]. Bogdanov A.A. *Voprosy sotsializma* [Questions of socialism]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. P. 99–103.
- Бухарин Н.И. Этюды. Москва; Ленинград: Гос. техн.-теоретич. изд-во, 1932.
- Buharin N.I. *Etyudy* [Etudes]. Moscow; Leningrad: Gos. tekhn.-teoretich. izd-vo Publ., 1932.
- Горький М. Пролетарский гуманизм // *Собрание соч.: в 30 т.* Т. 27. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 233–241.
- Gorky M. *Proletarskii gumanizm* [Proletarian humanism]. *Sobranie soch.: v 30-ti tomah* [Works: in 30 vols.]. Vol. 27. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1953. P. 233–241.
- Ильенков Э.В. О сущности человека и гуманизме в понимании Адама Шаффа (О книге Адама Шаффа «Марксизм и человеческий индивид») // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 170–198.

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

- Ilyenkov E.V. O sushchnosti cheloveka i gumanizme v ponimanii Adama Shaffa (O knige Adama Shaffa «Marksizm i chelovecheskii individ») [On the essence of man and humanism in the understanding of Adam Schaff (About Adam Schaff's book "Marxism and the Human Individual")]. Ilyenkov E.V. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 170–198.
- Кон И. Социология личности. Над чем работают и спорят философы. М.: Политиздат, 1967.
- Kon I. *Sotsiologiya lichnosti. Nad chem rabotayut i sporyat filosofy* [Sociology of personality. What Philosophers Work and Debate]. Moscow: Politizdat Publ., 1967.
- Корсаков С.Н., Фролова М.И. Человек: индивидуальное и глобальное. К 90-летию со дня рождения И.Т. Фролова // Человек. 2019. Т. 30, № 5 С. 6–19.
- Korsakov S.N., Frolova M.I. Chelovek: individual'noe i global'noe. K 90-letiyu so dnya rozhdeniya I.T. Frolova [The Human Being: individual and global: To the 90th anniversary of the birth of I.T. Frolov]. *Chelovek*. 2019. Vol. 30, N 5. P. 6–19.
- Корсаков С.Н., Синеокая Ю.В., Пуцаев Ю.В. Советская философия и философия советского периода как предмет исследования // Человек. 2018. № 4. С. 71–93.
- Korsakov S.N., Sineokaya Y.V., Puschaev Y.V. Sovetskaya filosofiya i filosofiya sovetского perioda kak predmet issledovaniya [Soviet philosophy and the philosophy of the Soviet period as a subject-matter of research]. *Chelovek*. 2018. N 4. P. 71–93.
- Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. М.: Политиздат, 1939.
- Kratkii filosofskii slovar'* [Brief Philosophical Dictionary], ed. by M. Rosenthal and P. Yudin. Moscow: Politizdat Publ., 1939.
- Макаренко А.С. Болшевы // Макаренко А.С. Педагогические сочинения: в 8 томах. Т. 7. М.: Педагогика, 1986. С. 9–11.
- Makarenko A.S. Bolshevtsy [Bolshevtsy]. Makarenko A.S. *Pedagogicheskie sochineniya: v 8 tomakh* [Pedagogical essays: in 8 vols]. Vol. 7. Moscow: Pedagogika Publ., 1986. P. 9–11.
- Петросян М.И. Марксизм и гуманизм // Вопросы философии. 1955. № 3. С. 45–59.
- Petrosyan M.I. Marksizm i gumanizm [Marxism and humanism]. *Voprosy filosofii*. 1955. Vol. 3. P. 45–59.
- Сталин И.В. Беседа с Ромэном Ролланом // Сталин И.В. Сочинения: в 18 т. Т. 18. Тверь: Информационно-издательский центр «Союз», 2006. С. 99–110.
- Stalin I.V. Beseda s Romenom Rollanom [Conversation with Romain Rolland]. Stalin I.V. *Sochineniya: v 18 tomakh* [Works: in 18 vols.]. Vol. 18. Tver: Informatsionno-izdatel'skii tsentr «Soyuz» Publ., 2006. P. 99–110.
- Сталин И.В. Ответ товарищу Иванову, Ивану Филипповичу // Сталин И.В. Сочинения: в 18 т. Т. 14. М.: Издательство «Писатель». 1997. С. 244–248.
- Stalin I.V. *Otvet tovarishchu Ivanovu, Ivanu Filippovichu* [Reply to Comrade Ivanov, Ivan Filippovich]. Stalin I.V. *Sochineniya: v 18 tomakh* [Works: in 18 vols.]. Vol. 14. Moscow: «Pisatel'» Publ., 1997. P. 244–248.
- Суровцев Ю. Войниствующий гуманизм советской литературы // Вопросы литературы. 1967. № 11. С. 118–142.

- Surovtsev Yu. Voinstvuyushchii gumanizm sovetskoj literatury [Militant humanism of Soviet literature]. *Voprosy literatury*. 1967. N 11. P. 118–142.
- Сухомлинский В.А. Павлышская средняя школа: обобщение опыта учебно-воспитательной работы в сел. сред. shk. М.: Просвещение, 1979.
- Sukhomlinsky V.A. Pavlyshskaya srednyaya shkola: obobshchenie opyta uchebno-vospitatel'noi raboty v sel. sred. shk. [Pavlysh secondary school: generalization of the experience of educational work in a rural secondary school]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1979.
- Устинов О.А. Синтезированный подход к исследованию проблем человека в советской философии в 1980-е гг.: историко-философский анализ // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. № 1. С. 63–72.
- Ustinov O.A. Sintezirovannyi podkhod k issledovaniyu problem cheloveka v sovetskoj filosofii v 1980-e gg.: istoriko-filosofskii analiz [A Synthesized Approach to the Study of Human Problems in Soviet Philosophy in the 1980s: Historical and Philosophical Analysis]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija*. 2021. N 1. P. 63–72.
- Узник Лубянки. Тюремные рукописи Николая Бухарина. М.: АИРО-XXI, 2008.
- Uznik Lubyanki. Tyuremnye rukopisi Nikolaya Bukharina [Prisoner of the Lubyanka. Prison manuscripts of Nikolai Bukharin]. Moscow: AIRO-XXI Publ., 2008.
- Фролов И. Перспективы человека: опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М.: Политиздат, 1983.
- Frolov I. *Perspektivy cheloveka: opyt kompleksnoi postanovki problemy, diskussii, obobshcheniya* [Perspectives of a person: the experience of a complex statement of the problem, discussions, generalizations]. Moscow: Politizdat Publ., 1983.
- Фролов И. О человеке и гуманизме: работы разных лет. М.: Политиздат, 1989.
- Frolov I. *O cheloveke i gumanizme: raboty raznykh let* [About Human and Humanism: Works of Different Years]. Moscow: Politizdat Publ., 1989.
- Alderson D. *For humanism: explorations in theory and politics*. London: Pluto Press, 2017.
- Cistelean A. Humanist Redemption and Afterlife: The Frankfurt School in Communist Romania. *Historical Materialism*. 2022. Vol. 30(2). P. 56–90.
- Fuchs C. The Praxis School's Marxist humanism and Mihailo Markovic's theory of communication. *Critique*. 2017. Vol. 45(1–2). P. 159–182.
- Leopold D. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Lucács G. Eulogy for Maxim Gorky: A Great Proletarian Humanist. In Maxim Gorky 1868–1936: Eulogies from his funeral on the Red Square, International Literature, No. 8, August 1936. *Red Flag, Journal of the CP (MLM)*. 2007. N. 1. P. 8–12.
- Mervart J. Czechoslovak Marxist humanism and the revolution. *Studies in East European Thought*. 2017. Vol. 69(1). P. 111–126.
- Petrosyan M. *Humanism: It's Philosophical, Ethical and Sociological Aspects*. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- Satterwhite J.H. *Varieties of Marxist humanism: philosophical revision in postwar Eastern Europe*. Pittsburgh: University Pittsburgh Press, 1992.

А.С. Емельянов
Советский марксистский гуманизм: от классовой борьбы к ренессансу человека

DOI: 10.31857/S023620070028506-3

©2023 И.М. ЧУБАРОВ, Э.В. САМОХВАЛОВА

ИСКУССТВО БЕЗ ХУДОЖНИКА: К ВОПРОСУ О КРИТЕРИЯХ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА



Чубаров Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский пр., д. 27, корп. 4. ORCID: 0000-0002-6391-6898 tchubaroff@gmail.com



Самохвалова Элина Вадимовна — аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарных наук. Тюменский государственный университет. Российская Федерация, 625003 Тюмень, ул. Володарского, д. 6. e.v.samokhvalova@utmn.ru

Аннотация. В статье ставится вопрос об авторстве произведений современного искусства, институциональном характере и социально-экономических условиях его производства, а также пространственных и медиаэстетических опосредованиях его восприятия. Главная проблема

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-02052, <https://www.rscf.ru/project/22-28-02052/>.

исследования формулируется на пересечении двух вопросов: всё ли, что производят художники, является искусством? И только ли художники являются авторами подписанных ими произведений? Проблема состоит в появлении у произведений современного искусства товарной формы, которая не мешает им, а напротив, является условием их социальной и культурной легитимации, признания в контексте истории мирового искусства, то есть музеефикации. Кроме того, в статье обсуждаются: онтологический статус художественных вещей или артобъектов, производимых современными художниками, или, точнее, всей индустрией и рынком contemporary art; специфический способ их воздействия на человека, который в качестве чисто эстетического абстрагирован от других каналов чувственного и экзистенциального опыта; цельный художественный опыт бытия-с-искусством или в-искусстве зрителей и художников, его устройство и сущность. Предложенный в статье методологический подход к феномену современного искусства одновременно подвергает критике позиции эстетического номинализма и реализма, опираясь на словарь и инструменты теории искусства Вальтера Беньямина и русского конструктивизма. В качестве альтернативы господствующим на сегодня критериям оценки произведений современного искусства (например, у Т. де Дюва) автор предлагает оригинальную теорию русского левого авангарда с центральными для него понятиями художественной «вещи-товарища» и коллективного автора-производителя.

Ключевые слова: Беньямин, аура, эстетический опыт, реди-мейд, суп «Кэмпбелл», Т. де Дюв, производственное искусство, конструктивизм.

Ссылка для цитирования: Чубаров И.М., Самохвалова Э.В. Искусство без художника: к вопросу о критериях современного искусства // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 130–148. DOI: 10.31857/S023620070028506-3

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Искусство без художника

Возможно ли искусство без художников? Несмотря на кажущуюся абсурдность вопроса, он не столь прост. Ибо за ним стоят еще два вопроса: все ли, что производят художники, является искусством, и только ли художники являются авторами подписанных ими произведений? На пересечении этих коварных вопросов может быть сформулирована главная проблема нашего исследования. И это не определение того, что такое искусство, или что значит быть художником в современности. На наш взгляд, подобные вопросы являются достаточно праздными и не проблемными. Проблема же состоит даже не в давно произошедшей дегуманизации и коммодификации искусства и его произведений, а в появлении у соответствующего типа художественных товаров существенных, хотя и не исчерпывающих их бытия, свойств настоящих

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ**
■■■■■■■■■■

произведений искусства, а именно возможности быть воспринятыми и признанными в контексте истории мирового искусства, и как следствие, быть помещенными в институциональное пространство, которое предназначено для их социальной и культурной легитимации — музеев.

Иронией истории искусства является здесь возможность современного зрителя получать от подобных объектов эстетическое удовольствие в абстрагированном от других элементов культурного опыта смысле.

Таким образом, нас будут интересовать: новый онтологический статус художественных вещей или предметов искусства — артефактов или артобъектов, производимых современными художниками или точнее всей индустрией и рынком contemporary art; специфический способ их воздействия на человека, который можно считать в узком смысле эстетическим, поскольку он абстрагирован от других каналов чувственного и экзистенциального опыта; и, наконец, сам этот цельный художественный опыт бытия-с-искусством или в-искусстве зрителей и художников, его устройство и сущность.

Что касается произведений искусства, то их вещьность в современности не сводится к объектности картин и скульптур, видео или инсталляций — это, прежде всего, художественные товары, которые специфическим образом размещены в социальном пространстве и выполняют отнюдь не только функцию источников художественного образования и эстетического удовольствия.

В своем ключевом исследовании о современном искусстве «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936) Беньямин писал о двух полюсах в восприятии его произведений — их экспозиционной ценности и собственных эстетических качествах арт-объектов [Беньямин, 2012: 202].

В этом состоит важнейший момент когнитивного и институционального опосредования чувственного восприятия художественных произведений. От магического использования наскальных рисунков животных, через изображения божеств, которые порой вообще не предполагали экспонирования, человек пришел к светскому искусству, в котором важно выделять не имеющее непосредственного отношения к его качеству и содержанию, но во многом определяющее его восприятие экспозиционное значение: «С появлением различных методов технической репродукции произведения искусства его экспозиционные возможности выросли в таком огромном объеме, что количественный сдвиг в балансе его полюсов переходит, как в первобытную эпоху, в качественное изменение его природы. Подобно тому как в первобытную эпоху произведение искусства из-за абсолютного преобладания его культовой функции было в первую очередь инструментом магии, который лишь позднее был,

так сказать, опознан как произведение искусства, так и сегодня произведение искусства становится, из-за абсолютного преобладания его экспозиционной ценности, новым явлением с совершенно новыми функциями, из которых воспринимаемая нашим сознанием, эстетическая, выделяется как та, что впоследствии может быть признана сопутствующей» [Беньямин, 2012: 204].

Что же входит в экспозиционные возможности произведений современного искусства, и какое значение они имеют для его понимания?

Когда мы говорим об искусстве без художника, мы, разумеется, не имеем в виду, что его место занял кто-то другой — дилетант, непрофессиональный художник, культурное сообщество, или более широкая «народная масса» потребителей. Имеется в виду, что в производство искусства, или процесс искусства вовлечены сегодня все эти субъекты и институты, а наряду с ними ряд нечеловеческих акторов, которые делают его возможным и на уровне производства, и на уровне его принятия — адаптации в обществе его форм, приемов и способов восприятия. И это не только краски и кисти, но прежде всего медиасреда и медиасредства эпохи.

Беньямин писал о таких новых для его времени медиа как фотография и кино. Сегодня можно добавить в ряд фундаментальных опосредований эстетического восприятия произведений современного искусства более сложную медиаархитектуру — целый набор цифровых посредников, приложений и программ, в глобальной сетевой и платформенной обвязке, которые позволяют нам интенсивно общаться, обмениваясь в том числе эстетическими образами и культурными ценностями, уже не привязанных к традиционным носителям и не локализованных в академических и коммерческих художественных институтах [Джослит, 2017].

Но важно понимать источник заданного выше различия и способ его воспроизводства в каждой новой эпохе, включая нашу. Для этого надо держать в голове принцип Маклюэна — сохранения старого в новом, включения медиа друг в друга, как в русской матрешке, то есть сосуществования в настоящем различных медиаформатов и способов связи искусства с социальной инфраструктурой [Маклюэн, 2019]. Это не позволяет, кстати, свести современное искусство к медиаискусству в узком смысле, как цифровому искусству в сети интернет.

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

От экспозиционной ценности к рыночной стоимости: Campbell's Soup Cans

Бывали ли вы в художественном музее до его открытия или глубокой ночью? Если это не про фильмы-похищения, то там нам

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

просто нечего делать — музей закрыт. Мы хотим сказать, что без людей ничего этого не существует, прямо как у коллективного Беркли — «esse est percipi aut percipere» (существовать — значит быть воспринимаемым или воспринимать). Но так как мы не обязаны быть субъективными идеалистами, то должны понимать, что искусство в его современном понимании существует не только как деньги в банке — вернее, их золотовалютный резерв — а в виде криптовалют, необеспеченных ничем, кроме заинтересованной глобальной коммуникации.

В повседневных же транзакциях мы платим за право приобщиться к особому рода деятельности, которую следует называть культурной, то есть к определенным сетям и социальным статусам, связанным с получением образования и достижением определенного символического уровня. Что же до эстетических удовольствий, за которые, как предполагается, мы платим в собственном смысле слова, то сам факт оплаты делает получаемое наслаждение подозрительным, а акт совершаемого нами «эстетического» восприятия — непристойным.

Что плохого в товарной форме произведений современного искусства? Это отнюдь не приписываемая соответствующим продуктам неподлинность, однотипность, а тем более массовость. Плохого в произведениях искусства как товарах только их неотличимость от собственной рекламы и подделки.

Campbell's Soup Cans и коробки Brillo Энди Уорхола здесь — наиболее показательные примеры. Как известно, Уорхол начинал как коммерческий иллюстратор и стал известен как поп-художник благодаря своей первой выставке 1961 года в витрине нью-йоркского универмага Lord & Taylor, где он выставил комиксы и большие рекламные объявления из популярных журналов. И хотя первый его крупный художественный успех не был связан с официально заказанной ему рекламой продуктов компании Кэмпбелл, в конце концов, он использовал оригиналы наклеек их супа для своей выставки и принял от них финансирование для одной из работ этой серии [Bourdon, 1991].

В итоге всемирно известная работа Уорхола может рассматриваться как вечная и супердорогая реклама Campbell Soup Company, хотя изначально художник боялся, что связь с рекламой компании обесценит его работы. Справедливости ради надо сказать, что коммерческий успех пришел к соответствующим работам Уорхола не сразу и свою выгоду изготовители супа тоже почувствовали только после его успеха на сцене современного искусства. То есть соответствующий тренд пришел все же не из коммерческого сектора, а из самого искусства, вернее, от конкретного художника и его

провокации. И здесь не важно, что идею нарисовать банки с супом или изготавливать коробки Брилло Уорхолу кто-то посоветовал.

