

# **MIXTURA VERBORUM' 2019-2020**

**ПОГРАНИЧНОЕ ВРЕМЯ**

**СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ**

**Самара  
2021**

УДК 1  
ББК 87  
М 76

*Одобрено редакционно-издательским советом  
федерального государственного автономного образовательного  
учреждения высшего образования «Самарский национальный  
исследовательский университет имени академика С. П. Королёва»  
в качестве дополнительной литературы по философии для обучающихся  
по основной образовательной программе высшего образования  
(уровень магистратуры и аспирантуры)*

Под общей редакцией  
докт. филос. наук, профессора  
С. А. Лишаева

**Mixtura verborum' 2019-2020: пограничное время :**  
М 76 сборник научных статей / под общ. ред. С. А. Лишаева. —  
Самара : Самарама, 2021. — 144 с.

ISBN 978–5–6045444–3–3

Материалы очередного выпуска сборника научных статей *Mixtura verborum* посвящены исследованию широкого круга проблем, актуальных для современной философии. В сборнике рассматриваются проблемы философской антропологии, философии культуры, истории философии. Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся актуальными проблемами философского и гуманитарного знания.

УДК 1  
ББК 87

ISBN 978–5–6045444–3–3

© Оформление ООО «Самарама», 2021

## Пограничное время кайрос\*

*Когда пророки замолкают,  
наступает время апостолов*

[Проземий]

Спекулятивная игра на бирже со временем приводит к пониманию того, что это *работа* со временем. Ибо, глядя на пространственный график цены, не столь сложно спрогнозировать ценовое событие, сколь трудно определить момент его наступления. Принято говорить, что на бирже *играют*, и это правда. Хотя, если быть точным, то это она играет с нами — с нашими иллюзиями и нарциссическими проекциями — как кошка с мышью. И чтобы выжить в этой игре, игрок должен работать со временем, ибо если он этого не делает, а только играет, то время работает над ним — жёстко и неумолимо.

Скажут: время всегда над нами работает!

Безусловно. Но если мы не участвуем в этой работе, то работа времени становится неспешной средневековой пыткой. Время — это единственное, что у нас есть. Это дар, но и палач.

Разглядывая ценовые графики, нетрудно понять, что время — это *волна*, а точнее, совокупность волн разного периода, их «скрутка». Время работает подобно веретену, которое само является древнейшим символом времени. К такому выводу подталкивает и то обстоятельство, что в 80-е годы на финансовых рынках широко распространились принципы «волнового анализа» Р. Н. Эллиотта, на основе которых его адепты строили биржевые циклы и суперциклы. Они делали это так, как если бы циклы длились *вечно*.

Но вот однажды, рассматривая столетний график промышленного индекса Доу Джонса (ведётся с 1889 г.), я задался вопросом: а не является ли теория биржевых циклов всего лишь обманкой, иллюзией, побуждающей инвестора вращать-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

ся в «бесконечном» кругообороте денег. Биржевого игрока мотивирует иллюзия необратимой перспективы рынка. Она подначивает его к рыночному сёрфингу — к скольжению на гребне «движущей волны» с целью обогатиться. Но по статистике в 95% случаев спекулянты теряют всё, падая в волне «коррекционной». На бирже, как и в других сферах жизни, господствует универсальный закон симуляции, который весьма точно выражают слова Ж. Бодрийяра: «Давая вам немного *слишком*, у вас отнимают всё»<sup>1</sup>. Циклический рынок капитализма как Ванька-встанька: упал — отжался. Он работает как насос: с каждым его движением происходит перераспределение вновь созданной стоимости. Иллюзия бесконечно вращающегося веретена затягивает и вплетает участников в рыночную нить, где их материальные и экзистенциальные ресурсы — всего лишь ворсинки, захваченные веретеном времени.

Но что если нить закончится?

Мысль о конце капитализма сегодня предана забвению. Она вычеркнута из учебников, на неё наложено табу глобальных СМИ. Обсуждается лишь тема внутрисистемных кризисов, но не кризис самой системы. И в самом деле, уж сколько раз твердили миру о грядущем конце капитализма, а он всё жив. Более того, циклические кризисы обновляют систему, позволяя ей «раздышаться», «перезагрузиться», «подзарядиться». Прогнозировать конец капитализма — всё равно что ожидать «второго пришествия»... Как поётся в одной песне, «эта музыка будет вечной, если я заменю батареечки» (И. Кормильцев). Так кажется.

Но всё же есть предел системы, на который указал К. Маркс. Для современной Марксу индустриальной стадии капитализма пределом круговращения капитала было *пространственное* расширение рынков, о чем впервые было сказано уже в «Манифесте» 1848 г.: «Постоянная потребность в расширении рынка для сбыта продукции гонит буржуазию по всей поверхности земного шара»<sup>2</sup>. При этом Маркс не только поднял тему глобализации рынка, но и указал на его имманентный предел. С победой «всемирного рынка» капи-

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. — М. : Ad Marginem, 2000. — С. 71.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9 т. Т. 3. — М. : Политиздат, 1985. — С. 145.

тализму некуда расширяться, что и предвещает его неминуемый конец.

Правда, Маркс закладывал в свой прогноз лишь экстенсивное развитие товарного капитализма и не учел, точнее, не мог учесть, некоторые сценарии его интенсивного развития, связанные с захватом не пространства, а времени и увеличением скорости обменных процессов. Одно из важнейших экономических открытий Маркса заключается в том, что он установил тенденцию падения нормы прибыли и, соответственно, эффективности капитала, что обусловлено более быстрым ростом «органического тела» капитала (капиталоемкости) относительно роста производительности труда<sup>3</sup>. Автоматизация (роботизация) и цифровизация в сочетании с логистикой и тайм-менеджментом существенным образом притормаживают это падение и делают это за счет *времени*, т. е. путём ускорения оборота капитала, а значит, увеличения количества циклов. Современный капитализм, по определению Э. Люттвака, — это «турбокапитализм», характеризующийся ускоренным обращением капитала в виртуальном пространстве<sup>4</sup>.

Образцом может служить та же биржа, где капитал оборачивается не за счет всего тела, объем которого не «переварит» ни один рынок, а путем ускоренной «перемотки» малой его части. Именно по этой причине free-float акционерного капитала, свободно обращающегося на рынке, в десятки раз меньше его основного инертного тела. Но именно эта малая часть участвует в стремительной оценке и переоценке рыночных активов, а следовательно, в надувании и лопании «пузырей». Положение многократно усложняется тем, что на малую часть акционерного капитала в рамках либерального монетаризма «навешивается» гигантское тело производных долговых инструментов (деривативов): облигаций, фьючерсов, опционов, — создающих параллельную виртуальную экономику *быст-*

---

<sup>3</sup> См.: Маркс К. Капитал. Т. 3. Ч. 1. Отд. 3: Закон тенденции нормы прибыли к понижению.

<sup>4</sup> См.: Luttwak E. Turbo capitalism. Winners and Losers in the Global Economy. Weidenfeld & Nicolson, London, 1998 / HarperCollins, New York, 2000.

*рых денег.* И этот навес готов сорваться как снежная лавина, похоронив львиную долю виртуального капитала.

Все боятся обвала, но продолжают надувать пузырь, ибо иных источников роста нет. В основе лежит рефлексивная логика. Почему рынок покупают? Потому что он растет. А почему растет? Потому что его покупают. Ускоряющаяся юла турбокапитализма набирает обороты. Современный капитал подобен эфемерным слонам на комариных ножках на картинах Сальвадора Дали.

Цифровая революция, кажется, уже подвела капитализм и к этой черте — к пределу интенсификации времени. Ведь временные ресурсы не бесконечны. Они исчерпаемы хотя бы в силу естественного ограничения жизни. Современный капитализм входит в эпоху стартапов, но пока не знает, как быть с их продолжением. Создается впечатление, что пресловутый экономический рост на заветные 1-2% от ВВП, обеспечивают лишь новые краткосрочные проекты и прорывные технологии в микроскопических по масштабам экономики отраслях. А в это время тучное тело совокупного капитала, подобно киту, выброшенному на отмель, медленно разлагается. И это хорошо видно по работе печатного станка, который лишь благодаря отрицательным процентным ставкам поддерживает экономику на плаву. Вместе с тем экономисты и лауреаты Нобелевской премии в области экономики по-прежнему не хотят признать то, что падение эффективности мирового капитала подошло к нулю. А значит, актуален вопрос, что будет после обнуления: финал или новый виток?

К чему этот экономический экскурс? К тому, что в своём историческом прогнозе Маркс подобен мессии, который заявил о грядущем «конце времён», но не назвал дату его наступления. Значит ли это, что грядет «второе пришествие»? Появится ли новый Маркс, к которому взывает вновь замеченный в Европе Призрак?

Начавшийся кризис финансового глобализма говорит о том, что батарейки сели. Но есть ли сменные? Отложим эти вопросы до лучших времен. Время спросить, какое время является лучшим?

Если работа времени отсылает нас к *хроносу*, то работа *со* временем — к *кайросу*. Речь идёт о времени «благоприятного момента» для того или иного поворотного действия/события/решения/начинания — будь то объявление войны, вооруженное восстание, свадебное предложение или биржевая сделка. Такое время греки именовали *кбйсьт*, что наиболее точно переводится термином «своевременность». В самом деле, что мы имеем в виду, когда оцениваем действия как своевременные или несвоевременные, а также говорим: «всему своё время»? И что такое «своевременность», если иметь в виду не событие, данное *во* времени, а само *время события*?

Для ответа на этот вопрос недостаточно привычной нам метрической концепции однородного времени, представленного в виде шкалы. Время разнородно, и это — базовая предпосылка для характеристики *качественного*, а не *количественного* аспекта времени. Кроме того, такая разнородность запечатлена в самом языке — языке времени.

В греческом языке идея времени представлена в трёх основных словах: «хронос», «кайрос», «эон». Задача же заключается в том, чтобы понять онтико-онтологическое значение «наилучшего времени», которое греки именовали *кдроф*.

*а) Хронос* — наиболее привычная и понятная нам, европейцам, форма времени, чего не скажешь об эоне и кайросе. Для перевода слова «эон» недостаточно слов «век» и «вечность», которые могут противоречить друг другу: век конечен («слишком короток век»), а вечность бесконечна. Так же и для перевода слова «кайрос» недостаточно терминов «момент», «случай», «час», ибо речь идет об *удачном* моменте, *счастливом* случае, *пробившем* часе («и пробил час»).

В общем смысле хронос означает *длительность* процесса и является его *мерностью*. Наглядным выражением хронического времени является течение реки и соответствующая метафора — «река времени». Суть хроноса — неумолимый ход. В антропологическом смысле — это время старения, сопровождаемое метафорой «седое время».

*б) Кайрос*, напротив, — «молодое время», время созревания нового. Но это — не параллельное хроносу измерение

времени. Кайрос — время, вложенное в хронос. Оно интенсивно и представляет собой сжатую пружину в момент её разжатия. Это событие времени, которым надо успеть воспользоваться. Вместе с тем, не просто банальное «время успеха», но *успевающее время* — время, которое следует оседлать.

Кайрос — это *своё* время в том смысле, в каком мы говорим «всему *своё* время». Поэтому наиболее точным переводом на русский язык является вовсе не «миг», а «своевременность». *Кайрос* — это *сжатое и напряженное время внутри хроноса, которого всегда слишком мало, чтобы успеть им воспользоваться*. Его слишком мало в размерности хроноса и всегда достаточно в себе самом. Об этом говорит Гиппократ в первом же предложении своих «Наставлений». Для лучшего его понимания мы сопроводили перевод греческим оригиналом: «Во времени (χρονοϛ) содержится удобный случай (καιροϛ), а в удобном случае (καιροϛ) — малое время (χρονοϛ): исцеление достигается временем (χρονοϛ), но иногда также и удобным случаем (καιροϛ)»<sup>5</sup>. Таким образом, кайрос — это *интенсивный хронос*, «отрезок» его интенсивности и повышенной «плотности». Согласно Гиппократу, болезнь и выздоровление могут носить как *хронический*, так и *кайротический* характер.

Кайрос разрывает монотонное течение хроноса и врывается в его мерность как нечто *перпендикулярное*. И поэтому кайрос есть особое — *привилегированное* — время, что и выражается в его характеристиках как «подходящего», «благоприятного», «чрезвычайного», «исключительного», «решающего», «поворотного», «счастливого» момента.

с) *Цикл* (в его словарном значении «круг») не является термином времени, однако он служит его моделью, каковой является *циклическое время*. Циклическое сознание времени выражается в библейской формуле «всё возвращается на круги своя». Двигаясь «вперед» в хронологическом времени, сущее движется назад в циклическом времени. Поэтому блудный сын, выйдя из дома, уже с порога начинает путь домой, и каждый его шаг «вперед» оказывается шагом «назад».

---

<sup>5</sup> *Гиппократ*. Избранные книги / пер. с греч. В. И. Руднева. — М.: Государственное изд-во биологической и медицинской литературы, 1936. — С. 119.

Совмещение двух образов времени — хронического и циклического — дает нам графическое изображение цикла. Спроецированное на хроническую ось, циклическое время представляется как *волна*. В циклах время не движется монотонно от одного события к другому, как в хронологическом времени, а разворачивается как последовательность волн разного периода.

Всякая же волна имеет фазы роста и фазы падения. Разворотными моментами циклов, как мы думаем, и являются кайросы.

*d) Эон* — ахроническая вечность, предшествующая «началу времен» и означающая «конец времён», где время — хронос. Эон ограничивает историю мира. В этой связи в иудейской традиции различались старый — до сотворения хроноса — и новый эон, предполагаемый в апокалиптическом «конце света»<sup>6</sup>. Таким образом, эон — это граница времени, а всякая граница принадлежит тому, что она ограничивает.

Правда, Делёз, опирающийся на идею стоиков, трактует эон не как маргинальную зону вечности, расположенную по краям времени (хроноса), а как принцип разграничения настоящего. Это не библейская вечность, которая располагается *на концах* исторического времени, а актуальное условие сингулярного события. Эон — скорее *функция*, нежели *субстанция* времени. Функция зона — бесконечное деление. В отличие от кайроса, делёзианский эон — не «время-отрезок», а линия «без “толщины” и протяжения»<sup>7</sup>. У Агамбена так же есть место, где он трактует эон в качестве принципа разделения. Комментируя Апостола Павла, он пишет: «мессианическое у Павла — это не третий эон между двумя временами, скорее, оно — цезура, которая делит само разделение между временами и вводит в него остаток, зону неписываемой неразличимости, где прошлое смещается в настоящее, а насто-

---

<sup>6</sup> Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. — М. : Новое литературное обозрение, 2018. — С. 98.

<sup>7</sup> Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — С. 219.

ящее протягивается в прошлое»<sup>8</sup>. Однако это деление — не формальный принцип, а то, что переопределяет *содержание* времени, которое становится мессианическим временем — временем, оставшимся для завершения времени.

У Делёза же время лишено метафизического измерения, как и содержательной исторической нагрузки. Это не время работы со временем, а время как игра. Это время, сорванное с исторической оси. Ризоматическое время Делёза непредставимо в качестве волны, предполагающей *глубину* взлетов и падений. Это, скорее, рябь на поверхности. Такая метафора в большей мере соответствует идеалу философского постмодерна, звучащему в словах Делёза: «Автономия поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей; обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, несводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям»<sup>9</sup>. Время в понимании Делёза — это эффект различия и игра смыслами на поверхности «эфмерной пленки» (Ж.-Ф. Лиотар). В конечном счете *эническое* расщепление времени служит здесь одному: оно не пересобирает историческое время в одном определенном смысле, а обосновывает возможность из любой сингулярной точки строить альтернативную историю или проект будущего. Чем это грозит в области исторического знания, мы можем судить по тому, как в рамках этого проекта сегодня (в угоду частному) переписывается история.

Делёз как будто не знает слова «кайрос» и, следуя за стойками, использует термин «эон». Причем делает это так, что при первом приближении кажется, что речь идет о кайросе. Такое впечатление складывается тогда, когда он характеризует эон как «живое настоящее», как «время событий-эффектов», как «уникальный бросок». Между тем, эон у Делёза — это *формальный*, а не *содержательный* принцип времени: это «чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего, развернувшая свой цикл в прямую линию и простершаяся вдоль неё»<sup>10</sup>. Но кайрос — не пустая форма времени, а его (в терминологии Гегеля) «содер-

---

<sup>8</sup> Агамбен Дж. Указ. соч. — С. 98.

<sup>9</sup> Делёз Ж. Указ. соч. — С. 180.

<sup>10</sup> Там же. — С. 220

жательная форма». Время кайроса не свободно от телесного содержания, а его событие не событие-*эффект*. Это — не нонсенс и не событие-*вдруг*. Кайрос не схватывается словом «вдруг», как делёзианское событие-эффект (эон), ибо у него есть своя «предыстория», своя *хроническая предпосылка*. Такая предыстория звучит в словах В. Цоя ««Я ждал это время, / и вот, это время пришло». «Вот» — это «не вдруг». «Вот» зарождается в мерном течении хроноса и подготавливается *ожиданием*, как долгожданная встреча. Поэтому настоящее кайроса — это «отрезок» на шкале хроноса, а не линия «без толщины и протяжения». Кайрос — время-событие на гребне волны. Делёз же говорит: «Эон — прямая линия, прочерченная случайной точкой»<sup>11</sup>.

Таким образом речь идет об импликации хроноса и кайроса. Кайрос — это фрагментированное время хроноса. Фрагментированное чем? Вторжением вечности — зона. Кайрос не просто разделяет хронос, как формальный принцип разделения, он «подстегивает» или «притормаживает» хроническое время, «закручивая» его в волну, в цикл. Кайрос вторгается в мерность хроноса, создавая интенсивные интервалы перелома, лежащие в основе циклов, которые (вечно) происходят внутри зона.

\* \* \*

Итак, кайрос и хронос не изолированы друг от друга и образуют пересечения, причем многократные. Примером такого пересечения может служить фраза, приписываемая Мольеру: «Мы умираем однажды, но всю жизнь», где «всю жизнь» означает хронос, а «однажды» — «перпендикулярное» ему время-кайрос. В сумме следует говорить о совмещении четырех форм или проекций времени: хронического, циклического, кайротического и зонического — об их «скрутке», символом чего является веретено. Следуя символу веретена, можно сказать, что хронос — это нить (времени), цикл — его круговращение, кайрос — скрутка нити, а эон — инстанция скрутки (мастерица, бог). Но не менее продуктивной представляется и другая аналогия — Святой Троицы, где хронос — старшее время или «время-отец», кайрос — «молодое» время

---

<sup>11</sup> Там же. — С. 94.

или «время-сын». При таком раскладе на долю эона выпадает роль связующего «святого духа». «Где есть приятие вечного, проявляющегося в особый момент истории — кайрос, — там есть открытость безусловному», — пишет П. Тиллих<sup>12</sup>.

Роль кайроса в данной трех-ипостасной модели времени заключается в том, что — это подгоняющее время («промедление смерти подобно!») и одновременно сдерживающее время («остановись, мгновение — ты прекрасно!»). Поймать кайрос и удержаться в его динамическом моменте — это все равно что оседлать время и двигаться на гребне волны. А это и значит — быть своевременным.

Такая работа, а не игра со временем в равной мере характеризует темпоральность охотника, выжидающего в засаде, снайпера, выцеливающего жертву, трейдера, ждущего удачного момента для сделки. Греки потому изображали бога-Кайроса с бритым затылком, с крыльями и в крылатых сандалиях, что имели в виду скоротечность значимого момента. Преждевременное слово не будет понято, торопливый бросок не попадет в цель, преждевременная сделка принесет убыток, скороспелый бунт потерпит поражение.

Времени кайроса всегда мало в порядке хроноса, поэтому поймать его за вихор — значит в определенном смысле замедлить хронос. Такое замедление есть сосредоточенность.

Когда-нибудь замедлить бег  
И уже не спеша  
Увидеть, как берет разбег Душа  
(К. Кинчев)

Сосредоточенность — общая предпосылка своевременности.

Но здесь нас подстерегает новая проблема — проблема временной афазии.

Повторим, время — совокупность волн разного периода. И эта периодичность (цикличность) подвержена расхождениям и временным афазиям. Примером может служить «несвоевременная встреча» Евгения Онегина и Татьяны Лариной. Герои встречаются друг с другом, находясь в разных

---

<sup>12</sup> Тиллих П. Кайрос // Избранное. Теология Культуры / П. Тиллих. — М. : Юрист, 1995. — С. 277.

жизненных циклах. Когда Татьяна переживает встречу с Онегиным как событие-кайрос, в нем нет Онегина. Но когда в «свое время» попадает Онегин, там уже нет Татьяны: «Я другому отдана, буду век ему верна». Взаимная любовь — редкое и удивительное событие наложения кайросов, которое случается в различных циклах. Но в некотором смысле любовь — это один кайрос. В этой связи Тиллих различает «великий» и «малые» кайросы. «Революционно-абсолютная философия истории права, подчеркивает волю к абсолютному свершению, переживаемому в каждом кайросе. В каждом кайросе “приблизилось Царство Божие”, ибо таково всемирно-историческое, неповторимое, уникальное решение за и против безусловного. Каждый кайрос есть, таким образом, имплицитно универсальный кайрос и актуализация уникального кайроса, явления Христа»<sup>13</sup>.

Когда пророки замолкают, наступает время апостолов. Мессианическое время, о котором проповедует Апостол Павел, называя его *καιροϛ* — это время ожидания второго пришествия Христа — время окончания времени, понимаемое как *пересмотр, приготовление, подытоживание*. Агамбен характеризует его как пунктирное время, когда хроническое время продолжается, но в каком-то смысле оно уже завершено и поэтому переживается как конечное время или конец времен.

Однако тема кайроса не исчерпывается его чисто христианским истолкованием, то есть содержанием. Содержание есть возможность формы. Содержание кайроса различно в разные исторические эпохи. Для ранней греческой культуры кайрос — это время успеха, притом что за этим набившим оскомину словом следует удерживать его исконный смысл — *преуспевания*, связанного не с результатом, а с глаголом «успеть». С началом христианства кайрос — это уже не время банального успеха, а время приготовления ко второму пришествию — мессианическое время. В политическом дискурсе модерна кайрос — это кризисное время, время революций. Слова Ленина «промедление смерти подобно» — суть выражение «малого» кайроса, достаточного для вооруженного вос-

---

<sup>13</sup> Тиллих П. Указ. соч. — С. 231.

стания, но не достаточного для социалистической революции. Однако в каждом кайросе, как говорит Тиллих, приближается «Царство Божие».

В рамках светского понимания истории этим «великим» кайросом является историческая борьба за социализм. Тот же Тиллих пишет: «Мы убеждены, что сегодня кайрос, эпохальный момент истории, очевиден. <...> Движением, наиболее решительно осознающим кайрос, нам представляется сегодня социализм». Однако это должен быть социализм, освобожденный от своей зависимости от капитализма и его родовой черты — отказа от *безусловного*. Это религиозный социализм, построенный не на принципах буржуазной *автономии*, а на принципах *теономии*. «Он будет еще более радикальным, более революционным, чем политический социализм, поскольку стремится показать кризис с точки зрения безусловного. Он стремится сделать социализм сознанием современного кайроса»<sup>14</sup>.

Кризисное время обостряет проблематику малых кайросов, которые образуют особое пограничное время — время *края*, в котором должны проявиться все крайности существующего порядка вещей. Этим временем надлежит воспользоваться. Но воспользоваться им дано не всем, а лишь тем, кто подготовлен к этому ожиданием, пересмотром и предварительным подытоживанием времени. Кайрос — это время избранных. Это время для всех и ни для кого. Большинство же ожидает участь пережить наступающее кризисное время в хронических проблемах и невзгодах. Поэтому, как и прежде, актуальны слова: «Никто не сказал тебе, когда бежать, и ты прозевал выстрел стартового пистолета» (Pink Floud).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. — Москва : Новое литературное обозрение, 2018. — 224 с.
2. Бодрийяр Ж. Соблазн. — Москва : Ad Marginem, 2000. — 320 с.
3. Гинтократ. Избранные книги / пер. с греч. В. И. Руднева. — Москва : Государственное изд-во биологической и медицинской литературы, 1936. — 736 с.

---

<sup>14</sup> Тиллих П. Указ. соч. — С. 233.

4. Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — С. 11–328.

5. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. Избр. соч. в 9 т. Т. 3. — Москва : Политиздат, 1985. — С. 139–171.

6. Маркс К. Капитал. Избр. соч. в 9 т. Т. 9. Ч. 1. — Москва : Политиздат, 1988. — 261 с.

7. Тиллих П. Кайрос // Избранное. Теология Культуры / П. Тиллих. — Москва : Юрист, 1995. — С. 216–235.

8. Luttwak E. Turbo capitalism. Winners and Losers in the Global Economy. Weidenfeld & Nicolson, London, 1998 / HarperCollins, New York, 2000. — 290 p.

## К феноменологии жизни (о философии М. Анри и не только)

Наше сегодняшнее отношение к жизни предугадано философией жизни.

Давно ушла со сцены философия жизни, сменился репертуар, в театр пришли другие актеры, изменились и вкусовые пристрастия публики, но впечатление, оставшееся от некогда «отыгранной» пьесы, все еще остается с нами. Мы находимся *в том же отношении* к жизни.

Жизнь, человеческая жизнь, — это стало ясно особенно в последнее время — не самоценна. Она нужна нам не ради нее самой, а для чего-то другого — требуемой отчетности, обеспеченного будущего, ожидаемого успеха в навязанном соревновании и пр. Как будто в самой жизни — в этой, *конкретной* жизни, — нет и не может быть ничего святого.

Собственная жизнь воспринимается как бремя, возложенное на нас природой. В философии А. Шопенгауэра воля — слепая жизненная сила, которой подчиняется все сущее. Жизнь — то, что «хочет», «желает», то есть устремлено к росту и приумножению. Витальность использует человека в своих целях. Жизнь не подчиняется нам, но отдельный человек может отстраниться от нее *в себе*, отдавшись эстетическому созерцанию. Эстетическое одолевает витальное. Философ становится художником и достигает «освобождения». Желательно «обмануть» витальность, трансформировать ее энергию в импульс к художественному созерцанию, в котором та ослабевает и «успокаивается». Жизнь — то, что необходимо превзойти, поднявшись над ней, преодолеть ради чего-то иного — эстетического созерцания.

Жизнь властвует, соблазняя «волей к господству». Всякий «жизненный вопрос» касается «средств достижения», а не «целей». Культура, сложные механизмы функционирования общества, отождествляются с набором средств, не укорененных в одном смысловом центре. Ф. Ницше, как и А. Шопенгауэр, отождествляет жизнь со слепой волей (не осознающим себя желанием, устремлением), но уточняет: жизнь

стремится не только к приумножению, но и к господству. Жизнь направляется аффективной волей к власти. Жизнь — игра имманентных, разнонаправленных сил, не подчиняющихся одному внешнему принципу — разуму, тот сам имеет витальные истоки. Жизнь открывает себя философу через *политическое*. Последующим мыслителям оставалось пожинать плоды с этой идеи (наиболее расторопные из них вводили новые термины и подводили под ницшеанскую идею эмпирическую базу). Философия — теория политик, вскрывающая игру («жизнь») разнообразных аффектов и сил, стоящих за любыми проявлениями человеческой активности. Теперь перед нами стоит иная задача: не освобождение себя от жизни, но высвобождение самой жизни — тех сил, которые руководят нами без нашего ведома (приходится признаваться себе и в этом). Философ опускается с «небес» на «землю», отныне его волнует имманентное и «фактическое». Философ, даже если он художник, не может полагаться на эстетическое созерцание. Именно потому, что он художник, всего лишь художник, ему дано прозревать в те силы, которые, наделяя нас способностью действовать (властвовать), сами же нас и ограничивают.

Жизнь властвует и «силой исторических обстоятельств» — от них не уклониться как от закона гравитации. В. Дильтей освобождает понятие жизни от виталистских коннотаций, свойственных философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, но от этого нам не становится легче. Жизнь — непостижима, мы не знаем, чего она хочет и куда устремлена. Но ее можно изучать по ее *проявлениям* в истории. Человеческая жизнь «исторична», она подчиняется законам созданной человеком же культуры, ее развития. Жизнь как объект философского анализа требует к себе особого отношения — поиска адекватных средств осмысления, чем и должна заниматься философия, принимающая форму методологии наук о духе. Философ не может знать конечные причины и цели истории, но, сообразуясь с представлениями об истинной учености, он кропотливо собирает факты в надежде, что и ему откроется целое — дух его времени. Философу не избежать соответствия духу времени. Философия, стоящая на страже наук о духе, принимает бремя истории — исконную имманентность человека ей.

А. Бергсон возвращает жизни свойства природного объекта (природа создает и поддерживает жизнь сущего, придавая ему динамику), но также он видит в жизни «замысел», наделяет ее свойствами «духа», открывающего себя в интуиции. Жизнь непостижима, ее цели для человека не ясны, но мы косвенно знаем о ней, когда пребываем в *творческом подъеме*. Философия — эстетически фундированная метафизика (метафора заняла в ней равное с понятием место), стремящаяся найти адекватный язык для выражения созидательной активности духа. Жизнь в бергсоновском понимании имеет позитивные коннотации: рост, движение вперед, развитие. Переживаемое состояние подъема ассоциируется с успешным выполнением работы, творчеством, приносящим удовлетворение, чувством радости от совершаемого действия или участия в чем-либо и т. д. А. Бергсон стоит особняком среди прочих философов жизни. В его философии есть место «слепой витальности», но в ней же есть место индивиду, который интересует А. Бергсона в момент реализуемого им творческого подъема.

Понятие *жизнь* наделяется в философии следующими свойствами:

1. Выступает в качестве *начала*, то есть того, что определяет все (любой вид сущего, его восприятие и познание), но само начало не определяется ничем (и потому выступает как «основание»).

2. Важнейшая особенность жизни — ее имманентность (даже если она наделяется «духом», как у Бергсона); жизнь всегда *здесь*, имеет отношение и к нам, жизнь — это *свое*, то, что наличествует неотменимо, вместе со мной и в то же время никогда не будет только моим.

3. С имманентностью жизни связано другое ее свойство: она *проявляет*, открывает себя нам в формах воздействия и сопротивления. Жизнь оказывает воздействие, заставляя страдать, ограничивая силой аффектов или исторических обстоятельств. Жизнь побуждает человека сопротивляться, потому воспринимается она *нами* динамично, в бесконечных изменениях, соответствующих разным ситуациям. Однако жизнь, несмотря на разные свои формы проявления, одна. Жизнь — характеристика состояния сущего как состояния человека, и

характеристика состояния человека как состояния сущего (вне субъект-объектного различения). Человек сопротивляется не потому, что он «так хочет», а потому, что это свойство его жизни, так устроена «природа» или так устроена «история», которым принадлежит человек.

4. Проявляющаяся динамика жизни иррациональна, она в принципе доступна выражению, но не всегда осознается: эстетический опыт, техники косвенного анализа разнообразных политик и практик и пр. — подобающий инструментарий для осмысления жизни.

Итак, в философии жизни *жизнь* полагается как нечто несамодостаточное и обременительное, она нас ограничивает, ей мы сопротивляемся — это то, что необходимо преодолеть в эстетическом созерцании (А. Шопенгауэр), то, что властвует над человеком (Ф. Ницше), то, что обволакивает «силой исторических обстоятельств» (В. Дильтей). Мы хотим сбросить ее с себя как непомерной тяжести груз. Жизнь вторгается силой, привнося хаос, разрушая все теоретические построения и самые радужные планы. Чужая жизнь не имеет цены, ведь и она, как наша собственная, всего лишь *средство* для достижения чего-то иного. Быстрая и легкая замена одного другим всегда возможна.

Однако уже у В. Дильтея и А. Бергсона в понимание жизни привносится иное — уникальность (биография) и благой, хотя и непостижимый, замысел — творческое созидание. Жизнь тяжела, верх наивности отрицать это. Вместе с тем верно и другое положение: жизнь не всегда есть то, что следует преодолеть, она не только приносит с собой страдания, напротив, жизнь открывает нас для самих себя, мы начинаем жить *своей жизнью*, находя в ней созидание, довольство и радость.

В этом случае жизнь проявляется как нечто самоценное. Жизнь не определяется ничем, кроме нее самой (вспомним состояние «довольства жизнью», когда нам уже ничего не надо, все и так есть).

Жизнь (моя или чья-то) зависит от самой жизни, открывающей для нас ценность существования (и не только нашего собственного).

В этой жизни, знакомой каждому, есть то, что оказалось незамеченным в философии жизни, — ее самодостаточность, несводимость ни к чему внешнему, ни к одному объекту. Прорываясь иногда к нам, эта жизнь делает наше существование легким и непринужденным (свободным), способным к созиданию.

