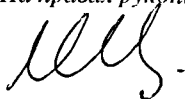


САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ



На правах рукописи



Маковецкий Евгений Анатольевич

**ФЕНОМЕН ПОДРАЖАНИЯ В КУЛЬТУРЕ:
концептуальные и исторические аспекты**

Специальности:

24.00.01 – теория и история культуры,

09.00.13 — философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

13 ДЕК 2012

Санкт-Петербург
2012

Диссертационная работа выполнена на кафедре культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
Солонин Юрий Никифорович

Официальные
оппоненты: доктор философских наук, профессор
Романенко Инна Борисовна
Российский государственный
педагогический университет имени
А. И. Герцена

доктор философских наук, профессор
Светлов Роман Викторович
Санкт-Петербургский государственный
университет

доктор философских наук, профессор
Шмонин Дмитрий Викторович
Русская Христианская гуманитарная
академия

Ведущая организация: Санкт-Петербургская государственная
академия театрального искусства.

Защита состоится "27" декабря 2012 года в 16⁰⁰ часов на заседании
Диссертационного Совета Д 212.232.11 по защите докторских и кандидатских
диссертаций при Санкт-Петербургском государственном университете по
адресу: 199034, Санкт-Петербург, В.О., Менделеевская линия, д. 5,
философский факультет, ауд. 24.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им.
А. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета.

Автореферат разослан "09" ноября 2012 года.

Заместитель председателя
Диссертационного Совета
доктор философских наук, профессор



Е. Г. Соколов

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования

Культурные и политические обстоятельства прошедшего и текущего столетий заставляют внимательно относиться к критическим оценкам состояния культуры и общества. В самом деле, если есть основания говорить о кризисе Просвещения, об утрате обществом традиционных нравственных норм, об исчезновении национально-культурного многообразия, об упадке высокого искусства, о всепобеждающей «одномерности» человека и прочем в том же роде, значит утверждение о кризисе современной культуры, к сожалению, не является надуманным. В этой связи вопрос о возможных путях выхода из кризиса является чрезвычайно насущным. Этот вопрос можно сформулировать следующим образом: на каких линиях исторической преемственности перед современной культурой открываются горизонты будущего, а в каких случаях подобные позитивные перспективы отсутствуют? Это вопрос о подлинности и прочности тех традиций, которые и составляют действительность культуры. Едва ли можно судить о жизнестойкости собственных культурных реалий, о плодотворности их и пригодности для будущего, иначе, нежели исходя из прояснения их укоренённости в традиции.

Принимая данную формулировку вопроса о поиске возможных путей выхода из кризиса определённого типа культуры, мы признаём и насущность философского осмысления законов и правил культурной преемственности, форм культурного наследования, способов передачи и актуализации культурного опыта. В этом и состоит актуальность исследования теории и практики подражания, поскольку именно подражание является как социокультурным, так и антропологическим принципом осуществления «второй природы».

Исследование истории концептуализации подражания предполагает следующие социокультурные смыслы рассматриваемого понятия: подражание, во-первых, выступает одной из тех констант (наряду, например, с символом, ритуалом и проч.), благодаря которым возможно представление о единстве культуры. А вопрос о теоретических основаниях возможности исторического бытия культуры является

одним из важнейших в истории и теории культуры. Подражание, во-вторых, оказывается фундаментальной стратегией не только познания, воспитания и искусства, но также играет решающую роль в осуществлении культурной преемственности. Этот смысл подражания становится особенно значимым в наше время, характеризующееся повышенным интересом к прошлому. Так, в высшей степени актуальной для русской культуры остается проблема осмысления своего места в потоке изменяющихся форм общемирового культурного опыта. По-прежнему для отечественной культуры остро стоит вопрос даже не о примере для подражания, а о правильной исторической идентификации собственного культурно-исторического опыта. Для осуществления подобной идентификации необходимо глубокое понимание теории подражания и его фундаментальной роли в процессе развития культуры.

Кроме того, исследование опыта подражания в антропологическом горизонте, а именно выявление тех мотивов, которыми руководствуется человек, вступая на путь подражания, требуется для уяснения личностных оснований и условий культурной преемственности. В самом деле, чем объяснить человеческую приверженность подражанию? В качестве одного из возможных вариантов ответа на этот вопрос может быть рассмотрено терапевтическое действие подражания: оно способно нести в себе оправдание, способно утешать человека даже в его самых насущных онтологических тревогах. Изучение терапевтического действия подражания является важной задачей для философии культуры и философской антропологии.

В целом, исследование подражания в контексте теории и истории культуры, философии культуры и философской антропологии позволит углубить представление об основных механизмах трансляции культуры и единстве культурно-исторического процесса, более точно определить место подражания в герменевтике культуры, выявить и установить роль подражания в антропо- и социокультурногенезе.