«Коммерческие» работы Уорхола не обязательно считать примерами product placement в современном искусстве. Их можно понять как продолжение и развитие жеста Дюшана — возвращение реди-мейда на холст, то есть рассмотреть в контексте попыток современных художников восстановления ауратичности, то есть уникальности технически репродуцированных художественных образов [От картины к фотографии, 2020], путем перенесения их на медиум предшествующей эпохи — станковую картину и, соответственно, на территорию традиционного искусства.

Чтобы оценить всю консервативность и даже реакционность этого жеста следует вспомнить замечания Артура Данто [Danto, De Duve, Shusterman, 2012]. Оказывается, дизайн упаковок Brillo был разработан под заказ компании художником второго поколения абстрактных экспрессионистов Джеймсом Харви. И хотя его дизайн не стал отдельным направлением в искусстве, а был поглощен поп-артом, сам рынок современного искусства, как повествует об этом история с фальшивыми коробками Уорхола, ими поперхнулся.

Получается, что не столько фирма в разы повысила стоимость своего продукта благодаря искусству, сколько поп-арт-бизнес самого Уорхола смог состояться благодаря талантливому дизайну абстракциониста Харви. Данто отмечал, что коробки Харви были во многих отношениях интереснее коробок Уорхола с эстетической точки зрения. Но в результате сам этот продукт был дважды подменен подделкой [Scott-Clark, 2010]. Ирония этой истории в том, что, согласно Бенъямину, современное репродуцированное искусство подделать невозможно, потому что оно является репродукцией изначально.

Можно ли восстановить ауру в искусстве?

Художественный жест, который изобрел Уорхол, не был механическим перенесением рекламных образов на традиционный художественный медиум, как и трансфер фотоснимков на холст Герхарда Рихтера не был механическим перерисовыванием, а направлялся сложнейшей эпистемологической задачей воссоединения и расширения разделенных в современности типов памяти — индивидуальной и коллективной, произвольной и непроизвольной (*mémoire volontaire* и *mémoire involontaire* у Пруста), и изучения археологических слоев в современных средствах коммуникации, производства, хранения и передачи значимого художественного

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Но все же главным негативным эффектом этих произведений была демонстрация сокращения и даже отказа в современной художественной деятельности от «ручной» работы художника, утрате им соответствующих профессиональных навыков. Попытка восстановления Беньяминовой ауры в произведениях искусства в условиях капитализма всегда сталкивалась в этом смысле с принципиальной невозможностью из-за отсутствия прав собственности на средства производства, материал и результат соответствующей деятельности у большей части общества, включая зачастую и самих художников. Поэтому Беньямин считал попытки искусственного восстановления ауры реакционными, противоречащими и социально-экономическим и медиаэстетическим условиям эпохи, если они, конечно, не исчерпывались имманентной критикой буржуазной культуры.

Но можно ли считать так понятую ауру признаком, критерием и тем более условием подлинности и уникальности произведения искусства в современности? По Беньямину, она была прочно сшита с его культовой предысторией, но навсегда рассталась с ней в условиях технической воспроизводимости, экспозиционности и товарности искусства Модерна. Это было понятно уже Бодлеру — одному из последних лирических поэтов XIX века, так что ностальгировать по этому поводу бесполезно и даже вредно.

136

шокирующей и травматичной городской средой [Беньямин, 2004: 214].

Это, разумеется, не означает, что искусство фотографии и кино XX века, как и медиаискусство XXI века ничем не ответило на подобную «ауратическую» критику. Художественная ценность соответствующих произведений получила сегодня новую, цифровую природу, а экспозиционные возможности современного искусства приобрели сетевой, поистине глобальный масштаб. На критику Беньямина техник репродукции [Беньямин, 2004: 225] технологии искусственного интеллекта отвечают сегодня глубоким обучением, компьютерным зрением и распознаванием лиц, а художники активно пользуются его возможностями для создания нового криптоискусства. Кстати, его авторство является распределенным между художниками и покупателями, человеческими и нечеловеческими акторами рынка блокчейн-технологий [Clark, 2022]. Русские левые авангардисты начала прошлого века могли только мечтать о столь демократичном искусстве. Но это тема отдельного исследования [см., напр.: Подорога, 2016].

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Ложь романтизма и правда конструктивизма: огурцы Кривелли

Эстетическое восприятие может быть вообще не связано с познанием объекта или процесса в реальности, но лишь тематизироваться в произведении искусства, но все же оно имеет когнитивную составляющую как на входе, так и на выходе, будучи культурно фундировано и давая в результате новое знание, по крайней мере, о самом себе.

Валериан Анашвили пишет об этом так: «Когда мы приходим в музей и оказываемся перед картиной, гравюрой или фреской, написанной кем-то из старых мастеров, нам всегда кажется, будто одного лишь визуального впечатления недостаточно, изображение неуловимо дает почувствовать нам, что оно не исчерпывается лишь сочетанием красок и техникой мазка. Всегда, помимо и за пределами явленных нам как зрителям образов существует что-то еще, некий явный или тайный смысл, который для любого живописца прошедших столетий был столь же важен и значим, как и фигуративная система, композиция, цветовые решения, линии, сочетания светлот и темнот, использованных им для создания своего произведения. Средневековое искусство и возвышающееся над ним искусство Нового времени катастрофически обедняются, если ограничиваться в отношении них лишь «зрением», они неизменно вызывают к «пониманию» [Анашвили, 2022: 5].

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

Кстати, для демонстрации границ применимости символической интерпретации искусства, уместно обратиться к «огуречной» живописи. В ренессансной иконографии огурец преимущественно истолковывался как символ плодородия, воскрешения и Эдемского сада. Но огурец в паре с яблоком — это еще и символ сладострастия и грехопадения. У законодателя символики огурца в религиозном искусстве поздней готики и раннего Ренессанса Карло Кривелли он перезрелый, да еще, возможно, и малосольный. На его шедевре «Благовещение со святым Эмидием» (1486, Национальная Галерея Британии) «сладкая парочка» — огурец и яблоко — вообще выпадают из композиции, намекая на выход за пределы символики означаемого к реальности референта.

Что же касается означающего, то огурец на полотнах братьев Кривелли (у Карло был брат Витторе) может быть и символом рая, но только не в качестве произрастающих там райских огурцов. Такова диалектика этого профанного образа, замешанная на довольно грубом и однозначном референте — фаллическом по форме и набитым семенем по содержанию. Комично, что католические искусствоведы пытались притянуть к Кривеллиевым огурцам отвлекающую от этих явных коннотаций форму Ионовой тыквы, только подтверждая этим профанную интерпретацию [Lightbow, 2004]. (См. также «Живопись с огурцом. Часть II» [Лада, 2018], где преобладает идея, что огурец у Кривелли — это просто огурец, но одновременно он представляет собой «мужской аналог» яблока, то есть символ греха и блуда, причем для обоснования этого противоречивого тезиса зачем-то приплетается ходульный психоанализ.)

Понятно, что подобная семиотика художественных образов не универсальна, многозначна, обусловлена локальными культурными традициями и контекстами. Даже в рамках творчества одного художника смысл подобных символов может разниться и варьироваться. Но то, что эстетическое восприятие объектов искусства фундировано и финализировано интеллектуально, остается бесспорным. Не следует только связывать с интеллектом исключительно размышления о бессмертной душе, воскрешении, священной истории и новозаветной морали.

Мы хотели указать здесь на предел интеллектуально-символической интерпретации произведений искусства, ибо в нем важна даже не сама интерпретация того или иного символа в произведении, а понимание природы символизма, состоящем в единстве созерцательного и когнитивного порядков. Чисто символическая интерпретация, даже не эксплуатируя оппозицию означаемое-означающее, а лишь отсылая к идеальным референтам, не позволит нам отличить шедевр от посредственности, а копию или

подделку — от оригинала. Поэтому она должно неразрывно сочетаться, взаимопроникаться и переплетаться с чувственным восприятием произведений искусства, получаемыми от них эмоциями и их рациональным истолкованием.

В свою очередь, открытие истинного содержания произведения — это та цель, которая не отрицает получение удовольствия от созерцания его чувственных форм, но показывает их недостаточность, открывая перспективу еще большего чувственного удовольствия, фундированного более глубоким и разносторонним пониманием сущности произведения. И это не эссенциализм. Сущность, о которой идет речь — это «неопределимое в вещах» Валери или «невыразимое» Беньямина, которое предостерегает нас от романтического отождествления сущности и эстетической видимости произведения. А это опасность, которая подстерегает любую художественную деятельность, претендующую на автономию, независимость своего бытия от определяющих ее социально-экономических и политических условий — опасность растворения в очередном идеологическом мифе или религиозной догме.

Весь вопрос здесь в претензии искусства на символическую целостность — вместо показа границ собственной фикциональности и порой парадоксальных способов выхода за их пределы. «Из-за определенной практики символического искусству грозит опасность растворения в мифе. Когда произведение навязчиво внушает, будто его символический слой причастен правде, то есть, когда прекрасная видимость (*der schöne Schein*) выдается за присутствие сущности (как в теологической сфере хлеб представляет плоть Христову), тогда искусство утрачивает критическую функцию. В политическом плане оно тяготеет тогда к утверждению существующего, а в художественном — ведет к эстетизму» [Kramer, 2003: 52].

Невыразимое обозначает предел эстетической видимости, указывая на принимаемые нами, порой бессознательно, условности, выдающие иллюзию за реальность, и нарушая символическую целостность произведения: «Невыразимое — это критическая мощь, которая хоть и не в состоянии разделить в искусстве видимость от сущности, однако запрещает им смешиваться» [Benjamin, 1925; Агамбен, 2021: 40, 146–147].

Беньямин исследовал художественные приемы, которые предотвращают отождествление эстетической видимости с областью прекрасного — это, например, эффект отчуждения Брехта (*Verfremdungseffekt*) или прием остранения русских формалистов (Шкловский), цезура Гельдерлина, включение внехудожественных элементов в роман у Гете, аллегория Бодлера и так далее.

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

То есть красота объекта проявляется в полной мере именно через опредмечивание и дальнейшее разрушение (негативность) предмета в его потреблении (конструктивистская версия острания), во время которого выделяется своего рода эстетическая энергия с максимальным КПД. А все дело в том, что в отличие от Агамбеновой «машины искусства», элементами которой являются «произведение — художник — сотворение» [Агамбен, 2021: 26], в машину русского левого авангарда входили и другие акторы — коллективный художник, вернее, коллективная чувственность нового человека — «художника-пролетария» [Benjamin, 1925], или «автора как производителя».

Природа эстетического опыта пользуется в современной эпистемологии заслуженным вниманием; в частности, наибольшие дискуссии среди исследователей вызывает феномен асимметрии в наших оценках эпистемической ценности свидетельств относительно эстетического и повседневного перцептивного опыта [Hopkins, 2000; Meskin, 2004; Hopkins, 2011; Robson, 2012; Robson, 2018; Hills, 2022; Нехаева, 2023; Bräuer, 2023].

В настоящее время исследователи делятся преимущественно на два лагеря: «пессимистов» — эстетические свидетельства либо эпистемически ничтожны, либо в принципе невозможны, и «оптимистов» — эстетические свидетельства обладают определенной эпистемической ценностью или даже ни в чем не уступают другим видам свидетельств.

Предлагаемый нами подход позволяет существенно снизить остроту этих дискуссий, а также сместить их основной фокус, поскольку мы утверждаем, что признаваемая «оптимистами» эпистемическая ценность эстетических свидетельств в действительности производна не от индивидуальной нормы вкуса того или иного агента, свидетельствующего о некотором арт-объекте, а от сложившейся в мире современного искусства когнитивной,

пространственной и институциональной инфраструктуры его производства и потребления.

Итак, во-первых, мы выяснили, что эстетическое восприятие производно или, по крайней мере, синхронизировано с когнитивной, пространственной и институциональной инфраструктурой искусства. Во-вторых, произведение искусства вообще может не нуждаться в эстетическом восприятии, будучи культовым или концептуальным.

И, наконец, в-третьих, само чувственное восприятие сложно устроено и связано с невыразимым в реальности, остающемся скрытым для непосредственного восприятия в вещах, но передающимся через чувственные качества произведения искусства благодаря мастерству художника, способного, по слову Валери, превращать невыразимое «здесь» в художественное событие [Беньямин, 2004: 215].

Означает ли это все, что для искусства «жизнестроительного», получившего шанс на реализацию только в короткий период раннесоветской истории [Чубаров, 2014: 14], закрыты все пути в современности нового «капитализма» — платформенного, надзорного [Срничек, 2019; Зубофф, 2022]? Вопрос этот не стоит путать с теоретическими рассуждениями о критериях подлинного искусства, вернее, об их отсутствии и невозможности в рамках совриска. Кстати, приводимое Т. де Дювом эмпирическое определение: «Искусство есть все то, что люди называли искусством в прошлом и продолжают называть по сей день» [Де Дюв, 2014:18–21] равносильно тавтологии и хождению по кругу. На уровне обоснования оно сродни онтологическому аргументу, «доказывающему» существование объекта через анализ его понятия.

В поле нашей проблематики утверждать подобное — это все равно, что сказать, будто никакого критерия отличия искусства от не-искусства в принципе не существует, а есть лишь набор сталкивающихся теорий и описаний художественных направлений, эпох и стилей, биографий художников и истории художественных институций. Иронично создавая микс из множества теорий искусства, де Дюв не добавляет к ним никакой убедительной альтернативы. Не считая интуиции интерреференциальности, еще не обоснованной им в цитируемом монографии 1989 года: «Интерреференциальность, объединяющая и разъединяющая, собирающая и противопоставляющая все вещи, называемые вами, лично вами, искусством, есть не что иное, как ваше представление об искусстве, с которым вы сличаете чувство, испытываемое перед новой и неожиданной вещью, ошеломляющей вас в то мгновение, когда она становится соискателем вашего эстетического суждения» [Де Дюв, 2014: 63].

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Тьерри де Дюв талантливо и почти исчерпывающе описал всевозможные подходы к пониманию искусства, и прежде всего современного, беспощадно их деконструировал, показав беспомощность традиционного искусствознания перед негативностью дюшановского писсуара, но не учел единственный кейс — русское производственное искусство 20-х годов XX века, включая конструктивизм, к которым его беспощадная ирония не применима.

Намекая в этом контексте на противоречия в Баухаусе между В. Гропиусом и Х. Мейером, а во ВХУТЕМАСе между Малевичем и Родченко, бельгийский исследователь ничего не пишет о том, как эти противоречия разрешились в Советской России — отставкой Малевича и расцветом (пусть и недолгим) ВХУТЕМАСа и ИНХУКа (связанного с увольнением и эмиграцией Кандинского).

Вместо этого он сводит к «иллюзии чистого листа» все футуристические проекты, включая левоавангардный, отменяя тем самым сингулярность любого художественного феномена вообще (кроме Дюшана, разумеется), и называет «фантазмом» передачу эстафеты от художника-ремесленника «творцу-проектировщику», предполагающей трансфер «всего богатства старой, усопшей ныне, традиции грядущей культуре, своей традиции еще не имеющей». Конструктивистов, вкупе с «функционалистами» всех мастей, он несправедливо упрекает в несовпадении теории и практики: «Но они стремились воздействовать на общество и, следовательно, на «реальное», упорно отрицая план символического, в котором разворачивалась их деятельность. Подчеркивая, что «форма повинуется функции» и что функция утилитарна, эргономична, «реальна», они отрицали свое собственное вмешательство в эту форму, вселяя иллюзию механического перехода реальности употребления в реальность формы. Таково было их заблуждение, их идеология, проявление их воображаемого. Тогда как их практика свидетельствует о другом — о том, что форма, соответствующая своей функции, есть не что иное, как символ самого этого соответствия. И совсем уже «в молоко», оценивает Де Дюв как неудачу педагогическую программу тех же конструктивистов и большевиков в «реальной ликвидации безграмотности и реально-го насаждения культуры» [Де Дюв, 2012: 219–220].

Все эти смелые утверждения замешаны на элементарной подмене понятий — когда Родченко «отказывался» от искусства, он имел в виду станковую живопись и художников, работающих на галерею и музей, на рынок буржуазного искусства, соответственно. Но от «символической» работы он, как и множество (в отличие от одиночки Гропиуса) художников его круга (тот же ВХУТЕМАС в своих образовательных программах и практиках) никогда не отказывался [Лаврентьев, 2007; Лаврентьев, 2009].

Де Дюв исходит из предпосылки, что изобразительное искусство генеалогически привязано к своему традиционному медиуму и институции — станковой картине, скульптуре и музею, и определено ими. Поэтому единственное отрицание и дальнейшее развитие изобразительного искусства мыслимо для него только в форме дюшановского реди-мейда с последующим возрождением этих медиумов в contemporary art. Ввиду этого он изолирует искусство и художественное творчество от других креативных индустрий и общественного производства в целом, рассматривая художников только в контексте истории культуры, а Дюшана вообще выводит в какую-то внаходящую «великого отказа» [Де Дюв, 2012: 221–222; см.: Де Дюв, 2016].