В философии жизни жизнь опредмечивается, отождествляется с ее проявлением, с конкретным сущим. Жизнь нуждается в форме для своей реализации, но, возможно, она не совпадает ни с одной из своих форм. Жизнь, которая ценна сама по себе, необъективируема, хотя мы все знаем о ней, когда, например, выражаем искренний интерес к совершаемому в настоящий момент («творческое созидание»). Мы узнаем о жизни, предоставляя слово самой жизни — делу, которое мы любим. Жизнь непредставима, она не способна выставить себя перед нами, но она захватывает и удерживает нас в себе. Мы предоставляем слово жизни, когда оказываемся свободны — в состоянии легкости совершаемых действий.

Именно о такого рода необъективируемой и в то же время радикально имманентной жизни, не сводимой ни к чему внешнему (исключительно о *своем*) и пытался рассуждать французский философ-феноменолог и писатель Мишель Анри (1922-2002).

М. Анри вознамерился преобразовать феноменологию, что, по его мнению, можно сделать, тематизируя проблематику имманентной жизни и противопоставляя ее концепциям интенциональности Э. Гуссерля и бытия-в-мире М. Хайдеггера. Эту тематизацию жизни М. Анри осуществлял, ориентируясь на христианскую традицию и радикализируя философию субъекта Р. Декарта.

Феноменология — трансцендентальный проект<sup>1</sup>, она об-суждает условия явленности, манифестации. Этим феноменология отличается от любых наук — физики или филологии, имеющих дело с тем или иным конкретным явлением. Феноменологию интересуется *природа явления как такового*.

М. Анри предлагает рассматривать природу явленности со стороны субъекта. Он убежден: только потому, что мы

---

<sup>1</sup> Анри М. Феноменология жизни // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 172.

уже даны самим себе, мы можем аффицироваться миром (испытывать воздействие окружения на нас). Оставаясь верным философии субъекта — надо же, какой анахронизм! — М. Анри переворачивает известную марксистскую формулу: не мы заданы своим окружением, но мир, то, как он нам является, определяется нашей данностью самим себе. Всякая манифестация обусловлена автоманифестацией — что бы ни говорили на сей счет спекулятивные реалисты, нам нужно много чего сделать с нашей обусловленностью *собой*, для того чтобы оказаться «в объекте».

Самое интересное у французского философа — его трактовка субъективности, которую он наделяет свойством абсолютности, и как таковую именует *жизнью*. Выделим несколько характеристик этой трактовки (указанные ниже черты так или иначе обсуждаются в современной литературе, посвященной анализу творчества М. Анри; в этой связи стоит упомянуть работы А. Ямпольской<sup>2</sup>, Д. Захави, Б. Хардинга и др.).

Феноменологическое понимание субъективности отличается онтологический монизм<sup>3</sup>. Суть этого допущения: полагание субъективности (это критика в первую очередь касалась Э. Гуссерля) как самосознания в терминах рефлексии как объективирующей активности, что предполагает рассмотрение явления, данности в качестве объекта. В этом пункте позиция М. Анри близка точке зрения М. Хайдеггера, который отказывался от рефлексии, поскольку та представляет отношение к сущему (но не бытию). Если М. Хайдеггер, отказываясь от рефлексии и самосознания, стремился выйти за пределы объективирующего мышления, что, в частности, означало для него уход от субъекта, М. Анри намеревался мыслить непредметно именно субъективность.

Субъективность или автоманифестация (мы даны самим себе раньше всего остального, таково исходное допущение) противопоставляется объектной манифестации как *самоаффицирование*. Полагая субъективность как самоаффици-

---

<sup>2</sup> См., например: Ямпольская А. Феноменология в Германии и Франции. — М., 2013. — С. 96–124.

<sup>3</sup> Захави Д. Мишель Анри: субъективность и имманентность // Материальная феноменология / М. Анри. — М. ; СПб., 2016. — С. 174.

рование, мы вводим в сферу внимания *свое* как радикально имманентное, необъективируемое и пассивное.

*Свое* (как самоаффицирование) — данность, но это не инициируемое и не контролируемое состояние. Его нельзя отрицать или избежать как свою жизнь, она просто есть. *Свое* воспринимается *пассивно* в смысле тотальной принадлежности ему. Нам трудно представить ситуацию, когда жизнь не поддается контролю, мы привыкли думать, что ее всегда можно изменить, исправить, что, конечно же, возможно, а иногда даже и нужно. Здесь же говорится о том, что жизнь имеет и другой аспект — скорее она воздействует на нас, чем мы на нее. Это не означает, что жизнь не подвергается изменениям, речь идет о таких слоях опыта, в которых открывается исконно *свое*: например, проявляющееся в чувстве «довольства жизнью» ощущение самодостаточности, самоценности существования. Это *свое* аффицирует нас/себя, определяя в *данный момент* все совершаемое человеком. Жизнь *претерпевается* нами. В термине *претерпевание* слышится страдательный оттенок. Только М. Анри предлагает толковать страдательность шире, наделяя ее позитивными коннотациями: наряду с чувством боли (страдание), есть еще и смысл, исходящий из чувства радости. Жизнь в этом случае отождествляется со страстью, аффектом, всякая манифестация определяется «материальностью» чувства.

Абсолютную субъективность (жизнь) в ее радикальной интериорности и имманентности нельзя схватить в категориях, она остается сокрытой для объективирующего типа мышления. Тем не менее говорить об особом типе явленности приходится. Абсолютная субъективность или жизнь являет себя *незримо*. Мы вступаем в сферу парадоксов: откровение, явление, но незримое. Жизнь невидима, она не являет себя в свете того или иного аспекта мира, но вместе с тем не остается она и невыразимой, неоощущаемой. Незримость жизни — не отрицание явленности и манифестации, но ее базовое условие, фундаментальная форма манифестации — автоманифестация. За этим стремлением к необъективируемому у М. Анри просматривается стремление придать субъективной жизни человека статус высшей ценности — ее незаместимость, несводимость ни к чему иному.

Философия жизни не говорила о жизни в этом смысле, в ней не нашлось места проблеме субъективности как радикальной интериорности. Философия жизни исключала вопрос о *своем*. Это была философия тотальной воли, тотальной власти или истории, возвещавших о своих правах на человека.

\* \* \*

Далее изложенные выше принципы философии М. Анри будут конкретизированы (в интерпретации) в свете проблематики *своего*.

М. Анри тематизирует *свое, собственное* как жизнь. *Собственным* у человека может быть только жизнь. Не вещи, не отношения, не мысли, не слова. Соответственно, могут быть живые вещи, живые отношения, живые мысли, живые слова в той мере, в какой мы находимся в контакте с вещами, отношениями, мыслями, словами, когда все это является для нас *своим*, касается лично нас.

Касающееся нас, *свое* неинтенционально<sup>4</sup>. Интенция говорит о внеположенном предмете, *свое* — не находится вне нас (как «вещь»), но оно и необъективируемо (как переживания). *Свое* незримо, потому не являет себя через различные аспекты окружающего мира, хотя благодаря ему (*своему*) мир дан. Мир — это свет. Все в мире выводится на свет. Внутри мира любая вещь становится зримой, а видение основано на различении видимого и видящего, объекта и субъекта. М. Анри упрекает Э. Гуссерля и М. Хайдеггера за непреодоленный в их философии дуализм субъекта и объекта. Явление мира и явление *в* мире необходимо отличать от проявления *своего*. Жизнь незрима, *свое* не показывает себя через что-то иное. *Свое* радикально имманентно. Его проявление — это автопроявление, то есть важнейшая характеристика *своего* — изначальная данность себе самого себя, но, что важно, не как интенционального объекта, особой предметности, а как неотделимо *своего*, как жизни, того, что претерпевается.

Незримость *своего* не означает его непостижимости или нереальности. Жизнь постигается как откровение.

---

<sup>4</sup> См.: Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М., 2014. — С. 41–57.

нии нет дуализма субъекта и объекта, «вне себя» и «внутри себя». *Свое* не знает раздвоения, ему незнакома двойственность, поэтому если жизнь и открывает себя, то только себе самой. Жизнь — самооткровение жизни. *Свое* — самооткровение *своего*. В этой тавтологии мы встречаемся с полаганием жизни как самоценности, ничем извне не определимой.

Все жизненное откровенно, его незримость не спрячешь. Тем оно и ценно. Ценность откровенного в том, что в нем (как откровении), помимо предметности, проявлена еще и *жизнь* предметности. Не сводимая к предметности жизнь заявляет о себе через аффекты — человеческие страдания и радости, исконно *свое*. Жизнь есть страстность. В этой древней мудрости для М. Анри больше позитивных, чем негативных коннотаций. Пытаясь уйти от объективирующего типа мышления (страдания и радость можно полагать как особые объекты), французский философ предлагает различать боль и радость, имеющие источник в теле или во внешнем мире, и болезненность, радостность как «чистые переживания». О страдании или радости можно узнать, только страдая или радуясь, нет никакого *внешнего* для этих переживаний. Жизнь-в-страдании, жизнь-в-радости незрима в том смысле, что, пребывая в страдании/радости, мы ощущаем себя, свое существование как *неотменимую* реальность. Можно сомневаться в мыслях — причинах страданий, у нас могут быть те или другие мотивы, сомнения могут касаться и чувств — мы не всегда точно знаем то, что переживаем, но, страдая или радуясь, мы столь же явственно (как мыслящий сам себя Декарт) *ощущаем* себя как *свое* (существование). Жизнь есть страсть, то есть Я претерпеваю (страдаю или радуюсь) — значит, существую. Нетрудно создать образ страдания или радости, но часто лишь ценой утраты ощущения *собственной* жизни. Образ может быть «живым», тогда он не создан нами. Живым его делает откровение жизни нам.

Философия связана абсолютным. *Свое, собственное* трансцендентально, оно не только и не столько *мое*. Абсолютность *своего* (жизни) указывает на Самость. Жизнь не пребывает, не стоит на месте, она приходит непрестанно (как откровение нам и как самооткровение себе самой). Именно потому, что жизнь — откровение себя себе самой (реализа-

ция принципа самоаффективности), имеет смысл говорить о Самости. Невозможно переживание жизни без того, *кто* переживает.

Жизнь незрима, но выразительна, жизнь являет себя себе, потому она — Слово жизни, преисполненного неуитаваемого смысла (Логос). И возможность слова о ней. Предоставляя жизни слово, мы ищем встречи с Логосом — возможности оставаться живыми, выразить исконно *свое*. Нет жизни без живого, без того Я, которое несет в себе жизнь. Истина (слово), путь (метод) и жизнь здесь совпадают. Сначала мы обретаем жизнь и только потом, будучи живыми, находим себя в мире. В том числе и как путь (в жизнь) и подобающее ей (жизни) слово.

М. Анри предлагает несубстанциальную трактовку субъективности, выделяя в ней аффективные пласты опыта, о которых приходится говорить, прибегая к языку тавтологий и метафор, что значительно усложняет ее восприятие. Феноменология жизни М. Анри, как и философия М. Хайдеггера, в значительной мере экспериментальна. Это попытка что-то *сделать с собой* для того, чтобы выйти к исходному, о котором часто приходится говорить умолчаниями (тавтология в этом смысле одна из форм «умолчания», косвенного указания на то, о чем сам читатель/слушатель должен догадаться). Эксперимент в философии уязвим для критики, и для этого есть основания. Такого рода философии акцентированы на сдвигах или действиях мысли. Все в этих философиях (в полном соответствии с тем, что обсуждается в ней) пребывает в движении. Феноменология жизни М. Анри — разновидность философии жизни. Жизнь толкуется в ней как исходное, имманентное, динамичное, но также еще и как радикально интериорное и несубстанциональное, как *свое*. Жизнь в философии М. Анри открывает себя как самоценность. Кажется, именно этого отношения к жизни нам не хватает сегодня.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Анри М.* Феноменология жизни // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 172.
2. *Анри М.* Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология. Новая феноменоло-

гия во Франции и за ее пределами. — Москва : Академический проект, 2014. — С. 41–57.

3. *Захави Д.* Мишель Анри: субъективность и имманентность // Материальная феноменология / М. Анри. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. — С. 174.

4. *Ямпольская А.* Феноменология в Германии и Франции. — Москва : Российский гуманитарный университет, 2013. — С. 96–124.

## От Гегеля к Канту: философские поиски И. Ильина в свете кризиса европейской метафизики\*

Характеризуя диалектику немецкого идеализма, Н. А. Бердяев использует формулу: «от Канта через Гегеля к Ницше»<sup>1</sup>. Эвристический потенциал этой формулы заключается в том, что она приложима не только к европейской метафизике, но и не в меньшей степени к русской философии. Путь русской философской мысли может быть охарактеризован в том числе с помощью данного вектора: от немецкого идеализма к учению Ницше. И дело здесь даже не в том, что представители русской философии проходят в той или иной мере через Канта, Шеллинга, Гегеля и, наконец, через Ницше. Данной формулой описывается именно направленность движения философской мысли в России XIX-XX веков. При этом следует учитывать, что для Европы и для России эта формула имеет принципиально различное смысловое наполнение. Для западной метафизики переход «от Канта через Гегеля к Ницше» означает приближение к последним пределам и крайним горизонтам философских поисков. Учение Канта представляет собой первое наиболее значительное проявление кризиса европейской метафизики. В системе Гегеля вся метафизическая парадигма Запада подводится к своим пределам. В учении Ницше кризис разворачивается уже в катастрофических масштабах, метафизика переступает последние черты, за которыми видится только ее окончательное разрушение, «переход и гибель» (ein Übergang und ein Untergang).

В русской философии иначе. Движение «от Канта через Гегеля к Ницше» здесь означает путь последовательного

---

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики : Сборник научных трудов 1937-1948: Дух и реальность; Опыт эсхатологической метафизики; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого; Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. — М. : Книжный Клуб Книговек, 2013. — С. 184.

освобождения от чужеродных форм мысли, путь выхода из европейской псевдоморфозы. Русский философ снимает с себя пестрые одежды немецкого идеализма, в которые он рядился поначалу, и освобождает свое сознание от чуждых категорий и способов философствования. В этом плане учение Ницше, осуществляющее последовательное разрушение немецкого идеализма, оказывается для русской мысли весьма полезным средством, способствующим ускоренному движению по ту сторону европейской метафизики. То, что для европейской философии было ядом, для русской мысли оказывается противоядием. Вместе с тем для русской философии пройти через немецкий идеализм, представляющий собой высшую форму западной метафизики, было необходимо. Подобно тому, как необходимо переболеть некоторыми болезнями, чтобы приобрести иммунитет. Учение Ницше здесь выступает в качестве микстуры, ускоряющей процесс «выздоровления». Терапевтический эффект этой микстуры различен: на кого-то она действует в качестве бальзама, на кого-то — в качестве рвотного средства. Но эффект всегда есть. И в этом заключается положительное влияние Ницше на становление русской философской мысли.

Мы сосредоточим свое внимание на итоговой работе И. А. Ильина «Аксиомы религиозного опыта» и постараемся проследить на данном материале сложный и извилистый путь взаимодействия русской философии с европейской метафизикой. Первой наиболее значительной философской работой Ивана Ильина, без всякого сомнения, следует считать двухтомную «Философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». По оценкам исследователей, здесь Ильин предвосхищает концептуальные разработки французского неогегельянства<sup>2</sup>. В написанных спустя десятилетия «Аксиомах» мы обнаруживаем существенную перемену: следов былого гегельянства здесь практически не найти (разве что в форме едва прочитываемого палимпсеста). Зато преобладает категориально-понятийный аппарат, отсылающий к наследию Иммануила Канта. Однако если копнуть поглубже, мы увидим, что кантианская манера философствования составляет лишь верхний слой мышления позднего Ильина. На более глубо-

---

<sup>2</sup> *Евлатпиев И. И.* Иван Ильин. — СПб. : Наука, 2016. — 251 с.

ком уровне мы обнаружим пересечение с идеями даже не Гегеля, но — Ницше. При всем том что Ильин высказывался о Ницше преимущественно в негативных тонах.

### **1. Кантианские мотивы в «Аксиомах религиозного опыта»: проблема границы между человеком и Богом**

Уже сама постановка проблемы исследования в «Аксиомах» носит вполне кантианский характер: подобно тому, как Кант эксплицирует трансцендентальные основания научного и морального опыта, Ильин раскрывает базовые составляющие религиозного опыта. Подобно тому, как Кант делает фундаментом своего метода принцип «исходить из сознания, а не из бытия»<sup>3</sup>, Ильин обращается к проблеме религии из горизонта «личного, духовного состояния верующего»<sup>4</sup>. Подобно тому, как Кант мыслит религию «в границах только разума», Ильин сосредотачивает внимание на анализе «духовного опыта обращенности души к духовному Совершенству»<sup>5</sup>. И в том и в другом случае человеческое бытие в форме сознания, мышления или душевных и духовных актов выступает в качестве того привилегированного места, через которое становится возможной встреча с бытием в пределах человеческого опыта. Аналогичным путем шел М. Хайдеггер в своей аналитике *Dasein*<sup>6</sup>.

Основными структурными компонентами религиозного опыта, по Ильину, выступают религиозный акт, религиозное содержание и религиозный Предмет. Акт характеризует «как» религиозного опыта, содержание определяет его «что». В терминах феноменологии данным компонентам религиозного опыта соответствуют «ноэзис» и «ноэма»<sup>7</sup>. И акт и содержа-

---

<sup>3</sup> *Ясперс К.* Кант: жизнь, труды, влияние. — М.: Канон+ : РООИ Реабилитация, 2015. — С. 63.

<sup>4</sup> *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. — М.: АСТ, 2002. — С. 9.

<sup>5</sup> Там же. — С. 452.

<sup>6</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.

<sup>7</sup> Феноменология Э. Гуссерля является по сути одной из версий кантовского трансцендентализма (см. об этом: *Рикер П.* Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. — Томск: Водолей, 1998. — С. 163–193).

ние определяются своей направленностью на Предмет, для характеристики которой Ильин использует термин «религиозная интенция». Религиозному Предмету принадлежит центральное место в структуре религиозного опыта. Именно через направленность акта на Предмет и через соотнесение содержания с Предметом религиозный опыт не становится чем-то исключительно субъективным. Предмет выступает в качестве надежного критерия, позволяющего избежать солипсизма и релятивизма в области религиозной веры.

Если акт и содержание выступают в качестве имманентной составляющей религиозного опыта, являются его трансцендентальными условиями, то Предмет относится к области трансцендентного, сверхчувственного. Религиозный акт есть не что иное, как направленность (интенция) сознания на этот сверхчувственный Предмет: «Таково значение акта в религиозном опыте: он есть “орган” веры и в то же время — “дверь” к религиозному Предмету. Подобно тому, как глаз человека видит свет, но не слышит звука и не внемлет запаха; а ухо — слышит звук, но не осязает гладкой поверхности; подобно тому, как для тяжести есть мускульное чувство, не способное логически мыслить, и т. д., — подобно этому душа человека должна найти в себе тот верный орган, который способен и призван воспринимать божественные излучения в земных единичностях и обращаться к сверхземной предметной самости Божией»<sup>8</sup>.

Направленность акта на трансцендентный Предмет не означает, что Ильин говорит о *познании* сверхчувственного Предмета. В «Аксиомах» философ придерживается восходящего к Дионисию Ареопагиту богословского различения Сущности и энергий: Бог непостижим в Своей Сущности, но явлен в своих «энергиях». Соответственно, о выходе за пределы возможного опыта речь в данном случае не идет. Ильин разрабатывает не метафизику, но феноменологию религиозного опыта: отвечает на вопрос, каким образом сверхчувственный Предмет, сам по себе недоступный, может проявлять себя в актах и содержаниях нашего сознания. Тем самым *граница* между Бо-

---

<sup>8</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М. : АСТ, 2002. — С. 145.

жественным и человеческим, трансцендентным и имманентным сохраняется. В этом пункте Ильин отходит от Гегеля и сближается с Кантом. Для Гегеля характерна установка на преодоление границ между Богом и человеком и достижение их «конкретного» единства<sup>9</sup>. Кант, напротив, всеми силами утверждает эту границу. Это не означает, что мы должны замкнуться в мире явлений и полностью отбросить представление о сверхчувственном, ноуменально мире. Само определение доступного нам в качестве «явления» уже содержит указание на трансцендентное, которое является в явлении. Но само сверхчувственное сохраняет свою принципиальную инаковость и отграниченность по отношению к явлению. Опыт, который остается нам при данном раскладе, есть опыт именно *о-граниченности* феноменального и мира и нашего познания. Это опыт *границы*: «Однако *ограничение* сферы опыта (die Begrenzung des Erfahrungsfeldes) чем-то в ином отношении неизвестным разуму есть все же познание, еще остающееся разуму в этом положении, — познание, посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, а именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее (wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt)»<sup>10</sup>. Опыт границы дает познание онтологической неполноты и несамодостаточности мира феноменов, формирует установку на восполнение этой неполноты посредством отношения к тому, что лежит вне (außerhalb) границы. Этот момент кантовской философии будет впоследствии актуализирован К. Ясперсом, согласно которому у Канта «всякий раз имеется присутствие чего-то сверхчувственного, однако не для на-

---

<sup>9</sup> Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб. : Наука, 1994. — 544 с.

<sup>10</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Основы метафизики нравственности. — М. : Мысль, 1999. — С. 121; Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. — Leipzig : Verlag von Felix Meiner, 1920. — S. 134.

шего знания, познающего путем доказательств. Единственный принцип, позволяющий достигнуть достоверности средствами разума, — это принцип восполнения самого этого разума до «полноты»<sup>11</sup>. В прочтении Ясперса, Кант вовсе не замыкает Бога в границах человеческого разума, но указывает на границы самого этого разума. Осознание этих границ является важнейшим условием формирования того, что Ильин называет религиозным опытом.

В Предисловии к «Критике чистого разума» Кант делает следующее значимое замечание: «*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zu Glauben Platz zu bekommen*». («Я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы свое место заняла вера»)<sup>12</sup>. В «Аксиомах» мы читаем: «Это означает, что религия больше мысли, — и шире ее, и глубже ее, и окончательнее ее. И именно поэтому законы религиозного опыта не совпадают с законами мышления. И идея “Предмета” в религии имеет совсем иное значение, чем в познании и мышлении. От прикосновения мысли предмет ограничивается, скудеет и замыкает человека, тогда как от прикосновения религиозного опыта Предмет начинает раскрывать свое богатство и свою беспредельность, а человек углубляется, очищается и перерождается»<sup>13</sup>. Таким образом, Ильин и Кант сходятся в пункте, что Предмет веры превосходит границы разума.

Если в начале своего пути Ильин вслед за Гегелем искал способов достижения единства Бога и человека, то в последние годы он настаивает на сохранении различия как на основополагающем условии религиозного опыта. Сущность религии заключается в восстановлении связи человека с Богом, в общении с Богом и в созерцании Бога, наконец, в «обожении» человека. Но, несмотря на все это, недопустимо полагать тождество Бога и человека, тем более в земной жизни. Подобное обожествление твари есть дьявольский соблазн, это путь экстаза и трансгрессии. Чтобы избежать этого соблазна, необходимо «блюсти грань»: «Но для того, чтобы не впасть в

---

<sup>11</sup> Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. — С. 198.

<sup>12</sup> Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. — М.: Наука, 2006. С. 32–33.

<sup>13</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М.: АСТ, 2002. — С. 111.

соблазн само-обожествления, он должен — со всем смирением, и трезвением, и духовной зоркостью, и мудростью — блюсти грань между собой и созерцаемым Предметом»<sup>14</sup>. В этом пункте мышление Ильина обнаруживает наиболее значимое размежевание с гегелевской философией. Нерв гегелевской диалектики состоит в устранении границ между понятиями, в приведении всего в текучее состояние. Это трансгрессивная философия по существу<sup>15</sup>. Ильин утверждает принципиально иное отношение к границе: не «снятие», но сохранение. Условием приближения человека к Богу является осознание непреодолимости границы и неустранимости различия. Это «приближающееся удаление»: чем глубже осознание своего недостойнства, своего несовершенства и ничтожества, тем в большей мере раскрывается величие Бога. Божественное величие становится доступным в своей недоступности, постижимым в своей непостижимости. В этом основополагающем моменте Ильин переходит на сторону Канта, утверждающего ограничение (*die Begrenzung*) опыта тем, что недоступно разуму, и полагающего данное ограничение в качестве познания особого рода.

Другим, не менее значимым кантианским мотивом «Аксиом» является трактовка свободы как условия религиозного опыта. В решении этой проблемы Ильин двигается в русле направления, предложенного в «Критике практического разума», и использует категориально-понятийный аппарат данной работы. Религиозный опыт основан на *автономии* духа, в то время как *гетерономия* составляет его негативную сторону. Автономия, самозаконность духа является фундаментальной чертой человеческого бытия как для Канта, так и для Ильина. Именно способность к самоопределению позволяет Канту мыслить человека не только как предмет феноменального мира, но и как «ноумен», ставящий цели, не детерминированные причинно-следственным рядом чувственно-воспринимаемого мира. Аналогичным образом у Ильина: «Автоно-

---

<sup>14</sup> Там же. — С. 501.

<sup>15</sup> Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. — СПб.: Алетейя, 2017. — 442 с.

мия, буквально «самозаконие», есть подлинная, основная форма человеческого духа, — необходимо присущий ему способ бытия и деятельности. Быть духом — значит определять себя и управлять собою, и притом в направлении к лучшему, к совершенному. Человеческий дух есть сила, направляющая свою жизнь к благим целям. Ему присуще выбирать свои жизненные содержания и принимать решения о своих жизненных формах; утверждать свое достоинство, обуздывать свои порывы и в то же время устанавливать и соблюдать свои пределы»<sup>16</sup>.

Но человек есть не только дух. Человек существует в феноменальном мире, в царстве природы, где он — вещь среди вещей и как таковой подчинен законам этого вещного, предметного мира. Но, с другой стороны, поскольку человек есть не только вещь, но и дух, он способен полагать центр своего бытия вне предметного мира, в царстве духа и свободы. В этом случае предметный мир с его причинно-следственной обусловленностью полагается в качестве гетерономного по отношению к человеку. Автономия заключается в том, что человек способен определять себя из духа, полагая природу в качестве гетерономной сферы своего бытия. Таков ход рассуждений в «Критике практического разума». И в таком же направлении мыслит сущность религиозного опыта Ильин. Религия не предполагает полного отрицания гетерономности человеческого бытия, не предполагает устранения предметного мира и уход в трансцендентную потусторонность сверхчувственного. Человек должен осознавать, что он — вещь среди вещей и одновременно — не только вещь: «В самом преддверии религиозности, приступая к созданию своего религиозного опыта, человек должен осознать и примириться с тем, что он сам есть «вещь среди вещей», но что он есть и еще нечто, гораздо большее; и далее, что религия живет в сфере этого большего; что она добывается и даруется именно через пребывание в этом большем, через опростание и очищение души для него, через целостное углубление в эту иную, новую сферу. Это не означает, что человек должен перестать быть «вещью среди вещей» или свести свою «вещь»

---

<sup>16</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М. : АСТ, 2002. — С. 51.

ность» к болезненному или духо-уродующему минимуму; но это означает, что человек не должен принимать «категории» и «законы» своей «вещности» за единственные и универсальные, что он должен готовить себя к жизни и творчеству в иных «категориях» и «законах», подчиняя свою вещьность — духу, а не наоборот»<sup>17</sup>. Весь приведенный абзац написан в кантовском дискурсе, обилие закавыченных выражений непосредственно указывает на использование чужой терминологии. Кантовский дискурс о морали Ильин применяет к анализу проблемы автономии религиозного опыта.

Религиозный опыт не оставляет вещный, природный мир в своей гетерономности. Не подвергая этот мир отрицанию, религиозный опыт осуществляет его просветление посредством превращения вещи в *знак*: «Вещь может стать знаком, символом, художественным одеянием или даже (в Св. Дарах) сущей «частицей» религиозного Предмета; но религиозный Предмет не становится от этого вещью»<sup>18</sup>. У Канта данная интенция была реализована в «Критике способности суждения», где он писал о возможности в сфере эстетического опыта, оставаясь в рамках чувственно воспринимаемой природной (предметной) реальности, восходить к сверхчувственному: «*Возвышенное* состоит только в *отношении*, где чувственно воспринимаемое в представлении о природе рассматривается как пригодное для возможного сверхчувственного применения его. <...> Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), *представление о котором побуждает душу мыслить недостижимость природы в качестве изображения идей*»<sup>19</sup>.

В немецкой философии XX столетия этот кантовский образ мысли получит свое новое воплощение в учении К. Ясперса о шифрах трансценденции. Не случайно Х. Арндт назовет Ясперса «воскресшим Кантом»<sup>20</sup>. В русской философской мысли кантовский дискурс получил свое возобнов-

---

<sup>17</sup> Там же. — С. 112.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> *Кант И.* Критика способности суждения // Основы метафизики нравственности. — М. : Мысль, 1999. — С. 1123.

<sup>20</sup> *Гайденко П. П.* Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // Философия Канта и современность / под ред. Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1974. — С. 404.

ление у Ивана Ильина. При этом ни Ясперс, ни Ильин не вписываются в официальные ряды кантианцев. Тем не менее именно у данных мыслителей мы находим не академически-ученическое воспроизведение положений кантовской философии, но установку на творческое усвоение. Если благодаря «Философии Гегеля» Ильин снискал славу русского гегельянца, то «Аксиомы религиозного опыта», казалось бы, являются достаточным основанием, чтобы присвоить автору титул русского Канта. Однако данный вопрос требует дальнейшего исследования.

## **2. Трансгрессивные феномены религиозного опыта: от Канта к Ницше**

Выше мы рассмотрели основные кантианские мотивы «Аксиом религиозного опыта». Мы показали, что магистральная линия мысли этого сочинения — от постановки проблемы до терминологии — вписывается в дискурс кантовской философии. Теперь нам предстоит показать, что ход философских поисков в «Аксиомах» не исчерпывается только возобновлением кантианства. В книге есть и принципиально иные мотивы, которые позволяют вписать автора в концептуальные горизонты постметафизической философии.

Исследуя аксиомы религиозного опыта, Ильин постоянно обращается к тем феноменам, которые составляют негатив этого опыта. В этой области мыслитель выходит за пределы строго очерченной кантовской философии и обращается к тем сферам человеческого бытия, которые составляют содержание философии жизни и экзистенциализма. Так, говоря о пути к Богу, Ильин рассматривает и всевозможные пути блужданий и ускользаний, которые либо замедляют приближение к Центру, либо вовсе уводят от него: «Одни приходят в Центр — скоро и верно, как о том повествуется в Минеях Четьях; другие долго пылятся в земной пыли и пачкаются в земной сырости, и лишь под конец жизни прозревают и быстро исполняют свой радиальный путь; третьи блуждают по сложным и химерическим кривым, лишь периодически возвращаясь к своему радиусу; иные же сразу уходят от Центра, совсем не знают о нем и никогда не приходят к нему. Иные еще и еще иначе; но всех личных путей не исчислить. Одна-

ко верный путь есть путь радиуса»<sup>21</sup>. Все эти многочисленные блуждающие, искривленные, химерические пути, эксцентрические направления и трансгрессивные траектории составляют основной мотив философии «постмодернизма». Например, Ж. Делёз и Ф. Гваттари в «Тысяча плато» активно разрабатывают концепт *линии ускользания*: «Тогда территориальности шаг за шагом пересекаются линиями ускользания, что свидетельствует в пользу присутствия в них движений детерриторизации и ретерриторизации»<sup>22</sup>. Линии ускользания суть трансгрессивные траектории существования, выводящие за пределы власти и государства, за пределы языка как системы означивания, освобождающие от режимов субъективации, от тождества и бытия. Различие подходов заключается в оценках: для Ильина все эти побочные линии «выпадений и блужданий» представляют собой путь «в бездну безбожия», «эксцентрическое направление», в то время как в «постмодернизме» трансгрессия есть действенный способ преодоления «фалологocентризма». В русской религиозной философии трансгрессивные феномены осмысливаются в перспективе утверждения Центра, в западной постметафизической философии трансгрессия мыслится как форма ниспровержения власти Центра.

Эксцентрические пути и траектории существования приводят к внутреннему расщеплению и образованию «полуцентров»: «Человек, центрированный не интенсивно и не цельно, постоянно носит в себе потенциальное множество таких “мимолетных” или непрочных “полуцентров”, которые иногда, под влиянием обстоятельств, крепнут и начинают между собой “гражданскую войну”, вовлекая разодранный дух в непрерывное предательское метание между ними: не имея единого и единственного Очага, он обречен на вечную неверность»<sup>23</sup>. Здесь представлена идея отрицания внутреннего единства и

---

<sup>21</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М. : АСТ, 2002. — С. 169.

<sup>22</sup> Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. — С. 93.

<sup>23</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М. : АСТ, 2002. — С. 412.

утверждение множественности субъекта, имеющая своим пределом постмодернистский тезис о «смерти субъекта». В постмодернистской философии внутренняя расщепленность и полицентрированность субъекта полагаются в качестве некоего естественного состояния, в то время как центрированность и единство разоблачаются в качестве фикции. Исток подобных воззрений на природу субъекта мы находим в философии Ницше: «"Субъект" — это фикция того, что множество *одинаковых* состояний в нас суть следствие единого субстрата: но это *мы* создали "тождество" этих состояний; *фактически имеет место* их отождествление *человеком* и *приведение* в порядок, а не их бытийственное тождество (— таковое следует, наоборот, *отрицать* — )»<sup>24</sup>.

Однако не стоит делать поспешных выводов и зачислять Ницше в ряды «постмодернистов». Для Ницше онтологическая несамотождественность субъекта, его внутренняя расщепленность — не конечный пункт, но — творческая задача. Единство и центрированность субъекта не заданы изначально, но представляют собой путь: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, — того будущего, что вижу я. И в том все мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью»<sup>25</sup>. Но аналогичным образом мыслит и Ильин. И для него центрированный человек не является гипостазированной субстанцией, но центрированность достигается посредством избрания верного религиозного пути. Здесь Ильин отходит от Канта, как, впрочем, и во многих других положениях своей книги. Религиозные и философские поиски русского философа не вмещаются в систему немецкого идеализма, будь то идеализм Гегеля или идеализм Канта.

Мы можем проиллюстрировать эту мысль другим примером из «Аксиом». Так, в решении проблемы отношения к

---

<sup>24</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). — М. : Культурная революция, 2016. — С. 333—334.

<sup>25</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — М. : Культурная революция, 2007. — С. 145—146.

страстям и инстинктам Ильин оказывается ближе к позиции Ницше, а не Канта. С точки зрения Канта пред человеком стоит выбор: либо воля определяется чувственными побуждениями, животной природой, либо воля не зависит от чувственных побуждений и определяется мотивами разума. Свобода воли предполагает у Канта отрицание телесных побуждений ради «должного» как такового. У Ницше эта проблема решается в ином ключе. Вопреки расхожим представлениям, Ницше в данном вопросе вовсе не был вульгарным материалистом, как не был он проповедником вседозволенности и разнузданности. Ницше известен как критик морали, в том числе аскетической. Но что именно критиковал Ницше? Мораль, направленную на отрицание телесного начала в человеке во имя абстрактной и оторванной от жизни духовности, мораль, ставшую отрицанием жизни, волей к ничто, нигилизмом. Мораль, направленную на подавление жизненных инстинктов, мораль, практикующую истязание плоти и превращение человека в больное животное. Все это Ницше разоблачает как христианскую мораль. Но это выродившееся христианство, которое одно и было известно Ницше.

Если теперь мы обратимся к Ильину, то увидим, что в этом пункте русский мыслитель оказывается на стороне Ницше. Как и Ницше, Ильин однозначно высказывается против насильственного подавления страстей: «Страсть должна не угаснуть, не исчезнуть, не подвергнуться узилищу наподобие заключенного в тюрьме каторжного злодея или наподобие посаженного в клетку дикого зверя, ибо заключенная в подземелье бессознательного, она будет жить крадучись, глядеть из глаз и прорываться в слова или оттенках словесных, в поступках или в способах их совершения; а запертая в клетку, она будет ждать того мига, когда сторож забудет запереть дверь и она сможет вырваться на волю»<sup>26</sup>. О том же самом и практически в тех же самых выражениях пишет и Ницше: «Они, быть может, воздерживаются, но сука-чувственность (Hündin Sinnlichkeit) проглядывает с завистью во всем, что делают они. Даже на высоты их добродетели и до глубины

---

<sup>26</sup> *Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М. : АСТ, 2002. — С. 291.*

холодного духа их следует за ними это животное и вражда его. И как ловко умеет сука-чувственность вымалывать кусок духа, когда ей отказывают в куске плоти!»<sup>27</sup>

Ильин требует не отрицания инстинкта, не подавления страстей, но их одухотворения, творческого преображения: «преодоление страстей должно состоять не в насильственном подавлении их, а в переуклонении их на путь духовного созерцания». И в другом месте: «Надо требовать от инстинкта не «прекращения», а добровольного сотрудничества в делах духа и для этого надо приобщать его предметной радости. Инстинкт есть биологический резервуар духа, которым надо дорожить и с которым надо жить в творческом мире для того, чтобы он не отвечал восстанием, хаосом и, может быть, помешательством (шизофренией, галлюцинациями, паранойей и т. д.). А дух есть творческий хозяин инстинкта, призванный вести его и блюсти экономию его сил. Поэтому в соотношении между любовью (агапэ) и страстью (эрос) человеку надо идти не по линии взаимоисключения, а по линии преимущественного тяготения и творческого преобладания»<sup>28</sup>.

Путь творческого преодоления страстей, преобразования их в добродетели утверждает и Ницше: «Некогда были у тебя страсти, и ты называл их злыми. А теперь у тебя только твои добродетели: они выросли из твоих страстей. Ты вложил свою высшую цель в эти страсти: и вот они стали твоими добродетелями и твоими радостями. И если б ты был из рода вспыльчивых, или из рода сластолюбцев, или фанатиков веры, или мстительных: В конце концов твои страсти обратились бы в добродетели и все твои демоны — в ангелов. Н некогда были дикие псы в твоём подzemелье, но обратились они в прелестных певчих птиц. Из собственных ядов сварил ты бальзам свой; свою корову скорбь ты доил, — теперь пьешь ты сладкое молоко ее вымени»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — С. 56.

<sup>28</sup> *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. — М.: АСТ, 2002. — С. 291.

<sup>29</sup> *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. — С. 36–37.

Из приведенных цитат мы видим, что в вопросе об отношении к страстям и инстинктам Ильин солидарен с Ницше и даже использует формулировки, как будто заимствованные из текстов немецкого философа. Конечно, Ильин не был ницшеанцем. Основной источник его идей — не в учении Ницше, как и не в учении Канта или Гегеля, но в святоотеческом наследии, пропущенном сквозь опыт современного кризиса религиозности. В свою очередь, Ницше исходит из ситуации кризиса европейской метафизики. Это — отправной пункт его философствования. И в этом пункте следует искать точки пересечения и соприкосновения Ильина с Ницше. В своем учении Ницше подготовил почву для максимально полного осознания духовного кризиса грядущих столетий: «Вместе с Рабле и вслед за Вольтером европейское человечество высмеяло и просмеяло все свои святыни. Вместе с Байроном оно увлеклось демонизмом. Вместе с Ницше оно выговорило свой нигилизм и свое антихристианство. Этим был окончательно подготовлен религиозный кризис нашей и следующей за нами эпохи»<sup>30</sup>. Ильин был прав, видя в Ницше выразителя кризиса эпохи. Но он был несправедлив к Ницше в том, что не распознал в его учении ничего, кроме этого кризиса, в том, что не увидел в нем волю к преодолению нигилизма. Как справедливо отмечает И. Евлампиев: «Выпады Ильина против Ницше ничего общего не имеют с серьезным осмыслением его взглядов. Это, несомненно, эмоциональная попытка отмежеваться от определенных идей, которые сам Ильин разделял в годы своей молодости»<sup>31</sup>. Подобно тому, как сам Ницше использовал фигуру Вагнера в качестве мишени для критики декаданса, так и Ильин использовал фигуру Ницше для борьбы с распространением антихристианского духа. Здесь гораздо больше пафоса, чем содержательной критики. На уровне содержания и даже на уровне стиля Ильин был близок к Ницше в большей степени, чем сам того хотел бы.

---

<sup>30</sup> *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. — С. 47.

<sup>31</sup> *Евлампиев И. И.* Иван Ильин. — СПб.: Наука, 2016. — С. 61.

### 3. Послесловие: путь духовного обновления русского кантианца Николая Аполлоновича Аблеухова

В романе «Петербург» Андрей Белый выводит фигуру русского поклонника Канта – сенаторского сына Николая Аполлоновича Аблеухова: «Кабинет был уставлен дубовыми полками, туго набитыми книгами, пред которыми на медных колечках легко скользил шелк; заботливая рука то вовсе могла скрыть от взора содержимое полочек, то, наоборот, обнаружить ряды черных кожаных корешков, испещренных надписями: “Кант”. Кабинетная мебель была темно-зеленой обивки; и прекрасен был бюст... разумеется, Канта же»<sup>32</sup>. Перед читателем предстает слегка спародированный пушкинский Ленский – «поклонник Канта и поэт». В гротескных и иронических чертах изображает Белый кантианские медитации Николая Аполлоновича: «Сосредоточиваясь в мысли, Николай Аполлонович запер на ключ свою рабочую комнату: тогда ему начинало казаться, что и он, и комната, и предметы той комнаты перевоплощались мгновенно из предметов реального мира в умопостигаемые символы чисто логических построений; комнатное пространство смешивалось с его потерявшим чувствительность телом в общий бытийственный хаос, называемый им *вселенной*; а сознание Николая Аполлоновича, отделясь от тела, непосредственно соединялось с электрической лампочкой письменного стола, называемой “*солнцем сознания*”. Запершись на ключ и продумывая положения своей шаг за шагом возводимой к единству системы, он чувствовал тело свое пролитым во “*вселенную*”, то есть в комнату; голова же *этого тела* смещалась в головку пузатенького стекла электрической лампы под кокетливым абажуром»<sup>33</sup>.

Кантианские размышления сенаторского сына прерывает неожиданный приход Дудкина – террориста и русского нищепанца, поданного в таких же гротескных чертах: «...в ту пору я был отчаянным нищепанцем. Мы все нищепанцы: ведь и вы – инженер вашей железнодорожной линии, творец схемы – и вы нищепанец; только вы в этом никогда не признаетесь»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Белый А. Петербург. – СПб. : Кристалл, 1999. – С. 100.

<sup>33</sup> Там же. – С. 104.

<sup>34</sup> Там же. – С. 175.

Последствия связи с бывшим ницшеанцем оказываются катастрофическими для кантианца Николая Аполлоновича: к концу весьма пространного и многогранного романа бомба террориста Дудкина взрывается в кабинете сенатора. Дудкин, как и полагается ницшеанцу, сходит с ума. В Эпиллоге читатель застаёт Николая Аполлоновича уже далеко за пределами Петербурга: «Николай Аполлонович здесь два года; занимается в Булакском музее. “Книгу Мертвых” и записи Манефона толкуют превратно; для пытливого ока здесь широкий простор; Николай Аполлонович провалился в Египте; и в двадцатом столетии он провидит — Египет, вся культура, — как эта трухлявая голова: все умерло; ничего не осталось. Хорошо, что он занят так: иногда, отрываясь от схем, ему начинает казаться, что не все еще умерло; есть какие-то звуки; звуки эти грохочут в Каире: особенный грохот; напоминает он — этот же звук: оглушительный и — глухой: с металлическим, басовым, тяготящим оттенком; и Николай Аполлонович — тянется к мумиям; к мумиям привел этот “случай”. Кант? Кант забыт»<sup>35</sup>. Так резко меняются интеллектуальные интересы сенаторского сына. От Канта — к Египту, к «Книге Мертвых», к мумиям. Но это лишь промежуточный этап. В 1913 году Николай Аполлонович возвращается в Россию. Его философские ориентиры вновь перерождаются: «Голос его погрубел, а лицо покрылось загаром; быстрота движений пропала; жил одиноко он; никого к себе он не звал; ни у кого не бывал; видели его в церкви; говорят, что в самое последнее время он читал философа Сквороду»<sup>36</sup>.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Белый А.* Петербург / А. Белый. — Санкт-Петербург : Кристалл, 1999. — 976 с.
2. *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики: Сборник научных трудов 1937-1948: Дух и реальность; Опыт эсхатологической метафизики; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого; Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. — Москва : Книжный Клуб Книговек, 2013. — 656 с.

---

<sup>35</sup> Там же. — С. 756.

<sup>36</sup> Там же. — С. 758.

3. *Гайденок П. П.* Учение Канта и его экзистенциальная интерпретация // *Философия Канта и современность* / под ред. Т. И. Ойзермана. — Москва : Мысль, 1974. — С. 378–420.

4. *Делёз Ж.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Екатеринбург : У-Фактория ; Москва : Астрель, 2010. — 895 с.

5. *Евламшиев И. И.* Иван Ильин / И. И. Евламшиев. — Санкт-Петербург : Наука, 2016. — 251 с.

6. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. — Москва : АСТ, 2002. — 586 с.

7. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. — Санкт-Петербург : Наука, 1994. — 544 с.

8. *Кант И.* Критика способности суждения // *Основы метафизики нравственности* / И. Кант. — Москва : Мысль, 1999. — С. 1007–1375.

9. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Основы метафизики нравственности* / И. Кант. — Москва : Мысль, 1999. — 174 с.

10. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 / И. Кант. — Москва : Наука, 2006. — 1081 с.

11. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста) / Ф. Ницше. — Москва : Культурная революция, 2016. — 824 с.

12. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. — Москва : Культурная революция, 2007. — 432 с.

13. *Рикер П.* Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. — Томск : Водолей, 1998. — С. 163–193.

14. *Фаритов В. Т.* Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы / В. Т. Фаритов. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. — 442 с.

15. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003. — 503 с.

16. *Ясперс К.* Кант: жизнь, труды, влияние / И. Кант. — Москва : Канон+ : РООИ Реабилитация, 2015. — 416 с.

17. *Kant I.* Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können / I. Kant. — Leipzig : Verlag von Felix Meiner, 1920.

18. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke / F. Nietzsche. — Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012.

**Домашние аптеки и феномен хаотизации жизни  
(О предметных окружениях повседневного существования)**

**I. Вводные замечания**

1. Предметные окружения требуют критической рефлексии. Поскольку эти окружения имеют не чисто категориальную или функциональную, а скорее пойээзисную природу, историю и перспективу, то и анализ естественно сверять с пойээзисом как измерением бытия. Хаос при этом включается в пойээзис жизни, творчество нуждается в хаосе, бытие человека вообще промежуточно. Жизнь невозможна без некоего каркаса регулярности, но и невозможна в этом каркасе исполнения только правил, вне спонтанных отклонений и разгулов. Если же хаотизацию трактовать как необоримую стрелу времени, как роковой рост энтропии, то значит, нужно различать хаос и эту необоримую хаотизацию. Исходный тезис предлагаемой статьи состоит в том, что этот образ необратимости и распада всего сущего есть мифопоэтика нашей эпохи: мифопоэтическая модификация научного знания.

Мы живем в эпоху, когда научное знание неконтролируемым потоком транслируется в фоновые пространства массового сознания и культуры. Энтропия, в горизонте фонового знания, выступает как мифопоэтический персонаж (некая «Сила», «Фактор» и т. п.). Нет никаких физических аргументов для универсального тезиса, что «всё в мире» подвержено разрушению. Физическая модель и лабораторный опыт не имеет (и не может иметь) дела «со всем сущим в мире». *Хаотизация* должна стать предметом исследования как массовое верование.

Вопрос о причинах и исторических контекстах феномена трансляции термодинамического воззрения в широкую публичную сферу — потребовал бы отдельного исследования. Те ученые, которые дали формулировки второго начала, в частности Клаузиус (выдвинувший понятие энтропии), не удерживаются в рамках «лабораторно-позитивистской» умеренности, характерной для середины XIX века, но делают радикальные выводы о поведении мира в целом (концепция

тепловой смерти Вселенной): *энергия мира постоянна; энтропия мира стремится к максимуму*. К двадцатым годам XX в. борьба с мировым распадом, «борьба со вторым началом» занимает умы не только последователей Н. Федорова. В кратком автобиографическом очерке о П. Флоренский обозначает основную линию культуры (и своей деятельности) как противодействие второму началу термодинамики<sup>1</sup>. В наше время тема «культура и энтропия» приобрела мощную риторическую окраску. Вот начало статьи Ю. Н. Давыдова: «Задача сохранения культурного наследия стоит перед каждой живой культурой, поскольку она существует во времени, и, следовательно, вынуждена противодействовать его всепожирающему влечению. Ведь жизнь культуры вообще заключается в противостоянии ее смыслообразующих начал силам энтропии, погружающей один культурный пласт за другим во мрак забвения и бездну небытия. Но не так уж редки в истории человечества периоды, когда в союз с Кроносом, одержимым стихийными вождениями, вступают люди — вполне сознательные и предусмотрительные существа»<sup>2</sup>.

Итак, от физикалистского («натуралистического») описания стихийных сил, ныне называемых «законом энтропии» (а то и просто «энтропией»), следует тут переход к активизму, стратегиям культурно-организационной дельности с ее целепологающими акцентами. Все это, включая и долю риторики, присуще уже и научной программе кибернетики (и информатики) Н. Винера.

---

<sup>1</sup> «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции как задержке уравнивательного процесса вселенной и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти» (цит. по: *Флоренский П.* [Автореферат] // Сочинения в четырех томах. Том 1 / Священник Павел Флоренский. — М.: Мысль, 1994. С. 39—40.

<sup>2</sup> *Давыдов Ю. Н.* Парадоксы абстрактного культурулюбия // Наше наследие. — 1990. — № 6. — С. 1—2.

2. Как известно, распространение принципа «возрастания энтропии» за пределы математически-точных формулировок вызвало критику, в наше время стимулируемую развитием неравновесной термодинамики. Выяснилось, что нельзя отождествлять концепт энтропии (постулат о ее существовании) и принцип возрастания энтропии в необратимых процессах (это два разных аспекта «второго начала»); перестал казаться убедительным «весь мир в качестве замкнутой системы». Стационарные состояния (с неизменной энтропией) присущи и системам незамкнутым, — в случае неравновесных процессов. В процессах типа «неустойчивости Бенара» мы наблюдаем удивительные случаи порядка: координированного (когерентного) движения огромного количества молекул жидкости без какого-либо управляющего (информационного) воздействия. Таковы явления *самоорганизации*, возможные для *диссипативных систем*, как они осмысляются в концепции И. Пригожина. Согласно Больцману, при приближении к термодинамическому равновесию замкнутая система принимает все более вероятные состояния (следовательно, ее энтропия растет). Но для неравновесных систем дело обстоит иначе: «Порядок и беспорядок не могут быть поняты в терминах Больцмана: порядок как менее вероятное состояние, беспорядок как более вероятное состояние. И порядок, и беспорядок являются неотъемлемыми составными частями и продуктами коррелированных эволюционных процессов»<sup>3</sup>. И далее: «Ныне ясно, что жизнь это вовсе не борьба со вторым началом термодинамики, традиционно отождествляемым с эволюцией к беспорядку. Своими корнями жизнь уходит в когерентную диссипативную активность сильно неравновесной материи»<sup>4</sup>.

Что такое хаос? В обычном понимании хаос есть симптом беспамятности. Система (например, идеальный газ) в состоянии равновесия «не помнит», каким было исходное состояние (скажем, по данному состоянию мы не можем определить, из левой или правой половины сосуда распростра-

---

<sup>3</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1999. — С. 59.

<sup>4</sup> Там же. — С. 92.

нился газ по всему объему). Однако и тут все оказывается не так просто: «...химические процессы производят продукты, сохраняющие память о необратимых процессах, которые привели к их образованию»<sup>5</sup>.

3. В свете концепции Пригожина сам концепт информации предстает проблематичным; мера информации по Шеннону и Винеру, введенная в связи с простейшими моделями теории связи, оказывается в ряде отношений неадекватным инструментом. Здесь нет возможности обсуждать сравнительные аспекты кибернетики (как научной программы) и синергетики. В позиции Н. Винера есть доля двойственности. Закон энтропии фигурирует в его книгах как всеобщая объективная сила; однако закону распада техническое устройство и живое существо противопоставляют способы управления, организации, регулирования на основе обратных связей и информационных потоков. Винер делает оговорки: возрастание энтропии в необратимых процессах безусловно только для термодинамики замкнутых систем и при этом термодинамики равновесной; к тому же, поскольку необратимость имеет статистический смысл, возможны отдельные флуктуации. Тем не менее основным способом поддержания порядка предстает информация и регулирование, т.е. отрицательная обратная связь. Порядок (и беспорядок), таким образом, понимаются в смысле исправного функционирования (или же его сбоев и нарушений). Координация отдельных частей целого — результат системы управляющих сигналов.

## **II. О предметных окружениях (образы и мотивы)**

1. Порядок и детерминация, мыслящиеся в перспективе *функционирования* (и соответствующих «моделей»), очевидным образом не улавливают стихии (и даже «лада») человеческого поведения и быта, полноты речевых проявлений и текстуальных реалий нашей жизни. Их надо продумать применительно к соприсутствию людей, вещей и текстов.

В этом контексте выясняется, что нам нужны оговорки к образу предметного окружения. Сейчас отмечу только три аспекта или, если говорить о поэтической рефлексии, три

---

<sup>5</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. — С. 91.

мотива. В первом хаотизация означает бред и абсурд, что близко и к этимологии самого слова. Абсурд — это дисгармония. Итак, вот эти три аспекта.

Во-первых, это **онтологическая недостаточность** этих окружений самих по себе. Вне символического и ментально-концептуального горизонта окружение не будет окружением человека как причастного жизни. Но это значит, что у нас нет внешнего интерьера, да и вообще трудно отделить наличные объекты от ментально-интенциональных и языковых. Впечатляющий пример этого мотива — рассказ Ю. Олеси «Лиомпа». Вот отрывок; в центре его — констатация: «большого окружали немногие вещи»:

К вечеру у него начинался бред. Флакон смотрел на него. Рецепт тянулся, как шлейф. Флакон был бракосочетающейся герцогиней, Флакон назывался «тезоименитство». Вольной бредил. Он хотел писать трактат. Он разговаривал с одеялом.

— Ну, как тебе не стыдно?.. — шептал он.

Одеяло сидело рядом, ложилось рядом, уходило, сообщало новости.

Больного окружали немногие вещи: лекарство, ложка, свет, обои. Остальные вещи ушли. Когда он понял, что тяжело заболел и умирает, то понял он так же, как велик и разнообразен мир вещей, и как мало их осталось в его власти. С каждым днем количество вещей уменьшалось. Такая близкая вещь, как железнодорожный билет, уже стала для него невозвратно далекой. Сперва количество вещей уменьшалось по периферии, далеко от него, — затем уменьшение стало приближаться все скорее к центру, к нему, к сердцу — во двор, в дом, в коридор, в комнату.

Вот, казалось бы, происходит некое очищение, пространство пустеет, значит, это вроде бы не о хаосе. Это странно, ибо болезнь и движение к смерти есть распад, возрастание энтропии. Но уходящие вещи оставляли больному свои имена. И вот еще один отрывок:

Тут же в голову пришла ему беспокойная мысль, что крыса может иметь собственное имя, неизвестное людям. Он начал придумывать такое имя. Он был в бреде. По мере того как он придумывал, его охватывал все сильнее и сильнее страх. Он понимал, что во что бы то ни стало надо остановиться и не думать о том, какое имя у крысы, — вме-

сте с тем продолжал, зная, что в тот самый миг, когда придумается это единственное бессмысленное и страшное имя, — он умрет.

— Лиомпа! — вдруг закричал он ужасным голосом<sup>6</sup>.

Второй аспект, дифференциация, которую надо оговорить. В личной коллекции, как и в музее, следует различать **предметные фонды** и **актуальные экспозиции**, т. е. временные выставки. Синоним этих выставок — личные композиции. Например, приходит уборщица и убирает со столика предназначенную к индивидуальному исполнению партитуру лекарств, скажем, разнородную группу таблеток в некоторой временной последовательности. Для нее эта группа может казаться хаотическим скоплением. Она уносит лекарства и раскладывает их по коробкам. В одну — сердечные, в другую — успокаивающие, в третью — витамины и т. п. Вместо порядка композиции возникает порядок гомогонизации. Который не всегда означает хаос, но конечно, означает некий сдвиг от поэзиса уникальной жизни к универсальному пространству классификаций и категорий, в котором нам предлагает жить наука Нового времени. Но мы все-таки живем не в этих категориальных мирах. Мы живем в напластовании разных онтологических слоев. Что же касается гомогонизации, то она, с точки зрения Ю. М. Лотмана, есть деградация сложности системы, ибо система генерирует смыслы только за счет разнородности своих элементов, тканей, слоев, языков общения.

Тем не менее этот мотив я бы хотел обговорить на нескольких ключевых примерах (или случаях). Первый — это то, что гомогонизация есть шаг утилизации, причем вовсе не обязательно в отрицательном оценочном плане. Ведь и компост есть смесь отходов, хорошо перемешанных. Далее в работу вступают микроорганизмы (если же вспоминать о литературных версиях этого сюжета, то можно процитировать стихи Ахматовой: «Когда б вы знали, из какого сора...»). Второй пример — это то, что мусор и отходы у нас помещают в пластиковые контейнеры, мешки и пр. Помещают в непроницаемые капсулы. В закрытой системе энтропия, как говорит второе начало термодинамики, только возрастает.

---

<sup>6</sup> Олеша Ю. Избранное. — М. : Правда, 1987. — С. 132—136.

Поэтому есть надежда, что все это распадется. Не буду обсуждать сам факт закрытости, распада и т. п. в огороженных пространствах, как это происходит, например, в ящиках, т. е. в секретных НИИ, спецучреждениях и прочих непротввиваемых помещениях. Но отмечу только одно. Коль скоро пластиковые капсулы, бутылки и пр. непроницаемы, то они-то и не подлежат распаду. Их дискретные и отчасти уже и неквантифицируемые множества хуже, чем саранча. Вместо живого вещества, о котором учил Вернадский как о биогеологической силе, мы получаем мертвое, вернее, косное, вообще непричастное жизни, вещество, которое становится бедствием для лесов, рек и океанов.

Третий пример — смесь в положительном ее качестве, как микстура или кунсткамера. Есть, например, книжка Литлвуда «Математическая смесь». Есть книжка «Математический калейдоскоп». Что хорошо в кунсткамере — это то, что кунсткамерная парадигма чужда идее типичного представителя, идее категориальной генерализации и пр. В отличие от декартовой науки, кунсткамера акцентирует уникальные вещи, диковины, в этом отношении она имеет не категориальную, а пойэзисную доминанту. Литлвуд выставляет в качестве экспоната случай, диагностирующий саму болезнь гомогонизации. Ведь мы сейчас в нашей повседневности имеем информацию в виде оцифрованных данных, т. е. гомогенных числовых массивов, где отдельное число утрачивает свою индивидуальность, свою пифагорейскую магию. Таковы какие-то номера такси, какие-то дополнительные индексы на чеках, на билетах в музей и т. п. Между тем еще бывают случаи исключительные, когда рядовое число фигурирует как нечто *отдельное*, необычное, примечательное.

Однажды Харди ехал к больному Рамануджану в такси с номером 1729. Харди это число показалось «скучным»:  $1729 = 7 \cdot 13 \cdot 19$ , и он сказал об этом Рамануджану. Но Рамануджан, оживившись, тут же возразил ему: «Нет, Харди, нет! Это очень интересное число, оно является наименьшим числом, представимым в виде суммы двух кубов двумя различными способами:  $9^3 + 10^3 = 1^3 + 12^3 = 1729$  ». Литл-

вуд заметил по этому поводу, что каждое натуральное число являлось личным другом Рамануджана<sup>7</sup>.

Четвертый пример — автобиографический эпизод из «Охранной грамоты» Б. Пастернака. Речь идет о том, что наличие (биологического или иного) действующего лица уже не позволяет нам физикалистски подсчитывать энтропию. У человека в памяти может храниться план сооружения или коллекции, вне этого плана представляющей беспорядочным скоплением. Мы не можем даже в мысленном эксперименте препарировать внутренний ментальный мир («мозг») Пастернака, когда он оставил в своей комнате в Марбурге уже готовый философский реферат, в специфической форме комнатной тропинки с пачками книг по ее краям (на стульях, можно предположить) и с закладками. Был ли это хаос или это был способ фиксации контуров философского доклада — это зависит от того, в каком состоянии хранился в его голове каталог, связующий эти закладки (цитаты) и его собственные мысли в единый текст. Здесь подсчет энтропии невозможен. Могло быть и так, что в какой-то момент этот маршрут-каталог стерся или потускнел в его голове, коль скоро он услышал иной зов (поэтическое призвание). Он ведь бросил это дело, уехал в Венецию. Вот это можно было бы расценивать как рост энтропии, если б это было проверяемо. А раз не проверяемо, то и говорить о нем бессмысленно. Да и нерелевантно это. Не забыл, но утратил интерес. Вынес за скобки. Разве это вопрос энтропии? Она не из нашего жизненного мира.

Пятый пример — о коробке с игрушками. Мы обнаружили ее на антресолях квартиры или антресолях памяти. Еще не ясно, будет ли это для нас неким фондом. Можем ли мы привести его к исполнению, т. е. выставить некую временную выставку. Проблема еще в том, что игрушки даже не предметы выставления. Они персонажи, и когда мы их выставляем, это мизансцена некоторой пьесы. Но для других, со стороны, это чаще всего хлам. Между прочим, фальшивая герменевтика предлагает дидактическую утилизацию этих игрушек. «Уронили Мишку на пол. Оторвали Мишке лапу.

---

<sup>7</sup> Левин В. И. Рамануджан — математический гений Индии. — М.: Знание, 1968. — С. 22.

Все равно его не брошу. Потому что он хороший». Это не совсем правда. Не уронили, а сама уронила, сама и лапу оторвала, иначе как поймешь, что такое наши собственные руки и ноги. Что касается игрушек, то есть интересный (неожиданный) разворот этой темы. Имею в виду стихотворение Арсения Тарковского «Вещи». Там про игрушки разных поколений. У поколений есть преемственность и дом их един: они *за одним столом* (об этом в другом стихотворении). А с предметами не так.

Все меньше тех вещей, среди которых  
Я в детстве жил, на свете остается.  
Где лампы-«молнии»? Где черный порох?  
Где черная вода со дна колодца?  
Где «Остров мертвых» в декадентской раме?  
Где плюшевые красные диваны?  
Где фотографии мужчин с усами?  
Где тростниковые аэропланы?  
<....>.  
А где у новых спутников порука,  
Что мне принадлежат они по праву?  
Я посягаю на игрушки внука,  
Хлеб правнуков, праправнукову славу<sup>8</sup>.

**2. Об уклоняющемся.** Даниил Хармс в одном из своих трактатов заводит речь о процедурах *регистрации мира*; перечня и измерения всех вещей. Эта кунсткамерная затея развивается в сторону абсурда (как своего рода контрапункт к размышлениям Хармса о «чистоте порядка»<sup>9</sup>). Впрочем, есть вещи, которые не вполне вещи, которые не хранятся в фондах, но и не позволяют составлять из них композиции, выставлять их нарочито. От всего этого они уклоняются. Это даже не безделушки, это мелочи. Вот их не отнесешь ни к порядку, ни к хаосу. Например, шум моря, залетающий в комнату. Кстати и пылинки в воздухе, в солнечном луче или луче лазера. Ведь если б не эти пылинки, мы б и луча не

---

<sup>8</sup> Тарковский А. А. Вестник. — М.: Сов. писатель, 1969. С. 128—129.

<sup>9</sup> В связи с этим см.: Шифрин Б. Ф. Экспонирование как поэтическое действие: кунсткамера Д. Хармса // Вещь: метафизика предмета в искусстве: сб. статей / отв. ред. Николай Фиртич. — СПб.: Аполлон, 2013. С. 166—181.

видели. Они не актеры и не реквизит, они *прочее*, но без них нет жизни как полноты. Кстати, кое-что об этом эффекте написала Лидия Гинзбург в ранних записках, дневниках той же поры, когда этой темой увлекались чинари-обэриуты. Она пишет про карандашники, скрепочки, ластик, неизвестно откуда это берется, я их не покупаю. Они как бы сами собой заводятся (самозарождение, что ли?)<sup>10</sup>.

У Заболоцкого тематика хаоса и распада двоякая. С одной стороны, в пронзительном стихотворении ушедшие друзья ассоциируются у него именно с этой стихией щепочек, *столбиков из пыли* и т. п. «Вы в той стране, где нет готовых форм, / Где все разъято, смешано, разбито»<sup>11</sup>. Вещи утратили форму, отдельность и даже имя, но речь идет о том, чтобы найти место для этого инакового бытия в *здешнем* мире, где-то поблизости. «Там с маленьким фонариком в руке / Жук-человек приветствует знакомых». Но именно о вещах, лишенных своей ниши, о разного рода «мелочах» и странностях, о насекомых и особых масштабах восприятия беседовали чинари на своих домашних семинарах-посиделках; в том числе и о предметах, не имеющих имени и внятной формы. Для таких предметов, иногда валяющихся под ногами, употреблялось слово «фарлушка»<sup>12</sup>.

С другой стороны, Заболоцкий пишет об актах освобождения от того, что уже перестало быть тобой. Между прочим, он при этом не задается вопросом о том, что мусор опасно выметать из избы.

На самом деле то, что именуют мной, —  
Не я один. Нас много. Я — живой.  
Чтоб кровь моя остынуть не успела,  
Я умирал не раз. О, сколько мертвых тел  
Я отделил от собственного тела!<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> «Не может быть, чтобы человек, особенно мужчина, преднамеренно шел в магазин и спрашивал такую недифференцированную вещь. Все это, по-моему, заводится как-то помимо людей» (цит. по: *Гинзбург Л.* Записные книжки, воспоминания, эссе. СПб. : Искусство — СПб, 2002. С. 48—49).