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Искусство же благодаря этому ретерриториализовалось в самой гуще социальной жизни, а не осело в художественных музеях или галереях подобно списанной военной технике в музее армии. Одновременно полезные, функциональные и прекрасные, авангардные вещи разрушали стереотипы буржуазного понимания

искусства, замешанного на понятиях автономии, незаинтересованности и неутилитарности, от признаков которых не избавлены даже самые радикальные критики contemporary art [Чубаров, 2014; Горяинов, 2015; см.: Осминкин, 2015: 6–11].

Характер и статус произведений русских конструктивистов радикально изменил само понимание природы современного искусства. Его главный критерий — это реализация в виде полезной бытовой вещи или элемента городского дизайна и архитектуры. Как вам такой антиадорнианский ход? Художественная вещь здесь больше не альтернатива социальной реальности, а новая реальность, которая не только «благоговейно хранится в музее под именем произведения искусства, как предмет достояния» [Де Дюв, 2014: 19], но и находится внутри самой городской среды, изменяя ее и формируя заново.

Понятно, что в пространстве современного города это едва ли возможно. Вернее, никакие архитектурные, дизайнерские или художественные решения не могут здесь изменить ничего принципиально, а только приукрасить, разрекламировать, в конце концов — логистически оптимизировать какую-то часть социальной реальности, не изменяя общественных отношений, способов производства и принципов управления. Но в раннюю советскую эпоху этот режим существования искусства был реализован русскими конструктивистами *de facto*, пусть и ненадолго. Не учитывать это отличие от близких по риторике западных художников просто ошибочно, если не сказать колониально.

Помимо теоретического определения искусства с одной стороны и изучения его истории как гербаризации отдельных произведений и мемориализации художников, мыслим путь изучения и понимания искусства как вида деятельности по созданию нового, причем в принципиально иных социально-экономических условиях. Кстати, только в этом случае социально-гуманитарные мета-теории могут сказать об искусстве что-то существенное, не сводя его к гению художника, а выявляя, в том числе, условия его появления и бытования в обществе.

Таким образом, на повестке дня стоит задача выявления характеристик вида художественной деятельности и его продуктов, которые мы называем произведениями искусства, и экспликация критериев их отличия от имитации, подражания и копирования искусства, в том числе самими авторами-художниками и другими акторами рынка современного искусства. Это тема нашего текущего коллективного исследования «новой эстетики».

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

Art without an Artist: On the Question of the Criteria of Contemporary Art¹

Igor M. Chubarov

Ph.D., Professor of the Department of Ontology and Theory of Cognition of the Faculty of Philosophy.
 Lomonosov Moscow State University.
 27/4 Lomonosovsky Ave., 119192 Moscow, Russian Federation.
 ORCID: 0000-0002-6391-6898
 tchubaroff@gmail.com

Elina V. Samokhvalova

Postgraduate Student, Department of Philosophy, Institute of Social Sciences and Humanities.
 University of Tyumen.
 6 Volodarskogo Str., 625003 Tyumen, Russian Federation.
 e.v.samokhvalova@utmn.ru

Abstract: The article raises the question of the authorship of works of contemporary art, the institutional nature and socio-economic conditions of its production, as well as the spatial and media-aesthetic mediations of its perception. The main research problem is formulated at the intersection of two questions: is everything that artists produce may be considered art? And: are artists the only authors of the works they signed? The problem is the appearance of a commodity form for works of contemporary art, which does not interfere with them, but, on the contrary, becomes a condition for their social and cultural legitimation, recognition in the context of the history of world art, i.e. museumification. In addition, the article discusses: The ontological status of art objects produced by contemporary artists or, more precisely, by the entire industry and contemporary art market; a specific way of their impact on a person, which, as a purely aesthetic, is abstracted from other channels of sensory and existential experience; and: The integral artistic experience of being-with-art or in-art of spectators and artists, its structure and essence. The methodological approach to the phenomenon of contemporary art developed in the article simultaneously criticizes the positions of aesthetic nominalism and realism, relying on the vocabulary and tools of the theory of art by Walter Benjamin and Russian constructivism. As an alternative to the currently dominant criteria for evaluating works of contemporary art (for example, by T. de Duve), the authors propose an original theory of the Russian left avant-garde with the central concepts of the artistic "thing-comrade" and the collective author-producer.

Keywords: Benjamin, aura, aesthetic experience, readymade, Campbell's Soup, T. de Duve, industrial art, constructivism.

¹ The reported study was funded by Russian Science Foundation, project number 22-28-02052, <https://rscf.ru/en/project/22-28-02052/>.

For citation: Chubarov I.M., Samokhvalova E.V. Art without an Artist: On the Question of the Criteria of Contemporary Art // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 130–148. DOI: 10.31857/S023620070028506-3

Литература/References

Агамбен Дж. Творение и анархия: Произведение в эпоху капиталистической религии / пер. с ит. Н. Охотина и др. М.: Гилея, 2021.

Agamben G. *Tvorenie i anarkhiya: Proizvedenie v epokhu kapitalisticheskoi religii*. [Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista]. Transl. from Ital. by N. Okhotin et al. Moscow: Gileya Publ., 2021.

Анашвили В. Символы в искусстве: религиозный, исторический и культурный контекст. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2022.

Anashvili V. *Simvoly v iskusstve: religioznyĭ, istoricheskii i kul'turnyi kontekst* [Symbols in Art: Religious, Historical and Cultural Context]. Moscow: Izdatel'skii dom «Delo» RANHiGS Publ., 2022.

Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова и др. // Учение о подобиі. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 189–235.

Benjamin W. *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* [A Work of Art in the Era of its Technical Reproducibility]. Transl. from Germ. by I. Boldyrev, a. Belobratov et al. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works]. Moscow: RSUH Publ., 2012. P. 189–235.

Беньямин В. Учение о подобиі / пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова и др. // Учение о подобиі. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 163–170.

Benjamin W. *Uchenie o podobii* [Doctrine of the Similar]. Transl. from Germ. by I. Boldyrev, a. Belobratov et al. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [Doctrine of the Similar. Mediaesthetic Works]. Moscow: RSUH Publ., 2012. P. 163–170.

Беньямин В. О некоторых мотивах у Бодлера / пер. с нем. и франц.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова // Маски времени. М.: Симпозиум, 2004.

Benjamin W. *O nekotorykh motivakh u Bodlera* [On Some of Baudelaire's Motives]. Transl. from French and Germ., comp., preface and note by A. Belobratov. *Maski vremeni* [Masks of Time]. Moscow: Symposium Publ., 2004.

Беньямин В. Озарения / пер. Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова, С.А. Ромашко. М.: Мартис, 2000.

Benjamin W. *Ozarenia* [Illuminationen]. Transl. from Germ. by N.M. Bernovskaya, Yu.A. Danilov, S.A. Romashko. Moscow: Martis Publ., 2000.

Брик О. Художник-пролетарий // Искусство коммуны. 1918. №2. С. 25–26.

Brik O. *Hudozhnik-proletarii* [Proletarian the Artist]. *Iskusstvo kommuny* [Communal Art]. 1918. N 2. P. 25–26.

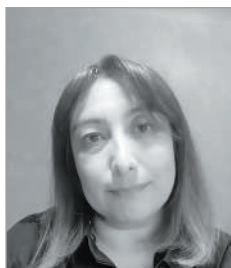
Де Дюв Т. Именем искусства. К археологии современности / пер. с фр. А. Шестакова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

De Duve T. *Imenem iskusstva. K arkheologii sovremennosti* [In the Name of Art. Toward the Archeology of Modernity]. Transl. from French by A. Shestakov. Moscow: HSE Publishing House Publ., 2014.

И.М. Чубаров,
Э.В. Самохвалова
Искусство без
художника: к во-
просу о крите-
риях современ-
ного искусства

©2023 О.М. СЕДЫХ, А.В. БОГОМАЗ

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НЕАНТРОПОМОРФНОГО СОЗНАНИЯ В НАУЧНО-ФАНАСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФАНАСТИКА, С. ЛЕМ, БРАТЬЯ СТРУГАЦКИЕ



Седых Оксана Михайловна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, д. 1. ORCID: 0000-0002-6947-965X oksanas@inbox.ru



Богомаз Анна Владимировна — аспирантка кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, д. 1. annatim.msu@gmail.com

Аннотация. С середины XX века в научно-фантастической литературе сложилось направление, получившее статус философской (интеллектуальной) художественной прозы, ее образцом являются произведения

Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Станислава Лема (1921–2006). Писатели-фантасты, поднимающие тему контакта с внеземным разумом, неизбежно сталкиваются с необходимостью конструирования и передачи категории чуждости, что достигается за счет литературно-художественного оформления образа гипотетического Другого, выработки сценариев взаимодействия (конфликта или диалога) с Другим и т.д. Подобная проблематика релевантна не только для научной фантастики и существует в различных измерениях (этно- и социально-психологическом, социально-политическом, лингвистическом, теологическом и пр.). Особенностью научно-фантастической философской прозы является намеренная радикализация проблемы: она ставит задачу репрезентации тотальной неантропоморфности чужого сознания. Очевидно, что такая задача внутренне противоречива, поскольку требует от человека говорить о нечеловеческом, что подразумевает выход за пределы собственных границ, отчуждение от собственной сущности. В то же время подходы к ее решению равнозначны философскому поиску, поскольку побуждают писателей исследовать границы бытия и мышления, что стало одним из факторов, обеспечивших произведениям научной фантастики статус «серьезной» литературы. В статье ставится вопрос о способах передачи категории чуждости, оказавшихся в арсенале научно-фантастической литературы второй половины XX века. Особое внимание уделено лингвистической фантастике (Дж. Вэнс, С. Дилэни, Й. Уотсон, Т. Чан). На примере произведений С. Лема и советских фантастов А. и Б. Стругацких делается вывод, что одним из наиболее эффективных способов репрезентации неантропоморфности является использование фольклорных моделей, которые в контексте литературы и культуры XX века оказываются встроенными в русло литературно-философских традиций, разработавших языки описания состояний человеческого отчуждения.

Ключевые слова: фольклор, оппозиция свое/чужое, отчуждение, диалог, гипотеза культурно-лингвистической относительности, «Солярис», «Пикник на обочине», философский роман.

Ссылка для цитирования: О.М. Седых, А.В. Богомаз. Репрезентация неантропоморфного сознания в научно-фантастической литературе: лингвистическая фантастика, С. Лем, братья Стругацкие // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 149–171. DOI: 10.31857/S023620070028507-4

Когда научная фантастика ставит перед собой задачу репрезентации неантропоморфного сознания, каковым (гипотетически) может оказаться внеземной разум, она проблематизирует присущий человеческому познанию принцип антропоморфизма, состоящий в перенесении специфически человеческих характеристик (физических, эмоциональных, поведенческих) на другие сущности, не обладающие человеческой природой. Закономерен вопрос, в каких сферах «земной» человеческой культуры писатель-фантаст способен черпать ресурсы, конструируя

образ неантропоморфизированного Другого? Ответ мог бы быть таким: в тех, которые человек деантропоморфизует, поскольку рассматривает и репрезентирует как «сверхчеловеческие» или «недочеловеческие».

В первом случае примером является теология: Бог постижим в той мере, в какой человек — его образ и подобие, но Бог — не человек, по крайней мере, элемент человеческого в Боге не исчерпывает его сущности (осознание этой проблемы повлекло создание особых богословских методов, нацеленных на постижение непостижимого в Боге — апофатического и мистического). Репрезентируя взвешенное сознание, писатели-фантасты могут изображать его как Высшее, как некий Сверхразум, приближенный к божественному (у С. Лема — в романах «Глас Господа», «Фиаско», отчасти в «Солярисе»). В некоторых аспектах оно может быть представлено в качестве антропоморфной проекции, но, поскольку в своем совершенстве оно превосходит человека, в других аспектах остается недоступным его пониманию.

Во втором случае речь идет о социокультурных процессах, дегуманизирующих Другого путем создания представлений о его не вполне человеческой (скорее животной, инфернальной, внеразумной, внеморальной) природе. Так могут восприниматься отличные по своему образу жизни представители другой группы (оппозиция «мы—они»), другого этноса (оппозиция «эллыны—варвары» и т.п.), народа, нации, государства. Иными словами, человеческая культура накопила значительный опыт объяснения и репрезентации окружающего мира через призму оппозиции «свое—чужое». Наиболее архаической манифестацией подобного опыта является фольклор. Как будет показано ниже, конструируя образы неантропоморфного Другого, научно-фантастическая литература активно использует фольклорные модели. Они оказываются особенно эффективными, когда перед писателем стоит задача репрезентации тотальной неантропоморфности Другого.

Фольклор как способ передачи категории чуждости

Основу фантастического повествования, как показывают исследования, нередко составляют образы, сюжетные схемы и типологические модели, имеющие фольклорное происхождение. Например, волшебную сказку с произведениями научной фантастики сближают особенности хронотопа — нелинейность, дискретность,

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

парадоксальность структуры пространства и времени¹. С образами персонажей фантастической литературы соотносимы сказочные образы героя, помощника-проводника, антагониста и др.² Очевидную параллель в научной фантастике находят сказочные «операторы» пространства и времени (волшебные животные и предметы, отвечающие за трансформацию и пространственно-временное перемещение), где они, как правило, наполняются технологическим содержанием. Специально этот вопрос рассмотрен в книге Е.М. Неелова «Волшебно-сказочные корни научной фантастики», вывод ее таков: «Научно-фантастическое естественно как бы вырастает из волшебного-сказочного: как дерево держат корни, так и научную фантастику в данном случае поддерживает сказка» [Неелов, 1986: 95].

Одной из основных типологических моделей, имеющих фольклорно-мифологическое происхождение, является бинарная оппозиция свое/чужое. Исследователи подчеркивают ее антропологическую обусловленность³. В фольклорных текстах в качестве «своего» предстают дом, семья, поселение, государство, в качестве «чужого» — кладбище, лес, другая семья (жениха или невесты), иное царство и т.д. Ю.М. Лотман рассматривает эту оппозицию как противопоставление внутреннего, освоенного культурой и лежащего в пределах осознаваемых ею границ, и внешнего, лежащего за пределами освоенного человеком пространства. С разными вариантами содержания (земной и небесный мир, свой и чужой народ, город, страна) такая модель воспроизводится на всех этапах культуры, современный же человек в качестве «чужого» как пространственно внешнего, может представлять внеземную цивилизацию [Лотман, 1992: 388].

В научной фантастике оппозиции свое/чужое соответствует противопоставление земного и внеземного мира, своей и чужой планеты, станции, космического корабля. Фольклор передает категорию чуждости путем указания на ту или иную степень неантропоморфности обитателей иного мира, которые наделяются зооморфными, химерическими, inferнальными чертами, отмечается асимметрия, неполнота или избыточность их форм в сравнении с человеком — одноглазость, многорукость и т.п.: «Запредельный мир видим лишь наполовину, что и способствует возникновению

¹ Фольклористы давно обратили внимание на это обстоятельство, еще В.Я. Пропп отмечал, что в основе волшебной сказки «лежит иное понимание пространства, времени и множества, чем то, к которому привыкли мы» [Пропп, 2000: 17].

² Об использовании сюжетно-образных приемов волшебной сказки в творчестве Стругацких см.: Калашников 1991.

³ См.: Байбурин, [1993: 183].



Кадр из телесериала «Star Trek» («Энтерпрайз», 2001–2005, реж. Р. Берман, Б. Брага)

диспропорциональных, неполных форм» [Неклюдов, 1998: 11]. Сходные привнесения используются при передаче категории чуждости в фантастических произведениях, в частности, при конструировании образов инопланетян, что особенно заметно в киноповествованиях, где репрезентация подразумевает визуализацию. Например, в американском научно-фантастическом сериале «Star Trek» представлен полный спектр подобных черт — от зооморфного субстрата сознания (рептилоиды, инсектоиды) до диспропорциональных в сравнении с человеческими, но все же антропоморфных образов, так что нередко возникает впечатление, что создатели подобных произведений даже не пытаются представить зрителю субстрат внеземного сознания, изображая вполне земных существ.

Вопрос о подлинном неантропоморфизме и тема отчуждения

Создавая антропоморфные проекции сознаний и культур, в частности, изображая инопланетные народы похожими на земные, научная фантастика иллюстрирует земные проблемы, позволяя человечеству увидеть себя со стороны, как в зеркале, увидеть себя как Другого и Другого как себя. Гораздо реже в научной фантастике обсуждается другая возможность — столкновение человека с принципиально иным, начисто лишенным антропоморфности, абсолютно непонятным, закрытым, недоступным сознанием. Современный философ Н. Карпицкий, рассматривая вопрос

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

о возможности философской ксенологии, замечает: «Как мифологические персонажи, так и пришедшие им на смену инопланетные существа фантастических произведений, гипостазировать человеческие качества. В книгах и фильмах отдельные черты человеческого характера становятся сущностью целых инопланетных рас, и если всех этих инопланетян соединить в один целостный образ, то мы вновь получим человека. Мало кому удавалось изобразить инопланетное как онтологически чужое <...> Одним из немногих писателей, кому удалось приблизиться к решению этой художественной задачи, был Станислав Лем» [Карпицкий, 2010: 127].

Действительно, творчество С. Лема знаменует особую веху в развитии жанра научно-фантастической литературы. Во многом благодаря Лему фантастический роман обретает статус философского романа XX века и в этом отношении встает на один уровень с произведениями Т. Манна, Г. Гессе, У. Голдинга и т.д. Существует мнение, что Лем в большей степени философ, чем писатель⁴. Так или иначе, он первым среди фантастов ставит и путем серьезного литературно-философского поиска исследует проблему столкновения человека с неантропоморфным сознанием. В очерке о «Солярисе», навеянном голливудской экранизацией 2002 года, А. Генис пишет: «Вообразить Другого с большой буквы — грандиозный проект и немалый подвиг. Фокус ведь не в том, чтобы пришелец был одноногим или синеголовым. Вызов в том, чтобы выйти из колеи обычного мышления, изобразить модели чужого сознания, открыть новые горизонты для фантазии, введя в поле мысли небывалое» [Генис, 2003]. Как это сделать, если человеческий разум считывает только то, что антропоморфизует, — эту проблему и пытается осмыслить Лем.

Обращение к ней в литературе XX века имело свои предпосылки, среди которых — появление неклассической космологии, развитие космонавтики, выход человека в космос. Речь идет о факторах, поставивших современного человека почти в архаическую ситуацию — лицом к лицу с Иным, неизведанным. Среди же сугубо «земных» обстоятельств главным, по-видимому, следует назвать характерную для XX века ситуацию почти космического отчуждения человека в культуре, получившую многогранное отображение в литературе. Литература XIX – XX веков аккумулировала значительный опыт описания и осмысления состояний, обнажающих границы человеческой экзистенции, — запредельного одиночества, страха, отчаяния и т.п. — в произведениях Кьеркегора, Кафки, Лавкрафта, Джойса, Камю и др. Любопытно, что сам Лем,

⁴ См.: [Keller, 2021: 738, 61, 258].

ждавший и не получивший желаемого успеха на Западе, объяснял свой успех в СССР следующим образом: советскому читателю была в новинку традиция, на которую он опирался, — работы Фрейда, Кьеркегора, Ницше [Жиловец, 2004].

Кроме того, к середине XX века литература накопила немалый опыт описания феноменов психиатрического свойства — состояний сумасшествия и безумия, в свою очередь, отчуждающих человека от самого себя. В научной фантастике они могут трактоваться как модус существования или восприятия Иного. В повести Лема «Эдем» (1959) земляне, прилетевшие на другую планету, идентифицируют внеземные артефакты как создания сумасшедшего, внеземную цивилизацию — как цивилизацию душевнобольных [Лем, 2010: 231], происходящее с ними напоминает «Алису в стране чудес» [Лем, 2010: 233]. Ситуация на станции «Солярис» заставляет героев тестировать себя на предмет психического здоровья. В повести Стругацких «Малыш» (1971) ксенопсихолог Комов рассуждает о роли шизофреников в контакте с внеземным разумом: якобы они видят положение дел таким, каким оно является на самом деле, без излишних привнесений, то есть не пытаются освоить «чужое» путем привнесения «своего», в то время как психически здоровый человек втискивает увиденное в удобную для себя схему.

Репрезентация неантропоморфного сознания и проблема диалога: лингвистическая фантастика

Своим рождением научная фантастика предопределила вопрос о том, позволит ли степень неантропоморфности внеземного сознания, встреча с которым предстоит человеку, вступить с ним в контакт. Чаще всего закон жанра диктует положительный ответ: столкновение с внеземным сознанием влечет конфликт или диалог, однако для идентификации того, что имеет место, необходимо хотя бы частичное понимание Иного. В этом отношении научная фантастика открывает захватывающую перспективу осмысления проблемы диалога. Например, в повести Стругацких «Попытка к бегству» (1962) фигурирует «структуральный лингвист», чья задача — дешифровка и автоматический перевод с инопланетных языков. Повесть относится к оптимистическому периоду — как в творчестве Стругацких, так и в истории структурализма. Подобная задача — перевод с инопланетных языков — действительно обсуждалась в рамках структурного подхода [Апресян,

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■

1966: 120–121], в рамках Московско-тартуской семиотической школы — в связи с проблемами диалогизма⁵.

Западная фантастика и фантастика стран социалистического блока по-разному отвечали на вопрос о возможности ксенокоммуникации, контакта, диалога. Убежденности в возможности понимания Другого через создание словесных гибридов, конструкций, метафор для перевода не существующих на Земле понятий («Эдем» С. Лема описывает ситуацию общения землян и двутелов, разумных существ с неисследованной планеты с помощью автоматического переводчика) англоязычные авторы противопоставили гипотезу о связи языка с мышлением, развиваемую в научно-фантастических романах «Языки Пао» (1958) Дж. Вэнса, «Вавилон-17» (1966) С. Дилэни, «Внедрение» (1973) Й. Уотсона и в повести Т. Чана «История твоей жизни» (1998).

Теоретической предпосылкой осмысления проблемы диалога с внеземным разумом в этих произведениях послужила выдвинутая американскими учеными гипотеза культурно-лингвистической относительности в ее сильной версии: язык не просто влияет на наше мышление и восприятие мира, он формирует, определяет их. На планете Пао, созданной творческим воображением американского фантаста Дж. Вэнса, отсутствует смена времен года. Пао не знает крупных войн, эпидемий, катаклизмов. Пятнадцать миллиардов паонитов однородны в расовом отношении, разница в особенностях их характеров незначительна. Они не исповедуют никакой религии, не участвуют в спортивных состязаниях, не слишком интересуются политикой и карьерой, выражая недовольство лишь всеобщей угрюмостью и падением производительности труда. Видение мира паонитов преломляется сквозь призму их языка: «Паонитские фразы представляют собой какой-либо образ, определяющий ситуацию, а не описывают частное действие. Их язык не содержит глаголов и степеней сравнения. Можно сказать, что обычный паонит не ощущает себя личностью или индивидуумом. Он — маленький кусочек вселенной, на который действуют ее неведомые силы» [Вэнс, 2000: 152].

О гипотетических возможностях языка формировать образ мысли рассуждает также британский писатель Й. Уотсон. Его «Внедрение» описывает ситуацию контакта с внеземным разумом, в рамках которого сферцы, инопланетная раса лингвистов и коммуникаторов, предлагают обмен ценной информацией о местоположении пригодных для обитания миров и разумных существ, о технологии космических полетов — на сведения о человеческих

⁵ См.: [Иванов, 1978: 162–166].

языках. Если язык опосредует реальность, изучение различных языков на разных ступенях развития является единственным надежным способом познания: «Свести все эти точки зрения на реальность воедино — значит воспроизвести все ноты симфонии “Этой-Реальности”. И от нее — к вечному: схватить за хвост “Иную-Реальность”, общаться с нею и контролировать ее!» [Уотсон, 2003: 164]. Складывая языки, сферцы путешествуют по вселенной, оставаясь не понятыми большинством разумных существ, имеющих солипсический, замкнутый в собственном мире взгляд на вещи. Земляне, в частности, не могут выйти за пределы логической системы «Этой-Реальности», убежденности в том, что «никто не может выйти из самого себя и познать нечто вне сферы используемых понятий» [Уотсон, 2003: 165].

При определенном уровне абстракции, достигаемой Й. Уотсоном, языковые системы человеческих и нечеловеческих сообществ, таким образом, представляют собой фрагменты мозаики, каждый из которых предопределяет формирование определенного мировосприятия, не сводимого ко всем другим. Идею о несоизмеримости членения опыта в разных языках [Сепир, 1993: 258] и несопоставимости их концептуальных систем [Лакофф, 2004: 418] отстаивали и сами авторы гипотезы лингвистической относительности, американские лингвисты Э. Сепир и Б.Л. Уорф. Последующий анализ их концепции позволил выявить несколько видов несоизмеримости, основными из которых является несоизмеримость в отношении перевода и понимания.

Столкновение этих двух видов имеет место в повести Теда Чана «История твоей жизни». Перед главной героиней, лингвистом Луизой Бэнкс, ставится задача установления контакта с гептаподами, высадившимися на Землю существами с семью конечностями. Несмотря на некоторую человекоподобность письменности гептаподов (они пишут на плоскости и, как и люди, не используют цвет для различения знаков письма), отмеченную российским лингвистом А.Ч. Пиперски [Пиперски, web], изучение устной речи («гептапод А») открывает глубинное различие в мировоззрении людей и инопланетян: «Представьте, что свет касается воды под одним углом и проходит сквозь нее под другим. Объясните это тем, что разница в показателях преломления заставила свет изменить направление, — и увидите мир так, как видят люди. Объясните это тем, что свет минимизировал время, необходимое, чтобы достичь цели, — и увидите мир так, как видят гептаподы» [Чан, 2021: 290]. Функционирование человеческого сознания основано на причинной обусловленности событий во времени, в то время как гептаподы мыслят телеологично. В их языке отсутствует категория времени, что делает его недоступным

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

Не внешний облик, не сверхспособности, а именно инопланетный язык, в том случае, если мы признаем гипотезу лингвистической относительности состоятельной, дает писателям средства репрезентации неантропоморфности. Для этого в повествование вводится фигура коммуникатора, лингвиста (Ридра Вонг в «Вавилон-17», Луиза Бэнкс в «Истории твоей жизни», Крис Соул во «Внедрении», Лорд Палафокс в «Языках Пао»), которому предстоит изучить чужой язык и подвести читателя к выводу об определенных языковых структурах и особенностях сознания их носителей. Герои, вступающие в контакт с инопланетными существами и изучающие их речевое поведение, демонстрируют: язык, а с ним и сознание Другого, можно постичь, но лишь ценой утраты привычных, человеческих категорий сознания.

Следует признать, что лингвистическая научная фантастика предложила весьма оригинальный способ конструирования и репрезентации неантропоморфности (в пику мнению Лема, критиковавшего американскую фантастику за нежелание заниматься настоящим научным и философским поиском⁷). И все же вопрос о подлинном неантропоморфизме в данном случае остается открытым. Как известно, гипотеза культурно-лингвистической относительности была выдвинута в ходе изучения неевропейских, в основном индейских, языков и культур. Индейские языки сильно отличаются от языков средневропейского стандарта, соответственно разнится мышление их носителей (в частности, в индейских культурах совершенно по-особому, чуждым для европейца образом, предстает категория времени⁸). При этом принцип культурного релятивизма требует, чтобы ученый, изучающий чужие язык и мышление, стремился войти в культуру их носителей на ее собственной базе, для чего необходим отказ от установок собственной культуры, в каком-то смысле отчуждение от собственной сущности. Иначе говоря, ученый выступает в роли, которая требуется от ксенокоммуникатора. Таким образом, в лингвистической фантастике инопланетные расы остаются антропоморфной проекцией, сформированной на базе представлений ученых об устройстве языка и мышления носителей чуждых культур. Однако у писателя имеется возможность минимизировать степень антропоморфности путем создания самых необычных, самых экзотических языковых и ментальных структур.

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

⁷ См.: [Лем, 2008: 477–519].

⁸ См.: [Сепир, 1993: 494–573].

Рассматривая вопрос об использовании фольклорных моделей в научно-фантастической литературе, важно учитывать, что для архаических обществ, в которых складывался фольклор, «чужое» действительно инаково — мир, лежащий за пределами «своего», по-настоящему чужд, страшен, непонятен. За века своего существования фольклор разработал эффективные способы конструирования и трансляции образов иного, с его точки зрения неантропоморфного мира, которые в дальнейшем были взяты в оборот литературой и другими видами искусства. В силу этого, как будет показано ниже, фольклорные модели могут быть весьма эффективным способом репрезентации неантропоморфности. Рассмотрим, как конкретно они задействованы в произведениях, ставящих перед собой такую задачу.

Тема неантропоморфного сознания поднимается С. Лемом не только в «Солярисе», но и в других произведениях — «Эдем» (1959), «Непобедимый» (1964), «Глас Господа» (1968), «Фиаско» (1986), по сути, это магистральная тема его творчества. С появлением «Соляриса» было связано окончательное рождение этой темы в фантастической литературе. Роман увидел свет в 1961 году, в год первого полета человека в космос, тогда же появился русский перевод. Вслед за Лемом к теме неантропоморфности обращаются отечественные фантасты братья Стругацкие в написанных друг за другом в 1971 и 1972 году повестях «Мальш» и «Пикник на обочине». В свою очередь Лем следил за творчеством Стругацких и в 1977 году написал «Послесловие к “Пикнику на обочине” А. и Б. Стругацких», — эссе, которое представляет собой философский очерк о проблеме репрезентации неантропоморфного сознания в научно-фантастической литературе. Творчество Лема и Стругацких сопоставимо также по линии: оптимизм в отношении космического будущего в ранних произведениях и его проблематизация, движение от утопии к антиутопии в зрелый период, и в обоих случаях указанные произведения отражают переходный этап. В исследовательской литературе поднимается вопрос о степени влияния прозы Лема на творчество Стругацких⁹, который в случае обсуждаемой проблемы не принципиален. Стоит также отметить, что два из трех названных произведений — «Солярис»

160



О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

Кадры из кинофильма «Солярис» (реж. А. Тарковский, 1972)

и «Пикник на обочине» — были выбраны для экранизации режиссером Андреем Тарковским (1972 и 1979 гг.).

«Солярис», «Мальш» и «Пикник на обочине» воспроизводят обе дополняющих друг друга парадигматические модели отношения «своего» и «чужого»: «свое в чужом» и «чужое в своем»¹⁰. В литературе и фольклоре модель «свое в чужом», как правило, предполагает путешествие героя в чужое пространство, где обретается искомая ценность. «Чужое в своем» — это, например, приход смерти (похороны), встреча с демоном, вторжение врагов в город. В обоих случаях вырабатываются средства освоения «чужого». В «Солярисе» и «Мальше» изначально первая модель: земляне прилетают на другую планету, но далее не продвигаются и вынуждены оставаться в роли статичных персонажей, напротив, «чужое» в лице Хари и Мальша просачивается в их пространство. В «Пикнике на обочине» изначально модель «чужое в своем»: пришельцы оставили на Земле Зону, в которую проникают сталкеры — подвижные герои, но и Зона постепенно просачивается в земное пространство.

Оппозиция свое/чужое обнаруживает себя там, где пролегают границы. Граница Зоны незыблема: «по левую руку росла уже чёрная колючка, и по этой колючке было видно, как чётко Зона себя обозначает: чёрные заросли у самой мостовой словно косою срезало. Нет, пришельцы эти всё-таки порядочные ребята были. Нагадили, конечно, много, но сами же себе обозначили ясную

¹⁰ В таком качестве они рассматриваются А.К. Байбуриным. См.: [Байбурин, 1993: 183–194].

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

границу. Ведь даже “жгучий пух” на нашу сторону из Зоны — ни-ни, хотя, казалось бы, его ветром как попало мотает» [Стругацкие, 1993: 21]. Пространство Зоны дискретно и парадоксально, сталкеры осваивают его законы, в ответ Зона осваивает сталкеров, свидетельство чему — их дети: «вымоленные» в Зоне дети Барбриджа и Мартышка Шухарда. Мотив границы в «Пикнике» фиксирует и С. Лем: «Среди многих свойств Зоны поражает то, что её границы четко обозначены и неподвижны. Ни летающие объекты (некий “жгучий пух”), ни любые другие внутренние явления Зоны (“комаринная плешь”, термические удары и т.п.) никогда не пересекают демаркационную линию Зоны <...> Зона “держит себя в повиновении”, поскольку содержит что-то, что по плану и по намерениям пришельцев придает ей такую замкнутость» [Лем, 2009: 359].

«Чужое» ресурсно см.: [Байбурин 1993: 185]. Оно опасно, пугающе, но одновременно желаемо как источник благ, недоступных в пределах «своего», что побуждает сказочного и литературного героя устремляться за пределы — на поиски Жар-птицы, Невесты, денег или иных, необязательно материальных, ресурсов. В «Солярисе» и «Малыше» земляне жаждут контакта с внеземным разумом, предвкушая всевозможные выгоды, вклад в развитие человечества. Сталкер Шухард озвучивает мысли ученого Панова — сотрудника Института внеземных культур, созданного специально для изучения Зоны: «Городишко наш дыра. Всегда дырой был и сейчас дыра. Только сейчас, — говорю, — это дыра в будущее. Через эту дыру мы такое в ваш паршивый мир накачаем, что всё переменится. Жизнь будет другая, правильная, у каждого будет всё, что надо. Вот вам и дыра. Через эту дыру знания идут. А когда знание будет, мы и богатыми всех сделаем, и к звёздам полетим, и куда хочешь доберёмся. Вот такая у нас здесь дыра...» [Лем, 2009: 38].

«Чужое» связано с посмертным миром, над которым не властны земные законы, включая закон энтропии — там обретаются молодость, красота, неуязвимость, бессмертие. В Зоне стоят нестареющие грузовики, у сталкера Барбриджа рождаются красивые дети, покойники буквально встают из могил. Солярис воссоздает погибшую жену Криса Хари, чье тело обладает нечеловеческой регенерацией. Существ, подобных ей, люди на станции «Солярис» именуют фантомами. В фольклористике для таких мертвецов существует обозначение «заложные»¹¹. Речь идет о людях, умерших «не своей» смертью (преждевременной, насильственной),

¹¹ В этнографию и фольклористику термин введен в начале XX века Д.К. Зелениным [Зеленин, 1995].

не изживших свой век и потому лишенных возможности перехода в иной мир: они остаются на земле, встают из могил, превращаются в живых мертвецов. Выживание Малыша — годовалого ребенка, уцелевшего в крушении земного корабля на безлюдной планете, кажется невероятным; он воспроизводит голоса мертвых родителей, посещает звездолет, где лежат их тела, обладает нечеловеческими способностями, создает защитные фантомы. Демонический образ имеет поросшая волосами мартышка, дочь Шухарда, про которую врачи говорят, что она уже «не человек» [Стругацкие, 1993: 120], ее крик похож на крики призрачных существ Зоны, она чувствует родство с мертвым отцом Шухарда, ожившим вместе с покойниками.