<sup>11</sup> *Заболоцкий Н. А.* Избранные произведения в двух томах. Том 1. — М. : Художественная литература, 1972. — С. 268.

<sup>12</sup> Воспоминания о Н. Заболоцком. — М. : Сов. писатель, 1984. С. 91.

<sup>13</sup> *Заболоцкий Н. А.* Указ. соч. С. 202—203.

3. Еще несколько слов о концепте хаотизации (*внутреннее*).

Каковы внутренние опоры представления о хаосе? Возможно, они в том, что человек пытается собственное «пространство» мыслей, ментальную среду представлять как некую сцену, где образы должны являться достаточно оформленными и артикулированными? А. Пуанкаре считает эту установку ошибочной, чрезмерным следствием сциентистских стереотипов<sup>14</sup>. Поток сознания не имеет такой определенности. Там нет ни пространства, ни интерьера.

Старая мифологема оживает, и нам начинает казаться, что семейные неурядицы, разлад логистики повседневного быта, деградация жилищ и окружения — это проявления все того же всеобщего закона. Мы начинаем считать, что всё приходит в расстройство, и думаем, что эта генерализация тождественна универсальным генерализациям физического закона. Мы забываем, что физический закон работает с идеализациями, с физическими телами, что его универсальность касается физических систем, а не природных комплексов и живых существ. Нет, именно поэтому всё загрязняется, свалки растут, экология портится, а земная кора и атмосфера ненадежна, ее трясения, цунами, торнадо превращают строения в развалины, свалки, кучи мусора и пепла. Но фон беспорядка и абсурда мыслится и как перспектива распада не только внешнего, но и внутреннего.

И еще: хаос присутствует в европейском сознании как постоянная угроза, от которой мы ограждены, но ненадежно, даже иллюзорно. Ограждены только тонкой поверхностью. Так у Тютчева. Но так и у многих социальных мыслителей. И так у тех, кто призвал заглянуть в недра сознания, в бессознательное и иррациональное как источник энергии и динамики. Это романтики в XIX в., это Ницше, это символисты — Блок и Белый с их апологией неустройства, это Фрейд и последователи. Впрочем, у них не идет речь о неумолимой разрухе. У них хаос — в глубине наших недр или же и по соседству с пластами нашей жизни. И хаос еще только потенция той или иной мотивики и мифопоэтики. Он еще

---

<sup>14</sup> Пуанкаре А. О науке. — М.: Наука, 1990.

некое зерно только. Хаос очень по-разному фигурирует и трактуется в разных поизэсисных и мифопоэтических картинах происходящего. Хаос включен как звено в процессы существования, роста, творчества. В жизни беспорядок, разруха, грязь, разброд, разгул очень по-разному включаются в некие круговороты, с падениями и взлетами, да и просто в ритмы деятельности и вообще существования.

Борьбу с хаосом надо именно и считать мифопоэтическим мотивом. Замечу, что не менее существен мотив призывания хаоса, апологии неустройства и т. п. В культуре эта антитеза ассоциируется с антитезой аполлонического и дионисийского начала. У Блока и А. Белого эта диспозиция имеет и черты отклика на философию и поэтику Ницше. Напомню афоризм из книги «Так говорил Заратустра»:

«Нужно носить в себе ещё хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду».

### III. Логистика быта. Даты. Домашние аптеки

1. Итак, домашние аптеки и хаотизация жизни. Дом, налаженное хозяйство — это космос; правда, теперь это мыслится иначе, мыслится как гомеостаз, обеспеченный логистикой быта. Всегда есть запас лампочек; есть свечки на случай, если свет отключат, и т. д. Конечно, это не замкнутая система, зато все предметные потоки работают. Теперь и телесная логистика уже не основывается на константности. Даже пальцев не пять (пять, это, например, если ты в перчатках, а если в рукавицах, — их, в некотором смысле, два). Можно обронить глазную линзу. Почему-то отказывает стимулятор. И т. п. Вообще не грех время от времени пересчитывать себя, устраивать инвентаризацию. Но суть дела от этого не меняется. Порядок мыслится как исправное функционирование.

И вот вдруг *время оказывается не приводимым к общему знаменателю!* Это о том, что коробки с лекарствами, даже при лучшей каталогизации превращаются в домашние свалки, ибо неизбежен **хаос с датами** — какие-то упаковки еще можно использовать, но покупаешь свежие, а старые не решаешься выкинуть. А далее встает вопрос о *просроченном*. Мы полагаем, что если указан срок три года, то не страшно, если оно на три месяца просрочено.

Посмотрите. Каждое лекарство включает свою шкалу времени. Оно как вот этот человек, в отведенных ему сроках. Только человеку срок жизни точно не отмерен. Что мы делаем, когда решаемся использовать лекарство за гранью срока? Кажется, это близко к нерелевантности физического времени в запутанных случаях палеонтологии. Возникает палимпсест, чересполосица слоев, и у него нет единого времени. Получается, что тут даже и не очень удастся поставить вопрос о времени. У лекарств, если их трактовать как существа с отмеренным сроком жизни, нет единого «жизненного мира». Это скопление умвельтов.

Или вот еще что. Человек уехал или ушел из жизни, упаковки остались, на полный курс их, возможно, уже не хватает, да и кто знает, — дозировки для разных людей разные. И вообще запущены в продажу новые версии препаратов<sup>15</sup>. Лекарства ценные, да и выкинуть их опасно. Не так-то просто узнать, кому это надо и т. п. На свалку приходится относить и руководство «Лекарственные средства» (М. Д. Мошковский) — каждые пять лет это устаревает. Но «устаревает» — слово прагматически зависимое. В библиотеках накапливаются эти отложения. Для кого-то они оказываются актуальны. Они нечто документируют, эти старые руководства, травники. Вот и календари, в которых каждому дню отводилась страничка, содержащая в себе всё что угодно, устаревают в каком-то условном смысле (как и подшивки газет). Возможно, они сначала (как только закончился день, месяц, год) устаревают, а потом начинается обратный процесс?

К этому изложению (диспозиции проблемы) есть дополнение. Лекарства назначают курсами, причем *сочетают* — *в один комплекс-связку целую группу препаратов*. Мы имеем

---

<sup>15</sup> Пестрота ситуации усугубляется тем, что «новые версии» выступают одновременно и как *эквиваленты!* Название другое, их целая номенклатура, в чем-то они *лучше*. Они новые, или они более дешевые (врач и провизор всегда добавляют, что это *ничем не хуже*, только платить можно меньше — другой производитель. А вообще — *то же самое*). Но главное, относительно какой «точки отсчета» говорится об устаревшем? Ведь за несколько лет (а порой и месяцев) «устаревает» и ситуация человека, он иначе переносит это лекарство, он теперь опасается побочного действия, у него теперь нет денег на дорогой курс и т. п.

тут случай *личной композиции*. Ясно, что при утилизации эта группа, ансамбль, архитектоника будет разрушена. Этим сущностям присущ короткий срок жизни. Можно законсервировать обстановку комнаты, размещение предметов на столе, но эта фиксация не имеет отношения к живому. Библиотека или музей, получая личные собрания в дар, имеют некоторую возможность не распылять эти коллекции, обеспечить им «виртуальную жизнь» (это же относится и ко временным экспозициям).

...Что значит, что лекарство действует? Мы хотим тут логистики. А она отказывает. Мы хотим функционирования. Но жизнь не есть только лишь функционирование. Следовательно, и болезнь не есть собой функционирование.

Человек обрастает датами. Домашняя аптека без дат и названий лекарств ничего не стоит. Желательно иметь под рукой и инструкцию, описание лекарства. Домашняя аптека, как текстуальное явление, обретает свойства архива. Она — часть нашего текстуального окружения или, лучше сказать, *сопровождения*. Текстуальное сопровождение, контролируемое датами, есть текстологически-пойээсная проблема человеческой жизни. Датировка имеет не только количественную, но и качественную неоднородность, ибо принадлежит как уровню текста (например, включается в стихотворение), так и рамочному (мета) уровню произведения. Датировка событий жизни по большей части внутренне сбивчива, поскольку время не членится на события; концепция смежности событий (А. Уайтхед<sup>16</sup>) представляется мне проблематичной. С событиями в плане датировки дело обстоит примерно так же, как с домашней аптекой.

**2. Уточнения: три вида темпорации.** Предметное окружение, рассматриваемое в перспективе функционирования (логистики), — это сравнительно простой случай; разбитая чашка сменяется другой (впрочем, и здесь мы можем столкнуться с эксцессом: случаем *индивидуальности* вещи). Но если каждая вещь предстает как носитель даты или *пары дат* (с такого-то по такое-то), то это уже не предметный ряд в «пространстве мест»: речь идет не о выстраивании простран-

---

<sup>16</sup> Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — М. : Прогресс, 1990.

ственного (симультанного) порядка в предметной совокупности, но, скорее, о порядке в совокупности темпоральной. При этом необратимость процессов, как дающая основание определенному концепту времени, проявляет себя не столько в *истории* некоторого предметного окружения (интерьера), сколько в его *историографии*. Затруднение с установлением и поддержанием порядка испытывает не сам ход истории, но его *документация*. Или, в других терминах, хронологическая *реконструкция*. В случае функционирования, в контексте логистики, это как раз не слишком напряженная проблема. Приход и расход, ведомости по уплате налогов и податей и прочие документы, сопровождающие налаженное хозяйство, оказались наименее уязвимой частью доступных нам сведений уже и при анализе египетских или вавилонских источников. Но и в быту дело обстоит аналогично: более или менее в порядке содержатся у нас квитанции по оплате коммунальных платежей.

Но гораздо труднее было бы восстановить порядок в гардеробе, поскольку в нем соседствуют «существа» из разных эпох нашей жизни и разных эпох моды. Некоторые из них вдруг возвращаются, и мы начинаем носить шарфы или свитера, о которых лет десять и не вспоминали. Здесь уже трудно удержаться от аналогии с теми проблемами датировки и хронологии, которые возникают в геологии. Возможно, мы иногда, ненароком, надевали эту куртку и брали этот зонтик и в другие годы, но с этим у нас в памяти пробелы, аналогичные пробелам в *геологической летописи*. По-видимому, здесь, как и в геологии, время предстает не на фоне боя часов (т. е. не в удостоверении механически-заведенным универсальным ритмом маятника), но как актуальное соприсутствие отдельных шкал градации, каждая из которых строится на основе отношения «раньше-позже». Мысленный эксперимент, описанный С. В. Мейеном, показывает, что мы имеем в геологии особую, не сегментируемую на твердые единицы, темпоральность: «время без часов»<sup>17</sup>. С. В. Мейен вводит в

---

<sup>17</sup> «Время биологического индивида зависит от того, к какой систематической группе он принадлежит <....> времена разные, ибо я меняюсь по одним закономерностям, во мне одни ритмы, а у цветов все свое» (см.: Мейен С. В. Время без часов, или Похвальное слово создателям геохронологии // Знание-сила. — 1986. — № 12. — С. 33–34.

связи с этим весьма проясняющую дифференциацию типов времени.

Временные свойства природных объектов, а лучше сказать — свойства их времени, тоже разные. Одни свойства меняются, и изменения эти фиксируются, как слои прироста фиксируют стадии роста древесного ствола. Эти свойства — темпофиксаторы (фиксаторы времени), а само явление — темпофиксация. Другие свойства тоже сохраняются, но уже отдельно от индивида. Так сохраняются шкурки насекомых и змей при последовательных линьках. Это — темпосепарация, отделение собственного времени. Другие свойства, изменяясь, не оставляют следов (как след лодки на воде). Это — рассеяние, растворение временных свойств, или темподесиненция.

Все три процесса всегда протекают совместно, но в одних случаях верх берет одно, в других случаях — другое, пока все не будет поглощено неотвратимой темподесиненцией, за ней последнее слово<sup>18</sup>.

Следует отметить, что это разделение касается «объективной данности», когда нет субъектов, в той или иной мере целенаправленно «тасующих» колоду времени, перемешивающих его слои<sup>19</sup>. В человеческом мире такие перемешивания отнюдь не редкость. Есть множество примеров (и культурных жанров) «игры временем» и возрастом. Таковы стилизации под старину, таковы имитации (и подделки) картин старинных мастеров. Или такой сакраментальный случай, когда современный мастер выстраивает легенду о своем творческом пути, формируя задним числом некие «ранние перио-

---

<sup>18</sup> *Мейен С. В.* Время без часов (см. также: *Чеванов С. В.* Семиология палимпсеста и общая семиотика // Социальная семиотика: точки роста : сб. ст. / науч. ред. Г. Л. Тульчинский. — СПб. : Скифия-принт, 2020. — С. 34 (в связи с феноменом палимпсеста мне бы хотелось поставить вопрос, какие еще факторы, помимо смешения слоев (и их напластования), способствуют в этом случае процессам темподесиненции).

<sup>19</sup> С. В. Мейен отмечает, что геологическая летопись не использует стратегий имитации: ей можно доверять (хотя интерпретации, которые мы ей даем, могут быть ошибочными) (см.: *Мейен С. В.* Верить ли геологической летописи? // Знание-сила. — 1984. — № 2). С другой стороны, никто не оградил палеонтологические или археологические данные от человеческих игр с артефактами.

ды» своего творчества (есть основания приписывать такого рода активность К. Малевичу). Но, помимо сознательной и целенаправленной игры со временем, человеку присущи и как бы неосознанные игры. Возможно, они присущи и любому живому существу, поскольку оно обладает *памятью*, — вспоминая о чем-то и претворяя это в действие, мы уже делаем неадекватным «закон всеобщего разрушения». Есть, правда, и вторичная хаотизация, когда память механизмуется, собирается в коллекции цифровых файлов (в том числе фотографий) и т. п.<sup>20</sup> Человек обрастает архивом, думая, что это его «временные слои», тогда как *возведенную в принцип* темпофиксация настоящая жизнь должна заменять линькой: «Чтоб кровь моя остынуть не успела / Я умирал не раз. О, сколько мертвых тел / Я отделил от собственного тела!» Этот же мотив мы обнаруживаем в повести «Вино из одуванчиков» Р. Брэдбери. Миссис Бенгли, фиксируя предметные следы всего, что с ней происходило, заменила текущую жизнь мнимой темпофиксацией. Для человека превращение его жизни в музейную коллекцию — это омертвление, и только поступок, сознательный акт темподесиненции, позволяя неживому рассеяться, оказывается спасительным. Отсюда и ритуалы выкидывания всяческого «хлама» (а часто и не хлама!), привязанные к календарному времени. Отметим, что для человека календарный цикл — это как раз не энтропийное время, и, приобщаясь к этому ритму, не страшно расставаться с предметным окружением<sup>21</sup>. Но в повседневности мы не имеем ясного разделения времени на три указанных типа,

---

<sup>20</sup> По мысли С. А. Лишаева, фотоальбом и фотоархив — это *техногенные «места памяти»*; «Рассредоточенную по альбомам, распавшуюся на множество фотообразов память не удастся упорядочить, не удастся составить из смальты разноцветных образов мозаичную картину персональной истории» (см.: *Лишаев С. А. Помнить фотографийей*. — СПб. : Алетей, 2012. — С. 23–24).

<sup>21</sup> Все течения возвращаются *на круги своя*: в книге Экклезиаст *разрушение* как участь универсально только на уровне персонального существования. В Средние века аллегорические представления о Времени тоже отнюдь не акцентируют образ времени как «всепожирającego» (см.: *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры*. — М. : Искусство, — 1984).

тем более что эта дифференциация не имеет в виду мир субъектной активности.

Когда старые лекарства, одежда, лампочки и свечи, школьные учебники перекочевывают на антресоли, это, казалось бы, темпосепарация. Однако (по разным причинам) вещь возвращается. Возникает соприсутствие временных слоев, отчасти уже «темпофиксация», но, скорее, тут являет себя не документ, фиксирующий последовательность происходившего, а смесь, констелляция, палимпсест («а так как мне бумаги не хватило, я на твоём пишу черновике»). Что касается «неотвратимой темподесиненции», то фразы «пока всё не будет поглощено» и «за ней <темподесиненцией> последнее слово» — явное свидетельство *представлений о всё-разрушающем времени* («миф хаотизации»), воздействующих даже на палеонтолога, вся деятельность которого, казалось бы, ставит под вопрос стереотип приводимости времен к общему знаменателю, равно как и уместность здесь квантора «всё»! Действительно, современные методы анализа ископаемых останков (анализа ДНК, но не только) открыли и открывают нам *новые*, поразительные подробности из жизни древних обитателей, — время не стирает, а увеличивает информацию. Правда, это особое время, время исследовательских проектов.

**3. Текстуальное окружение.** Его основная черта — *лакуны*. Но это не столько лакуны как попорченный, замаранный (зачеркнутый) или утраченный текст. Это приметы черновиковости, т. е. отрицание того, что данное нам есть в самом деле *текст*, т. е. нечто связное (а не «скопление фрагментов»). Это и отрицание единой временной последовательности, будто бы о стоящей за данным «продуктом». Жизнь, в аспекте ее «возрастной» актуализации, текстуальна<sup>22</sup>. И в то же время жизнь и текст связаны по принципу дополнительности; высвеченность, эксплицированность, экспонированность происходившего и происходящего — допущение, онтологически не адекватное жизни.

---

<sup>22</sup> Шифрин Б. Ф. Третий подход к концептуализации возраста: *текстуальность* // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия». — 2018. — № 2 (24). — С. 3–13.

Можно было бы попытаться уточнить: добавить квантор «**всего**» («всего происходящего»). Дескать, *главное-то* мы всё же можем эксплицировать! Но этот квантор как раз и неуместен. В отношении полноты бытия мы не можем его употреблять. Нет позиции для охвата и обведения контуром. Нет и органа, способного к этому. Полнота нам дается в исполнениях. Поэтому и вопрос о неполноте «геологической летописи» не есть вопрос о времени некоей объективно предстоящей нам системы формаций, на что как раз указывает С. В. Мейен. Открываются новые разрезы. Полнота летописи зависит от её читателя<sup>23</sup>.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Воспоминания о Н. Заболоцком. — Москва : Сов. писатель, 1984. — С. 91.
2. *Гинзбург Л.* Записные книжки, воспоминания, эссе. — Санкт-Петербург : Искусство — СПб, 2002. — С. 48—49.
3. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — Москва : Искусство, 1984.
4. *Давыдов Ю. Н.* Парадоксы абстрактного культурулюбия // Наше наследие. — 1990. — № 6. — С. 1—2.
5. *Заболоцкий Н. А.* Избранные произведения в двух томах. Том 1. Москва : Художественная литература, 1972. — С. 202—203; С. 268.
6. *Левин В. И.* Рамануджан — математический гений Индии. — Москва : Знание, 1968. — С. 22.
7. *Лишаев С. А.* Помнить фотографией. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. С. 23—24.
8. *Мейен С. В.* Верить ли геологической летописи? // Знание-сила. — 1984. — № 2.
9. *Мейен С. В.* Время без часов, или Похвальное слово создателям геохронологии // Знание-сила. — 1986. — № 12. — С. 33—34
10. *Олеша Ю.* Избранное. — Москва : Правда, 1987. С. 132—136.
11. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. — Москва : Прогресс, 1999. С. 59.

---

<sup>23</sup> *Мейен С. В.* Верить ли геологической летописи? // Знание-сила. — 1984. — № 2. Добавим к этому, что *палимпсест* надо понимать не статически, но динамически: как слоение, спонтанно возникающее в исследовательском поле. То есть не как сложную структуру, но как «сложностный феномен» (см. в связи с этим: *Шифрин Б. Ф.* Семиотические механизмы «странного» (к вопросу об органолах поэтики) // Социальная семиотика: точки роста : сб. ст. / науч. ред. Г. Л. Тульчинский. СПб. : Скифия-принт, 2020. С. 75—76).

12. Пуанкаре А. О науке. — Москва : Наука, 1990.
13. Тарковский А. А. Вестник. — Москва : Сов. писатель, 1969. — С. 128—129.
14. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. — Москва : Прогресс, 1990.
15. Флоренский П. [Автореферат] // Сочинения в четырех томах. Том 1 / Священник Павел Флоренский. — Москва : Мысль, 1994. — С. 39—40.
16. Чебанов С. В. Семиология палимпсеста и общая семиотика // Социальная семиотика: точки роста : сб. ст. / науч. ред. Г. Л. Тульчинский. — Санкт-Петербург : Скифия-принт, 2020. — С. 34.
17. Шифрин Б. Ф. Экспонирование как поэтическое действие: кунсткамера Д. Хармса // Вещь: метафизика предмета в искусстве : сб. ст. / отв. ред. Николай Фиртич. — Санкт-Петербург : Аполлон, 2013. — С. 166—181.
18. Шифрин Б. Ф. Третий подход к концептуализации возраста: *текстуальность* // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия». — 2018. — № 2 (24). — С. 3—13.
19. Шифрин Б. Ф. Семиотические механизмы «странного» (к вопросу об органах поэтики) // Социальная семиотика: точки роста : сб. ст. / науч. ред. Г. Л. Тульчинский. — Санкт-Петербург : Скифия-принт, 2020. — С. 75—76.

## Типичные формы предрасположенности детей к принятию и принесению жертвы\*

### *Гипотеза о формах детского поведения, аналогичного принятию и принесению жертв*

Современные исследователи жертвоприношения часто исходят из того, что жертва — это «условие культуры»<sup>1</sup>. Жертвоприношение рассматривается как центральная часть архаичного ритуала, который «был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней»<sup>2</sup>. Правда, учёные далеко не едины в том, как относиться к принесению в жертву именно людей. С одной точки зрения, человеческое жертвоприношение не было культурной универсалией даже в архаических обществах и тем более не является чем-то существенным в обществах современных. С другой точки зрения, человеческое жертвоприношение в архаических обществах было распространено повсеместно и наука должна объяснить разнообразие «способов изобретения людьми во всех уголках земного шара новых форм пыток, массовых убийств и человеческого жертвоприношения»<sup>3</sup>. При этом, если у человеческого жертвоприно-

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

<sup>1</sup> Савчук В. В. Жертва настоящего времени // Международный журнал исследований культуры. — 2017. — № 4 (29). — С. 6.

<sup>2</sup> Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / сост. Л. Ш. Рожанский. — М. : Наука, 1988. С. 16.

<sup>3</sup> Carrasco D. 2013. Sacrifice/Human Sacrifice in Religious Traditions // The Oxford Handbook of Religion and Violence / Eds. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. Oxford and New York: Oxford University Press, 2013: 209-235. P. 223-224. URL: [https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34814073/Carrasco\\_Sacrifice\\_1%20%282%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34814073/Carrasco_Sacrifice_1%20%282%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (дата обращения: 07.03.20).

шения существуют какие-то важные причины или функции, делающие его необходимым, оно должно обнаруживаться не только в архаических, но и в современных обществах.

Жан Бодрийяр писал, что в чрезвычайном интересе современного человека к неестественной смерти в результате несчастных случаев, преступлений и катастроф проявляется «страсть к жертвоприношению»<sup>4</sup>. Но такое проявление интереса ещё не есть явное жертвоприношение. Явное человеческое жертвоприношение универсально обнаруживается сегодня только в форме героического самопожертвования на войне и при спасении других людей. Иные формы человеческого жертвоприношения, когда приносят в жертву не себя, а других, в современных развитых обществах табуированы. В этих условиях человеческое жертвоприношение осуществляется не в форме традиционного ритуала, а в форме его аналогов<sup>5</sup>.

В основе данного исследования лежит следующая гипотеза: если жертвоприношение и аналогичные ему формы поведения являются культурной универсалией, то предрасположенность человека к принятию и принесению жертв должна проявляться не только в поведении взрослых людей, но и в детском поведении. Соответственно, *наблюдение за поведением детей и анализ повествований о детском поведении должны выявить некоторые типичные формы поведения, аналогичные принятию и принесению жертв.*

Ниже представлены подтверждающие эту гипотезу результаты анализа детских рассказов Николая Николаевича Носова, дополненные анализом отдельных примеров из рассказов современных российских писателей. При этом *обсуждаются дополнительные вопросы о том, почему некоторые формы поведения можно рассматривать в качестве аналогов принятия и принесения жертв.*

---

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Добросвет, 2000. — С. 293.

<sup>5</sup> Сериков А. Е. Современные аналоги человеческого жертвоприношения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 2 (26). — С. 68–100.

### **Эмпирический материал и метод анализа**

Выбор эмпирического материала для анализа — это отдельная проблема. С одной стороны, выбираемые тексты не могли быть слишком большими, так как их анализ — довольно трудоёмкая процедура, поэтому изначально я остановился на анализе коротких рассказов, а не повестей или романов. С другой стороны, анализируемые тексты должны были не только представлять определенную культуру и эпоху, но также быть доступными современному читателю. После некоторых сомнений я проанализировал четыре первых рассказа Носова, взятых в порядке их публикации в 1938 г.: «Живая шляпа», «Затейники», «Леденец», «Мишкина каша»<sup>6</sup>. Это рассказы описывают поведение городских детей в советскую довоенную эпоху конца 1930-х гг., что делает возможным его сравнение, например, с поведением советских детей после войны или с поведением современных российских детей. При этом эти рассказы постоянно переиздаются и всем хорошо известны, что облегчает понимание их анализа. Взяв за основу анализ этих рассказов Н. Н. Носова, я обнаружил, что некоторые описанные в них ситуации очень похожи на ситуации, описанные в воспоминаниях современных писателей о своём детстве, что даёт возможность обсудить вопрос о типичности этих ситуаций на конкретном материале. В итоге в качестве дополнительного эмпирического материала я использовал два сборника рассказов о детях: «Детский мир» (2015) и «Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве» (2016). Уникальность этих сборников в том, что в них собраны рассказы и воспоминания, написанные не для детей, а для взрослых, без скидок на возраст и политкорректность.

---

<sup>6</sup> Предварительные результаты этого анализа кратко были представлены в форме доклада на конференции (*Сериков А. Е.* Предрасположенность детей к принятию и принесению жертвы (на основе анализа детских рассказов Н. Носова) // Перспективные информационные технологии (ПИТ 2020) [Электронный ресурс]: труды Международной научно-технической конференции / под ред. С. А. Прохорова. Электрон. текстовые и граф. дан. — Самара: Изд-во Самарского научного центра РАН, 2020. — 523 с. — 1 эл. опт. диск (CD-ROM).

Ранее мной была предложена модель ситуативной грамматики поведения и связанный с ней метод анализа художественных нарративов<sup>7</sup>. В соответствии с этим методом рассказы Носова я разбивал на отдельные ситуации, предполагая, что каждая ситуация состоит из четырёх основных элементов: 1) статус действующего персонажа, 2) его психофизиологическое состояние, 3) обстоятельства его поведения, 4) формы его поведения. Полное описание ситуации состоит из явного описания всех этих элементов, но в реальных рассказах многие элементы предполагаются уже известными или даже само собой разумеющимися. Поэтому часто описание ситуации в рассказе сводится только к одному или двум наиболее важным элементам, например, к описанию состояния персонажа или его поведения. Тем не менее каждая ситуация в ходе анализа получает *краткую первичную формулировку*, включающую все четыре элемента. Чтобы быть краткими, эти формулировки состоят из одного предложения с минимальным количеством знаков препинания. Хотя они и краткие, многие оказываются длиннее соответствующих отрывков текста, особенно если в них не характеризуются явным образом все элементы ситуации. При этом необходимо понимать, что в описание и краткую формулировку ситуации включаются только те аспекты статусов, состояний, обстоятельств и действий, которые имеют отношение друг к другу и формируют ситуацию в целом. То есть из контекста обычно можно извлечь достаточно подробное описание персонажей и обстоятельств, но при описании важны лишь те из них, которые объясняют действия персонажей в данной ситуации и связь между ситуациями. Кроме того, при первичной формулировке ситуаций возникает вопрос о том, в какой мере допустимы обобщения на самой ранней стадии анализа. Я следовал тому, что условно можно назвать

---

<sup>7</sup> Сериков А. Е. Интерпретация поведения персонажа художественного нарратива: разметка текста и ситуативный анализ // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Международной научной конференции, посвященной 250-летию Фридриха Шлейермахера / отв. ред. И. В. Демин. — Самара: Самар. гуманитар. акад., 2018. — С. 255–261.

правилом минимального обобщения: старался формулировать первичное описание ситуаций теми словами, которые использует сам автор. Однако личные имена уже на первом этапе заменял терминами статуса, понятного из контекста (мальчик, девочка, друг, сосед и т. п.).

Например, рассказ «Леденец» начинается так:

«Мама уходила из дому и сказала Мише:

— Я ухожу, Мишенька, а ты веди себя хорошо. Не шали без меня и ничего не трогай. За это подарю тебе большой красный леденец»<sup>8</sup>.

Я анализирую этот отрывок следующим образом: *статус* действующего персонажа — мама маленького мальчика (скорее всего, дошкольника); *состояние* персонажа явным образом не описано, но можно предположить, что мама любит сына и желает его воспитать; *обстоятельства* заключаются в том, что ей необходимо уйти из дома и оставить ребёнка одного (в то время это было нормой, но мы можем представить культуру, где это недопустимо); *формы поведения* — во-первых, она говорит сыну, чтобы он не шалил, ничего не трогал; во-вторых, обещает дать ему леденец, когда вернётся. Поскольку я вижу здесь две последовательные формы поведения, я считаю, что в этом отрывке описаны две последовательные ситуации, которые можно кратко сформулировать следующим образом: 1) *Оставляя ребенка дома одного, мама говорит ему, чтобы в ее отсутствие он вел себя хорошо и ничего не трогал*; 2) *Мама обещает сыну, что даст ему леденец, если он будет хорошо себя вести*.

### ***Ситуации испытания детей со стороны взрослых***

В результате подобной процедуры четыре рассказа Носова были разбиты в совокупности на 192 первичные ситуации («Живая шляпа» — 29 ситуаций, «Затейники» — 23 ситуации, «Леденец» — 21 ситуация, «Мишкина каша» — 120 ситуаций). Более 20 из них были проинтерпретированы как имеющие отношение к аналогам жертвоприношения, и

---

<sup>8</sup> Носов Н. Н. Леденец // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988 // Электронная библиотека ЛитМир. URL: [https://www.litmir.me/br/?b=165629&p=7#section\\_14](https://www.litmir.me/br/?b=165629&p=7#section_14) (дата обращения: 07.03.20).

для большинства из них я нашел описания похожих ситуаций в рассказах других писателей.

В большинстве случаев это ситуации испытания, аналогичные обрядам перехода, инициации. С самого раннего возраста дети почти ежедневно проходят различные испытания, к которым они предрасположены и которые готовят их к более серьезным экзаменам, предстоящим им в будущем. К жертвоприношению эти ситуации имеют двоякое отношение. *Во-первых*, все обряды перехода как в традиционных, так и в современных обществах включают в себя явное или символическое жертвоприношение или хотя бы аналоги его элементов. Это далеко не случайно, так как люди всегда испытывали тягу к тому, чтобы контролировать процессы смерти и рождения. Опыт пребывания на границе жизни и смерти, попытки заглянуть за эту границу и вернуться назад всегда высоко ценились во всех человеческих культурах. Но контролируемая смерть — это убийство, а контролируемое возрождение — это цель традиционного жертвоприношения. Ещё Джеймс Фрэйзер, обобщивший огромное количество эмпирического материала, показал, что одна из самых распространённых форм традиционного жертвоприношения — это магический ритуал, направленный на убийство и воскрешение бога или его представителя<sup>9</sup>. Но суть обрядов инициации заключается как раз в том, что человек символически умирает в одном статусе, а затем символически же возрождается в другом. Бодрийяр, для которого жертвоприношение как право на неотложную смерть возможно лишь в рамках символического порядка, возводит сам этот порядок к обрядам инициации: «Центральным моментом символической операции является инициация»<sup>10</sup>. *Во-вторых*, в ходе любого испытания люди делятся на тех, кто проходит его успешно, и тех, кто не может его пройти. Детские испытания, помимо прочего, воспитывают готовность к принятию этого факта. В терминах жертвоприношения это можно истолковать так: чтобы

---

<sup>9</sup> Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. — М. : АСТ, 1998.

<sup>10</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000. С. 242.

жизнь продолжалась, кто-то должен быть принесён в жертву, а остальные должны эту жертву принять и продолжать жить, радуясь тому, что жертвоприношение прошло успешно. Символически принятие жертвы выражается в празднике по поводу успешно пройденного испытания. С этой точки зрения, проваливший экзамен приносится в жертву теми, кто этот экзамен успешно сдал. Ситуации испытания дают детям опыт как успеха, так и поражения, готовят их к принятию любого из возможных исходов.