Все эти персонажи — посредники между «чужим» и «своим», точнее — заложники¹². Проблески человеческого сознания вызывают страдание: Малыш страдает от раздвоенности между сознательной жизнью, в которой он взаимодействует с людьми, и подсознанием, контролируемым инопланетянами. Эти персонажи пограничны, как пограничны демонологические персонажи фольклора, всячески подчеркивается неподлинность их бытия. О Малыше говорят, что он — «мастерская подделка» [Стругацкие, 2004: 237], «оборотень» [Стругацкие, 2004: 235], покойники из Зоны — «муляжи» [Стругацкие, 1993: 114–115], Хари — «камуфляж», «маска», «суперкопия» [Лем, 2010: 100].

Наконец, для передачи опыта «чужого» напрямую используются фольклорные образы, мотивы, лексика. Чужой мир наделяется демоническими свойствами: океан Соляриса именуется дьяволом, чудовищем [Лем, 2010: 73]. Артефакты Зоны невозможно описать, «только пальцами шевелишь и чертыхаешься от полного бессилия» [Стругацкие, 1993: 10–11]. Шухард в шутку описывает посещение Земли инопланетянами как явление злого духа [Стругацкие, 1993: 36]. Персонаж «Пикника» Гуталин рассматривает Зону как происки Сатаны, развивая целое учение. Сотрудник Института внеземных культур Пильман, обличая страхи и суеверия (с его экспертной точки зрения страшны не ожившие покойники, но нарушение принципа причинности, непонятные внефизические, внебиологические явления), тут же восклицает: «Что же, мне в таких условиях в колдовство начать верить? В дурной глаз?» [Стругацкие, 1993: 114]. Человеческую потребность в освоении

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

¹² Зеленин объясняет обозначение «заложные» обычаем закладывать место их погребения камнями, ветками, палками. О.А. Седакова полагает, что естественнее считать этот термин дериватом существительного «залог», то есть «заложные — взятые на время» [Седакова, 2004: 39].

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

«чужого» выражает фольклор, сложившийся в среде сталкеров для обозначения артефактов и явлений Зоны и вошедший в обиходную речь: «ведьмин студень», «веселые призраки», «комариные плешки».

«Чужое» открывает возможность постижения «своего». Эту функцию опыт взаимодействия с «чужим» выполняет с глубокой древности: чтобы понять, чем мы отличаемся от других, в чем наша особенность, необходимо столкнуться с иным образом жизни. «Чужое» переворачивает привычное миропонимание, помещая человека в нечеловеческую ситуацию, извлекает на свет то, о присутствии чего в себе земляне ранее не подозревали. В «Пикнике» врач Мясник изучает полученные в Зоне увечья — это возможность нового взгляда на человеческое тело. На другом полюсе — обнажение всевозможных душевных, морально-этических, экзистенциальных проблем (именно эта линия акцентирована в экранизации «Соляриса» Тарковским, и именно она стала причиной разногласий между режиссером и автором романа¹³). Герои доходят до постановки философских вопросов — они бы не возникли, если бы не Иное. Героиня повести «Малыш» Майя Глумова, обычная, в общем, девушка, рассуждает: «На самом-то деле нас интересует не проблема разума вообще, а проблема нашего, человеческого разума, иначе говоря, нас прежде всего интересуем мы сами. Мы уже пятьдесят тысяч лет пытаемся понять, что мы такое, но глядя изнутри, эту задачу не решить, как невозможно поднять самого себя за волосы. Надо посмотреть на себя извне, чужими глазами...» [Стругацкие, 2004: 256]. Идейная линия повествования строится по принципу челночного движения: трудное понимание «чужого» — отчуждение от «своего» — трудное понимание себя.

В «Пикнике на обочине», где задействована менее распространенная вторая модель («чужое в своем»), о чужом, гипотетически неантропоморфном сознании, мы узнаем косвенно — по описанию Зоны и ее артефактов. Лем указывает, что используемый здесь прием сохранения «тайны Иных» наилучшим образом передает ощущение чуждости: «Автор, показывающий иной тип жизни или разума, нежели земной, находится в более выгодном положении, чем тот, кто представляет вторжение на Землю

¹³ Известны высказывания Лема на этот счет: «Во-первых, я хотел бы увидеть планету Солярис, но, к сожалению, режиссер не предоставил мне такой возможности, поскольку делал камерное произведение. А во-вторых — я и сказал это Тарковскому во время ссоры, — он вообще снял не “Солярис”, а “Преступление и наказание”» [Лем, 2006].

из Космоса. Первый может ограничиться <...> указанием феноменов, в огромной степени отличающихся от всего, что известно человеку. Второй исходит из “интервенционной” предпосылки: предполагая, что «Иные» прибыли на Землю, следует понять, что могло толкнуть их на это предприятие по-настоящему астрономического масштаба. Какие причины могли их подвигнуть на это? Если не военные и не разбойничьи, то или познавательные, или развлекательные <...>. Как видим, не так уж много альтернативных возможностей. Поэтому наилучшей стратегией в этом вопросе остается сохранение тайны “Иных”» [Лем, 2009: 350].

Отдельного внимания заслуживает фольклорно-мифологический образ Золотого шара — артефакта Зоны, якобы исполняющего любое желание. Перед нами очевидная отсылка к эквивалентным образам мифа или сказки, относящимся к миру первотворения (в мифе) или миру загробному (в сказке), которые имеют черты рая — страны обилия¹⁴. Именно оттуда происходят предметы, производящие недоступные в этом мире блага и делающие Иное ресурсным (скатерть-самобранка, цветок бессмертия, яблоки Гесперид и под.). Редрик Шухард, размышляя, какое счастье просить у Золотого шара, осознает, что благо для одного, распределение счастья в чью-то индивидуальную пользу, даже в свою собственную, ничего не решит: «Надо было менять всё. Не одну жизнь и не две жизни, не одну судьбу и не две судьбы, каждый винтик этого подлого здешнего смрадного мира надо было менять...» [Стругацкие, 1993: 148]. И Шухард, имея возможность выпросить у Золотого шара собственное счастье (например, попросить за Мартышку, свою дочь), просит счастья для всех. Этот финальный эпизод, отсылающий к сказочной и литературной утопии, — несомненно, одно из самых сильных мест в прозе Стругацких. В послесловии к «Пикнику» Лем подчеркивает его фольклорную составляющую: «Последнее путешествие в Зону выпадает из жанровых свойств научной фантастики. Реалистическая система событий превращается в сказочную, потому что очередные “случайности” совпадают с упомянутым нами стереотипом похода к заколдованному сокровищу, а не должны совпадать ни с каким» [Лем, 2009: 369].

Необходимо отметить, что в рассмотренных произведениях мы имеем дело не с фольклором как таковым, но с определенным модусом его представленности, вплетенности в ткань литературного повествования, которое в остальном соответствует принципам прозы XX века. Например, фольклорное повествование, особенно если речь о традиционном фольклоре, еще не знает языка

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

¹⁴ См.: [Пропп, 2000: 250–250].

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

описания психологических состояний, которым свободно владеет литература XX века (к его освоению литература шла много веков). Сталкиваясь с Иным, герои рассмотренных произведений оказываются в ситуации отчуждения, испытывая запредельные страх, ужас, отчаяние, ощущение потери рассудка, и описания подобных состояний играют важную роль в повествовании.

Другая особенность этих произведений состоит в инверсии фольклорно-мифологических моделей, что тоже характерно для литературы XX века, особенно для традиции интеллектуальной прозы. Речь идет о нарративе, который строится как последовательное разрушение читательских ожиданий, изначально возникающих оттого, что автор апеллирует к узнаваемым фольклорно-мифологическим мотивам, образам и сюжетным ходам. Специфику таких сюжетов поясняет Е.М. Мелетинский, анализируя модернистскую прозу: «миф Кафки (а заодно и Джойса, и других) — это, в сущности, антимиф, то есть миф наизнанку. В мифе, сказке, в рыцарском романе герои обычно проходят серию испытаний, моделью которых является обряд инициации (то есть “посвящения”). Герои “Процесса” и “Замка” также проходят через своеобразные испытания, но не могут их выдержать, терпят фиаско» [Мелетинский, 1998: 426]. В произведениях Лема и Стругацких способ построения нарратива приближен к вышеописанному: ситуации не получают гармонизации, которой можно было бы ожидать, истории не ведут к хэппи энду — Хари не возвращается к Крису, Малыш не свободен от неантропоморфных опекунов, неясна судьба мира, для которого Редрик Шухард просил счастья у внеземного артефакта. Таким образом, фольклорно-мифологические модели не только в классической, но и в инверсированной форме служат средством репрезентации идеи неантропоморфного сознания, взаимодействие с которым обладает тем же качеством и той же степенью непредсказуемости, как взаимодействие архаического человека с миром, лежащим за пределами освоенного, или героев Кафки или Джойса с отчужденным социумом.

* * *

И Станислав Лем, и братья Стругацкие констатируют невозможность научных и в целом каких-бы то ни было рациональных способов постижения неантропоморфного сознания, оно остается вещью в себе: за более чем столетие соляристики созданы тысячи гипотез, и все неудачны; в «Малыше» неудачу терпит ксенопсихология, в «Пикнике на обочине» — Институт внеземных культур. Причина ясна: наука имеет дело с антропоморфизированным объектом, человек способен разглядеть в познаваемом лишь то, что уже есть в нем самом. Как выясняется, совсем непросто говорить

о проблеме также и иными средствами — философскими, лингвистическими или кинематографическими. Обе экранизации «Соляриса» (1972 и 2002 гг.) разочаровали Лема, поскольку режиссеры сосредоточились на драме человеческих отношений и не сделали главным героем Океан:¹⁵ «Взявшись экранизировать роман С. Лема, А. Тарковский не стал даже пытаться ставить такую задачу, посвятив фильм совсем другой проблеме — пониманию человека. Возможно, что А. Тарковский видел нереализуемость на экране замысла С. Лема» [Карпицкий, 2010: 128]. Но можно предположить, что именно литературе с ее опытом, с одной стороны, отображения абсурда, безумия, отчаяния, отчуждения, а с другой — в силу генетического и типологического родства с фольклором — удалось по крайней мере приблизиться к решению этой задачи.

Representation of Non-anthropomorphic Consciousness in Science Fiction Literature: Linguistic Fiction, S. Lem, Strugatsky Brothers

Oxana M. Sedykh

PhD in Philosophy, associate Professor, Department of History and Theory of Culture, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

1, Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-6947-965X

oksanas@inbox.ru

Anna V. Bogomaz

Graduate student, Department of History and Theory of Culture, Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

1, Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation.

annatim.msu@gmail.com

Abstract. Since the middle of the 20th century, a trend has developed in science fiction literature that received the status of philosophical (intellectual) fiction, an example are the works by Stanislaw Lem (1921–2006). Science fiction writers who raise the topic of contact with extraterrestrial intelligence inevitably face the need to construct and transfer the category of alienness,

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

¹⁵ С. Лем о голливудской экранизации «Соляриса» (2002, реж. С. Содерберг): «Художественное видение Содерберга представляется осмысленным и последовательным, но, однако, в явном отрыве от первоисточника. На первый план режиссер выдвинул трагичную любовь Криса и Хари — эмоциональный элемент решающим образом доминирует над интеллектуальным. Солярийский же океан является Великим Отсутствующим» [Лем, 2006].

which is achieved through literary and artistic design of hypothetical Other, through scenario of interaction (conflict or dialogue) with the Other, etc. Such problems are relevant not only for science fiction and exist in various dimensions (ethno- and socio-psychological, socio-political, linguistic, theological, etc.). A special feature of science fiction philosophical prose is the deliberate radicalization of the problem: it sets the task to represent the total non-anthropomorphism of alien consciousness. Obviously, such a task is internally contradictory, since it requires a person to talk about the inhuman, which implies going beyond their own boundaries, alienation from their own essence. At the same time, approaches to its solution are equivalent to a philosophical search, since they encourage writers to explore the boundaries of being and thinking, which became the factor that ensured the status of "serious" literature to science fiction works. The article raises the question of ways to convey the category of alienness that appeared in the arsenal of science fiction literature in the second half of the 20th century. Special attention is paid to linguistic fiction (J. Vance, S. Delaney, J. Watson, T. Chan). On the example of the work by S. Lem's and Soviet science fiction writers brothers Strugatsky concludes that one of the most effective ways of representing non-anthropomorphism is the use of folklore models, which in the context of literature and culture of the twentieth century are embedded in the mainstream of literary and philosophical traditions that have developed languages for describing states of human alienation.

Keywords: folklore, «own or alien» opposition, alienation, dialogue, linguistic relativity hypothesis, «Solaris», «Roadside Picnic», philosophical novel.

For citation: Sedykh O.M., Bogomaz A.V. Representation of Non-anthropomorphic Consciousness in Science Fiction Literature: Linguistic Fiction, S. Lem, Strugatsky Brothers // Chelovek. 2023. Vol. 34, P. 148–171. DOI: 10.31857/S023620070028507-4

Литература/References

Апресян Ю.Д. Идеи и методы современной структурной лингвистики (краткий очерк). М.: Просвещение, 1966.

Apresyan Yu.D. *Idei i metody` sovremennoj strukturnoj lingvistiki (kratkij ocherk)* [Principles and Methods of Contemporary Structural Linguistics (short essay)]. Moscow: Prosveshcheniye Publ., 1966.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993.

Bajburin A.K. *Ritual v tradiczionnoj kul`ture* [Ritual in traditional culture]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 1993.

Вэнс Д. Чудовище на орбите. Языки Пао: Романы, рассказы / пер. с англ. С. Сенагоновой, Е. Смирнова, Н. Заславской. М.: АСТ, 2000.

Ve`ns D. *Chudovishhe na orbite. Yazy`ki Pao: Romany`, rasskazy`* [Monsters in Orbit. The Languages of Pao: Novels, Short Stories], transl. from Engl. by S. Senagonova, E. Smirnov, N. Zaslavskaya. Moscow: AST Publ., 2000.

Генис А. Три «Соляриса». Ненаучная фантастика [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/4/gen.html> (дата обращения: 10.03.2023).

Genis A. Tri "Solyarisa". Nenauchnaya fantastika [Three "Solaris". Non-science fiction]. [Electronic resource]. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/4/gen.html> (date of access: 10.03.2023).

Жиловец Ю. Слепое пятно [Электронный ресурс]. URL: http://left.ru/2004/13/zhilovets_lem112.html (дата обращения: 01.03.2023).

Zhilovecz Yu. *Slepoe pyatno* [Blind spot]. [Electronic resource]. URL: http://left.ru/2004/13/zhilovets_lem112.html (date of access: 01.03.2023).

Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.

Zelenin D.K. *Ocherki russkoj mifologii: Umerzhi neestestvennoj smert'yu i rusalki* [Essays of Russian Mythology: Dead by Unnatural Death and Mermaids]. Moscow: Indrik Publ., 1995.

Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978.

Ivanov Vyach. Vs. *Chet i nechet: Asimmetriya mozga i znakovy`kh sistem* [Even and Odd: Asymmetry of the Brain and Sign Systems]. Moscow: Soviet Radio Publ., 1978.

Калашников Н.Н. Сказочное пространство в научно-фантастической сказке С. Ярославцева «Экспедиция в преисподнюю» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusf.ru/abs/rec/kalash02.html> (дата обращения: 10.03.2023).

Kalashnikov N.N. *Skazochnoe prostranstvo v nauchno-fantasticheskoj skazke S. Yaroslavtseva "E`kspedicziya v preispodnyuyu"* [Fairy tale Space in Ivanov's Science Fiction Tale "Expedition to the Underworld"]. [Electronic resource]. URL: <http://www.rusf.ru/abs/rec/kalash02.html> (date of access: 10.03.2023)

Карпицкий Н.Н. Понимание границы антропоморфного мировосприятия в философской антропологии и ксенологии // Человек.RU: гуманитарный альманах. 2010. № 6. С. 124–141.

Karpiczkiy N.N. Ponimanie graniczy` antropomorfnoego mirovospriyatiya v filosofskoj antropologii i ksenologii [Understanding the Boundary of Anthropomorphic Worldview in Philosophical Anthropology and Xenology]. *Chelovek.RU: gumanitarny`j al`manakh*. 2010. N 6. P. 124–141.

Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении / пер. с англ. И.Б. Шатуновского. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Lakoff Dzh. *Zhenshhiny`, ogon` i opasny`e veshhi: Chto kategorii yazy`ka govoryat nam o my`shlenii* [Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind], transl. from English by I.B. Shatunovsky. Moscow: Languages of Slavic Culture Publ., 2004.

Лем С. Так говорил... Лем [Электронный ресурс]. URL: http://rulibs.com/ru_zar/nonf_publicism/lem/7/j0.html (дата обращения: 10.03.2023).

Lem S. *Tak govoril... Lem* [Thus Spoke... Lem]. [Electronic resource]. URL: http://rulibs.com/ru_zar/nonf_publicism/lem/7/j0.html (date of access: 10.03.2023).

Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 1 / пер. с пол. С.Н. Макареца. М.: АСТ, 2008.

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

- Lem S. *Fantastika i futurologiya: V 2 kn. Kn. 1* [Science Fiction and Futurology: V. 2], transl. from Polish by S.N. Makartsev. Moscow: AST Publ., 2008
- Лем С. Мой взгляд на литературу / пер. с англ. В. Язневича, В. Борисова и др. М.: АСТ, 2009.
- Lem S. *Moj vzglyad na literaturu* [My View on Literature], transl. from English by V. Yaznevich, V. Borisov. Moscow: AST Publ., 2009.
- Лем С. Солярис. Эдем. Непобедимый / пер. с англ. А. Громовой. М.: АСТ, 2010.
- Lem S. *Solyaris. E`dem. Nepobedimy`j* [Solaris. Eden. Invincible], transl. from English by A. Gromova. Moscow: AST Publ., 2010.
- Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 386–406.
- Lotman Yu. M. O metayazy`ke tipologicheskikh opisanij kul`tury` [On the Metalanguage of a Typological Description of Culture]. *Izbranny`e stat`i. T. 1.* [Selected Articles. V.1]. Tallinn, 1992 Publ., P. 386–406.
- Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998.
- Meletinskij E.M. *Izbranny`e stat`i. Vospominaniya* [Selected Articles. Memories]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 1998.
- Неелов Е.М. Волшебно-сказочные корни научной фантастики. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
- Neelov E.M. *Volshebno-skazochny`e korni nauchnoj fantastiki* [The Magical Fairy Tale Roots of Science Fiction]. Leningrad: Leningrad State University Publ., 1986.
- Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998. С. 6–43.
- Neklyudov S.Yu. *Obrazy` potustoronnego mira v narodny`kh verovaniyakh i tradicionnoj slovesnosti* [Images of the Otherworld in Folk Beliefs and Traditional Literature]. *Vostochnaya demonologiya. Ot narodny`kh verovaniy k literature* [Eastern Demology. From Popular Beliefs to Literature]. Moscow, 1998. P. 6–43.
- Пиперски А.Ч. Понять пришельца и не сойти с ума. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=B3s-AWAyBEk> (дата обращения: 03.10.2023).
- Piperski A.Ch. *Ponyat` prishel`cza i ne sojti s uma* [To Understand the Alien and Not to Go Mad]. [Electronic resource]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=B3s-AWAyBEk> (date of access: 03.10.2023).
- Пропн В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Propp V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The Historical Roots of the Fairy Tale]. Moscow: Labyrinth Publ., 2000.
- Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004.
- Sedakova O.A. *Poe`tika obryada. Pogrebal`naya obryadnost` vostochny`kh i yuzhny`kh slavyan* [Poetics of the Rite. Funeral Rites of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow: Indrik Publ., 2004.
- Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / пер. с англ. А.Е. Кибрика. М.: Прогресс, 1993.

Sepir E`. *Izbranny`e trudy` po yazy`koznaniyu i kul`turologii* [Selected Works on Linguistics and Cultural Studies], transl. from English by A.E. Kibrik. Moscow: Progress Publ., 1993.

Снигирев А.В. «Астронавты» в «Стране багровых туч»: еще раз о проблеме «Стругацкие — Лем» // Уральский филологический вестник. Серия: Русская литература XX–XXI веков: направления и течения. 2015. Выпуск № 2. С. 175–182.

Snigirev A.V. “Astronavty” v “Strane bagrovyy`kh tuch”: eshhe raz o probleme “Strugaczkie — Lem” [Astronauts in the «Land of Crimson Clouds»: Once Again about the Problem of «Strugatsky-Lem»]. *Ural Philological bulletin. Russian Literature of 20 and 21 Centuries: Directions and Streams*. 2015. N 2. P. 175–182.

Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. Повести. Собрание сочинений. Т. 7. М., 1993.
Strugaczkiy A.N., Strugaczkiy B.N. *Povesti. Sbranie sochinenij*. T. 7. [Stories. Collected Works. V.7]. Moscow Publ., 1993.

Стругацкий А.Н., Стругацкий Б.Н. Собр. соч.: В 11 т. Т. 6. Донецк, 2004.
Strugaczkiy A.N., Strugaczkiy B.N. *Sobr. soch.: V 11 t. T. 6*. [The Complete Works: in 11 Vols. V.6]. Donetsk, 2004.

Тодоров Ц. Введение в фантастическую литературу / пер. с франц. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
Todorov Tz. *Vvedenie v fantasticheskuyu literaturu* [The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre], transl. from French by B. Narumov. Moscow: Academic Books Publ., 1999.

Уотсон Й. Внедрение: Роман / пер. с англ. С. Фролénка. СПб.: Амфора, 2003.
Uotson J. *Vnedrenie: Roman* [The Embedding: Novel], transl. from English by S.Frolenok. St.-Petersburg: Amphora Publ., 2003.

Чан Т. История твоей жизни: [сборник: перевод с английского]. М.: АСТ, 2021.
Chan T. *Istoriya tvoej zhizni: [sbornik: perevod s anglijskogo]* [Story of Your Life]. Moscow: AST Publ., 2021.

Keller L. *Stanislaw Lem little known*. V. 4. N 1. Melbourne: R&S Press, 2021.

Stockwell P. *The Poetics of Science Fiction*. London: Longman, 2000.

О.М. Седых,
А.В. Богомаз
Репрезентация
неантропоморф-
ного сознания
в научно-фан-
тастической
литературе:
лингвистиче-
ская фантастика,
С. Лем, братья
Стругацкие

©2023 М.М. ШАХНОВИЧ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТОВ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕСТ ПАМЯТИ



Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. ORCID: 0000-0001-8978-2835 m.shakhnovich@spbu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические подходы к анализу антропологических аспектов религиозных мест памяти, связанных с почитанием христианских святых. Этот вид религиозной практики представляет собой своеобразное преломление догматически оформленной официальной религиозной системы, пропущенной сквозь призму традиционных верований архаического происхождения, в которой объектами поклонения являются как официально закрепленные материальные объекты (иконы, скульптурные изображения святых или Богоматери, поклонные кресты), так и неофициальные локально почитаемые святыни, в том числе родники, камни, деревья и даже ландшафты. Автор анализирует распространенные эссенциалистские и неэссенциалистские теории, используемые для интерпретации локальных культов святых, связанных с почитанием природных объектов: теории двоеверия и православного анимизма, народной религии, проживаемой религии, вернакулярной религии, материальной религии. Наиболее удачным методологическим подходом для объяснения исторической и культурной выживаемости религиозных мест памяти, по мнению автора, является акторно-сетевая теория Б. Латура. Будучи неэссенциалистским

подходом, акторно-сетевая теория не делает отличий между разными типами акторов: людьми, природными (естественными) и сверхъестественными акторами. Природные объекты создают сеть между сверхъестественными акторами и паломниками, проявляющуюся в непосредственных практиках почитания, важным элементом которых являются соответствующие votивные подношения. Природные акторы выполняют функцию медиации между мирами, осуществляя связь человека со сверхъестественным актором, который постоянно незримо присутствует в священном месте, и таким образом выстраиваемая сеть, имеющая для верующих важное психологическое значение, определяет социальную значимость религиозных мест памяти.

Ключевые слова: теории и методы изучения религии, история религии, антропология религии, места памяти, почитание святых, народная религия, вернакулярная религия, материальная религия, акторно-сетевая теория.

Ссылка для цитирования: Шахнович М.М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 172–181. DOI: 10.31857/S023620070028508-5

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

Современный общественный и академический интерес «к местам памяти, где память кристаллизуется и находит свое убежище» [Нора, 1991:17], демонстрирует их роль как важного фактора осознания связи прошлого с настоящим и формирования различных типов идентичности (политической, национальной или культурной), которые возникают на основе символически значимых систем представлений и образов, транслируемых определенными социальными институтами [Ассман Я., 2004; Рикер, 2004; Хаттон, 2004; Хальбвакс, 2007; Ассман А., 2014]. С течением времени официальный дискурс памяти ослабевает, постепенно трансформируется, прерывается, одни «места памяти» сменяются другими, некоторые из них возрождаются вновь, в том числе и в процессе медиализации [Мобилизованное Средневековье, 2021: 5–7]. Религиозные «места памяти», часто связанные с возникшим в Средневековье почитанием святых и их реликвий, обладающих чудотворной силой, также претерпевают подобные изменения. В них разрыв между официальным и партикулярным дискурсами памяти проявляется значительно резче, нередко он вызван противоречиями между официально санкционированным почитанием и нерегламентированными практиками, однако именно в силу устойчивости этих практик историческая «выживаемость» религиозных «мест памяти» оказывается выше. Например, в 1950–1960-е годы в Советском Союзе сохранялось внецерковное почитание отдельных «мест памяти», связанных с представлением о явлении святых или Богоматери, несмотря на закрытие там храмов и на запреты со стороны подчинявшихся указанию государства священнослужителей [Хун, 2012: 232–256; Шахнович, 2023: 79–88].

Известно, что религиозные системы включают в себя не только представления и ценности, отраженные в священных текстах и догматических построениях, но и повседневные жизненные практики, которые очень часто имеют официально не институализированный характер. Такие формы религиозности, связанные с субъективными аспектами верований и практической деятельности, широко распространены в низовой социальной среде. Особое место в них занимает культ святых, в котором ярким образом проявляются специфические черты народной религиозности, в которой канонизированные церковью исторические фигуры подвергаются «снижающей» трансформации: святые короли или князья становятся целителями, а святые епископы — покровителями земледельцев и мореплавателей. Например, наличие в Псковской области «мест памяти»

У.Ф. Райан в своей книге о магии и гадании русского крестьянства указывал, что *двоеверие* не следует считать исключительно русским явлением, ибо «свидетельства других обществ показывают, что Россия в целом мало чем отличается от остального христианского мира, восточного или западного» [Ryan, 1999: 14]. Действительно, почитание природных локусов, прежде всего — камней, родников и деревьев, связанное с культом того или иного святого, существовало и в средневековой Западной Европе. Так, О.А. Добиаш-Рожественская писала, что меровингское и каролингское церковное законодательство с одной стороны, защищало христианский спиритуализм, вступив в борьбу с культом камней, но с другой стороны, церковная культура и существовавшие церковные легенды этот культ камней поддерживали. Процесс борьбы с культом камней и одновременно его поддержку в западном Средневековье Добиаш-Рожественская называла *двоеверием*, подчеркивая его сходство с православной культурой. Она опиралась на агиографические сочинения Григория Турского, в которых описывались чудеса, происходившие в местах, связанных с культом святых. Среди них — почитание камня св. Тавмаста, способного излечивать зубную боль и лихорадку, или камня на могиле св. Кассиана Отенского, который считался исцеляющим от всех болезней. С молитвами об исцелении и католики, и православные до сих пор обращаются к архангелу Михаилу. Это связано с почитанием его как

победителя злых духов, приносящих болезни. Во многих местах Малой Азии есть целебные источники св. Михаила, самый известный находится в г. Хоназ (в византийскую эпоху — Хоны). В Италии в Монте-Гаргано есть пещера св. Михаила, ее камни, как считается с V века, защищают от чумы. Добиаш-Рождественская отмечала, что «мир меровингских агиографических идей, описанных Григорием Турским, — это сонм огромного количества местных святых, местных гениев, слившихся со своими святынями: скалами, ручьями, родниками, деревьями и камнями» [Добиаш-Рождественская, 1987: 182].

В 1929 году составляя методическое пособие для этнографических экспедиций по изучению бытового православия, включавшего в себя и культ святых, Н.М. Маторин подверг критике термин *двоеверие*: «Этнографа мало интересует кабинетное восприятие религии: ему важно то, что существует в массах, а изощренность ученых богословов может благополучно оставаться достоянием мышей. Со времен Феодосия Печерского термин “двоеверие” употребляется для характеристики синкретического религиозного мировоззрения русских масс. Оно неверно по своей сути, хотя и приобрело все права на существование. Есть ведь не механическое соединение двух вер — двоеверие, а некая амальгама, синкретическое, но в то же время целостное мировоззрение. Если в мордовской сказке старые языческие боги сидят на дереве вместе с Миколой, то здесь речь идет не о двоеверии, а о чем-то новом, созданном в результате взаимодействия двух религиозных систем. Пока мы не нашли новый термин, мы должны пользоваться старым, но с указанной выше оговоркой. По мере более глубокого изучения предмета будет выдвигаться новый термин» [цит. по: Шахнович, Чумакова, 2012:193–194].

Любопытно, что теоретическая дискуссия о терминах для описания народного христианства в этот период велась и в европейских академических кругах, прежде всего, во Франции. Так, фольклорист и историк религии Э. Нурри, публиковавший свои труды под псевдонимом П. Сентив, противопоставлял народную католическую традицию официальной, и для характеристики крестьянских ритуальных практик, связанных с апроприированным христианством праздничным циклом земледельческого календаря, использовал выражение «народные литургии» [Saintyves, 1919; Saintyves, 1923; Saintyves, 1936]. Французский правовед, специалист по каноническому праву и социолог религии Г. Ле Бра, разделял точку зрения Сентива об особом внимании к народной религии и, отделяя ее от официальной, в 1933 году указывал, что адекватное понимание состояния религиозности населения без исследования религиозной практики невозможно [Le Bras, 1933: 194].

Некоторые авторы ошибочно полагают, что в 1930-е годы именно Ле Бра для характеристики индивидуального религиозного опыта, связанного с религиозной повседневностью, ввел в оборот понятие *religion vécue* («проживаемая религия») [Лютяева, 2023: 121]. В действительности это понятие пришло в социальные науки из феноменологии религии благодаря протестантскому богослову, профессору факультета теологии Страсбургского университета Ш.А. Отера, испытавшего сильное влияние, с одной стороны, Э. Гуссерля, а с другой — Г. Зиммеля, ассистентом которого он был в молодые годы. Понятие *religion vécue* Отер впервые использовал в своей статье «Эссе об объекте религии» (1929) для указания на целостность религиозного опыта: «...двойственность существует только в логическом анализе. ... *проживаемая религия* не устанавливает никакого различия внутри объекта. И в моменты своего наивысшего волнения верующий обращается к объекту в его целостности, одновременно физическому и сверхъестественному» [Hauter, 1929: 43].

В конце 1960-х–1970-е годы понятие *проживаемая религия* использовалось в исследованиях по истории «религиозной ментальности» католическими

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

В конце прошлого века из-за идеи об иерархичности двух уровней религиозности в европейской исторической мысли, фольклористике и антропологии религии разворачивается критика термина *народная религия* (*religion populaire, popular religion, folk religion*). Противники его использования полагали, что *народная религия* воспринимается исключительно как низовая религиозность, которая сводится к магии, суевериям и пережиткам языческих представлений [Geary, 2001: 194]. Понятие *народная религия* перестало устраивать ученых, стремившихся к адекватному анализу своеобразия народной религиозной практики, как ранее их перестало устраивать понятие *двоеверие*. Так, А.Я. Гуревич, использовавший в своих трудах 1970–1980-х годов вслед за историками-анналистами и М.М. Бахтиным понятие «народная культура», спустя тридцать лет писал: «Понятие “народная культура”, ныне не представляется мне вполне удачным применительно к тем пластам религиозности и миросозерцания средневековых людей, которые выдвинулись в центр моих изысканий <...> Перед нами скорее разные аспекты культуры и

религиозности, противоречиво, а подчас даже парадоксально сосуществовавшие в одном и том же сознании. В самом деле, даже невежественные простолюдины, казалось бы, погрязшие в тех верованиях и традициях, которые церковь квалифицировала как языческие, в какой-то мере усваивали элементы ортодоксии, а с другой стороны, наиболее образованные и изощренные в теологических тонкостях люди вовсе не были чужды тем “суевериям”, которые они находили у своей паствы и с которыми неустанно боролись» [Гуревич, 2004: 237–238].

Сравнительно недавно фольклористы и антропологи, изучающие крестьянские устные и письменные агиографические повествования, содержащие сведения о канонизированных святых или о местных неканонизированных подвижниках, стали использовать термин *вернакулярная религия* (*vernacular religion*) для обозначения верований и обычаев, отражающих специфику народного представления о святости и святых [Moroz, Pigin, 2019: 278]. Это понятие было введено в научный оборот Л. Приммиано и обозначает религию как личную практику на основе индивидуального понимания веры [Primiano, 1995: 44]. Благодаря такой интерпретации народная религия не противопоставляется институциональной религии, и проблема религиозной нормы или догматической правильной религиозной практики снимается с обсуждения, поскольку главным оказывается в этом случае не религиозный институт, а личная вера индивида и вызванные ею действия. С помощью нового термина стирается противоположность между религиозными действиями недостаточно образованных в догматике мирян и твердо следующих догматическим предписаниям священнослужителей, так как и те, и другие практикуют *вернакулярную религию* [Харви, 2014: 183].

В 2005 году группа американских и европейских исследователей религии начала издавать журнал «Material Religion» (Материальная религия). Название журнала указывает на то, что исследования, которые освещает журнал, должны быть нацелены на изучение взаимодействия религии и материальной культуры. Подход, который выступает за изучение конкретных физических объектов, участвующих в религиозном поведении, достаточно быстро стал одной из самых модных методологий в современных исследованиях религии, прежде всего, среди тех, кто занимается изучением музейных собраний, включая и коллекции артефактов, относящихся к религии [Religion in Museums, 2017]. Его сторонники утверждают, что, отдавая приоритет предметам материальной религиозной культуры, ученые избегают чрезмерной зависимости от священных текстов и целиком сосредотачиваются на религиозной повседневности. Однако, как замечают критики этого журнала, такой подход неизбежно скатывается к «скрытой феноменологии» [After World Religions, 2016:13], так как в основном он нацелен на то, чтобы выявить, как религия «проявляет» себя или как объекты «воплощают священное», и таким образом, эта методология возвращает к жизни эссенциалистский подход Р. Отто, М. Элиаде и др.