Одна из разновидностей испытания детей заключается в том, что родители оставляют их дома одних. В рассказе «Живая шляпа» эта ситуация подразумевается неявно и выясняется только из контекста (поэтому в рамках анализа у этой ситуации нет первичной формулировки). В рассказе «Затейники» ситуация ухода матери прописана, но ничего не говорится об её ожиданиях в отношении детей: «Потом мама ушла в магазин»<sup>11</sup> (первичная формулировка: *Мама детей дошкольного или младшего школьного возраста идет в магазин и оставляет детей дома одних*). Выше была приведена ситуация из рассказа «Леденец», где уходящая мама проговаривает свои наставления явным образом (*Оставляя ребенка дома одного, мама говорит ему, чтобы в ее отсутствие он вел себя хорошо и ничего не трогал*). В рассказе «Мишкина каша» уезжающая мама даёт задание детям прожить без неё два дня и самим готовить себе еду: «Мне, кстати, завтра надо в город поехать. Я, может быть, задержусь. Проживёте тут без меня два дня?» (*Мама, которая хочет оставить на два дня сына и его друга одних на даче, спрашивает их, справятся ли они без нее*); «Только вам тут придётся самим обед готовить. Сумеете? <...> Ну, сварите суп и кашу. Кашу ведь просто варить» (*Мама, которая хочет оставить детей дома одних, спрашивает, смогут ли они сами сварить суп и кашу*); «Наутро мама оставила нам хлеба на два дня, варенья, чтобы мы чай пили, показала, где какие продукты лежат, объяснила, как варить суп и кашу, сколько крупы положить, сколько чего» (*мама, которая оставляет детей школьного возраста*

---

<sup>11</sup> Носов Н. Н. Затейники // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988.

одних на 2 дня, оставляет им продукты и рассказывает, как варить суп и кашу)<sup>12</sup>.

Эти ситуации можно описать с помощью следующих обобщённых формулировок: 1) *Взрослые оставляют детей одних*; 2) *Взрослые дают детям задание*; 3) *Взрослые что-то запрещают детям*. Кроме того, в «Леденце» описана следующая первичная ситуация: *Мама обещает сыну, что даст ему леденец, если он будет хорошо себя вести*. Её можно обобщить следующим образом: 4) *Взрослые обещают детям награду за успешно пройденное испытание*. Эти обобщённые формулировки, в свою очередь, обобщаются так: *Взрослые оставляют детей в ситуации испытания*.

### ***Ситуации влечения к запретному и значение проваленных испытаний***

В рассказе «Леденец» описана типичная форма испытания в форме запрета: «Ничего не трогай». Это ситуация соблазна, когда ребёнок больше всего хочет сделать и делает именно то, что запрещено:

«Потом он только подставил к буфету стул, залез на него и открыл у буфета дверцы. Стоит и смотрит в буфет, а сам думает:

“Я ведь ничего не трогаю, только смотрю”.

А в буфете стояла сахарница. Он взял её и поставил на стол.

“Я только посмотрю, а ничего трогать не буду”, — думает.

Открыл крышку, видит — там что-то красное сверху.

— Э, — говорит Миша, — да это ведь леденец! Наверно, как раз тот самый, который мне обещала мама.

Он запустил в сахарницу руку и вытащил леденец.

— Ого, — говорит, — большущий! И сладкий, должно быть.

Миша лизнул его и думает:

“Пососу немножко и положу обратно”.

И стал сосать. Пососёт, пососёт и посмотрит, много ли ещё осталось. И всё ему кажется — много. Наконец леденец стал совсем маленький, со спичку. Тогда Мишенька положил его обратно в сахарницу. Стоит, пальцы облизывает, смотрит на леденец, а сам думает:

“Съем я его совсем. Всё равно мне мама отдаст. Ведь я хорошо себя веду, не шалю и ничего такого не делаю”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Носов Н. Н. Мишкина каша // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988.

<sup>13</sup> Носов Н. Н. Леденец // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988.

Эта общая ситуация соблазна разворачивается как последовательность из нескольких составляющих её элементарных ситуаций постепенного нарушения запрета и изобретения объяснений и оправданий, предназначенных частично для самого ребёнка, частично — для взрослых.

Андрей Макаревич вспоминает, как в дошкольном возрасте оставался один дома и нашёл в платяном шкафу спрятанную мамой для торжественного случая большую плитку заграничного шоколада:

«Как кот, я перевёл дух, понюхал шоколадину чрез обёртку и нашёл в себе силы положить её на место, решив, что хватит мне и владения этой тайной — мама не знает, что я знаю, какое у нас спрятано сокровище. Пару раз я этот клад со вздохом навещал, а потом по телевизору показали фильм “Повесть о настоящем человеке”. Мересьев полз по заснеженному лесу с перебитыми ногами, и плитка шоколада из боевого запаса практически спасала ему жизнь.

Фильм произвёл впечатление. Все последующие дни, оставаясь дома один, я играл в Мересьева. Я ползал по квартире и какое бы ни выбирал направление — неизбежно утыкался в шкаф с заветным шоколадом. Поскольку к этому моменту я уже детально изучил плитку снаружи и знал, что обёртка довольно плотная, я решил однажды, что, если её развернуть аккуратно, отломить один квадратик и снова завернуть, не помяв — видно не будет.

К тому же правила игры в Мересьева просто требовали есть шоколад. Я развернул, отломил, завернул — видно не было»<sup>14</sup>.

Ослабленная форма подобной ситуации — когда дети знают правила, но нарушают их, потакая своим соблазнам и находя оправдания, — описана в «Мишкиной каше»:

« — Постой, — говорю я. — А обед кто будет варить, если мы на реку уйдём?

— Чего там варить! — говорит Мишка. — Одна возня! Съедем весь хлеб, а на ужин сварим кашу. Кашу можно без хлеба есть»<sup>15</sup>.

Психолог Вадим Артурович Петровский выдвинул гипотезу о существовании особого *мотива границы*, который «проявляется в самых различных сферах человеческой жизни: в познании (здесь притягательна граница между извест-

---

<sup>14</sup> Макаревич А. Падать больно // Детский мир: [рассказы] / сост. Д. Быков, А. Портнов. — М. : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2015. — С. 278—280.

<sup>15</sup> Носов Н. Н. Мишкина каша.

ным и неизвестным), творчестве (побуждает граница между возможным и действительным), риске (граница между благополучием и угрозой существованию), игре (граница между воображаемым и реальным), межличностном общении (граница между открытостью другим и защищённостью от них)<sup>16</sup>. В рамках проверки этой гипотезы с детьми младшего и старшего дошкольного возраста проводили эксперимент, в ходе которого детям запрещали пересекать условную границу в игровой комнате, но дети всё равно пересекали её, хотя за ней не было ничего интересного: главный интерес состоял в нарушении запрета как таковом. «Младшие дети выбегали за запрещённую черту чуть ли не сразу, а дети постарше раздумывали: выходить или нет, а потом, всё-таки, отваживались переступить через разделительную черту. Некоторые дети поступали хитрее: у них как бы случайно выкатывался мячик, и они чувствовали своё «законное право» проследовать за ним. Предприняв этот «манёвр», они возвращались в разрешённую часть комнаты»<sup>17</sup>.

Описанное Петровским поведение детей в ходе этого эксперимента очень напоминает приведённые выше примеры поведения персонажей детских рассказов, а общими для них элементами являются: *наличие запрета со стороны взрослых, осознание этого запрета детьми, очень сильное желание нарушить запрет, придуманные детьми хитрости в виде новых игр и оправданий*. Петровский делает вывод, что «бытие на границе» есть возникающий в процессе развития ребенка особый мотив. Этот мотив проявляется в стремлении ощутить себя на границе (“балансируя на грани”), элиминировать границу (“переходя” через грань) и, наконец, вовлечь границу в свою деятельность (“связывая” смежные поля активности и, тем самым, упраздняя грань между ними)<sup>18</sup>. На мой взгляд, связь предрасположенности к нарушению границы со стремлением к познанию, творчеству, риску имеет непосредственное отношение к тайне универсальной притягательности жертвоприношения. Дело в том, что смерть — это главная грани-

---

<sup>16</sup> Петровский В. А. Человек над ситуацией. — М. : Смысл, 2010. — С. 107.

<sup>17</sup> Там же. — С. 108.

<sup>18</sup> Там же. — С. 123.

ца человеческой жизни. И суть магии жертвоприношения, возможно, состоит как раз в том, чтобы научиться переходить эту границу и возвращаться назад обновлённым, чтобы связать обе стороны этой границы. Если коротко: 1) страсть к жертвоприношению может быть связана с предрасположенностью человека к нарушению границ и запретов; 2) чтобы научиться приносить и принимать жертвы, ребёнок должен иметь опыт нарушения границ и запретов.

***Дополнительная характеристика метода:  
обобщенные формулировки ситуаций***

Выше приведены примеры того, как я предлагаю обобщать описания ситуаций. Сначала текст разбивается на отрывки, характеризующие отдельные ситуации или их элементы (нулевой уровень обобщения), затем этим ситуациям даётся краткая формулировка 1-го уровня, затем повторяющиеся похожие ситуации в качестве *типичных* обобщаются в кратких формулировках 2-го уровня, а они — в кратких формулировках 3-го уровня, 4-го уровня и т.д.

Типичные ситуации повторяются не только в рассказах одного писателя, но и у других авторов. Можно предположить, что какие-то из повторяющихся ситуаций являются типичными для данной культуры или эпохи, а какие-то — универсальными. Я думаю, что ситуация детского испытания в целом является универсальной, но формы испытания, поощрения и наказания варьируются. То, что нормально для одной культуры или эпохи, недопустимо для другой. Например, в советскую эпоху оставить дошкольника одного дома или отшлёпать его в наказание считалось совершенно нормальным, а сегодня в этом могут усмотреть беспечность или жестокость родителей. В советское время сладости или фрукты были для большинства детей настоящей наградой, а сегодня они для них — банальность.

Когда детям дают задание и спрашивают, справятся ли они, типичной формой поведения является утвердительный ответ: «Конечно, проживём, — говорю я. — Мы не маленькие!» (*Сын, которого мама спрашивает, сможет ли он прожить без нее два дня на даче, говорит, что сможет*); «Сумею, — говорит Мишка. — Чего там не суметь! <...> Сварим и кашу. Чего там её варить! — говорит Мишка» (*Мальчик, ко-*

того спросили, умеет ли он варить кашу, отвечает, что умеет); «Не беспокойся! Я видел, как мама варит. Сыт будешь, не помрёшь с голоду. Я такую кашу сварю, что пальцы оближешь!» (*Мальчик, друг которого усомнился в его умении варить кашу, говорит, что не надо беспокоиться, потому что он точно умеет это делать*)<sup>19</sup>. Обобщенная формулировка 2-го уровня: *Когда ребёнка спрашивают, готов ли он к испытанию, он уверенно даёт утвердительный ответ.* В нашей культуре этому типу ситуаций соответствуют такие ритуальные фразы, как «Готов? — Всегда готов!», «Обещаешь? — Обещаю!», «Клянёшься? — Клянусь!»

### ***Ситуации испытания детьми новичков***

Ещё одна ритуальная фраза «А слабо? — Не слабо!» характерна для ситуаций испытания, в которые ребёнка вовлекают не взрослые, а другие дети. Одна из типичных таких ситуаций заключается в том, что испытывают новичков, чтобы решить достойны они или нет быть полноправными членами неформальной группы. Слабые, не сумевшие пройти испытание достойно, становятся изгоями, жертвами отпущения. Часто ребёнку предлагают сделать что-то опасное, что-то такое, что другие уже умеют, и он оказывается перед выбором: либо сделать это, либо прослыть трусом. Обобщённая формулировка таких ситуаций: *мальчики испытывают новичка на смелость и ставят его перед выбором: или выполнить опасный трюк, или считаться трусом.*

Приведу два примера. В рассказе Андрея Битова «Но-га» второклассник отчаянно хочет подружиться с другими мальчишками, которые играют на заброшенном стадионе:

«Первый, ловко перекинув ногу, очутился верхом на столбе. Так он сидел, крепко обняв руками и ногами столб. Потом слегка разжал и быстро и плавно соскользнул до самого низа. За ним — второй. Зайцев остался последним. Посмотрел вниз — что-то замерло внутри.

— Давай! Давай! — кричали внизу ребята. А первый уже карабкался по лестнице, и вот он рядом.

— Трусишь?»<sup>20</sup> (*Мальчики-второклассники испытывают ново-*

---

<sup>19</sup> Носов Н. Н. Мишкина каша.

<sup>20</sup> Битов А. Но-га // Детский мир: [рассказы] / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 51.

го товарища на смелость и предлагают ему или скатиться по столбу с трибуны заброшенного стадиона, или считаться трусом).

Денис Драгунский вспоминает, как в возрасте шести лет учился разворачиваться на велосипеде в узком проходе после того, как семья переехала в новый двор:

« — Трус! — закричали старшие мальчишки, когда увидели, что я слез с велика и переставил его, чтобы ехать обратно.

— Почему? — спросил я.

— Если не трус, то развернись, как мы! — И показали, как это делается.

— А почему это я должен, как вы?

— А потому что, если не развернёшься, мы будем считать, что ты — трус»<sup>21</sup> (*Более старшие мальчики ставят нового в их дворе шестилетнего мальчика перед выбором: или научиться опасному развороту на велосипеде, или считаться трусом*).

Испытания новичков могут быть довольно жестокими: их могут обзывать, бить, забирать у них вещи, проверяя их способность постоять за себя, не жалуясь взрослым. Михаил Веллер вспоминает, как в возрасте четырёх лет оказался в новом детском саду:

«В первую же минуту я был дразнён как “жиртрест” и “саломясокомбинат”. Мне ещё не было обидно — я ещё не въехал. Через пять минут я получил первого пенделя. После завтрака меня побил самый, как сказали бы сейчас, агрессивный член моей средней группы. Бил он не зло и не больно, а как бы для порядка — для сохранения социальной структуры: поддержать свой имидж драчуна и указать новенькому жиртресту его место парии. Добрые девочки сочувствовали мне, а более активные от природы мальчишки развлекались зрелищем.

<...> Потом он разбил как-то мне нос, а это такой удар, от которого можно заплакать невольно, тут воспитательница перед обедом заинтересовалась моим видом, я не наябедничал, поскольку это невозможно, и травить меня вскоре перестали, и даже последним номером я быть перестал, нашлись мальчишки слабее и забитее меня, но всё-таки место моё было не в “лидирующей группе”, а ближе к тому краю, где параша и дверь»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Драгунский Д. Комментарий к «Денискиным рассказам» // Детский мир: [рассказы] / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 343.

<sup>22</sup> Веллер М. До того, как // Детский мир: [рассказы] / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 223.

В этом отрывке я вижу описание, как минимум, трёх ситуаций: 1) *Четырёхлетнего мальчика-новичка в детском саду другие дети обзывают и бьют, проверяя его способность постоять за себя и не жаловаться взрослым;* 2) *Те дети в детском саду, которые активно не участвуют в издевательствах над новичком, принимают эти издевательства как должное;* 3) *После того, как мальчик показал, что способен переносить издевательства и не жаловаться, травить его перестали.*

Жестокость испытаний свойственна не только мальчикам. Люмила Петрушевская описывает жизнь двенадцатилетней девочки, приехавшей жить и учиться в туберкулёзном санатории для ослабленных детей. Девочка теряет (или у неё воруют) калошу, и ей выдают не по размеру большую калошу, в которой она становится объектом для насмешек и ходит, волоча подошву, позади всего класса. И наступает день, когда другие девочки оставляют её на глумление со стороны мальчишек:

«В конце второй недели, в октябрьскую ночь, когда октябрь после ужина тянулся по парку в дортуары, девочка совсем отстала от девочек, шмыгала калошей далеко сзади, а там уже шли мальчики и без воспитательницы.

Девочка оказалась среди мальчиков.

Как волки инстинктивно отрезают дорогу живому существу, стягиваются в узел вокруг жертвы, так и они вдруг остановились перед девочкой в густых зарослях на тропинке, преградили путь, тени, неразличимые в темноте. <...>

Девочка стояла во тьме деревьев, в кольце, в центре небольшой опушки. Вдали, очень далеко, на краю поля были огни спального корпуса, там ещё мелькали фигурки уходящих девочек. Благополучные, в полной безопасности.

Я закричала им. Я издала дикий вопль. Я кричала как труба, как сирена. Это был визг ужаса, непрерывный, хотя слёзы заливали глотку.

Мальчики, те, что были впереди, приближались, посмеиваясь. Были видны их глупо улыбающиеся лица. Они топырили руки, готовясь схватить.

Я стояла на месте и посылала свой крик девочкам.

Я видела, что далёкие фигурки девочек стали оглядываться и побежали прочь.

Мальчики сходились. <...>

Но: что-то их всё же остановило на расстоянии двух метров. Кольцо больше не сужалось. Они ждали. Я рванулась и, дико визжа, помчалась сквозь их круг на волю, в поле. <...>

В тот вечер все девочки молчали, никто ничего мне не говорил. Как будто произошла какая-то важная, нужная всем вещь, воцарилась справедливость, все утолены.

Они же не знали ещё, что я вырвалась. <...>

На следующий день всё было как раньше, не хуже и не лучше. <...>

Девочки исподволь следили и ничего не обнаружили.

Если бы мальчишки смеялись, гоготали, если бы они встретили меня особенно, тогда всё было бы понятно.

Но по каким-то признакам девочки поняли, что я вырвалась.

<...> Хотя в классе девочку постепенно перестали трогать. Она как будто отстояла себя могучей глоткой и несгибаемостью»<sup>23</sup>.

В этом описании я вижу аналогичные три ситуации:

1) *Двенадцатилетнюю девочку-новичка в санатории другие девочки оставляют на глумление мальчикам;* 2) *Те дети в санатории, которые активно не участвуют в издевательствах над новенькой, принимают эти издевательства как должное;* 3) *После того, как девочка смогла вырваться и не стать жертвой, её перестали трогать.*

### ***Ситуации взаимного обвинения и оправдания***

Другой тип детского испытания состоит в том, что испытывают, проверяют на слабость не новичков, а своих. Разновидностью таких периодических испытаний являются ситуации взаимного обвинения и оправдания, которые можно рассматривать в качестве аналогов осквернения и очищения, являющихся важнейшими элементами жертвоприношения. Так, обобщённое значение некоторых диалогов из рассказа Н. Н. Носова «Мишкина каша» заключается в том, что один ребёнок говорит другому: «*Я был прав, а ты не прав! Ты виноват, а я не виноват! Ты виноват, поэтому исправляй свою ошибку!*» Герои этого рассказа — два мальчишка школьного возраста, не признающие собственной вины и ищущие причину неприятностей в действиях другого:

---

<sup>23</sup> *Петрушевская Л.* Незрелые ягоды крыжовника // Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 73–77.

« — Вот видишь, — говорит, — ты думал, что воды много, а её ещё подливать приходится» (*Мальчик, варящий кашу и недоливший в кастрюлю воды, говорит другу, что тот был неправ, утверждая, что воды в кастрюле слишком много*).

— Это всё ты виноват. “Клади, говорит, побольше. Есть хочется!”

— А откуда я знаю, сколько надо класть? Ты ведь говорил, что умеешь варить» (*Мальчик, варящий кашу и положивший слишком много крупы, винит в этом друга, просившего положить крупы побольше. Мальчик, которого друг обвинил в том, что он попросил положить слишком много крупы, оправдывается тем, что кашу умеет варить не он, а его друг*).

— Ах ты, — говорю, — размазня! Ты что ж, нас уморить голодом хочешь? (*Мальчик, который рассержен на друга за то, что он утопил ведро в колодеце, обзывает его размазней, обвиняет его в том, что он хочет уморить их голодом*).

Я говорю:

— Ты не рассуждай, а ищи верёвку (*Мальчик, чей друг рассуждает о жажде вместо того, чтобы найти веревку и набрать воды в колодеце, говорит ему, что надо не рассуждать, а искать веревку*).

— Ах ты, растяпа! — говорю. — Зачем мне кастрюлю под локоть сунул? (*Мальчик, который чуть было не столкнул кастрюлю в колодеце, обзывает друга растяпой и обвиняет его в том, что тот поставил кастрюлю на край колодца*).

— Умник! — говорю. — Кто же рыбу без масла жарит!»<sup>24</sup> (*Мальчик, чей друг начал жарить рыбу без масла, обозвал его умником и сказал про масло*).

Одно из неписанных правил детских разговоров заключается в том, чтобы оспорить, по возможности, слова собеседника. Это хорошо показывает Павел Крусанов в рассказе «Как исчезают люди», где один друг сомневается в словах другого *из приличия*:

«Мраморные горы. Торчат из земли громадины километр высотой, и все из чистого мрамора. Ну, как скалы. А вокруг всё мастерские да лавки — вьетнамцы от этих гор отламывают куски и вырезают всякие штуковины. Хочешь — слона в полный рост, а хочешь — шашки с ноготь.

— Мраморные горы? Заливаешь, из приличия не поверил Гера»<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Носов Н. Н. Мишкина каша.

<sup>25</sup> Крусанов П. Как исчезают люди // Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 125.

Итак, дети высказывают недоверие, задирают, бранят и обзывают друг друга, иногда довольно невинно, а иногда очень обидно. Эти дразнилки, обзывательства и ругань часто *имеют форму явного или неявного поиска виноватого, обвинения и/или перекладывания вины* с одного ребенка на другого. Дети постоянно занимаются этим, как бы *проверяя способность других детей противостоять как выдуманному, так и реальным обвинениям*. Как только кто-то признаёт себя виноватым, от него требуют исправить вину, и это тоже типичная ситуация. Тот, кто в итоге окажется виноватым или просто самым слабым в споре, может оказаться в роли *кандидата на роль жертвы отпущения*.

### ***Ребёнок на чужой территории***

Ещё один довольно жестокий тип испытания ребёнка другими детьми заключается в том, чтобы пройти через «чужую» территорию. Чужими могут быть: деревня, городской район, парк, улица, двор, т. е. любая территория, на которой ты не являешься «местным».

Андрей Рубанов вспоминает, как в возрасте одиннадцати лет переехал жить из деревни в город и решил исследовать его, улицу за улицей:

«В середине пятой улицы, в местах, совершенно мне неизвестных, из-за угла выбегают двое мальчишек. Ниже ростом, но крепче и резче в движениях.

<...>

Они подходят и первый сильно бьёт меня ладонью в плечо. У него глухой, сорванный голос:

— Деньги, быстро!

Они мои ровесники или даже младше.

Второй ничего не сказал, ударил кулаком в губы и нос. Удар несильный, но резкий, решительный, обидный.

От неожиданности я тут же разрыдался.

— Мелочь давай! Быстрей!

Денег у меня не было. Откуда.

У обоих серые, твёрдые, взрослые лица. Но деталей я уже не вижу, слёзы застилают глаза.

Я не знаю, что делать, нападение слишком стремительно, удары слишком жестоки.

К счастью, появляется случайный человек, женщина в приличной одежде, со строгим лицом, из тех самых женщин, которые

никогда не пройдут молча мимо очевидного безобразия.

— Эй, — кричит она решительно, — вы что это к мальчишке пристаёте?

Нападающие немедленно и бесшумно исчезают. Я продолжаю рыдать, — к счастью, молча, сдерживая звуки в горле и опустив лицо, чтоб никто не видел. Женщина что-то говорит мне, спрашивает или советует, но я ничего не слышу, ухожу, мне стыдно перед ней за свои слёзы, за своё мгновенное унижительное поражение»<sup>26</sup>.

Роман Волков подробно рассказывает о правилах мальчишеского мира (десять лет и старше) в Пензе начала 1990-х:

«Надо было ходить и оглядываться, чтобы не попасться в лапы МЕСТНЫМ. Тогда тебе — конец.

Собственно, местные с твоего или дружественного района тоже могли тебя допросить, но тут дипломатия — и, если ты нормально держался, тебя отпустили.

Как это было?

Подходит один, маленький. Поодаль ещё человек пять, постарше.

— Стоять! Ты откуда?

— С Красной.

— Откуда с Красной?

— С Темпа.

— Кого знаешь?

— Власа, Шарона, Потапа, обоих Зыков, Кобретти.

— Как Власа зовут?

— Женя. Кобретти — Олежка.

— Ну всё, иди.

А вот во враждебном районе — на Маяке — я однажды попался вместе с другом. Сперва нас схватили человек пять, потом прибежало ещё человек десять. Нас прилично побили (опять же, в те годы это как-то было почестнее, да и мы маленькие были — то есть не валили, по головам не прыгали). Мне дали пару раз в челюсть, пару раз в пах — несильно, и случайно печаткой пробили губу. Я весь залился кровью. Местным стало меня так жалко, что меня повели на колонку умывать. А потом ещё вместе сидели, курили, и они говорили типа “ты уж извини — мы не хотели...”»<sup>27</sup>

Итак, оказавшись среди чужих детей и подростков, ребёнок или должен доказать, что принадлежит к дружествен-

---

<sup>26</sup> Рубанов А. Первый бой тимуровца // Трава была зеленея, или Писатели о своём детстве : сборник. — М. : Издательство «Э», 2016. — С. 557—558.

<sup>27</sup> Волков Р. Монах // Трава была зеленея, или Писатели о своём детстве. — С. 75.

ной группировке, или столкнуться с насилием и попробовать постоять за себя. Тот, кто не может это сделать, становится жертвой. С этой точки зрения, детский мир очень напоминает описанный Джаредом Даймондом тип традиционных обществ, где все люди делятся на друзей (родственников), врагов или незнакомцев и где общение с незнакомцами начинается с доказательств принадлежности к дружественной группе:

«Если вы сможете найти родственные отношения друг с другом, у вас не будет оснований для взаимной агрессии. Однако, если после нескольких часов такого разговора вам так и не удастся найти общего родича, то вы уже не сможете просто улыбнуться и сказать: “Приятно было познакомиться, всего доброго”. Вместо этого вы, он или вы оба должны счесть собеседника нарушителем границы, не имеющим никаких связей, которые оправдывали бы его появление, и тогда попытки изгнания или убийства чужака делаются вероятными»<sup>28</sup>.

### ***Ситуации, аналогичные самопожертвованию***

Взаимные детские проверки на слабость можно понять как аналоги отбора кандидата в жертвы. При этом следует помнить о проводимом Рене Жираном различии между изначально сакральной жертвой и жертвой отпущения<sup>29</sup>. Жертвой отпущения становится тот, кто изначально признан виновным и приносится в жертву, чтобы исправить кризисную ситуацию. Именно поэтому поиск виноватого, ритуальное обвинение и осквернение являются важными элементами такого жертвоприношения. Жертва отпущения сакрализуется лишь в самом конце ритуала, уже после того как бывает убита или изгнана.

Изначально сакральная жертва невинна, и важнейшим элементом принесения такой жертвы является ритуал очищения. При этом теоретически можно различать самопожертвование сакрального героя и сакральную человеческую жертву,

---

<sup>28</sup> Даймонд Дж. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке / пер. с англ. А. Александровой. — М.: АСТ, 2016. — С. 76–77.

<sup>29</sup> Жиран Р. Козел отпущения / пер. с фр. Г. Дашевского; предисл. А. Эткина. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. — 336 с.

приносимую другими людьми. Но на практике это различие довольно условно, так как и в архаическом ритуале, и в его современных аналогах общество часто подталкивает героя к самопожертвованию, а иногда и вынуждает его совершить.

Всё это можно наблюдать и в детских аналогах жертвенного поведения. Когда группа детей хочет сделать что-то опасное, но интересное, дети предлагают друг другу это сделать до тех пор, пока самый смелый не предложит свою кандидатуру:

« — Ну, пойдй посмотри.

— Пойдём вместе»<sup>30</sup> (*Мальчик, который напуган движущейся шляпой, предлагает другу подойти к ней и выяснить причины её странного поведения. Мальчик, который хочет подойти к заинтересовавшей, но кажущейся опасной движущейся шляпе, предлагает другу сделать это вместе*).

Ситуации, в которых один ребёнок предлагает другому пойти и сделать что-то опасное, но важное для них обоих (для группы детей), — это аналоги *отбора кандидата на самопожертвование*. Из подобных ситуаций логически вытекают формы поведения, являющиеся детским прообразом *самопожертвования, подвига*:

«Я говорю: — Пойдиними одеяло.

А Валя говорит: — Нет, ты пойдй! <...>

Я подкрался на цыпочках к столу, дёрнул за край одеяла и бегом к двери»<sup>31</sup> (*Дети, которые боятся воображаемого волка под столом, предлагают друг другу подойти поближе и проверить, там он или нет. Испуганный мальчик, который решил проверить, не сидит ли воображаемый волк под одеялом, подкрадывается, сдергивает одеяло и убегает*).

### **Испытания самого себя в ситуациях влечения к страшному**

Конечно, самопожертвование случается не только вследствие того, что к нему подталкивают. Его прототипом явля-

---

<sup>30</sup> Носов Н. Н. Живая шляпа // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988.

<sup>31</sup> Носов Н. Н. Затеиники // Тук-тук-тук : сборник рассказов / Н. Н. Носов. — М. : Детская литература, 1988.

ется действительно добровольное принесение в жертву самого себя — добровольное ритуальное самоубийство<sup>32</sup>.

В своё время Зигмунд Фрейд предположил, что у людей существует особое глубинное влечение к смерти, объясняя им стремление рисковать жизнью и возвращаться вновь и вновь к травматическому опыту. В работе «По ту сторону принципа наслаждения» (1920) он связывает детскую игру в исчезновение и появление, в «уходящие» игрушки, с проявлением этого влечения<sup>33</sup>. Эта метапсихологическая гипотеза Фрейда об особом «инстинкте смерти» часто обсуждается, но редко поддерживается современными авторами. Исключение представляет точка зрения психотерапевта Юрия Робертовича Вагина, критикующего Фрейда лишь за дуализм, т. е. за то, что, наряду с влечением к смерти, Фрейд также постулировал влечение к жизни. С точки зрения самого Вагина, существует лишь одно глубинное влечение — влечение к смерти, и лучшее доказательство его реальности — это страх смерти, потому что человек страшится того, чего желает<sup>34</sup>.

Лично мне кажется более обоснованной точка зрения Бодрийяра, что фундаментальным человеческим влечением является не интерес к смерти как таковой, а страсть к контролю над процессами смерти и рождения: «Чтобы оправдать появление, сегодня мы всё сводим к энергии производства, энергии импульса [pulsionnelle], — даже смерть мы сводим к влечению [pulsion] к смерти. Но поиск контроля [maotrise] над способом исчезновения является противоположностью влечения к смерти, он не имеет с ним ничего общего»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Сериков А. Е. Ритуальное самоубийство как прототип самопожертвования // *Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам: материалы Всероссийской конференции с иностранным участием. Самара, 12-14 сентября 2017 года* / под общ. ред. М. А. Корецкой. — Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. — С. 228–244.

<sup>33</sup> Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2-х книгах. Книга 1 / З. Фрейд. — Тбилиси : Мерани, 1991. — С. 145–149.

<sup>34</sup> Вагин Ю. Р. Тифоанализ. Теория влечения к смерти. — Пермь : ПОНИЦАА, 2003.

<sup>35</sup> Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / пер. с фр. А. Качалова ; науч. ред. Д. Дамте. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — С. 250–251.

С точки зрения современной нейрофизиологии, влечение к страшному вообще и к смерти в частности необходимо было бы объяснить в терминах нейронных и гуморальных коррелятов сознания. Стандартное объяснение заключается в том, что страшная ситуация и вообще всякий стресс приводит в выбросу эндорфинов и энкефалинов, вызывающих обезболивание, чувство удовольствия и желание повторить связанный с этим удовольствием опыт. Высказанная психологом Арчибалдом Хартом гипотеза о возможности так называемой адреналиновой зависимости никак не была обоснована на биологическом уровне<sup>36</sup>, но превратилась в устойчивый миф, который приходится развенчивать. Физиолог Дмитрий Анатольевич Жуков пишет, что «распространённое мнение о том, что с адреналином связаны положительные эмоции при стрессе, в частности при экстремальных хобби, неправильно. Адреналин, как было сказано, не проникает в ЦНС и не может взаимодействовать с мозговыми структурами. А приятные ощущения, возникающие после, скажем, катания на карусели, обусловлены увеличенной секрецией эндорфинов и энкефалинов»<sup>37</sup>. Кроме того, в литературе встречается утверждение о том, что нейромедиатор норадреналин (не путать с гормоном норадреналином) также выделяется при стрессе и вызывает удовольствие, но найти более-менее подробные объяснения того, как это происходит, мне не удалось. Поэтому я не исключаю, что это утверждение — тоже миф.