Главным инструментом познания религии сторонниками теории *материальной религии* объявлен «чувственный подход». Один из членов редакционного совета журнала С.Б. Плейт указывает, «чтобы узнать о религии, мы должны обратиться к своим чувствам... для познания миров любой другой культуры, не говоря уже о нашей собственной, необходимо проникнуть внутрь чувственных действий (*sensational operations*) человеческих тел» [Plate, 2014: 8]. Б. Мейер, также входящая в редколлегия журнала «Material Religion» и разделяющая главные методологические принципы этой школы, в вводной статье к специальному выпуску журнала, посвященному материальной религии и визуальной культуре, также обращается к религиозному опыту и вводит термин «сенсуальные формы» (*sensational forms*), под которыми понимает некие способы связи с иным

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

На основании этого нового теоретического подхода меняется интерпретация самого культа святых. Локальные религиозные практики, которые ранее трактовались лишь как выработанные многовековой традицией обычаи почитания природных объектов, рассматриваются теперь с точки зрения их социальной значимости как религиозные места памяти. В ритуальной практике не просто осуществляется почитание материальных природных объектов, связанных со святыми или Богородицей, но эти природные акторы выполняют роль медиаторов для взаимодействия людей со сверхъестественными акторами, выстраивая сеть общественно значимых отношений. Природные объекты, включенные в локальные культы святых, выполняют важную функцию порталов в сакральное пространство, позволяя установить прямую связь между паломником и святым, которая определяется психологической и эмоциональной вовлеченностью паломника, ожидающего защиты, помощи или исцеления. Именно благодаря этой эмоциональной вовлеченности, связанной с ожиданием удовлетворения определенных потребностей, религиозные места памяти обладают значительной исторической и культурной устойчивостью. Нельзя здесь не согласиться с П. Нора, который писал, что «память в силу своей чувственной и магической природы уживается только с теми деталями, которые ей удобны» [Нора, 1999: 20].

Anthropological Aspects of Local Cults: Theoretical and Methodological Approaches to Studying religious Sites of Memory

Marianna M. Shakhnovich —

Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies.

St.-Petersburg State University.

5 Mendeleevskaya linia, Saint-Petersburg 199034, Russian Federation,

ORCID: 0000-0001-8978-2835

m.shakhnovich@spbu.ru

Annotation. The article deals with theoretical approaches to the analysis of anthropological aspects of religious places of memory associated with the veneration of Christian saints. This form of religious practice is often a kind of refraction of a dogmatically formalized official religious system, passed through the prism of traditional beliefs, sometimes of archaic origin, in which the objects of worship are both officially fixed material objects (icons, sometimes sculptural images of saints or Mother-of-God, worship crosses), and unofficial locally revered shrines, including springs, stones, trees, and even landscapes. The author analyzes essentialist and non-essentialist theories used to interpret local cults of saints associated with the veneration of natural objects: the theory of dual faith (*dvoeverie*) and "Orthodox animism", folk religion, lived religion, vernacular religion, material religion. The most successful methodological approach to explain the historical and cultural survival of religious places of memory, according to the author, is the actor-network theory of B. Latour. Being a non-essentialist approach, the actor-network theory does not distinguish between different types of actors: people, natural objects, and supernatural actors. Natural objects create a network between pilgrims and supernatural actors, which manifests itself in direct worship practices, an important element of which are appropriate votive offerings. Natural actors carry out the function of mediation between the worlds, connecting a person with a supernatural actor who is constantly invisibly present in a sacred place, and thus a network is built that has an important psychological significance for believers, thereby determining the social significance of religious places of memory.

Keywords: theories and methods of studying religion, history of religion, anthropology of religion, places of memory, veneration of saints, folk religion, vernacular religion, material religion, actor-network theory.

For citation: Shakhnovich M.M. Anthropological Aspects of local Cults: theoretical and methodological Approaches to Studying religious Sites of Memory // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 172–181. DOI: 10.31857/S023620070028508-5

Литература/References

- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014.
Assman A. *Diinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Long shadow of the past. Memorial culture and historical policy]. Moscow, NLO Publ., 2014.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory. Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2004.
- Гуревич А.Я. История историка. М.: РОССПЭН, 2004. С. 237–238.
Gurevich A.Ya. *Istoriya istorika* [History of the historian]. M.: ROSSPEN Publ., 2004. P. 237–238.
- Добиаш-Рожdestvenskaya О.А. Культура средневекового Запада. Москва: Наука, 1987.
Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. *Kul'tura srednevekovogo Zapada* [Culture of the Medieval West]. Moskva: Nauka Publ., 1987.
- Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М.: Наука, 2008.

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИИ ЯХ МИРА

- Limerov P.F. *Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoj tradicii i v fol'klore naroda komi* [Image of St. Stephen of Perm in the written tradition and folklore of the Komi people]. Moscow: Nauka Publ., 2008.
- Лютаева М.С. «Живая религия» и «вернакулярная религия». Проблема концептуализации терминов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2023. Т. 23. № 3. С. 119–127.
- Lyutaeva M.S. “Zhivaya religiya” i “vernakulyarnaya religiya”. Problema konceptualizatsii terminov [“Living Religion” and “Vernacular Religion”. The problem of conceptualization of terms]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*. 2023. Vol. 23. N 3. P. 119–127.
- Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.: Безбожник, 1929.
- Matorin N.M. *Religiya u narodov Volzhsko-Kamskogo kraja prezhde i teper'* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region before and now]. Moscow: Bezbozhnik Publ., 1929.
- Мобилизованное Средневековье: в 2 т. Т. I. / под ред. Д.Е. Алимова и А.И. Филюшкина. СПб.: СПбГУ, 2021.
- Mobilizovannoe Srednevekov'e: v 2 t. T. I.* [Mobilized Middle Ages: in 2 vols.], D.E. Alimov, A.I. Filyushkin. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Publ., 2021.
- Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.
- Moroz A.B. *Svyatye Russkogo Severa. Narodnaya agiografiya* [Saints of the Russian North. Folk hagiography]. Moscow: OGI Publ., 2009.
- Мороз А.Б. Народная агиография. Устные и книжные основы фольклорного культа святых. М.: Неолит, 2017.
- Moroz A.B. *Narodnaya agiografiya. Ustnye i knizhnye osnovy fol'klornogo kul'ta svyatykh* [Folk hagiography. Oral and book foundations of the folklore cult of saints]. Moscow: Neolit Publ., 2017.
- Нора П. Между памятью и историей // П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Франция — память. СПб.: изд-во СПбГУ, 1999. С.17–50.
- Nora P. *Mezhd pamyat'yu i istoriej* [Between memory and history]. P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Pyuimezh, M. Vinok. *Franciya — pamyat'*. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Publ., 1999. P. 17–50.
- Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики Нового времени. М.: НЛО, 2012.
- Panchenko A.A. *Ivan i Yakov — neobychnye svyatyte iz bolotistoy mestnosti. “Krest'yanskaya agiologiya” i religioznye praktiki Novogo vremeni* [Ivan and Yakov are unusual saints from a swampy area. “Peasant hagiology” and religious practices of modern times]. Moscow: NLO Publ., 2012.
- Панченко А.А. «Местные святыни»: «материальная религия», агентность и медиальность // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 108–112.
- Panchenko A.A. “Mestnye svyatyni”: “material'naya religiya”, agentnost' i medial'nost' [“Local shrines”: “material religion”, agency and mediativity]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2019. № 6. P. 108–112.
- Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Riker P. *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, history, oblivion]. M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury Publ., 2004.
- Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Hatton P. *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as the art of memory]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004.
- Хальбваск М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
- Hal'bvask M. *Social'nye ramki pamyati*. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2007.
- Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. М.: НЛО, 2014.
- Harvi G. *Seks, eda i neznakomcy* [Sex, food and strangers.]. Moscow: NLO Publ., 2014.
- Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 232–256.
- Hun U. *S ikonami i pesnopeniyami, ili episkop, sbezhavshij ot svoih prihozhan. Massovye palomnichestva v Rossii epohi Stalina i Hrushcheva* [With icons and hymns, or a bishop who ran away from his parishioners. Mass pilgrimages in Russia in the era of Stalin and Khrushchev]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov'v Rossii i za rubezhom*. 2012. N 3–4. P. 232–256.
- Шахнович М. М., Чумакова Т.В. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–202.

Shakhnovich M.M., CHumakova T.V. N.M. Matorin i ego programma izucheniya narodnoj religioznosti [N.M. Matorin and his program for the study of folk religiosity]. *Religiovedenie*. 2012. Vol. 4. P. 191–202.

Шахнович М.М. Локальные «святые места» и практика борьбы с ними в период советской антирелигиозной кампании 1950-х гг. // *Религиоведение*, 2023, № 2. С. 79–88.

Shakhnovich M. M. Lokal'nye "svyatyte mesta" i praktika bor'by s nimi v period sovetskoy antireligioznoj kampanii 1950-h gg. [Local "holy places" and the practice of dealing with them during the Soviet anti-religious campaign of the 1950s]. *Religiovedenie*. 2023. N 2. P. 79–88.

After World Religions: Reconstructing Religious Studies, C.R. Cotter, D.G. Robertson (eds.). Abingdon–New-York: Routledge 2016.

Buggeln G., Paine C., Plate S.B. (eds.) *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

Delumeau J. *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse: Privat, 1979. T. 1–2.

Desroche H., Le Bras G. Religion légale et religion vécue : Entretien avec Gabriel Le Bras. *Archives de sociologie des religions*. 1970. N 29. P. 15–20.

Hauter C. Essai sur l'objet religieux. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. 1929. N 1. P. 42–47.

Geary P.J. Peasant Religion of Medieval Europe. *Cahiers d'Extrême-Asie*. 2001. N 12. P. 185–209.

Kreinath J. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor-Network Theory and the Hidirellez Festival in Hatay, Turkey. *Journal of Ritual Studies*. 2019. N 33(1). P. 52–73.

Le Bras G. De l'état présent de la pratique religieuse en France. *Revue de Folklore français*. 1933. Vol. IV. P. 193–206.

Le Goff J. Commentaires à la Table ronde. *La Religion populaire, Colloque International du CNRS en 1977*, G. Duboscq et al. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.

Levin E. Dvoeverie and Popular Religion. *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, K. S. Batalden (ed.). DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991. P. 31–52.

Lived Religion in America: Toward a History of Practice, D. Hall (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1997.

Manselli R. *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode d'histoire*. Montréal: Institut d'Etudes médiévales Albert le Grand; Paris: Librairie J. Vrin, 1975.

McGuire M.B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Meyer B. Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction. *Material Religion*. 2008. N 4(2). P. 124–135.

Moroz A.B., Pigin, A.V. Studies into the Folk Hagiography of the Russian North: Judas Koneschelsky. *Scrinium*. 2019. N 15. P. 277–296.

Orsi R.A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Orsi R.A. *Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Plate S.B. *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to its Senses*. Boston: Beacon Press, 2014

Primiano L. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*. 1995. N 54. P. 37–56.

Ryan W.F. *The Bathhouse at Midnight. An historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

Saintyves P. *Les Liturgies populaires: rondes enfantines et quêtes saisonnières*. Paris: Éditions du livre mensuel, 1919.

Saintyves P. *Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines, coutumes primitives et liturgies populaires*. Paris : Émile Nourry, 1923.

Saintyves P. *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre. Traditions savantes et traditions populaires*. Paris: J. Thiébaud, 1936.

Schmitt J.-C. "Religion populaire" et culture folklorique. *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 1976. N 3. P. 941–943.

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

©2023 В.А. ПЕРЕСТОРОНИН

ГЕНЕАЛОГИИ В АНТИЧНОЙ МИФОГРАФИИ И В СОЧИНЕНИЯХ РАННЕХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ: ОСОБЕННОСТИ РИТОРИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА



Пересторонин Валентин Александрович —
аспирант кафедры философии религии и
религиоведения.
Институт философии, Санкт-Петербургский госу-
дарственный университет.
Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5.
ORCID: 0009-0003-6943-8713
perestoroninvalentin@yandex.ru

Аннотация. В произведениях античной литературы представлены различные варианты генеалогий персонажей, играющих важную роль в религиозном культе и культуре в целом: в религии Древней Греции таковыми были представления о героях, в раннем христианстве — о персонажах Священного писания. В статье сопоставляются подходы к интерпретации и конструированию генеалогий в античной мифографии и раннехристианской литературе периода апологетики II–III веков. Жанр античной мифографии представляет собой группу разнородных по форме текстов, объединенных мифологическим содержанием. Однако важной особенностью этого типа литературы является то, что в нем в разном соотношении сочетаются исторический, художественный и религиозный мотивы автора. Это сочетание может быть продемонстрировано на примере работы мифографов с генеалогиями героев, сохранившимися в литературе и устном предании. В то же время многие раннехристианские авторы в своих апологетических целях занимались вопросами истории и так или иначе обращались к проблеме согласования генеалогий, а главной генеалогической проблемой было происхождение Иисуса. Автор рассматривает мифографию как литературный и риторический контекст формирования и обоснования определенных версий происхождения Иисуса. В статье выявляются общие механизмы обработки версий родословных персонажей греческих мифов и Иисуса в двух типах литературы соответственно. Благодаря этому расширяется область применения понятия «мифографического дискурса», введенного в современной научной литературе для характеристики раздела античной риторики на христианскую литературу периода поздней Античности.

Ключевые слова: Античность, мифография, «Библиотека» Псевдо-Аполлодора, генеалогия Иисуса, библейская экзегеза, раннехристианская апологетика, Юстин, Климент, христология, мифографический дискурс.

Ссылка для цитирования: Пересторонин В.А. Генеалогии в античной мифографии и в сочинениях раннехристианских апологетов: особенности риторического контекста // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 182–190. DOI: 10.31857/S023620070028510-8

В исследовательской литературе, посвященной античной мифографии, уже отмечалась определенная преемственность между «эллинской хроногенеалогической наукой» и раннехристианской историографией [Wendel, 1935: 1373; Торшилов, 1999: 69]. Этот тезис демонстрируется указанием на заимствование материала и осуществляемый раннехристианскими авторами синтез библейской и греческой историй. Однако данная преемственность может быть обнаружена также и на уровне определенной риторической культуры и использования общих практик чтения текстов. В центре внимания данного исследования находятся тексты греческих мифографов и раннехристианских апологетов II–III веков, в которых на примере составления генеалогий предполагается обнаружить общий мифографический дискурс и генеалогическое мышление (*genealogical thinking*), свойственные античным авторам. Целью является сравнительный анализ практик использования генеалогических построений в аргументации философских и религиозных концепций у античных и раннехристианских писателей. Предполагается найти общие паттерны, лежащие в основе интерпретации религиозного предания в двух типах литератур, а также их назначение. Актуальность данной работы подтверждается, во-первых, общей необходимостью разработки новых подходов к изучению античного контекста раннего христианства, во-вторых, ростом исследовательского интереса к мифографии в начале XXI века [Huys, Colomo, 2004], и, в-третьих, отсутствием исследований с подобной постановкой проблемы не только на русском, но и на иностранных языках.

Генеалогия в античной литературе: мифография

Античная литература различными способами на протяжении всего своего существования осмысляла историю. В текстах античных писателей Гомера, Гесиода, поэтов и логографов история представлена в форме мифов, которые различным образом вписаны в единый контекст, создавая непрерывный нарратив. Главными персонажами мифов обычно являются боги и герои, которые выступают также объектами религиозного культа греков [Зайцев, 2005: 10]. Культ героев включает в себя как общегреческих персонажей, таких как Геракл, так и локальных, среди которых множество героев-эпонимов, которые почитаются только в определенной общине [Нильссон, 1998: 26; Dowden, 1992: 53–66]. Основным «клеем», который связывал зачастую традиции разных городов, областей и стран, разных народов и времен, являлся генеалогический принцип, позволявший выстроить относительную хронологическую последовательность между мифологическими персонажами из разных традиций и связанными с ними сюжетами. Поэтому мифологическая генеалогия, являясь продуктом фольклора или его литературной обработки, служит цели утвердить представления людей об их происхождении, родовой принадлежности, месте в мире.

В эпоху рационализации в Греции, в V–IV веках до н.э., возникает стремление отделить ту часть истории, которая представляется правдоподобной от той,

В.А. Пересторонин

Генеалогии в античной мифографии и в сочинениях раннехристианских апологетов: особенности риторического контекста

В наиболее полном виде генеалогическая система греческой мифологии отражена в тексте эллинистическо-римской эпохи — в «Библиотеке» Псевдо-Аполлодора. Сохранившийся во фрагментах «Каталог женщин», который имеет аналогичную «Библиотеке» генеалогическую архитеконику, был разделен М. Уэстом на четыре сюжетные цикла, объединение которых представляет собой основную проблему для античных систематизаторов ввиду необходимости гармонизации сюжетов и множества возникающих противоречий [West, 1985: 44–46, 137]. Работа мифографа-систематизатора, таким образом, заключается в отборе версий, чтобы из различных тематических групп мифов и циклов (например, Теогонии, Этолийского, Аргосского, Аркадского, Афинского, Троянского циклов) создавалось непрерывное историческое повествование. На пути систематизации мифограф сталкивается с множеством проблем. К ним можно, например, отнести происхождение Афродиты от Дионы и Зевса [Bibl. I, 3, 2], которое в «Библиотеке» предпочитается гесиодовской версии ее рождения из крови оскотенного Урана [Theog. 188]. При этом еще в XIX веке было установлено, что вариант, описанный у Псевдо-Аполлодора, является более поздним и представляет собой редакцию в пользу генотеизма [Preller, 1872: 274–275.]. Касательно этой правки важно также отметить, что автор «Библиотеки», который зачастую говорит о наличии нескольких вариантов мифа или генеалогии, не указывает на существование версии Гесиода, хотя последний является одним из его основных источников. Примером гармонизации может также быть введение в генеалогию Персея его сына Перса, прародителя персидских царей [Bibl. II, 4, 5]. В данном случае можно наблюдать согласование двух традиций: собственно легенд о родословии Персея и народную этимологию, связывающую этого героя с персами. Для разрешения противоречия вводится дополнительный персонаж в генеалогию, а этимологизация имен также требует своего обоснования в генеалогии. Данные примеры демонстрируют, что генеалогия для мифографов представляет собой пространство интерпретации, в котором выбор версии зависит от религиозного контекста эпохи и попыток авторов рационализировать предание.