Несмотря на отсутствие консенсуса в научных объяснениях, сам факт существования влечения к страшному как таковому и к смертельному риску в частности не вызывает сомнения. Стремление к страшному, скорее всего, имеет нечто общее с описанным выше мотивом границы. Кроме того, выглядит довольно очевидной связь между таким стремлением, с одной стороны, и жертвоприношением, с другой. Валерий Владимирович Савчук пишет, что в современном экстриме — от экстремального спорта до экстремальных прак-

---

<sup>36</sup> *Hart A. Adrenaline and Stress: The Exciting New Breakthrough That Helps You Overcome Stress Damage. Thomas Nelson Publ., 1995. 240 p.*

<sup>37</sup> *Жуков Д. А. Стой, кто ведёт? Биология поведения человека и других зверей : в 2 т. Т. 1. — М. : Альпина нон-фикшн, 2014. — С. 268.*

тик тела — угадывается «профиль жертвоприношения», проявляется «неустранимость жертвоприношения»<sup>38</sup>.

В этом контексте наблюдаемое в поведении детей влечение к страшному и опасному можно понять как поведение, аналогичное самопожертвованию. Приведу ещё раз процитированный выше отрывок из «Живой шляпы»: «Ну, пойдёшь посмотри. — Пойдём вместе»<sup>39</sup>. Здесь движущаяся шляпа вызывает у детей не только страх, но и неустранимый интерес, непреодолимое желание подойти к ней и исследовать, несмотря на опасность. Поэтому *в ситуацию испытания дети могут вовлечься самостоятельно*, даже когда никто не побуждает их к этому извне. Так как *ситуация испытания страхом привлекательна сама по себе*.

Даниэль Орлов вспоминает, как в возрасте до четырёх лет впервые увидел водолаза: «Впервые видел я такое чудище с огромной головой и жуткими страшными перчатками. Чудище то опускалось в невскую воду, то появлялось на поверхности. Мне хоть и было страшно, но очень хотелось посмотреть поближе, потому я поплёрся в Неву»<sup>40</sup>.

Валерий Попов описывает смесь страха и восхищения, испытанные, когда в возрасте шести лет он с ровесниками лазил по крышам:

«Пройдя через солнечную пыль чердака, поднимались по деревянной лесенке-стремянке к круглому слуховому окну. И, слегка подтянувшись, протискивались в окно, потом съезжали животом по крыше, удерживаясь лишь над бездной, почти на самом краю. Бережно балансируя, медленно поднимались. Ржавое кровельное железо гулко проседало под ногами. И — первый осторожный шаг. Железо, освободившись от тяжести, выстреливало вверх. И по нему с тихим шуршанием стекал ручеек ржавой шелухи. Что делают нынешние ребята без крыш? Как жалко мне их!»<sup>41</sup>

Роман Волков рассказывает про опасные игры на стройках в возрасте десяти лет и старше:

---

<sup>38</sup> Савчук В. В. Жертва настоящего времени // Международный журнал исследований культуры. — 2017. — № 4 (29). — С. 14–15.

<sup>39</sup> Носов Н. Н. Живая шляпа.

<sup>40</sup> Орлов Д. Что-то из детства // Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — С. 474.

<sup>41</sup> Попов В. Первый интерес // Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — С. 509.

«Мы превращались в альпинистов в котловане, прыгали по сваям, играли в прятки и казаки-разбойники, когда возводились первые этажи, и в спецназ, когда возводились этажи следующие. Там боролись со страхом, прыгая с высоких этажей в кучи песка и керамзита. Лазили на верхотуру подъёмного крана»<sup>42</sup>.

Умение преодолевать страх в опасной ситуации осознаётся детьми как нечто совершенно необходимое, без чего нельзя стать взрослыми (а все дети хотят стать взрослыми): «Мы октябрята. На следующий год нас примут в пионеры, — начал Вовка. Если в школе узнают, что мы испугались чёрной руки и не смогли попасть к себе домой, не видать нам пионерских галстуков. Да над нами каждый первоклассник смеяться будет»<sup>43</sup>. В этой ситуации из рассказа Марии Ануфриевой второклассники испугались раздававшихся в пустой квартире непонятных звуков, а началось всё с рассказываемых друг другу страшилок про чёрную руку:

« — И тогда чёрная рука сказала: “Отдай своё сердце!” — мрачно закончил Вовка и обвёл всех взглядом.

— Чем она сказала, неужели у неё ещё и рот был? — спросила я.

Не потому, что сомневалась в услышанном — ясно, что если чёрная рука сумела пробраться через весь город к маленькой девочке, оставшейся дома без родителей, то и произнести страшные слова ей труда не составило, — а просто чтобы нарушить молчание...

— Был, — серьёзно ответил Вовка. — Им она и выпила всю кровь. Когда мама вернулась домой, она пошла в комнату дочери и нашла там её. Мёртвую»<sup>44</sup>.

Ситуация, в которой дети рассказывают друг другу страшилки, является типичной и, возможно, универсальной для разных культур. Я думаю, это одно из проявлений фундаментального стремления человека к страшному и опасному. Когда дети вырастают, страшилки сменяются книгами и фильмами в жанре хоррор. Вышеприведённый пример интересен тем, что показывает: в отличие от большинства взрослых, относящихся к хоррору просто как к развлечению, дети мо-

---

<sup>42</sup> Волков Р. Монах // Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — С. 75.

<sup>43</sup> Ануфриева М. Чёрная рука // Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — С. 183.

<sup>44</sup> Там же. — С. 179.

гут верить в реальность рассказанного и действительно бояться персонажей страшилок. Показательно, что, пересказывая одну из таких услышанных в детстве страшилок, Андрей Макаревич вспоминает, что она заканчивалась словами «Взаправду была история»<sup>45</sup>.

### ***Ситуации принятия насилия над другими***

Дети не только учатся жертвовать собой или принимать себя в качестве потенциальной жертвы других, не только учатся сопротивляться тому, чтобы стать жертвой. Всё это, как мне кажется, существует на поверхности нашей жизни, и вряд ли вызовет у кого-то серьёзное возражение. Однако существует один аспект человеческой природы, который в значительной мере табуируется в современной культуре, и поэтому принять его реальность гораздо труднее. Я имею в виду, что люди предрасположены принимать других в качестве жертв, что успех одних людей неизбежно связан не только с принесением в жертву других, но и с тем, что эти жертвы будут молчаливо приняты как что-то само собой разумеющееся. Для того чтобы продолжать жить, нужно уметь принимать жертвы других людей и дети постоянно учатся делать это, проходя через ситуации, аналогичные принятию жертв.

Выше, говоря об испытании детьми новичков, я приво-дил пример из рассказа Михаила Веллера про детский сад: «Добрые девочки сочувствовали мне, а более активные от природы мальчики развлекались зрелищем»<sup>46</sup>. А также пример из рассказа Людмилы Петрушевской про туберкулёзный санаторий: «В тот вечер все девочки молчали, никто ничего мне не говорил. Как будто произошла какая-то важная, нужная всем вещь, воцарилась справедливость, все утолены. Они же не знали ещё, что я вырвалась»<sup>47</sup>. Эти отрывки можно истолковать не просто как описания испытаний, но как опи-

---

<sup>45</sup> Макаревич А. Падать больно // Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 282.

<sup>46</sup> Веллер М. До того, как // Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 223.

<sup>47</sup> Петрушевская Л. Незрелые ягоды крыжовника // Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 75.

сания поведения, аналогичного принятию жертвы: дети могут издеваться над жертвой или сочувствовать ей, но независимо от этого принесение в жертву другого ребёнка принимается как свершившийся факт.

Приведу ещё один пример — из воспоминаний Светланы Василенко о детстве в Капустинном Яре. Это город, в котором жили учёные и военные, разрабатывавшие и испытывающие новейшие виды оружия. Поэтому во время Карибского кризиса 1962 г. ожидали американский ядерный удар и, когда 28 октября на весь город завывала тревожная сирена, детей из детского сада стали вывозить из города на автобусах.

«Мы с Наташей сели в автобус, и вдруг во дворе школы я увидела Надьку. Она жила на нашей улице. Она была девочкой-дауном, дурочкой, её так и звали — Надя-дурочка. <...>

Надька металась по двору школы с бессмысленным лицом, не зная, куда, в какой автобус ей сесть. Все её отгоняли. Я позвала её. Она увидела меня и обрадовалась. Она уже было запрыгнула в наш автобус, но бдительная воспитательница начала прогонять её:

— Куда тебя несёт? Не видишь, местов нету! И ты не из нашей группы...

Я встала в дверях и протянула ей руку. Надька зацепилась за меня. Воспитательница разгневалась:

— Её нет в списках! Смотри, и тебя высажу.

Наташа больно дёрнула меня за другую руку.

— Садись быстрее, — сказала она. — А то правда выгонит из-за этой дуры.

Воспитательница толкнула Надьку от дверей так, что та упала и изумлённо смотрела на нас с земли. А я молчала.

<...> Мы легли с Наташей, укрывшись её пальто и крепко обнявшись. Если нас ночью убьют, то вместе. На всякий случай мы с ней попрощались. Мы долго не могли заснуть. Меня мучила мысль, где же Надька. То, что мы её оставили, не давало мне покоя. «Ну, она же дурочка, — сказала Наташа рассудительно. — Даже если она умрёт, то не жалко будет». Я отодвинулась от Наташи. Потом заснули»<sup>48</sup>.

Марина Степнова рассказывает более традиционную историю про любовь двенадцатилетнего подростка, которую сломали родители. Мальчик был отличник, мама — врач,

---

<sup>48</sup> Василенко С. Город за колючей проволокой // Травы были зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — С. 287—289.

папа — делающий успешную карьеру офицер. А девочка была из неуспешной и необразованной семьи:

«А Валя была троечница. И магала ещё эта. Дурная компания. Там же алкашня одна. Отбросы. Ты что, хочешь, чтобы твой сын сел в четырнадцать лет, да?

Ещё одно слово — алкашня.

Отец не хотел, чтобы он сел, поэтому сходил в школу, к директору, поговорил, скромно сияя колодками, чтобы приняли меры. Мальчик станет офицером или врачом. Ему нужно заниматься. Ясная голова. Судьба. Дисциплина. Вы же понимаете? <...>

Их просто рассадили. <...>

Он тяжело страдал от того, что они теперь сидели не вместе, хотя в утешение его наградили лучшей соседкой из всех возможных. Света Воропаева. <...>

Валя, задвинутая на камчатку, на самые отдалённые отроги класса, отчаянно ревновала, даже ревела от злости. <...>

Переходные экзамены он сдал на отлично. Круглые пятёрки. Он и Светка Воропаева закончили первыми в потоке. Валя, едва прохромавшая по этой сословной лестнице, отнесла свои скромные документы в профессионально-техническое училище номер восемь<sup>49</sup>.

В этих примерах есть несколько общих моментов. Во-первых, для героев рассказа принятие жертвы выглядит как предательство, через которое они прошли, чтобы жить дальше. Легко было бы интерпретировать такие истории как свидетельство того, что некоторые люди с детства запятнаны предательством, с детства морально нечистоплотны, а другие смогли прожить честно всю свою жизнь. Гораздо труднее признать, что любой, кто живёт нормальной человеческой жизнью, прошёл через целый ряд подобных ситуаций. Каждый, кто сдал тот или иной экзамен, оставил за спиной тех, кто его провалил. Каждый, кто имеет жильё и живёт в достатке, каждый день проходит мимо бездомных и нищих. Во-вторых, в этих историях показано, что всегда находятся другие дети и особенно взрослые, которые не чувствуют в подобных ситуациях никакого предательства, применяя стандартные схемы ритуального осквернения и объясняя принятие жертв тем, что это были люди умственно неполноценные, необразованные, лентяи, пьяницы, и поэтому «их не жалко».

---

<sup>49</sup> *Степнова М.* Тудой // *Детский мир* : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — С. 89—91.

Парадокс нашей культуры состоит в том, что христианская ценность сострадания, жалости соседствует в ней с необходимостью уметь принимать жертвы. Тот, кто не умеет принять жертвы других — в том числе из-за сострадания к ним — жертвует собой, сам становится жертвой. О ценности самопожертвования говорится вслух, это явная ценность нашей культуры. Но в практических ситуациях дети учатся жертвовать не только собой, но и другими. Это тоже ценность культуры, но она табуирована, про неё вслух не говорят. Для того чтобы жить как обычный человек, ребёнок должен усвоить обе ценности.

### ***Заключение***

Итак, анализ рассказов о детях выявляет следующие типы ситуаций, аналогичных ситуациям принятия и принесения жертв: 1) ситуации испытания, в которые детей вовлекают взрослые; 2) ситуации испытания, такие как проверка на смелость и способность постоять за себя, в которые детей вовлекают другие дети; 3) ситуации испытания детьми самих себя вследствие влечения к запретному и страшному; 4) ситуации отбора потенциальных жертв; 5) ситуации самопожертвования; 6) ситуации принятия жертвы другого.

Основной метод выявления этих типов заключался в переходе от конкретных описаний ко все более и более обобщённым на основании предположений о том или ином общем свойстве, аналогичном свойствам жертвоприношения. С одной стороны, это предположения о некоторых базовых мотивах, предрасположенностях к определённому поведению в той или иной ситуации. С другой стороны, это различие основных способов вхождения в ситуацию: когда ребёнок вовлекается в неё по преимуществу на основании собственных мотивов или когда по преимуществу его вовлекают в ситуацию другие дети либо взрослые. При этом один способ вовлечения, базовый для данного типа, не исключает одновременное действие другого способа. Например, человек может жертвовать собой одновременно и на основе собственного желания, и по явному или неявному принуждению других. Иногда собственное желание возникает под влиянием других, иногда другие склонны принуждать того, кто проявляет признаки собственной готовности стать жертвой. И в

реальной жизни, и в художественных описаниях одно другому не противоречит.

В целом эта типология напоминает классификацию по нескольким основаниям — базовые мотивы и способы вовлечения, — но не является формально-логической классификацией, поскольку не предполагает существование жестких границ между различными типами, и принадлежность ситуации к одному типу не исключает одновременную принадлежность к другому. Одно и то же конкретное описание может входить в различные обобщённые описания в зависимости от того, какое из его свойств было взято за основу обобщения. Задача построения формальной классификации не ставилась, поскольку типичные ситуации, если они существуют не просто как артефакты исследования, а как культурные инварианты, должны подчиняться не формальной логике, а логике культурных прототипов.

Общий вывод исследования: анализ описаний детского поведения показывает, что в нём присутствуют типичные формы, в которых проявляется склонность детей к принятию и принесению жертв.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — Москва : Добросвет, 2000. — 387 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / пер. с фр. А. Качалова ; науч. ред. Д. Дамте. — Москва : РИПОЛ классик, 2019. — 288 с.
3. *Вагин Ю. Р.* Тифоанализ. Теория влечения к смерти. — Пермь : ПОНИЦАА, 2003. — 310 с.
4. *Даймонд Дж.* Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке / пер. с англ. А. Александровой. — Москва : АСТ, 2016. — 672 с.
5. Детский мир : рассказы / сост. Д. Быков, А. Портнов. — Москва : АСТ : Редакция Елены Шубиной, 2015. — 432 с.
6. *Жирар Р.* Козел отпущения / пер. с фр. Г. Дашевского ; предисл. А. Эткинды. — Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. — 336 с.
7. *Жуков Д. А.* Стой, кто ведёт? Биология поведения человека и других зверей : в 2 т. Т. 1. — Москва : Альпина нон-фикшн, 2014. — 428 с.
8. *Носов Н. Н.* Тук-тук-тук : сборник рассказов. — Москва : Детская литература, 1988 // Электронная библиотека ЛитМир. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=165629> (дата обращения: 07.03.20).

9. *Петровский В. А.* Человек над ситуацией. — Москва : Смысл, 2010. — 559 с.

10. *Савчук В. В.* Жертва настоящего времени // Международный журнал исследований культуры. — 2017 — №4 (29). — С. 6—17.

11. *Сериков А. Е.* Интерпретация поведения персонажа художественного нарратива: разметка текста и ситуативный анализ // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Международной научной конференции, посвященной 250-летию Фридриха Шлейермахера / отв. ред. И. В. Демин. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2018. — С. 255—261.

12. *Сериков А. Е.* Предрасположенность детей к принятию и принесению жертвы (на основе анализа детских рассказов Н. Носова) // Перспективные информационные технологии (ПИТ 2020) [Электронный ресурс]: труды Международной научно-технической конференции / под ред. С. А. Прохорова. — Электрон. текстовые и граф. дан. (28,4 Мбайт). — Самара : Издательство Самарского научного центра РАН, 2020. — 523 с. — 1 эл. опт. диск (CD-ROM).

13. *Сериков А. Е.* Современные аналоги человеческого жертвоприношения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 2 (26). — С. 68—100.

14. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / сост. Л. Ш. Рожанский. — Москва : Наука, 1988. — 335 с.

15. Трава была зеленее, или Писатели о своём детстве : сборник. — Москва : Издательство «Э», 2016. — 672 с.

16. Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам: материалы Всероссийской конференции с иностранным участием. Самара, 12-14 сентября 2017 года / под общ. ред. М. А. Корецкой. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2017. — 264 с.

17. *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2-х книгах. Книга 1. — Тбилиси : Мерани, 1991. — 398 с.

18. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. — Москва : АСТ, 1998. — 784 с.

19. *Carrasco D.* 2013. Sacrifice/Human Sacrifice in Religious Traditions // The Oxford Handbook of Religion and Violence / Eds. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. — Oxford and New York: Oxford University Press, 2013: 209-235. URL: [https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34814073/Carrasco\\_Sacrifice%20%282%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34814073/Carrasco_Sacrifice%20%282%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (дата обращения: 07.03.20).

20. *Hart A.* Adrenaline and Stress: The Exciting New Breakthrough That Helps You Overcome Stress Damage. Thomas Nelson Publ., 1995. 240 p.

**Маленькое красивое эссе  
о способах взаимодействия с чужим страданием,  
написанное под влиянием  
Гребенщикова, Бурдые и Чулиараки\***

Теперь нас может спасти только сердце, потому что нас уже не спас ум.

А сердцу нужны небо и корни, оно не может жить в пустоте.

Как сказал один мальчик, случайно бывший при этом: «Отныне все мы будем не те».

*Б. Гребенщиков. «Капитан Воронин»*

Как можно смотреть на чужие страдания? Коллективно, безопасно и с пользой? С учетом того, какой объем зрелища страданий ежедневно доставляется в зону нашей приватности, только так и остается. Ведь нереально всякий раз проявлять искреннее сочувствие, пытаюсь обогнать конвейер современного пространства телекоммуникаций, производящего небывалое количество страдания, искусно препарированного с помощью медиатехнологий. Но и увернуться от просмотра довольно сложно, а единожды увидев — невозможно «развидеть» (так уж устроен естественный отбор видеоконтента — в цифровой среде выживают только сильнейшие по производимому аффекту образы). Следовательно, должен быть способ соотноситься с чужой болью, не теряя при этом лица, которое в нынешних условиях сетевого паноптизма видно сразу всем.

Конечно, всеприсутствие цифровых медиа и тотальный контроль со стороны «Всевидающего Ока Саурана» следует понимать не как факт, но как миф. Но этот миф является системообразующим для современного общества западного типа, и именно из его плодородной почвы растут конструк-

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

ции новых этических стандартов социального поведения. Понимание этих новых ориентиров расколдовывает абсурдность происходящего в медиа. Наверное, такой максимой можно описать и объяснить интеллектуальное воодушевление, обнаруживаемое в целом пласте современной академической литературы, посвященной исследованиям зрелища страданий. Мы приведем ниже несколько примеров.

Другой не менее важный вопрос, касающийся зрелища страданий, — зачем? Древний нормативный смысл «хлеба и зрелищ» срабатывает и сегодня, однако едва ли объясняет все задачи системы производства медиализированной боли другого. Мы смотрим на чужие страдания с помощью определенных навыков и с определенными целями; и тут даже без намеков на книгу Зонтаг понятно, что медиализированное насилие — это конструкт, который зачем-то должен производить шок, обладающий (де)конструктивным потенциалом.

Итак, как и зачем мы смотрим на чужие страдания?

Эпиграфом к данному эссе взят фрагмент песни Бориса Гребенщикова «Капитан Воронин». С позволения уважаемого Бориса Борисовича (при удобном случае непременно спросим лично) мы разберем на тезисы приведенные выше строки и подкрепим их соображениями, высказанными в исследовательских текстах.

***Теперь нас может спасти только сердце, потому что нас уже не спас ум.***

Пожалуй, что так — репутация ума была неоднократно подмочена в XX веке, да и сегодня отношение к рациональности выстраивается неоднозначно. Производные ума в виде технического прогресса были расшатаны основательной критикой постструктурализма и теперь с завидной легкостью поднимаются на копыта в экофеминистских исследованиях, ставя в упрек обществу его собственное отражение в виде эпохи антропоцена<sup>1</sup>.

Медиаисследователь Лилли Чулиараки (Lilli Chuliaraki) — гречанка, работающая в Лондонской Высшей школе эконо-

---

<sup>1</sup> Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулцен: создание племени. // Художественный журнал. — 2016. — № 99. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> (дата обращения: 02.12.2020).

мики и политических наук — вернула в теоретическую игру постцифровой эпохи козыри античной культуры и философии (вот молодец!), задав новую траекторию понимания работы этических структур в современном обществе через понятия *театр* и *агора*. Ее исследования посвящены медиализированному зрелищу страданий, ведь «ни одно другое зрелище не поднимает этические вопросы столь же полно, как зрелище страданий другого человека»<sup>2</sup>. Театр и агора — это два разных исторически сложившихся модуса дистантного взаимодействия со страдающим человеком; театр позволяет чувствовать чужие страдания, а агора позволяет размышлять о них<sup>3</sup>. Но, поскольку «нас уже не спас ум», общество (получается, вынужденным образом) делает ставку на аффективное сопереживание медиализированному страданию, приводя в действие закономерности *театра солидарности*. Так же как театр в древнегреческих полисах, где коллективный аффект зрителей являлся одновременно эстетическим, этическим, социообразующим и политическим фактором, медийный театр солидарности отвечает за консолидацию общества вокруг единого набора реакций на боль других, связывая вместе эмоции и ответственность. Этот единый набор имеет вполне определенные биополитические очертания, но важно не это; главное, что в театре солидарности сегодня производится новая социальная унификация глобализма, выражаемая в субъектной форме «каждый» (*everybody*)<sup>4</sup>. Две вариации «каждого» — *каждый, кто смотрит*, и *каждый, кто страдает*, — удерживают фундаментальный принцип социальной асимметрии, лежащий в основе зрелища страдания биополитического типа, и размечают пределы культурного, экономического и политического пространства, подвластного «нам». Это «мы» является «воображаемым западным комьюнити»<sup>5</sup> и подпитывается экспансивным чувством *всегда более широкой идентичности* (*broader "we"*). Сконструированное медиализированным зрелищем, «мы» гомогенизирует различия между нациями, государствами,

---

<sup>2</sup> Chouliaraki L. *The Spectatorship of Suffering*. — London: Sage Publishing. — 2006. — P. 2.

<sup>3</sup> Там же. — P. 50.

<sup>4</sup> Там же. — P. 4.

<sup>5</sup> Там же. — P. 10.

гендером и прочим и заселяет транснациональную зону безопасности, при этом параллельно создавая зону депривации, заселяемую страдающими «другими».

Солидарность в теоретической разметке Чулиараки выступает как способ преодоления гетерогенности эпохи глобализации, как «императив бескорыстного и безответного действия по отношению к страдающим другим; и, в качестве такового солидарность является гуманитарным нормативом *par excellence*, несмотря на то, что медиация этого норматива не совпадает полностью с гуманитарным полем. Солидарность артикулируется в глобальном масштабе с помощью широкой коммуникативной структуры популярных медиажанров, которые, вовлекая нас во взаимодействие со страдающим другим, позволяют задать вопрос о том, *как* все эти другие стали объектом нашего суждения и воображения»<sup>6</sup>. Со стороны *каждого* солидарность подпитывается и проверяется персональным ощущением *правильности происходящего*. Чулиараки упаковывает это чувство в понятие *фронесис* (здравый смысл) Аристотеля<sup>7</sup>. Руководствуясь чутьем здравого смысла, общество посредством медиасистем принимает решение, что хорошо, а что плохо для каждого в каждый конкретный момент. Понятно, что для такого «доморощенного» этического ориентира должна совершаться редукционистская процедура, освобождающая от «догматической» этики; во всяком случае декларативно, что и происходит в среде так называемой *низовой активности* граждан (*grassroots activity*).

Концепт *театр солидарности* не только удерживает специфику коллективного аффекта, но и проблематизирует саму медиацию, которая также выступает как этический и политический шаблон<sup>8</sup>, ответственный за эстетизацию чужой боли и формирующий определенные способы экспозиции страданий. Таким образом, Чулиараки предлагает понимать театр солидарности как часть актуальной на сегодняшний день ар-

---

<sup>6</sup> Chouliaraki L. Improper Distance: A Critique of Solidarity as Irony in Chouliaraki L. & Orgad S. // *Mediation, Ethics and Otherness*. Special issue in the memory of Prof. Roger Silverstone in International Journal of Cultural Studies. — 2011. — Vol. 14. N. 4. — P. 364.

<sup>7</sup> Chouliaraki L. Указ. соч. — P. 9

<sup>8</sup> Там же. — P. 22.

хитектуры демократической власти, принадлежащей новой конфигурации народа — горизонтальной, резонансной, гомогенизированной. Публика (обладающая отныне универсальным правом в силу своей «глобальности») — это символический акт культурной идентичности, которая достигается тем успешнее, чем меньше в ней рациональных заморочек. Приватное чувство «блага», помноженное на «каждого», есть мера оценки мира и другого. Это позволяет Чулиараки сделать следующий шаг в сторону понимания современного общества как парадоксального пространства *глобальной интимности*<sup>9</sup>, в котором приватное видно всем и всякий раз подлежит коллективной оценке. Медиализированная глобальная интимность сопровождается особой конструкцией социального аффекта *жалости* (pity), заменившего в обществе непосредственное (и потому дискредитированное) *сострадание* (compassion). Именно жалость отвечает сегодня за производство значений в западном мире<sup>10</sup>. Жалость существует в аффективном пространстве коммуникации, обрамляя с разной степенью интенсивности репертуар публичных идентичностей. Жалость более продуктивна, поскольку выводит на первый план (со)общество, позволяя ему действовать в условиях, когда прямое действие невозможно — ведь публика определяется *оптимальной дистанцией* зрелища. В условиях медианопазма мы не можем сказать, что не знаем о страдании других людей; так что же мы собираемся делать с этим знанием? Мы можем сделать их заметными, запустив в резонансное пространство театра солидарности. Делать видимой боль, несправедливость, чужие страдания — прямая гражданская обязанность сегодня; долг, на который принято откликаться без размышлений. Обнаруживаемый при этом приоритет миметизма над диалогом<sup>11</sup> лучшим образом отражает суть коллективного аффекта жалости, выводящего на первый план принципиально недифференцированных индивидов.

Развивая свою концепцию театра, Чулиараки делает сле-

---

<sup>9</sup> Там же. — Р. 13.

<sup>10</sup> Там же. — Р. 19.

<sup>11</sup> *Погребняк А. А.* «И только затем...», или Окончательное распределение // EINAi: Философия. Религия. Культура. — 2018. — № 2 (14). — С. 153.

дующий шаг в оценке современного пространства зрелища, определяя новый тип дистанции через иронию. *Иронический зритель* — это новый гибридный эстетически-этический эффект, возникающий в социуме, плывущем в бассейне страдания, скорби и оплакивания со включенным противотоком. Суть этого эффекта можно описать примерно так: мы знаем, что зрелище чужих страданий не сделает нас хорошими, но, благодаря этому зрелищу, мы хотя бы отдаем себе отчет, что еще не являемся таковыми<sup>12</sup>. Иронический зритель, с одной стороны, описывает усталость Запада от зрелища страданий и притупление реакции, а с другой стороны, запускает новую стратегию универсализации безопасного пространства, ведь ирония, подкрепленная коллективным мимесисом, обеспечивает надежную дистанцию.

***А сердцу нужны небо и корни, оно не может жить в пустоте.***

Здесь мы выходим к пониманию среды, в которой возможен коллективный мимесис (причем не только по поводу медиализированного страдания). Непустое пространство социального сегодня как-то особенно сильно наполнено предложениями «небес» и «корней», бросающими прямой вызов пределам человеческого восприятия. Модное сегодня словечко *экосистема* как раз и отражает такую тягу к целостному миру, в котором возможно «все» и «все» связано со «все». К этому «все», разумеется, можно задать немало вопросов, и большинство из них упрется в стену глобализма (который также является в большей степени мифом, чем фактом) и архитектуру его территориальной экспансии. Понятно, что в чистом виде дихотомия ум/сердце в таком типе сложных систем не уживается, и аффекты, циркулирующие в цифровизированных экосистемах, отличаются от классических *страстей* а-ля Декарт. Хотя уже Декарт учил, что «седалище страстей не в сердце!», полагая более сложное взаимодействие разума, тела и аффекта. Собственно говоря, диада ум/сердце в той или иной вариации еще со времен Платона представлялась сложной, важной и определяющей суть чело-

---

<sup>12</sup> Chouliaraki L. The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism. Cambridge UK: Polity Press, 2013. P. 205.

веческой природы, заключенной между полюсами холодной отстраненности ума и раскаленной деструктивности аффектов. Сия «песнь льда и пламени» не раз запускала антагонистическую игру престолов в истории европейской культуры. В контексте наших милых сердцу «небес» и «корней» важно понимать, где располагается «обитаемая зона», допускающая приемлемый баланс противоположностей. Такой компромисс неожиданно обнаруживается в сфере экономики конце XVI — начале XVII века в виде понятия *interest* (*интерес, процент*), который представлял собой «гибридную форму человеческого действия, ... обладающую иммунитетом как от деструктивности страсти, так и от бесплодности разума»<sup>13</sup>. И пускай спустя некоторое время *процент* превращается в *корыстный интерес*, растворяясь в *auri sacra fames*<sup>14</sup>, тем не менее по его следам в конце XVII века в «обитаемой зоне» появляется новое явление, узнаваемое как «*douceur* коммерции»<sup>15</sup>. Французское *douceur* сложно с однозначностью перевести на русский — это слово означает что-то вроде *мягкости, обходительности* и *сладости*. Для нас главное, что *douceur* является антонимом к слову *насилие*, и, будучи характеристикой коммерции, *douceur* описывает особую целостную систему взаимодействий в обществе, включая этические и прагматические приоритеты, находящиеся на определенной дистанции от насилия. «Постоянный обмен благами жизни составляет торговлю, а торговля обеспечивает сладость (*douceur*) жизни...»<sup>16</sup>. Тут очень хорошо видны принципы, справедливые и для современной биополитически благополучной *dolce vita* — дистанция к *puda vita* («голой жизни») сегодня аккуратнейшим образом коммерциализируется. Эта экономическая дистанция заставляет по-новому понимать правила игры зрелища страданий, в которой *каждый, кто смотрит, и каждый, кто*

---

<sup>13</sup> Хиршман А. О. Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа // Экономическая социология. — 2013. — Т. 13. № 3. — С. 58.

<sup>14</sup> (лат.) Злата проклятая страсть.

<sup>15</sup> Хиршман А. О. Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. — С. 66.

<sup>16</sup> Там же.

*страдает*, должны соблюдать баланс аффекта и рационализации ради целостного обитаемого мира (читай, ради кровообращения капитала).

Очевидно, что спрос рождает предложение, и раз сердцу нужны небо и корни, то их будет в избытке. С этой перспективы становится понятным запрос популярной культуры на множественные вселенные и конвергентную реальность — в поисках сладкого вкуса жизни «мы» перепробуем все, до чего дотянемся.

*Doisseur* коммерции неплохо рифмуется с театром солидарности, поскольку последний очерчивает границы той самой «общей нравственной субстанции», которая является неким конститутивным фоном для любого возможного распределения и перераспределения ресурсов»<sup>17</sup>. Представление о гомогенности театра солидарности работает на привлекательности идеи равноправия доступа к системе производства/потребления смыслов в условиях цифровой демократии и пресловутой низовой активности (*grassroots activity*). Эта интригующая идея сильно смахивает на идеологию, подобную *новому духу капитализма*. Новый дух капитализма (описанный Люком Болтански<sup>18</sup>), равно как и «старый» дух капитализма (описанный Максом Вебером<sup>19</sup>), показывают схему оправдания приверженности людей системе капитализма, несмотря на ее абсурдность. Даже сильно спрямляя углы и не принимая во внимание трансформации самого понятия «дух капитализма», можно заметить, что оправдания крепятся в господствующей системе ценностей и способны эволюционировать вместе с ней.

***Как сказал один мальчик, случайно бывший при этом:  
«Отныне все мы будем не те».***

Фразе «Отныне все мы будем не те» смело можно брать в качестве девиза социальной экономики — согласно Пьеру

---

<sup>17</sup> Погребняк А. А. «И только затем...», или Окончательное распределение. — С. 154.

<sup>18</sup> Болтански Л., Кьяпелло И. Новый дух капитализма // Логос. — 2011. — № 1. — С. 76–102.

<sup>19</sup> Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. — М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2016. — 656 с.