Генеалогические построения в текстах античных мифографов в целом происходят из двух источников: из механизмов фольклора, сложившихся в рамках устного творчества, и теоретических потребностей автора в рамках письменной традиции. Р. Фуллер рассматривает это явление «генеалогического мышления» античной культуры с точки зрения фольклористики, что позволяет увидеть связь интерпретации генеалогии с той или иной идентичностью — как правило, генеалогии в устной традиции служат легитимации процесса наследования [Fowler, 1998]. На материале сопоставления античной мифологической и раннехристианской литературы

можно проследить, как в письменной культуре фиксируются принципы меморализации, конструирования и обоснования версий той или иной генеалогии.

Проблема родословия Иисуса в раннем христианстве

В Послании апостола Павла говорится, что часть христиан занималась составлением генеалогий, что приводило, с точки зрения автора послания, скорее к конфликтам внутри общины [1 Тим. 1:4]. Многие считали необходимым доказать исторически, что миссия Иисуса была исполнением пророчеств о мессии из иудейского Писания. При этом использовались различные стратегии: в генеалогии Матфея обнаруживается не только утверждение о царском происхождении Иосифа от Давида, но и исчисление поколений числом 14, что имеет отношение к гематрии и значению числа семь в иудейской традиции.

В то же время некоторые христиане, как Павел, скептически относились к «генеалогическому» доказательству мессианства Иисуса и считали, что споры о генеалогиях могут повредить единству общины, другие вообще не интересовались доказательствами происхождения Иисуса. Так, Татиан, стремившийся устранить противоречия в Новом Завете, исключил генеалогию Иисуса из своего свода четырех евангелий. Известно, что община эбионитов использовала евангелие, в котором отсутствовало родословие Иисуса [Ephraim, Pan. 30, 14, 1].

У раннехристианских историков, занимавшихся апологией новозаветной традиции, мы находим попытки объяснения различий в генеалогиях между двумя евангелиями. Секст Юлий Африкан выдвинул теорию левиратного брака, согласно которой два родословия не противоречат друг другу, так как отображают происхождение от «биологического» отца (по природе) и по левиратной линии отчима (по закону). Эту версию поддерживал Евсевий Кесарийский [Hist. Eccl. I. 7].

Однако в первые века существования христианства среди христианских философов и историков преобладал другой подход к трактовке сведений Матфея и Луки. Тертуллиан считал, что Иисус происходил от рода Иессея и Давида через Марию [Tert. De carne Christi XXI]. Ту же версию можно найти у Игнатия Антиохийского [Ign. Eph., 18], Юстина и Климента. В Протоэвангелии Иакова родство Марии с Давидом уже известно иерусалимскому первосвященнику, что становится движущей силой сюжета [Prot. Jas. 10]. Развитие мотива царского происхождения Марии само по себе представляет интерес, однако трудно обойти стороной вопрос о согласовании этой версии с текстами евангелий у апологетов.

Генеалогия у раннехристианских авторов в контексте мифологии

Основная призма, через которую исследователь может рассматривать генеалогии Иисуса в евангелиях, — это традиция иудейского толкования Писания. В контексте этой традиции евангельские генеалогии рассматриваются как формы мифа [Johnson, 1969]. В то же время постановка вопроса о месте родословий Иисуса в античном контексте имеет основания в литературе периода апологетики (II–III веков), когда появились высокообразованные христиане-эрудиты, стремившиеся осмыслить христианство, используя достижения античной культуры.

Проект универсальной истории, включающей в себя события из Библии и из греческой литературы можно найти у автора II века Татиана и продолжившего эту работу Климента Александрийского. При этом Климент перешел не просто к генеалогии, а к хронологии, поскольку для апологетов одной из главных целей в споре

В.А. Пересторонин

Генеалогии в античной мифологии и в сочинениях раннехристианских апологетов: особенности риторического контекста

В разделе Стромат, посвященном синтезу еврейской и греческой истории, Климент ссылался на множество античных источников, большая часть которых не дошла до нашего времени. Среди них по имени он называл произведения хронографического и мифографического характера, например энциклопедическую «Хронографию» Аполлодора и поэтическую «Аргонавтику» Аполлония Родосского [Strom. I, 102–105]. Круг источников находится в рамках греческой исторической и мифографической традиции, поэтому можно выдвинуть предположение об общем для этих авторов мифографическом дискурсе. Конструированию генеалогии Иисуса можно поставить в соответствие конструирование генеалогии Геракла в греческой мифографии. Геракл, согласно «Библиотеке» Псевдо-Аполлодора, родился в семье Амфитриона и Алкмены, но в действительности был сыном Зевса [Bibl. II, 4, 8]. Амфитрион и Алкмена были внуками Персея по отцовской линии. Именно благодаря тому, что мать

Амфитриона также была внучкой Персея, Геракл мог считаться наследником царской власти в Аргосе. Но, кроме того, есть еще один аспект, демонстрирующий важность для персонажа его материнской генеалогии. Диодор подчеркивал, что «корни родословной Геракла по обеим линиям восходят к величайшему из богов», что должно объяснять его выдающуюся судьбу [Diod. IV, 9]. На особую роль сына Зевса и потомка Персея указывает также обещание Зевса возвести в царское достоинство того из рода Персея, кто родится в ближайшее время [Bibl. II, 4, 5]. Происхождение Геракла от Персея по материнской линии является завязкой для конфликта с появившимся на свет раньше Эврисфеем и основой для исполнения подвигов, ведущих к обожествлению (*ἀποθεόσις*) Геракла. Таким образом, можно заметить, что генеалогия героя определенным образом ретроспективно программирует его судьбу или же, если смотреть с точки зрения процесса формирования биографии героя, наоборот, судьба программирует генеалогию. Аналогичным приемом пользуются те раннехристианские авторы, которые допускают изменение генеалогии Иисуса в евангелии Матфея.

Апологетическая литература в своих целях постепенно не только усваивала, но и присваивала античные литературные и религиозные образцы на уровне метафор, аллюзий, композиционных решений. Таким образом, Климент и Тертуллиан, несмотря на свое стремление принизить античную культуру, выполняли работу по ее взаимной интеграции [Братухин, 2014]. Если обратиться к сравнению с конструированием генеалогии античного героя, то можно отметить несколько общих принципов формирования: генеалогия призвана определить судьбу и назначение героя; в рамках генеалогии герой противопоставляется другим ее представителям; наличие божественного отца приводит к тому, что легитимность статуса героя в истории строится на матрилинейных связях. Раннехристианские тексты демонстрируют те же приемы генеалогического мышления, которые известны в античной мифографической литературе. В современном исследовании античных текстов, которые содержат мифологический материал (включая генеалогии) и его редактирование, на наш взгляд, можно использовать понятие «мифографический дискурс», которое является одним из проявлений античной риторики [Ford, 2019: 6–8]. Это понятие применимо также и в отношении интерпретации генеалогии Иисуса значительной частью раннехристианских авторов.

* * *

В рамках поставленной задачи можно сделать несколько выводов. Во-первых, генеалогия героев как часть религиозного предания, сформированная в рамках мифологического мышления, продолжает функционировать в полемике и аргументации в эпоху античности как обоснование той или иной концепции (например, генотеизма или христологии). Именно концептуальные переходы обуславливают изменчивость генеалогии. Во-вторых, в античной и раннехристианской литературе можно обнаружить общие модели конструирования генеалогии (на примере родословных героев и Иисуса). Эти модели демонстрируют то, что можно назвать общим генеалогическим мышлением, устанавливающим связь между идентичностью и интерпретацией. В-третьих, обнаружение общих риторических приемов чтения и изменения текста позволяет расширить область применения понятия «мифографический дискурс» на раннехристианскую апологетическую литературу II–III веков.

Сокращения

1 Тим. – Первое послание Тимофею.

Bibl. – Apollodorus, Bibliotheca, Псевдо-Аполлодор, Библиотека.

Dial. – Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone, Юстин Философ (Мученик), Диалог с Трифоном иудеем.

В.А. Пересторонин

Генеалогии в античной мифологии и в сочинениях раннехристианских апологетов: особенности риторического контекста

Genealogies in Antique Mythography and Works of Early Christian Appologists: Features of the Rhetorical Context

Bratuhin A.Y. «Emendatsiya» bibleiskogo teksta u Klimenta Aleksandriiskogo [Clement of Alexandria's "emendation" of the biblical text], *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya*. 2014. N 4 (28). P. 116–123.

- Гесиод. Полное собрание текстов. Поэмы, фрагменты / пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2001.
Hesiod. *Polnoe sobranie tekstov. Poemy, fragmenty* [Complete works. Poems, fragments], transl. by V.V. Veresaev, O.P. Tsybenko. Moscow: Labirint Publ., 2001.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книги IV–VII. Греческая мифология / Пер. О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000.
Diodorus Siculus. *Istoricheskaya biblioteka. Knigi IV–VII. Grecheskaya mifologiya* [Library of History. Books IV–VII. Greek mythology], transl. by O.P. Tsybenko. Moscow: Labirint Publ., 2000.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / введ. ст., коммент. И.В. Кривушина. СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2013.
Eusebius of Caesarea. *Tserkovnaya istoriya* [Church history], introductory article, comments by I.V. Krivushin. St.Petersburg: Publ. of Oleg Abyshko, 2013.
- Епифаний Кипрский. Творения / пер. Московской духовной академии. М.: Тип. В. Готье, 1863–1883.
Epiphanius of Salamis. *Tvoreniya* [Works], transl. of the Moscow Theological Academy. Moscow: V. Gautier Publ., 1863–1883.
- Зайцев А.И. Греческая мифология и религия. М.: Академия, 2005.
Zaitsev A.I. *Grecheskaya mifologiya i religiya* [Greek mythology and religion]. Moscow: Akademiya Publ., 2005.
- Игнатий Антиохийский. Послание к ефесянам / пер. Герасима Павского // Христианское Чтение. 1821. Ч. 1. С. 29–42.
Ignatius of Antioch. *Poslanie k efesyanam* [Letter to the Ephesians], transl. by Gerasim Pavsky. *Khristianskoe Chtenie* [Christian readings]. 1821. Part 1. P. 29–42.
- Климент Александрийский. Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского / Пер. Н.И. Корсунского. Ярославль: Тип. губ. зем. управы, 1892.
Clement of Alexandria. *Stromaty, tvorenie uchitelya tserkvi Klimenta Aleksandriiskogo* [Stromata, the creation of the church teacher Clement of Alexandria], transl. by N.I. Korsunsky. Yaroslavl: Tip. gub. zem. upravu Publ., 1892.
- Нильссон М.П. Греческая народная религия / пер. с англ. С. Клементьевой. СПб.: Алетеия, 1998.
Nilsson M.P. *Grecheskaya narodnaya religiya* [Greek popular religion], transl. from the English by S. Klementyeva. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 1998.
- Первое послание ап. Павла к Тимофею // Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2011.
Pervoe poslanie ap. Pavla k Timofeyu [First Epistle to Timothy]. *Bibliya* [Bible]. Moscow: Russian Bible Society Publ., 2011.
- Протооевангелие Иакова // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. С. 117–127.
Protoevangelie Iakova [Protoevangelium of James]. *Apokrify drevnikh khristian: issledovaniya, teksty, kommentarii* [Apocrypha of ancient Christians: studies, texts, comments]. Moscow: Mysl' Publ., 1989.
- Св. Иустин. Философ и Мученик. Творения / Пер. прот. П. Преображенского. М.: Унив. Тип., 1892.
Sv. Iustin. Filosof i Muchenik. *Tvoreniya* [St. Justin. Philosopher and Martyr. Creations], transl. by Archpriest P. Preobrazhensky. Moscow: Univ. Tip. Publ., 1892.
- Тертуллиан. Избранные сочинения / сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М.: Прогресс-Культура, 1994.
Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected works]. Moscow: Progress-Kul'tura Publ., 1994.
- Торшилов Д.О. Античная мифография: миф и единство действия. СПб.: Алетеия, 1999.
Torshilov D.O. *Antichnaya mifografiya: mif i edinstvo deistviya* [Ancient mythography: myth and the unity of action]. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 1999.

- Dowden K. *The uses of Greek mythology. Approaching the ancient world*. London and New York: Routledge, 1992.
- Droge A. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.
- Ford A. Mythographic Discourse among non- Mythographers: Pindar's Ol. 1, Plato's Phaedrus and Callimachus' Hymn to Zeus. *Host or Parasite? Mythographers and their Contemporaries in the Classical and Hellenistic Periods*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. P. 5–28.
- Fowler R.L. Genealogical thinking, Hesiod's Catalogue, and the creation of the Hellenes. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. 1999. N. 44. P. 1–19.
- Huys M., Colomo D. Bibliographical Survey on Apollodoros the Mythographer: A Supplement. *L'Antiquité Classique*. 2004. Vol. 73. P. 219–237.
- Iustini Martyris. *Dialogus Cum Tryphone*, ed. by M. Marcovich. Berlin, New York: de Gruyter, 1997.
- Johnson M.D. *The purpose of the Biblical genealogies with special reference to the setting of the Genealogies of Jesus*. Cambridge: CUP, 1969.
- Preller L. *Griechische Mythologie*. Berlin: Weidmann, 1872.
- Titus E.L. *The motivation of changes made in the New Testament text by Justin Martyr and Clement of Alexandria*. Chicago: Chicago University Press, 1945.
- Wendel C. Mythographie. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. 16. Hrsg. A.F. von Pauly und G. Wissowa, Stuttgart: J.B. Metzler, 1935. Cols. 1352–1374.
- West M. *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Алан Браун, DALL-E «Дух товарищества»

Стремительный рост популярности различных программ, используемых для художественного творчества, вызывает у многих опасения по поводу будущего изобразительного искусства. Несмотря на продолжающиеся не первый год дискуссии, все еще нет общего понимания даже того, как следует подписывать работы, созданные «с помощью» искусственного интеллекта, как определять и «распределять» авторство, да и вообще, можно ли называть работы, созданные посредством ИИ, искусством?

Минувшим летом в галерее «Кронер» (Цинциннати, США) прошла выставка произведений, созданных с помощью программ Midjourney и DALL-E, получившая название «Да, но разве это искусство?», на которой экспонировались более двадцати произведений пяти американских художников. В рамках дискуссионной программы выставки обсуждались, помимо художественно-эстетических, юридические и этические проблемы, связанные с произведениями, созданными с использованием ИИ. Участвовавшие в обсуждении художники Алан Браун (Alan Brown) и Тери Кэмпбелл (Teri Campbell) склонялись к тому, что Midjourney и DALL-E — не более, чем инструменты, открывающие новые возможности для творчества, а организатор проекта Пол Кронер (Paul Kroner) отметил, что в том случае, если автор вкладывает свой интеллект и душу в создание произведения, пытается выразить что-то — это становится искусством. В то же время юрист Шон Оуэнс (Sean Owens) указал на сохраняющуюся неясность статуса этих произведений с точки зрения авторских прав, что чревато серьезным столкновением интересов, тем самым обсуждение переводилось из художественно-эстетической плоскости в социально-нормативную. Здесь ясность может быть достигнута лишь на основе постепенного осмысления юридических и этических решений, связанных с подобного рода кейсами и их последствиям для социально-художественной практики.

В последние годы работы, созданные с помощью ИИ, можно увидеть и в экспозициях галерей, и на крупнейших ярмарках современного искусства, и в музейных собраниях. Однако зрители по-прежнему реагируют с некоторой осторожностью — даже если согласиться с доводами кураторов и художников и признать подобные произведения искусством, остается вопрос: «Насколько оно человеческо?»

©2023 А.Р. Апресян

Научный журнал

Человек

2023. Том 34, номер 5

Учредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Российская академия наук

119071, Москва, Ленинский пр-кт, д.14

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор *Р.Г. Апресян**

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марабанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 02.10.2023. Подписано к печати 01.11.2023

Дата выхода в свет 13.11.2023

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: Liberaton Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,3. Тираж 125 экз. Заказ № 20/5а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-131-22

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб., д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

170021, Тверская область, г. Тверь, Дачная ул., д. 33, офис 1

Подписной индекс — 39443

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: chelovek@iph.ras.ru

Сайт: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Якоб Корнелис ван Остзанен. Смеющийся
шут.1500. Музей Дейвиса, Колледж Уэллсли, США

На четвертой странице обложки: Алан Браун, DALL-E «Дух товарищества»

* Включен Министерством юстиции РФ в реестр иностранных агентов.