Бурдые, главный принцип обмена состоит в том, что обменная вещь уже не равна себе<sup>20</sup>, создавая тем самым капитал. В нашем контексте обмена подлежит как конструкт страдания, так и зрелище страдания, а также коллективная идентичность зрителя. Шоковая реакция на нулевую точку насилия и смерти в пространстве биополитических координат «обнуляет» время, позволяя всякий раз отсчитывать безопасный социальный эон «отныне»; а полученная аффективная энергия перезапускает социальные порядки и позволяет полагаться на их дление в формате «все мы будем». Идентичность «не те» и вовсе звучит многообещающе, оставляя свободу для изменения значений, а главное, позволяя накапливать их вариации. Всякий накапливаемый ресурс Бурдые считает капиталом и выделяет четыре основных его типа: экономический, культурный, социальный, символический. Общество глобальной интимности построено на алгоритмах обмена этих разных типов капитала и конвертировании их друг в друга, и театр солидарности как определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в «этическом» обличье, позволяет выравнивать обмен с помощью присущей ему саморегуляции *фронесис*. Бурдые, опираясь на идеи экономиста Яна Крегеля (Jan Kregel), говорит об «институтах, снижающих неопределенность», которые присутствуют в экономическом универсуме как «определенный комплекс операций, часто юридического толка, но порой и просто конвенциональных, которые нацелены на то, чтобы мир не был, как говорил Бергсон, “созданием непредвидимой новизны”»<sup>21</sup>. Театр солидарности — один из таких «институтов», опирающийся на конвенциональные практики распределения аффекта и его конвертирования посредством меметической мутации. Изменение «отныне все мы будем не те» проходит сквозь фильтры сетевой коллаборации, отсекающей все непродуктивное. Шеринговая экономика аффекта вообще чрезвычайно эффективна в плане извлечения максимальной выгоды из ресурса страдания — как бы цинично это ни прозвучало, совре-

---

<sup>20</sup> Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). М. : Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС. 2018. С. 94.

<sup>21</sup> Там же. С. 238.

менные контуры общества западного типа оплачены жертвами, и виктимные транзакции продолжают, плюсуя к слагаемым этики, эстетики и экономики еще и сакральную величину Жертвы, задавая зрелищу страдания измерение секуляризованной теологии.

Потому позволим себе здесь в рассуждениях добавить небольшую теологическую траекторию. Утверждение Монтескье, что «англичане превзошли все народы в трех весьма существенных вещах — в набожности, торговле и свободе»<sup>22</sup> не потеряло своей актуальности и сегодня; в применении к западному обществу, пропитанному духом капитализма, мы обнаруживаем «набожность, торговлю и свободу» в едином слове *кредит*. В этой связи примечательно, что *credentes* переводится с латыни как *верующие*. Пара *кредит* (не важно, какой — денежный или доверия) и *долг* вписывает экономические и социальные структуры в теологическую архитектуру капитализма вины. Вполне вероятно, что внутри театра солидарности возникает новый модус капитализма, ориентированный благодаря политикам жалости на горизонтально расположенные *graxis pietatis*, как способность полагаться на *чувство* веры, а не на ее теологическое *понимание*<sup>23</sup>.

Прошивка мутировавшего в *жалость* пиетизма (а английское *pity* напрямую восходит к латинскому *pietas*) весьма соответствует раскладу горизонтальной сетевой демократии, в рамках которой повседневная жизнь насыщается методикой определенного рода аскезы, «направленной на утверждение избранности, посредством специфического по своему характеру поведения ... Такая аскеза была уже не *opus supererogationis*, а задачей, которую мог выполнить каждый»<sup>24</sup>. *Pietas*, как и французское *douceur*, создает удобное экономическое пространство совместного обитания, медленно, но верно растворяет вертикали власти, создавая прецедент самовласти для каждого: верующий «сам прощупывал себе пульс»<sup>25</sup>,

---

<sup>22</sup> Montesquieu. DE L'ESPRIT DES LOIS. Livre 20. chap.7.

<sup>23</sup> Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. С. 97.

<sup>24</sup> Там же. С. 110—111.

<sup>25</sup> Там же. С. 94.

сам принимал решения, руководствуясь здравым смыслом. Что и говорить, завидное положение, к которому стоит стремиться. Тут, конечно, важно понимать, что стабильность этого стремления (собственно говоря, дух капитализма) во многом держится на умолчаниях, оставляя за скобками «все то, что нельзя называть». Но и умолчания работают на укрепление веры в правильность происходящего. Можно сказать, что политики жалости выстраивают невидимую экклесию, вне которой нет спасения. Ну и, разумеется, «спасение» гарантировано *каждому*. Подобно тому, как в XVI-XIX веках носителями духа капитализма (а заодно и властителями прогресса) были представители не патрициата, но средних слоев ремесленников, то и в наше время дух солидарности присваивается средними слоями пользователей. Хаотичная grassroots activity на глазах производит новый тип божественной (а почему бы и нет?) власти, в котором вчерашние грозные божества этического и экономического Олимпа становятся мелкими бесами на побегушках у молодых небожителей. Во всяком случае изнутри театра солидарности все выглядит именно так.

Что касается «мальчика», случайно заставшего становление нового типа экономики, то в его фигуре несложно опознать Angry White Man (Сердитый Белый Мужчина), грозную фигуру (нео)консервативных и правых течений англо-американского мира, правившего твердой рукой весь прошлый век и начало настоящего. Ныне изрядно раскатанный колесами #metoo и Black Lives Matter, сердитый белый мужчина несколько измельчал и был вытеснен на периферию. Зато благодаря этому приобрел достаточную дистанцию, чтобы видеть происходящее со стороны (ну или чтобы он был лучше виден). В этой метафоре, помимо чисто эстетической ее ценности, можно обнаружить также смысл нового духа капитализма — согласно Болтански «дух капитализма не может определяться только через то, что предлагает сам капитализм, т. е. через способность к накоплению. Тем самым капитализм нуждается во врагах, людях, которые испытывают к нему сильную нелюбовь и готовы развернуть против него войну. Это те люди, что предоставляют ему моральные основания, которых ему недостает, и что дают ему возможность инкорпорировать механизмы справедливости, важность ко-

торой он в противном случае не признал бы»<sup>26</sup>. *Dolce vita* глобального разлива особенно привлекательна тем, что *каждый, кто смотрит, и каждый, кто страдает*, в любой момент могут поменяться местами.

Где-то внизу этой титанической борьбы противоположностей располагается простое и циничное «хлеба и зрелищ». Страдание исправно подстегивает циркуляцию обмена (как это когда-то обнаружил Мосс), а глобальная циркуляция обмена на универсальной прошивке «смотреть на страдания» оттачивает нормативные концепции социального порядка. Потому повсюду в просторах сети как грибы вырастают каменные плиты с надписью *Sta viator! Herois sepulcrum!*<sup>27</sup> Однако, подчиняясь закону убывающей предельной полезности<sup>28</sup>, меток страдания оказывается всякий раз мало — ведь, как мы знаем, для медиализированной гекатомбы характерна жажда 101 быка.

Здесь мы по касательной выходим на довольно скользкую тему жертвы как призвания. Едва ли есть смысл подвергать критике статус жертвы как эвдемонистического интереса отдельной личности и целых групп<sup>29</sup>. Систематизациями и терминологической разметкой здесь дела не прояснить, поскольку любая разметка всякий раз опоздает. Само страдание меняется, так как это, конечно же, конструкт. И меняется коллективный зритель, внезапно обнаруживая инстинкты политика и экономическое мышление, а именно демонстрируя умение *принимать в расчет* капитал жертв.

Меркантильное соображение, касающееся *иронического зрителя* (зрелище страданий не делает нас хорошими, но хотя бы позволяет нам понимать, что мы хорошими не являемся), оставляет включенным этический двигатель, производящий достаточную энергию для поддержания общества. На фоне всеядного принципа распределенности вырисовывается новый носитель суверенной власти — *каждый* участник сети,

---

<sup>26</sup> Болтански Л., Кьяпелло И. Новый дух капитализма. — С. 78.

<sup>27</sup> (лат.) Стой путник, ты попираешь прах героя!

<sup>28</sup> Хиршман А. О. Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. — С. 64.

<sup>29</sup> Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. — С. 43

User omnipotens, производящий/потребляющий зрелище страдания. Его эlegantность основана на простой красоте симметрии: интенсивность и пределы чужого страдания измеряются интенсивностью и пределами усталости зрителя смотреть.

В общем и целом под экономическим соусом жажда смотреть на страдания может быть понята как добродетель, поскольку подразумевает постоянство и обрамлена безопасностью<sup>30</sup>. Для модели глобализации, основанной на театре солидарности, характерно умелое балансирование между инфляцией и стагнацией этических ценностей.

Подытожим: «Так что нет причин плакать, нет повода для грустных дум».

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Болтански Л., Кьяпелло И.* Новый дух капитализма // Логос. — 2011. — № 1. — С. 76–102.
2. *Бурдые П.* Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). — Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 410 с.
3. *Вебер М.* Избранное: протестантская этика и дух капитализма. — Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2016. — 656 с.
4. *Погребняк А. А.* «И только затем...», или Окончательное распределение // EINAi: Философия. Религия. Культура. — 2018. — № 2 (14). — С. 149–161.
5. *Харауэй Д.* Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулцен: создание племени // Художественный журнал. — 2016. — № 99. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> (дата обращения: 02.12.2020).
6. *Хиршман А. О.* Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа // Экономическая социология. — 2012. — Т. 13. № 3. — С. 57–70.
7. *Boltanski L.* Distant Suffering: Morality, Media and Politics. Cambridge University Press. 1999. 246 pp.
8. *Chouliaraki L.* Improper Distance: A Critique of Solidarity as Irony // Mediation, Ethics and Otherness. Special issue in the memory of Prof. Roger Silverstone in International Journal of Cultural Studies 2011. Vol. 14 Nr 4.

---

<sup>30</sup> *Хиршман А. О.* Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа. — С. 64.

9. *Chouliaraki L.* The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism. Cambridge UK: Polity Press. 2013. 238 pp.

10. *Chouliaraki L.* The Spectatorship of Suffering. London: Sage Publishing. 2006. 237 pp.

## **Доверяя жертве. Случай Мари Софи Хингст и то, что появится после\***

Это небольшое эссе посвящено вопросу доверия, точнее — своеобразной привычке, формирующейся на наших глазах: привычке доверять жертве, которая приходит на смену виктимблеймингу<sup>1</sup>, но при этом демонстрирует отнюдь не повышенную лояльность и чуткость сообщества, а скорее силу не менее разрушительную, чем желание обвинить жертву. Сегодня ситуация развивается настолько стремительно, что мы можем даже говорить не только о доверии жертве, но и о некоей презумпции невиновности, немедленно приписываемой тому, кто подтвердил статус жертвы, особенно если подтверждение вызвало существенный медиарезонанс. Здесь мы остановимся на кейсе полугодовой давности, на случае с немецкой блогершей Мари Софи Хингст, хотя вопрос повышенного доверия, конечно же, разворачивается несколько раньше 2018/19 годов. Когда я начинала работу над этим эссе, можно было говорить всего лишь о тенденциях повышенного доверия, сегодня же, в конце 2020-го, это уже не тенденции, а целое культурное поле, со своими символами, правилами поведения, стратегиями перекодирования традиционных отношений с жертвой.

Прежде чем мы перейдем к случаю Мари Софии Хингст, хотелось бы остановиться на нескольких базовых терминах, проясняющих проблему повышенного доверия жертве. Уже в 2014-м американские социологи Брэдли Кэмпбелл и Джей-

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 *Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн*.

<sup>1</sup> Виктимблейминг — обвинение жертв в том, что они сами являются причиной своих страданий (подробнее о явлении виктимблейминга см.: *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Виктимблейминг и теодицея: теологические корни веры в справедливость страданий жертвы // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*. — 2019. — № 2 (26). — С. 19–58).

сон Мэннинг отважились озвучить одну чрезвычайно любопытную проблему. В своей работе *Microaggression and moral cultures* они обратили внимание на существенный сдвиг, произошедший внутри студенческих кампусов, и совершенно справедливо экстраполировали этот сдвиг на ряд современных тенденций. А основной тезис, который выдвигают авторы в работе *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* («Подъем культуры виктимности: микроагрессия, безопасное пространство и новые культурные войны») связан с противопоставлением культуры виктимности (*victimhood culture*), основанной на бесконечных жалобах на «микроагрессию», культурам «чести» и «достоинства»<sup>2</sup>. Исследуя так называемые «культурные войны» в университетских кампусах, они обратили внимание на то, что формируются практики сверхчувствительной восприимчивости к микроагрессии. При этом виктимизация (или же самовиктимизация) оскорбленного (или того, кто переживает некое событие как оскорбление) — главный способ привлечения сочувствующих; более того, сочувствие жертве локального конфликта становится базовой точкой, а точнее центром, вокруг которого формируется сообщество.

Сообщество испытывает яркие эмоции и в силу отождествления с жертвой («Я/Мы Шарли Эбдо»<sup>3</sup>, «Я/Мы Го-

---

<sup>2</sup> Под культурой «чести» Кэмпбелл и Мэннинг понимают культуру сообщества с четкой иерархией, по преимуществу военной. Такие сообщества закрыты и категорически не допускают перераспределение обиды. Все вопросы с ущемлением чести решаются путем мести. Культура «достоинства» — это буржуазная культура отсроченного долга (во всех смыслах слова), и здесь так же не приветствуется эксплуатация обиды. Сегодня (вернее, со второй половины XX века) наступила культура виктимности. Хотя авторы концепции и отдают себе отчет, что противопоставление «чести», «достоинства» и «виктимности» не идеально, но все же считают такую оппозицию весьма существенной и многое объясняющей (см. подробнее в книге: Bradley Campbell, Jason Manning. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. Palgrave Macmillan, 2018).

<sup>3</sup> Впервые слоган «Je suis Charlie» («Я — Шарли») появился после теракта, произошедшего во Франции в 2015 году в редакции Журнала «Шарли Эбдо» (*Charlie Hebdo*). Под этим слоганом про-

дунов»<sup>4</sup>) фактически расширяет границы коллективного тела, формируя поле особой чувствительности. В случае подобной идентификации реальная, виртуальная, потенциальная или даже символическая жертва становится ценностью, принадлежащей всему сообществу. Вот как Кэмпбелл и Мэннинг определяют новую культуру виктимности: «Культура виктимности — единое целое, в котором отдельные лица и группы демонстрируют высокую чувствительность к слабым, имеют тенденцию интерпретировать и решать конфликты через жалобы третьим лицам (государству или над-государственным органам) и стремятся к созданию образа жертвы, которая заслуживает помощи»<sup>5</sup>.

Именно поэтому вместо того, чтобы подчеркивать свою силу либо внутреннее достоинство, пострадавшие (а также микросообщества, сформировавшиеся уже вокруг них) акцентируют внимание на собственной угнетенности и социальной маргинализации. Это довольно любопытная инверсия, которая набрала невероятные обороты, широко проявив себя в сетевом движении #MeToo<sup>6</sup> в 2017-м, а к 2020-му

---

шел ряд демонстраций, и он стал одной из линий идентичности в социальных сетях. Примыкая к слогану, каждый осуждающий теракт как бы увеличивал массу коллективного тела.

<sup>4</sup> Плакат с графическим слоганом «Я/Мы Голунов» появился в поддержку российского журналиста Ивана Голунова, стал основой сетевых акций и пикетов и настолько прижился в культуре протеста, что породил целую волну подобных слоганов, фактически став мемом.

<sup>5</sup> *Campbell Bradley, Manning Jason. Microaggression and Moral Cultures. // Comparative Sociology. 2014. 13 (6)*

<sup>6</sup> #MeToo — сетевое движение, начавшееся со скандала и обвинения голливудского продюсера Харви Вайнштейна в сексуальных домогательствах. На фоне разгоревшегося скандала актриса Алисса Милано начала в твиттере флешмоб #MeToo. Ее идея состояла в том, что масштаб проблемы притеснения женщин станет понятен, если каждая жертва домогательства воспользуется этим хэштегом в Сети. Пик сетевого движения пришелся на 2019 год. Оно до сих пор является довольно влиятельным общественно-сетевым движением, основанным на резонансе в цифровом сообществе и цифровых медиа.

развернулась в полную силу в движении Black Lives Matter<sup>7</sup>.

Итак, одна из важнейших тенденций культуры виктимности связана с тем, что жертва начинает менять свой статус и из пассивной, пораженной в правах жертвы (victim) возвращается в поле жертвы, наделенной особыми сакральными полномочиями и преференциями (sacrifice). Хотя стоит отметить, что возвращение это весьма специфическое: при сохранении повышенной виктимности жертва ведет себя скорее как победитель. Одним словом, можно говорить о том, что сегодня складывается новый миф, структурирующийся на базовом доверии жертве.

«Если понимать миф как некий актуальный для определенного сообщества нарратив о миропорядке, то можно сказать, что в основе мифа виктимности лежит биополитическая установка привилегированного (сакрального) положения жертвы насилия в обществе западного типа. Эта установка зачастую не рефлексирована и существует, собственно говоря, как миф — как живая традиция, передаваемая «из уст в уста» в горизонтальной схеме современных сетевых медиа. Предположим, что такая медиализованная биополитическая конфигурация жертвы насилия вкупе с капиталистической логикой компенсаций причиненного ущерба очерчивает новые контуры фигуры власти»<sup>8</sup>. Но жертва не просто обре-

---

<sup>7</sup> Black Lives Matter (*англ.* «Жизни черных имеют значение») — общественное движение, выступающее против расизма. ВЛМ начало свою историю летом 2013-го как онлайн-движение. В 2014-м движение стало массовым во время массовых демонстраций в США. Тремя годами позже ВЛМ уже награждено Сиднейской премией мира. В мае 2020-го, после гибели Дж. Флойда, на митинги вышло в общей сложности до 26 миллионов протестующих. До сегодняшнего дня это движение является крупнейшим и самым влиятельным в мире в деле борьбы с расизмом (подробнее о деле Флойда в контексте виктимократии см.: *Иваненко Е. А. Виктимократия: предпосылки формирования, симптомы, аппарат управления // Журнал социологии и социальной антропологии (ЖССА) (готовится к публикации)*).

<sup>8</sup> *Иваненко Е. А. Виктимократия: предпосылки формирования, симптомы, аппарат управления // Журнал социологии и социальной антропологии (ЖССА) (готовится к публикации, цитируется по рукописи)*.

тает новый статус и доселе невиданную власть — жертва теперь претендует на определенные экономические и социальные преференции, а значит, статус угнетенного, пострадавшего или же переживающего микроагрессии становится довольно выгодным. Как пишет в своей статье «Жертва и рента» Л. Фишман, ««культура жертвоприношения» [так автор переводит термин *victimhood culture*. — *Е. С.*] описывается как стратегия поиска ренты теми социальными группами, которым объективный ход вещей не оставляет иного пути»<sup>9</sup>.

Впрочем, за перераспределением выгоды все-таки стоит пристально следить. Ведь не может же всякий и каждый быть жертвой. В конце концов понятно, что новая экономика виктимократии предполагает, что более обиженные вправе рассчитывать на дивиденды от менее обиженных или не обиженных вовсе. Происходит своего рода перераспределение обиды и формирование новых типов преступления. Так, Кэмпбелл и Мэннинг пишут, что новым видом преступления в рамках культуры виктимности может считаться культурное присвоение. Они приводят несколько примеров на эту тему. Например, в университете Оттавы озабоченность студентов-индусов и администрации по поводу присвоения индийской культуры привела к отмене занятий йогой для инвалидов. А после жалобы от студентов-мексиканцев университет Клемсон был вынужден извиниться за мероприятие под названием «Максимум мексиканец», проводимое школьной столовой, на котором сотрудники носили сомбреро и подавали мексиканскую еду<sup>10</sup>.

Присвоение статуса жертвы — это в культуре виктимности очень серьезное преступление, ведь, присваивая или переписывая этот статус, мы посягаем на потенциальные компенсации, полагающиеся жертве по праву биополитического рождения. Кроме того, наносим существенный урон по

---

<sup>9</sup> Фишман Л. Жертва и рента // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2018. — № 44. — С. 94–102.

<sup>10</sup> Campbell Bradley, Manning Jason. Campus Culture Wars and the Sociology of Morality in Comparative Sociology. 2016, 15 (2), P. 153.

сообществу, солидаризировавшемуся именно с этой жертвой и рассчитывающему в этой связи на определенные предпочтения если и не экономического, то хотя бы символического порядка.

Наметив основные тенденции и границы культуры виктимности, обратимся к одному — не столь заметному, как скандалы #MeToo или гибель Дж. Флойда, но меж тем не менее медийному — случаю, который может прояснить некоторые высказывания Кэмпбелла и Мэннинга.

Случай этот произошел в 2019 году, но у него есть своя небольшая история и даже предыстория.

Начнем с предыстории. В 2013 году молодая немецкая блогерша Мари Софи Хингст создала блог под названием *Read on, my dear, read on* («Читай, мой дорогой, читай»). В своем блоге Софи Хингс решила поведать о членах своей семьи, о Холокосте, о тех страданиях, которые выпали на долю еврейского народа в целом и её бабушек и дедушек в частности. Тема, кстати, весьма животрепещущая и для немцев, и для всех неравнодушных к вопросу. Потому и писала Софи на английском, а не на немецком, для привлечения наибольшего количества читателей, сразу на экспорт. Кстати, писала неплохо, даже проникновенно, ведь за пару лет блог собрал почти 250 000 читателей.

Главный персонаж историй, свидетель страшных времен — Хельга Луиза Брандл (*Helga Louisa Brandl*), бабушка Мари Софи по линии отца, пережившая плен в нацистском концлагере Освенцим. «Описание жизни Брандл в таком виде, в каком оно было представлено в блоге ее внучки, сложно читать без душевного содрогания»<sup>11</sup>.

Хингст пишет, что еще в раннем детстве узнала, что такое Холокост, именно от бабушки. Более того, описывает своего рода семейный ритуал: бабушка каждое лето собирала других выживших в немецком плену, и именно внучке доставалась обязанность составлять письменные приглашения на встречу и рассылать их. Эти собрания, вспоминает Софи, проходили в саду возле дома. Девочка слушала рассказы и

---

<sup>11</sup> Цитируется по: Татьяна Тютюнова «С меня будто заживо содрали кожу» // Лента.ру. URL: [https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst\\_blogger/?utm\\_source=lentatg&utm\\_medium=social](https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst_blogger/?utm_source=lentatg&utm_medium=social) (дата обращения: 12. 11. 2019).

ужасные воспоминания гостей, а значит и сама становилась частью культуры скорби и теперь может с полным правом свидетельствовать о страданиях своего народа. Софи описывает еще один ритуал поминовения: вечером 9 ноября каждого года бабушка и дедушка Хингст останавливали в доме все часы и сидели в ступающих сумерках. Это была еще одна их традиция в память о так называемой «Хрустальной ночи» 1938-го, когда по всей Германии прокатилась волна еврейских погромов, во время которых десятки евреев были убиты, а десятки тысяч заключены в концлагеря.

Хингст пишет о трагической судьбе многих своих родственников: среди них и родственники со стороны отца с фамилиями Хингст и Брандл, а также некие Розенвассер (Rosenwasser) и Зилберлихт (Zilberlicht), а в общей сложности 22 погибших<sup>12</sup>, от имени которых Софи писала свои истории и страшные свидетельства.

Блогерша не только писала о страшной судьбе своей семьи, она начала выступать на различных конференциях и симпозиумах, а поскольку живых свидетелей тех времен остается все меньше, то вполне логично, что их потомки признаются обществом вполне полноценными свидетелями трагедии еврейского народа, и им делегируется статус жертвы, как бы переходя по наследству. И Софи Хингст свидетельствовала. В университете она начала посещать собрания еврейского общества, а также дискуссии и круглые столы на эту тему в других европейских городах. Она сотрудничала с Центром еврейских исследований имени Сельмы Штерн и с другими организациями, где неоднократно выступала от лица потомков жертв Холокоста.

Столь бурная деятельность в этом направлении вскоре принесла свои плоды, и спустя четыре года после начала ведения блога Read on, my dear, read on к Софии пришла слава и признание. В 2017-м жюри немецкого конкурса Golden Bloggers присудило ей премию «Блогер года». А в 2018-м Хингст приняла участие в конкурсе эссе на тему «Будущее

---

<sup>12</sup> В 2013 году Хингст опубликовала у себя в Twitter скриншоты заявлений в мемориальный комплекс жертв холокоста «Яд Вашем». Эта организация собирает сведения обо всех евреях, погибших от рук нацистов.

Европы». Он проводился среди шести университетов и был организован газетой *Financial Times*. Сочинение Хингст под названием «Европейцы не должны забывать о своем коллективном самосознании» признали лучшим и опубликовали на страницах авторитетного издания. На торжественной церемонии награждения в Дублине победительница сравнила судьбу мигрантов с жизнью ее предков-евреев, гонимых нацистами.

Прекрасная история сознательной и ответственной молодой блогерши, рефлексирющей о национальной трагедии, думающей о том, как не допустить новых катастроф, как спасти Европу и Человечество! Даже, пожалуй, слишком прекрасная — ведь тут вдруг обнаруживаются несколько очень серьезных и неожиданных деталей...

Через некоторое время выяснилось, что Софи Хингст не внучка той самой бабушки, не еврейка и вообще не свидетель никаких трагических воспоминаний. Все двадцать два родственника были ею придуманы, из них реально существовали только трое, но и те оказались совсем другими людьми. Дед Мари Софи Хингст был протестантским священником, а его жена врачом и тоже протестанткой; никаких поминальных вечеров по жертвам Холокоста она, конечно же, не устраивала. Некоторых родственников Софи просто выдумала, начиная от имен и заканчивая историями их жизни.

Эта неприятная правда открылась 1-го июня 2019-го года, когда *Der Spiegel*<sup>13</sup> выпустил материал, посвященный Софи. Между прочим, было проведено самое настоящее журналистское расследование в городском архиве Штральзунда. Благодаря этим архивам журналисты и установили факт выдуманности родственников-евреев, погибших от рук нацистов.

Увы, обратная сторона славы дала о себе знать таким вот малоприятным образом. Блог Софи и её интервью привлекли внимание специалистов<sup>14</sup>, которые обратили внима-

---

<sup>13</sup> *Der Spiegel* 01.07.2019. URL: <https://www.spiegel.de/international/europe/why-i-was-right-to-report-on-marie-sophie-hingst-s-lies-a-1280216.html> (дата обращения: 20.07.2019).

<sup>14</sup> Одной из первых на нестыковки в содержании постов блогерши обратила внимание немецкий историк и эксперт по генеалогическим исследованиям Габриэль Бергнер (*Gabriele Bergner*). Некоторые из неувязок можно было обнаружить, даже не обращаясь к данным архивов.

ние на многочисленные неточности, имеющиеся в материалах, исторические несоответствия и нестыковки. Замечания на эту тему появлялись в комментариях, но Софи яростно опровергала их, называя «возмутительной клеветой». И на её стороне всегда была поддержка, ведь семья пережила невероятные страдания, как полагали многочисленные читатели и почитатели блога до разоблачения.

Далее события в нашей печальной истории развивались весьма стремительно. Уже 3-го июня 2019-го Мари-Софи Хингст лишилась награды «Блогер года», а значит и статуса неприкасаемого свидетеля. Как следствие, все её поклонники немедленно оскорбились, и началась самая настоящая сетевая травля<sup>15</sup>. Ведь, как уже писалось выше, она была уличена в одном из самых страшных преступлений культуры виктимности — это отнюдь не ложь или извлечение выгоды. Это присвоение чужой культуры, на эксплуатацию и трансляцию которой она, как выяснилось, не имела права.

Да и тема Холокоста — не та тема, в рамках которой прощаются различные вольности. Она до сих пор слишком сакрализована, а значит слишком велик риск оскорбления чувств тех, кто реально пережил эту трагедию и тех, кто выстраивает свою идентичность в связи с трагическими событиями. С одной стороны, будучи весьма чутким барометром нарождающейся культуры виктимности, Софи пусть и не осознанно сделала верную ставку, выбрав тему Холокоста, ведь уже несколько десятилетий жертвы Холокоста определяются обществом как парадигмальные жертвы, являясь своего рода «учредительным мифом»<sup>16</sup>, как определяет его исследователь политик памяти Алейда Асман. Будучи учредительной, эта ужасная жертва может вызвать наибольший резонанс, но при этом неосторожное обращение с темой Хо-

---

<sup>15</sup> Сам блог Хингст сразу же удалила, поэтому сохранилось крайне мало прямых цитат и скриншотов. Однако организаторам конкурса Golden Bloggers было достаточно и статьи в Der Spiegel для того, чтобы публично заявить о лишении награды, которую она получила в 2017-м. Эссе Хингст, опубликованное в Financial Times, также в настоящий момент недоступно в Сети.

<sup>16</sup> Асман Алейда. Новое недовольство мемориальной культурой. — М., 2016.

локоста таит в себе серьезный риск лишиться какой-либо социальной поддержки вовсе.

Этого риска Софи Хингст явно не учла, и на нее обрушилась вся мощь праведного гнева её же недавних почитателей. Те оказались крайне возмущены тем, что за пафосом свидетельства ничего не стоит, а реальных жертв среди близких блогерши не было. Репутация самого «свидетеля» оказалась теперь изрядно подмочена.

Почуввав поживу и преисполнившись пафосом разоблачения, окончательно героиню нашей истории добибли журналисты. «Она подкралась ко мне, как кошка. Не поздоровалась, ее взгляд избегал меня. Щеки у нее были красные. Она шла впереди меня, что-то бормоча себе под нос». Так пишет о своих впечатлениях журналист издания *Irish Times* Дерек Скалли, общавшийся с Мари уже после ее разоблачения<sup>17</sup>. Поначалу блогерша продолжала настаивать на своей истории и в качестве аргумента показывала журналисту звезду Давида, которую якобы носила ее бабушка как нашивку на одежде. Хотя вскоре она начала сдавать позиции.

«Моя жизнь буквально испарилась за несколько дней. С меня как будто сняли кожу заживо. Издательский дом взял и словно вывесил меня на забор сушиться. Я чувствую себя загнанной в угол», — так охарактеризовала ситуацию Мари Софи. Впрочем, признав, хоть и не сразу, что еврейские родственники были лишь литературным вымыслом, она тут же рассказала о своей матери, работавшей в организации «Врачи без границ» и покончившей с собой, когда девушке было 16 лет. Но и эта история оказалась еще одним фрагментом выдуманного мира Хингст. Заметим, что и в этой картинке Мари Софи безошибочно определила себя как жертву...

17 июля Софи Хингст, не выдержав травли, покончила с собой. Чем нанесла серьезный удар своим обидчикам-журналистам. Ведь после применения такого «китайского аргумента»<sup>18</sup> статуса жертвы её больше никто лишить не смо-

---

<sup>17</sup> Derek Scally: The life and tragic death of Trinity graduate and writer Sophie Hingst. In: *irishtimes.com*. 27. Juli 2019, abgerufen am 27. Juli 2019

<sup>18</sup> Понятие отсылает к практике «возврата скверны». Доведенный до отчаяния человек, желая отомстить за нанесенное ему ос-

жет. А если посмотреть на то, как колеблется кривая интереса по запросу в поисковиках Яндекс и Google «Софи Хингст», мы можем увидеть две точки экстремума, отражающие пользовательский интерес, — получение награды и разоблачение и смерть. Причем вторая значительно превысила первую по степени интереса пользователей. Это значит, что многие пользователи вообще впервые узнали о Хингст только как о жертве журналистского расследования, а не как об авторе блога.

Многочисленные друзья и коллеги несчастной Софи сегодня пишут в соцсетях, что она была хорошим и добрым человеком, занималась благотворительностью и, конечно же, критикуют Der Spiegel за жестокое разоблачение, которое привело к столь трагическому финалу.

В соцсетях многие люди в растерянности и не знают, как реагировать на новость о смерти разоблаченной блогерши. *«Я опечален и потрясен. Никак не могу привести голову в порядок, — делился своими чувствами журналист Саймон Херц. «Лжецы должны нести наказание, но в этом случае у меня было впечатление, что я смотрю публичную казнь. Был ли другой способ остановить ее? Можем ли мы извлечь из этого какой-то урок? Или, может, даже должны?»<sup>19</sup>*

Обвинение Софи во лжи в свете всего вышесказанного представляется несколько поспешным. Ведь ложь предполагает, что за ней скрывается правда. Но возможно ли вообще предъявлять требования «служения правде» к сетевым медиа? Может быть, корректнее было бы определить блог Софии как фейк: не ложь, но и не правда, а цифровой слепок реальности,

---

корбление, совершал самоубийство в доме или возле дома обидчика, что доставляло последнему много неприятностей: вмешательство властей, обязанность похоронить самоубийцу за свой счет и т. п. Главное, однако, состояло в том, что, по древним верованиям, душа жертвы не могла подняться на небо и навсегда оставалась в доме обидчика, навлекая на его семью несчастья (подробнее о практике см.: URL: <https://litvek.com/book-read/66844-kniga-kazni-i-pyitki-chitat-online?p=13> (дата обращения: 12.11.2020).

<sup>19</sup> Цитируется по публикации Татьяны Тютюновой «С меня будто заживо содрали кожу» // Лента.ру. URL: [https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst\\_blogger/?utm\\_source=lentatg&utm\\_medium=social](https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst_blogger/?utm_source=lentatg&utm_medium=social) (дата обращения: 12.11.2019).

построенной так, чтобы поймать волну хайпа. Здесь важно встроиться в ожидания потенциальной аудитории, и Софи это прекрасно удалось сделать, выбрав столь животрепещущую тему, как Холокост, и столь верную траекторию виктимократии. Впрочем, стоит заметить, что фейк создается двумя сторонами — формирующей информацию и принимающей её. Поэтому, видимо, поклонники Софи (впрочем, как и вручающие ей премии организации) почувствовали себя особенно уязвленными, ведь они фактически были пойманы на самообмане и наивной аффектации.

А вот «извлечь урок из этого случая», как призывает нас Саймон Херц, находясь при этом внутри культуры виктимности, где тотальное доверие жертве фактически доминирует над всеми иными реакциями, крайне затруднительно. Проблема в том, — и мы можем это заметить по фрагментам различных приведенных здесь публикаций — что одна волна аффекта всего лишь сменилась другой такой же.

В первом случае, до разоблачения Софи, её поклонники яростно нападали на немногочисленных критиков блога, потому что солидаризировались с жертвами Холокоста и с одним из потомков свидетелей событий. Ведь, как пишут Кэмпбелл и Мэннинг, в подобных случаях «мы можем изо всех сил стараться быть хорошими с теми, кто «прошел через многое» в попытке компенсировать их страдания или потому что мы стесняемся что-то добавить к нему. Мы можем быстрее замечать или даже преувеличивать их хорошие качества и медленнее указывать на их недостатки. Мы можем хуже принимать критику против них и быстрее солидаризоваться с ними против их врагов»<sup>20</sup>.

Во втором же случае, когда Софи постигло разоблачение и она фактически разом лишилась всей картины мира, единственное, что подсказала ей интуиция, — возратить себе статус жертвы, но уже на законных, неотъемлемых основаниях. Ведь, согласно новой «моральной иерархии» в рамках культуры виктимности, именно угнетенные и маргинализованные ранее жертвы оказываются вверху новой социаль-

---

<sup>20</sup> Campbell, Bradley; Manning, Jason . Microaggression and Moral Cultures // Comparative Sociology. 2014. 13 (6): P. 692–726.

ной иерархии, претендуя на определенные преференции, от которых не так-то просто отказаться. Так что вопрос о том, что же появится, вернее уже появилось, после случая Хингст, пусть не самого яркого, но весьма симптоматичного, уже получил ответ, и ответ этот нужно искать в поле виктимократии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Campbell, Bradley; Manning, Jason. Microaggression and Moral Cultures // *Comparative Sociology*. 2014. 13 (6): P. 692–726.
2. Campbell, Bradley; Manning, Jason. Campus Culture Wars and the Sociology of Morality. in *Comparative Sociology*. 2016. 15 ( 2) P. 147–178
3. Campbell, Bradley; Manning, Jason. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*, Publisher Palgrave Macmillan. 2018.
4. Ассман Алейда. Новое недовольство мемориальной культурой. — Москва, 2016.
5. Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В. Виктимблейминг и теодицея: теологические корни веры в справедливость страданий жертвы // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*. — 2019. — № 2 (26). — С. 19–58.
6. Иваненко Е. А. Виктимократия: предпосылки формирования, симптомы, аппарат управления // *Журнал социологии и социальной антропологии (ЖССА) (готовится к публикации)*.
7. Фишман Л. Жертва и рента // *Вестник томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. — 2018. — № 44. — С. 94–102.

#### ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ КЕЙСА

1. Derek Scally: The life and tragic death of Trinity graduate and writer Sophie Hingst. In: *irishtimes.com*. 27. Juli 2019, abgerufen am 27. Juli 2019.
2. Der Spiegel 01.07.2019. URL: <https://www.spiegel.de/international/europe/why-i-was-right-to-report-on-marie-sophie-hingst-s-lies-a-1280216.html> (дата обращения: 20.07.2019).
3. Татьяна Тютюнова «С меня будто заживо содрали кожу» // *Лента.ру*. URL: [https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst\\_blogger/?utm\\_source=lentatg&utm\\_medium=social](https://lenta.ru/articles/2019/08/01/hingst_blogger/?utm_source=lentatg&utm_medium=social) (дата обращения: 12.11.2019).

## РЕЦЕНЗИИ

*О. А. Балла-Геррман*

### **Всё равно сорвётся**

**Владимир Варава. Седьмой день Сизифа. Эссе о смысле человеческого существования.** М.: Родина, 2020. 320 с.

Начну сразу со спойлера — ну почти. На самом деле вся книга написана ради последней её части. Может быть, и вовсе ради самых последних страниц, которые тут «вместо заключения»: «Ожидание, или Смысл бессмысленности». Вообще-то, по самому большому счёту, только эти страницы на правах манифеста и можно было бы написать, — ну, ладно, вместе с заключительной частью последней главы. Всё, что этим страницам предшествует, только подводит — намеренно и продуманно окольными путями — читателя к мыслям, выказанным здесь — но автору ясных, кажется, с самого начала.

Просто это мысли такого свойства, что вместе с ними непременно надо показать и пути, которые к ним ведут. Варава показывает мысль вместе с её корнями, вместе с теми типичными тупиками, в которые испокон веков склонны забредать люди, задающиеся коренным для философии вопросом о смысле жизни.

Все ответы на вопрос о том, что способно и достойно считаться смыслом жизни, автор объявляет недостаточными и, в конечном счёте, неверными.

«Человек пугается бессмыслицы и убегает в “смысл”, прячется в “смыслы”. Нужно наоборот».

Разумеется, в случае если намереваешься быть в полной мере человеком.

Владимир Варава, философ и прозаик, в своей новой книге (уже шестнадцатой, если считать философские и художественные книги подряд — а считать их надо именно так, оба этих модуса мышления автор находит глубоко взаимосвязанными — и если я правильно считаю) соединяет — подтверждая тем самым их глубокое родство друг с другом — две

линии европейской мысли, идущие, с одной стороны, от Ницше, с другой, русской стороны, — от Льва Толстого (хотя автору, кажется, существенно ближе Фёдор Достоевский). Обе — из XIX века, из времени, когда европейские сообщества переживали первую травму детрадиционализации: выхода из традиционного состояния, шок открытия условной природы условностей. В XX веке это продолжилось на уровне уже не отдельных мыслителей, но общекультурного, даже массового опыта, и продолжается до сих пор, так что разговор на связанные с этим темы и не думают терять актуальности, напротив — только уточняются.

Ближайший предшественник автора на этом пути — Лев Шестов, один из тех немногих, на кого Варавва ссылается и кого довольно обильно цитирует, с кем ведёт внимательный внутренний диалог. Сам Варавва — один из тех исчезающе-немногих (даже не знаю, кого ещё припомнить) продолжателей намеченного Шестовым, наследие которого в русской философской традиции в XX, да и в XXI веке почти не получило развития.

Варавва исследует человека как смысловое существо — в его неустранимой, принципиальной парадоксальности (и тут уже он точно наследник Достоевского, внимательного к таким аспектам человеческой натуры), одновременно с настойчивой, насущной потребностью в смысле (в свете которой изготавливаются всё новые и новые его суррогаты; повинувшись которой человек так склонен обманываться) и с обречённостью, с ненадёжностью, при всяком пристальном и честном рассмотрении, любого смысла, смысла как такового.

«...“чувство смысла” имеет биологическую природу, это *биологический инстинкт*, сохраняющий человека в неведении и безопасности. Философия же всегда подрывает эту ложную биологическую безопасность, раскрывая *реальное положение вещей*».

Ищущий возможностей окончательного ответа на вопрос о смысле жизни, последовательно проверяющий разные пути к нему на прочность и отказывающийся соглашаться на любые промежуточные (квази)утешающие варианты, Варавва доводит обе продолжаемые им линии недоверия культуре с её условностями и самообманами (сопротивления ей, бунта

против неё, переосмысления её оснований), кажется, совсем уж до предела — и заглядывает за этот предел.

Он оказывается радикальнее своих предшественников — и это притом что он, кажется, совершенно свободен от темперамента провокатора и скандалиста. Те весьма неудобные для повседневного сознания положения, которые он формулирует, он произносит максимально сдержанно, меланхолично, без восклицательных знаков.

Но он подрывает основы — то, что за них принято, привычно, удобно принимать.

Он последовательно снимает традиционнейшие для нашей культуры, работающие и помимо религии опоры и защиты, включая труд (чего уж, казалось бы, безусловнее!), знание и самое надежду (если уж она настоящая, говорит он, то только и исключительно там, где надежды уже никакой нет). Он не то чтобы сокрушает идолы, но настойчиво показывает их несостоятельность, их идолическую природу. Но и ещё более того: он (как будто) не предлагает ничего — столь же успокаивающего — взамен разрушенного (на самом деле кое-что предлагает — правда, на этом не всякий возьмётся основываться). Показывая, что «смысл» в его традиционном понимании — не более чем один из защитных (да, необходимых; да, принципиально отличающих человека «от всех остальных видов сущего») приёмов сознания, не расположенного видеть истину во всей её полноте («Не будучи в силах вынести эту бессмысленную неизвестность и не умереть от ужаса, человек придаёт ей смысл»), он укореняет человека напрямую в бессосновности и безопорности. Рассматривает возможность — и важность — для человека жить без защит.

На самом, опять же, деле он предлагает защиту существованию более глубокую.

«Жалкая судьба человеческого рода, — гласит эпитафия к книге из «Идей к философии истории человечества» Иоганна Готфрида Гердера, — он привязан к колесу Иксиона, он катит камень Сизифа, он обречён на муки Тантала». Там, где классик видит несчастье человека: в недостижимости его целей, неисполняемости его желаний, вообще — в несообразности и несообразности его с миром («Нам положено желать, нам положено стремиться, но плодов своего труда мы

не увидим и в целой истории не узнаем результатов человеческих стремлений»), Варава склонен усматривать самую его сущность, а в понимании этого — выращивающий человека потенциал.

«Теперь понятно, — говорит он в самом конце книги, там, где, казалось бы, полагается быть твёрдым выводом, — что цели были не те, идеалы утопичны, проекты безумны. Но это не отменяет факта смысловой неудачи предшествующего периода существования в целом, и не ставит крест на человеческом бытии. На бытии, которое в свете смыслового коллапса приобретает характер интриги. Вся проблема в том, чтобы сделать следующий шаг».

Превращая Сизифа, фигуру, архетипическую для фигур с античными корнями — традиционным же для европейской мысли образом — в плодотворную метафору, Варава размыкает хорошо обжитые рамки этой метафоры и впускает в них новое, неожиданное содержание. Сизифову обречённость и безнадежность он использует как смысловой ресурс — будучи готовым пойти дальше смысла, к самому его источнику.

Он доводит разум до той границы, перед которой тот в силу самой своей природы — именно в случае если хочет быть действительно честным и последовательным — должен остановиться. Поскольку дальше начинаются вещи иной природы, с которыми мыслим контакт иного рода.

«Не смысл, а тайна в сердцевине бытия, тайна, которая не может быть ни объективирована, ни антропоморфизирована, ни теологизирована без существенного ущерба для человеческого бытия, его метафизической полноты и экзистенциальной подлинности. Любое раскрытие тайны, любое её “расколдовывание”, любое называние тайны на “ты” оборачивается сильнейшей деградацией человеческого духа. Тайна есть тайна, она неприступна, она держит бытие в том качестве, расположенным для человека».

(Вот те самые слова, ради которых — как заметили мы в начале — было написано всё остальное.)

Вслед за Львом Шестовым задачу философии Варава понимает как «обнаружение таинственного». «Признать таинственное не значит смириться с ложным порядком вещей, который требует преодоления, — сочувственно пересказыва-

ет автор шестовскую мысль, — но это значит понять, что мир как мир — это последняя вещь, что возможно и потерпеть, и пострадать, и побывать в безумии и непонимании, чтобы однажды увидеть смысл бытия.

И, добавляет далее уже от себя: философия тем именно и ценна, что «обнуляет» все знания».

Усматривая исток жизни в тайне, Варава отваживается основывать жизнь именно на ней, непрозрачной для взгляда, — не нуждаясь в её раскрытии, признавая невозможность и ненужность её раскрытия. Уже хотя бы потому, что она существенно, онтологически превосходит человека.

В этом Варава несомненно наследует религиозному мировосприятию, хотя не ссылается прямо ни на один религиозный догмат и не высказывает, кажется, ни единого позитивного религиозного утверждения. Хотя слова из христианского лексикона нередки на его устах, особенно слово «смирение» («Философия учит этому высшему смирению принятия мира без смысла»), и слово «Бог» он неизменно пишет с большой буквы. Склонный с недоверием относиться к (успокаивающей, а тем самым и ослепляющей) «ясности», Варава именно поэтому предпочитает смотреть на религиозную и богословскую мысль скорее извне, как её собеседник, внимая ей, исследуя её, споря с нею (а русской религиозной философии первых десятилетий XX века так даже во многом и наследуя), но не принадлежа ей, — по крайней мере, не принадлежа вполне, — притом что у него с нею во многом общие задачи и общий модус чувствования мира (это не оговорка, в основе любой мысли лежит проясняемое ею чувствование мира). Есть пункты, в которых он от неё — и от «благочестивого религиозного сознания» — внятно отстраняется. «Принято считать, — говорит он в главе о Достоевском, — что Достоевского всю жизнь “мучил Бог”. Религиозная (в большей мере — богословская) мысль, хотя и без особенного энтузиазма, поскольку в ней, как правило, *всё уже ясно*, всегда делает на этом акцент». «Для благочестивого религиозного сознания, — говорит он далее, — было бы хорошо, если б Достоевский вообще не появлялся со своими “проклятыми вопросами”, которые скорее вносят смуту и сомнение в душу, нежели способствуют укреплению веры». Но ему самому

Достоевский именно этим и важен: «проклятыми вопросами», смутой, сомнением, беззащитностью: «...это особый дар так глубоко, остервенело-нервически чувствовать бессмыслицу. Достоевский был почти без кожи, у него не было никакой защиты...» А более всего важен он ему острым чувством тайны, которого у Достоевского, как полагает автор, сколько бы о нём ни писали, вообще «как бы не замечают».

Сознание человека — не только современного, хотя его, пожалуй, в особенности. но человека как такового — по мысли автора, в принципе склонно вытеснять тайну на периферию своего внимания, если замечать её вообще. Тогда как она — считает он — и есть самое главное, и там, где *всё ясно*, там, по всей видимости, мысли недостаёт либо зречести, либо честности, либо и той и другой вместе.

(Заметим, что собственную книгу Варава заканчивает утверждением «Ещё ничего не ясно» — это часть названия последней главы, подводящей итоги. Тот «следующий шаг» в осуществлении человеком себя в истории, упоминанием которого его рассуждение заканчивается, по разумению автора, «возможно сделать, лишь полностью поняв и приняв освобождающую сладость идеи о том, что ещё ничего не ясно. Пора говорить не о смысле человеческой жизни, но об интриге нашего бытия».)

Во всяком случае в основе всего, что он говорит, лежит глубоко религиозное мироотношение — уклоняющееся от опоры на любые авторитеты и более глубокое, чем тот уровень, на котором располагаются догматы (их автор тоже, кажется, склонен относить к числу иллюзорных) и вообще какие бы то ни было позитивные утверждения. Это — глубокое и безусловное, *contra spem*, доверие к бытию и его не называемому по имени (все имена — случайны и проходящи), неведомому Источнику.

«Парадокс в том, что человек приносит в мир не смысл, но бессмыслицу. Только человек способен ощущать изначальную фундаментальную бессмыслицу. До этого он осознал её как данность, нужно попытаться осознать её как заданность. Бессмыслица задана человеку как метафизическая задача».

Далее, правда, наш автор делается как-то уж слишком, неожиданно и подозрительно конструктивен, пытаюсь пред-

ставить бессмыслицу как очередную... возможность смысла — призывая её не только «принять», но и «решить», «понять» и, в конечном счёте, — именно что осмыслить.

«Нужно принять и понять бессмыслицу, а не “снимать” её в иллюзорных смыслах. Была иллюзия, что религия может окончательно победить идолопоклонство, то есть “идолов смысла”, но оказалось, что сама религия явилась одним из этих идолов и не в состоянии снять бессмысленность. Она сама нуждается в смысле, в осмыслении, в придаче ей смысла».

А не выйдет ли из этого очередного «идола»?

Но очень важной кажется мысль, она же интуиция, согласно которой человек — единственное существо на свете, которое отваживается быть беззащитным (у Варавы выходит, что разум, этот источник большинства человеческих зашит, — как раз инструмент этой конституирующей, человекообразующей беззащитности). Он — во всей полноте человек именно тогда, когда ясно знает, что любой его камень, особенно тот, который он уже докатил до вершины, — обязательно сорвётся.

## Аннотации (abstract) Ключевые слова (keywords)

**Разинов Ю. А.**

### **Пограничное время кайрос**

В статье обсуждается тема окончного времени и возможность человека управлять его ходом. В этой связи различаются такие формы или проекции времени, как хронос, кайрос и эон. Кайрос понимается как привилегированное оперативное время события, как сжатое и напряженное время внутри хроноса. Кайрос и хронос не изолированы друг от друга и образуют пересечения (импликацию). Кайрос понимается как фрагментированное время хроноса — фрагментированное вторжением вечности — эона. Кайрос не просто разделяет хронос как формальный принцип разделения, он «подгоняет» или, наоборот, «притормаживает» хроническое время, «закручивая» его в волну, в цикл. Кайрос вторгается в мерность хроноса, создавая поворотные моменты, лежащие в основе циклов. Таким образом, кайрос понимается как своевременность — время, которого всегда слишком мало в порядке хроноса, но всегда достаточно, чтобы успеть им воспользоваться.

**Ключевые слова:** время, хронос, кайрос, эон, цикл, граница, капитализм, социализм.

**Razinov Yu.**

### **Kairos as Border Time**

The article discusses the topic of Border Time and the human ability to control the passage of them. In this regard, the author distinguishes three forms of time: Chronos, Kairos, Eon. Kairos is interpreted as the privileged operational time of the event, as the compressed and intense time within the Chronos. Kairos and Chronos are not isolated from each other. They form an implication. Kairos is the fragmented time of Chronos — the time divided by the invasion of Eon (eternity). Kairos doesn't just divide Chronos as a formal principle of separation. It «speeds up» or, conversely, «slows down» chronic time, «swirling» it into a cyclical wave. Kairos invades the dimension of Chronos

and creates turning points in cycles. Thus, Kairos is interpreted as timeliness – the time of which is always too short in the order of Chronos, but always enough to be used in time.

**Keywords:** time, Chronos, Kairos, Eon, cycle, border, capitalism, socialism.

***Мелихов Г. В.***

**К феноменологии жизни (о философии М. Анри и не только)**

Статья представляет собой введение в проблематику феноменологии жизни, осуществляемое на материале философии французского мыслителя и писателя М. Анри. Жизнь рассматривается в свете понятия «свое» как радикально интериорное и имманентное.

**Ключевые слова:** философия жизни, феноменология жизни, М. Анри, субъективность, свое, манифестация, аффект.

***Melikhov G.***

**Towards the phenomenology of life (on the philosophy of M. Henri and others)**

This paper is an introduction to the problems of the phenomenology of life built on the basis of the philosophy of the French thinker and writer M. Henri. Life is viewed in the light of the concept of "one's own" as radically interior and immanent.

**Keywords:** Philosophy of life, phenomenology of life, M. Henri, subjectivity, one's own, manifestation, affect.

***Фаритов В. Т.***

**От Гегеля к Канту: философские поиски И. Ильина в свете кризиса европейской метафизики**

В предлагаемой статье осуществляется анализ творческих поисков Ивана Ильина в рамках проблемы рецепции русской философией события кризиса европейской метафизики. В первой части статьи осуществляется анализ кантианских мотивов итоговой работы Ильина «Аксиомы религиозного опыта». Основное внимание сосредоточено на проблеме границы. Вторая часть посвящена исследованию трансгрессивных фе-

номенов религиозного опыта. Выявляются параллели позиций Ильина и Ницше.

**Ключевые слова:** граница, трансгрессия, кризис европейской метафизики, русская философия, И. Ильин, И. Кант, Ф. Ницше.

*Faritov V.*

### **From Hegel to Kant: I. Ilyin's Philosophical Searches in the Light of the Crisis of European Metaphysics**

The article is devoted to the analysis of the evolution of the philosophical views of I. A. Ilyin. The thesis is substantiated that the Russian thinker, in the course of his creative searches, increasingly departs from the Hegelian way of philosophizing and approaches the way of thinking of Kant. An indicator of this turn is the change in Ilyin's attitude to the phenomenon of the border.

**Keywords:** border, transgression, Ilyin, crisis of European metaphysics.

*Шифрин Б. Ф.*

### **Домашние аптеки и феномен хаотизации жизни (О предметных окружениях повседневного существования)**

Концепция Времени как всеразрушающей силы отождествляет себя со вторым началом термодинамики, хотя оснований к этому не дает ни эмпирия, ни теоретический анализ производства энтропии. В статье показаны линии критического анализа «хаотизации» как мифологемы культуры. Феномен домашней аптеки свидетельствует о том, что логистика быта не справляется с темпоральной негомогенностью. Жизнь, контролируемая датами, есть текстологически-пойзисная проблема. Вопрос о датировках повседневности звучен типологии времени, развитой С. В. Мейеном применительно к геологическим объектам.

**Ключевые слова:** энтропия, хаос, хаотизация, порядок, мифологема, предметное окружение, логистика, домашняя аптека, темпофиксация, датировка.

***Shifrin B.***

**Home pharmacies and the destruction tendency of life  
(On the subject environments of everyday existence)**

The concept of Time as an all-destructive Force identifies itself with the second principle of thermodynamics, although neither empirical nor theoretical analysis of entropy production provides any grounds for this. The article outlines the directions of critical analysis of "chaotization" (the destruction tendency) as a mythologeme of culture. The phenomenon of the home pharmacy shows that the logistics of everyday life can not cope with temporal inhomogeneity. Accompanying and controlling the course of life, dates emphasize the problem of its poiesis. The question of dating everyday life turns out to be consonant with the typology of time developed by S. V. Meyen in relation to geological objects.

**Keywords:** Entropy, chaos, the destruction tendency, order, mythologem, subject environment, logistics, home pharmacy, tempo-fixing, dating.

***Сериков А. Е.***

**Типичные формы предрасположенности детей к принятию и принесению жертвы**

Если жертвоприношение и аналогичные ему формы поведения являются культурной универсалией, то предрасположенность человека к принятию и принесению жертв должна проявляться в детском поведении. Наблюдение за поведением детей и анализ повествований о детском поведении выявляют некоторые типичные формы поведения, аналогичные принятию и принесению жертв: 1) ситуации испытания, в которые детей вовлекают взрослые; 2) ситуации испытания, такие как проверка на смелость и способность постоять за себя, в которые детей вовлекают другие дети; 3) ситуации испытания детьми самих себя вследствие влечения к запретному и страшному; 4) ситуации отбора потенциальных жертв; 5) ситуации самопожертвования; 6) ситуации принятия жертвы другого. С самого раннего возраста дети почти ежедневно проходят различные испытания, к которым они предрасположены и которые готовят их к более серьезным экзаменам, предстоящим им в будущем. К жертвоприношению эти

ситуации имеют двоякое отношение. Во-первых, все обряды перехода как в традиционных, так и в современных обществах включают в себя явное или символическое жертвоприношение или хотя бы аналоги его элементов. Во-вторых, в ходе любого испытания люди делятся на тех, кто проходит его успешно, и тех, кто не может его пройти, становясь жертвой. Детские испытания, помимо прочего, воспитывают готовность к принятию этого факта.

**Ключевые слова:** культура, общество, ритуал, потерпевший, жертва, жертвоприношение, формы поведения, типичные ситуации, художественные повествования.

*Serikov A.*

### **Typical forms of children's disposition to accept and make sacrifice**

If sacrifice and similar forms of behavior are universal, then human predisposition to accept and make sacrifice should be manifested in children's behavior. Observing the behavior of children and analyzing the narratives of children's behavior reveal some typical patterns analogical to acceptance and making sacrifice: 1) challenging situations in which children are drawn by adults; 2) challenging situations, such as a test of courage and ability to stand up for themselves, in which children are involved with other children; 3) situations where children test themselves as a result of attraction to the forbidden and terrible; 4) situations of selection of potential victims; 5) situations of self-sacrifice; 6) situations of acceptance of another's victim. From a very early age, children undergo almost daily various tests to which they are predisposed and which prepare them for more serious exams in the future. These situations have a twofold relationship to sacrifice. Firstly, all the rites of passage in both traditional and modern societies include an explicit or symbolic sacrifice, or at least analogs of its elements. Secondly, in the course of any test, people are divided into those who pass it successfully and those who cannot pass it, becoming a victim. Children's trials, among other things, foster the readiness to accept this fact.

**Keywords:** culture, society, ritual, victim, sacrifice, patterns of behavior, practices, psychophysiological states, typical situations, fictional narratives.

*Иваненко Е. А.*

**Маленькое красивое эссе о способах взаимодействия с чужим страданием, написанное под влиянием Гребенщикова, Бурдые и Чулиараки**

В данном тексте предпринимается попытка вписать современный этико-эстетический феномен медиализированного зрелища страданий в проблемное поле социальной экономики: предлагается поразмышлять над сходством и преемственностью понятий *interest* (интерес, процент), *douceur* коммерции, *praxis pietatis* и политики жалости (*politics of pity*). В качестве базовых инструментов выбраны тексты Лилли Чулиараки («Зрелище страданий», 2006 и «Иронический зритель» 2013) и Пьера Бурдые («Экономическая антропология», 2018). Общая теоретическая рамка эссе — философская антропология жертвы в аспекте управления; в этой перспективе поднимается вопрос «как и зачем мы сморим на чужие страдания?» Концепт Чулиараки «театр солидарности» позволяет задать новую траекторию понимания медиализированного насилия и рассматривать его как конструкт, который производит определенный аффект, рассчитанный на коллективное восприятие и воспроизведение в социальной формации особого типа — обществе глобальной интимности. Сложность действия коллективного аффекта указывает на наличие обширной системы распределения, обмена и перекодирования его производных, которые могут быть расценены как ресурс и капитал в рамках некоей экономики. Общество глобальной интимности, построенное на алгоритмах обмена разных типов капитала, нуждается в театре солидарности как в нормативно обусловленном стиле жизни, позволяющем выравнивать обмен с помощью присущей ему саморегуляции. В центре размышлений эссе находится фигура коллективного зрителя, внезапно обнаружившего инстинкты политика и экономическое мышление, а именно умение принимать в расчет капитал жертв.

**Ключевые слова:** зрелище страданий, театр солидарности, сетевая демократия, политики жалости, статус жертвы, общество глобальной интимности, коллективный аффект, экономика, дух капитализма.

*Ivanenko E.*

**Small beautiful essay about spectatorship of suffering, written under the influence of Grebenschikov, Bourdieu and Chouliaraki**

This text attempts to introduce the ethical and aesthetic phenomenon of the spectatorship of suffering into the field of social economics: it is proposed to reflect on the similarity and continuity of the concepts of interest, *douceur* of commerce, *praxis pietatis* and politics of pity. The texts of Lilly Chouliaraki ("The spectatorship of suffering", 2006 and "The Ironic Spectator", 2013) and Pierre Bourdieu (*Economic Anthropology*, 2018) are chosen as basic tools. The general theoretical framework of this essay is the philosophical anthropology of the victim in the aspect of management; this perspective raises the question "how and why do we look at the suffering of others? Chouliaraki's concept theater of solidarity allows us to set a new trajectory for understanding mediated violence and see it as a construction that produces a certain affect, designed for collective perception and reproduction in a social formation of a special type - a society of global intimacy. The complexity of collective affect indicates that there is an extensive system of distribution, exchange and recoding of its derivatives that can be viewed as resources and capital within an economy. A society of global intimacy, built on algorithms of exchange of different types of capital, needs a theater of solidarity as a normatively conditioned lifestyle that allows to level off the exchange through its inherent self-regulation. At the center of the essay's reflections is the figure of a collective spectator who suddenly discovers the instincts of politics and economic thinking, namely the ability to take into account the capital of victims.

**Keywords:** the spectatorship of suffering, theater of solidarity, network democracy, politics of pity, victim status, society of global intimacy, collective affect, economy, spirit of capitalism.

***Савенкова Е. В.***

**Доверия жертве. Случай Мари Софи Хингст и то, что появится после**

В статье рассматривается случай немецкой блогерши Мари Софи Хингст, которая создала блог «Читай, мой дорогой, читай» и посвятила его памяти Холокоста. Этот случай рассматривается в контексте культуры виктимности, как ее понимают американские социологи Б. Кэмпбелл и Дж. Мэннинг. Выдвигается предположение, что статус жертвы оказывается приоритетным в достижении социальных преференций, а чувствительность к жертве обладает достаточными ресурсами для усиления общественной реакции.

**Ключевые слова:** доверие, жертва, Холокост, культура виктимности, рента, виктимократия.

***Savenkova E.***

**Trusting the victim. The case of Marie Sophie Hingst and what comes after**

In the article is considered the case of German blogger Marie Sophie Hingst, the author of the blog "Read, on my dear, read" which was dedicated to a memory of the Holocaust. The case is considered within the victimhood culture context as it had understood by American sociologists B. Campbell and J. Manning. It is suggested that the status of the victim has a precedency in achieving social preferences, and the sensitivity to the victim has sufficient resources to enhance public reaction.

**Keywords:** trust, victim, Holocaust, victimhood culture, rent, victimocracy.

## НАШИ АВТОРЫ

**Разинов Юрий Анатольевич** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

razinov.u.a@gmail.com

**Мелихов Герман Владимирович** — доктор философских наук, профессор, доцент (Казанский федеральный университет).

german.melikhov@kpfu.ru

**Фаритов Вячеслав Тависович** — доктор философских наук, профессор, доцент (Ульяновский государственный технический университет).

vfar@mail.ru

**Шифрин Борис Фридманович** — кандидат физико-математических наук, доцент, доцент кафедры физики (Государственный университет аэрокосмического приборостроения, г. Санкт-Петербург).

bshifr1@yandex.ru

**Сериков Андрей Евгеньевич** — кандидат философских наук, доцент (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

aeserikov@mail.ru

**Иваненко Елена Анатольевна** — научный сотрудник лаборатории философской антропологии жертвы, со-редактор проекта «Философская Самара» ([www.phil63.ru](http://www.phil63.ru)).

iv@webvertex.ru

**Савенкова Елена Владимировна** — научный сотрудник лаборатории философской антропологии жертвы.

filis75@yandex.ru

***Балла-Гертман Ольга Анатольевна*** — заведующая от-  
делом философии и культурологии журнала «Знание-Сила»,  
г. Москва.  
gertman@inbox.ru

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Разинов Ю. А.</b> Пограничное время кайрос .....	3
<b>Мелихов Г. В.</b> К феноменологии жизни (о философии М. Анри и не только) ...	16
<b>Фаритов В. Т.</b> От Гегеля к Канту: философские поиски И. Ильина в свете кризиса европейской метафизики .....	27
<b>Шифрин Б. Ф.</b> Домашние аптеки и феномен хаотизации жизни (О предметных окружениях повседневного существования) .....	45
<b>Сериков А. Е.</b> Типичные формы предрасположенности детей к принятию и принесению жертвы .....	65
<b>Иваненко Е. А.</b> Маленькое красивое эссе о способах взаимодействия с чужим страданием, написанное под влиянием Гребенщикова, Бурдые и Чулиараки .....	95
<b>Савенкова Е. В.</b> Доверяя жертве. Случай Мари Софи Хингст и то, что появится после .....	109

## РЕЦЕНЗИИ

<b>Балла-Гертман О. А.</b> Всё равно сорвётся .....	122
Аннотации (abstract). Ключевые слова (keywords) .....	129
Наши авторы .....	137

Научное издание  
**Mixtura verborum' 2019-2020:**  
**пограничное время**  
Сборник научных статей

Оригинал-макет, верстка *С. В. Бородина*  
Корректурa *Е. В. Ерошкина*

Подписано в печать 20.04.2021. Формат 84x108/32.  
Печать оперативная. Усл. печ. л. 7,56. Печ. л. 9,0.  
Тираж 50 экз.

ООО «Самарама»  
443087, Самара, Стара-Загора, 167  
e-mail: oraborodina@yandex.ru

Отпечатано с оригинал-макета  
в типографии ООО «Прайм»  
443069, Самара, ул. Байкальский пер., 12  
тел.: 8 927 201 82 95