Степень разработанности проблемы

Уже в трудах античных авторов мы обнаруживаем хорошо проработанную теорию подражания, используемую, как правило, для объяснения познания,

воспитания и искусства. В «Государстве» Платона, «Поэтике» Аристотеля, «Картинах» старшего и младшего Филостратов вырабатывается та концепция подражания, которая позднее стала использоваться для интерпретации культуры. Однако и каждая последующая эпоха обогащала теорию подражания какими-то своими, новыми смыслами. К примеру, в трудах средневековых христианских богословов подражание рассматривалось, главным образом, в этико-онтологическом ключе: именно так следует понимать проповедь о подражании Христу, начиная с апостола Павла и вплоть до Григория Паламы, или, скажем, учение об иерархии бытия Дионисия Ареопагита. Кроме того, и вопросы изобразительного мимесиса, разумеется в русле этико-онтологической проблематики, также затрагивались в богословии, в частности, в апологетике: в связи со зрелищем (Тертуллиан), а в зрелом богословии: в полемике с иконоборцами (Феодор Студит, Иоанн Дамаскин). Познавательная же сила подражания особую отточенность получила в экзегетических трудах средневековых авторов (Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Диодор Тарский, Феодорит Кирский, Василий Великий, Григорий Нисский). Тема подражания образцу (в техническом, стилистическом и историческом смыслах) – неотъемлемый элемент также и ренессансного мировосприятия: дискуссии о роли и месте подражания в искусстве сыграли важную роль в практической деятельности и спекулятивной мысли эпохи Возрождения, что не могло не отразиться и на теоретических положениях, касающихся творчества, например, у Ченнино Ченнини, Леонардо да Винчи, Л.-Б. Альберти. Особую актуальность теория подражания приобретает и в эпоху Просвещения, когда на первый план выходит воспитательный мимесис (Я. А. Коменский, Ж.-Ж. Руссо, И. Г. Песталотци, А. Дистверг и др.).

Далеко не всякая эпоха в истории культуры отличается столь пристальным вниманием к прошлому, как европейская культура конца XVIII — начала XXI вв. Именно этим можно объяснить всё возрастающий философский интерес к подражанию, особенно со второй трети XX в. Основательную разработку различных аспектов действия подражания в культуре мы находим, в первую очередь, в сочинениях Т. Адорно, Э. Ауэрбаха, Г.-Г. Гадамера, А. Ф. Лосева, П. Рикёра, М. Фуко, С. М. Эйзенштейна. Уже на рубеже XX–XXI вв. вышли фундаментальные труды по

подражанию Г. Гебора и Х. Вульфа, О. Б. Дубовой, М. Дэйвиса, В. Кауфмана, А. Мелберга, В. А. Подороги, Г. Сорбома, Ф. Хельма. Из последних отечественных исследований, посвящённых философскому и историко-культурному осмыслению подражания, следует упомянуть и работы авторов трёх коллективных монографий, выпущенных совсем недавно философским факультетом СПбГУ¹: Е. В. Алымовой, А. А. Даровских, О. А. Коваль, К. В. Лощевского, О. Н. Ноговицына, Д. У. Орлова, А. Е. Рыбаса, К. П. Шевцова и др. В периодических изданиях появилось множество отдельных статей, свидетельствующих об интересе к данной проблеме со стороны таких современных авторов, как С. Бюттнер, О. В. Дыбина, С. Н. Ивашкин, Дж. Т. Кирби, И. В. Кузин, А. Дж. Мамари, Дж. Макельбауэр, Н. Н. Никитина, С. В. Панов, Б. Расмуссен, И. М. Сахно, Т. Г. Сердюк, Г. Ф. Элс и др.

Тема подражания в древнегреческой и христианской культуре обстоятельно рассматривается в трудах С. С. Аверинцева, А. И. Зайцева, архиеп. Василия (Кривошеина), Г. А. Волфсона, И. Н. Корсунского, Г. Лампе, о. Иоанна Мейендорфа, Г. М. Прохорова, Р. В. Светлова, А. И. Сидорова, О. М. Фрейденберг, Р. Е. Синкевича, П. Христу, Д. В. Шмони́на.

Кроме того, следует назвать имена авторов тех фундаментальных работ, в которых ставятся важные для настоящего диссертационного исследования вопросы целостности культуры, культурной преемственности и эволюции культуры: это Ю. Н. Солонин, М. Б. Пиотровский, А. С. Дриккер, Г. Г. Тамразян, Х. Чедвик. Вопросам философии музея в их непосредственной связи с проблемами наследования и изобразительного мимесиса посвящены сочинения таких современных исследователей, как О. В. Беззубова, Т. П. Калугина, А. А. Никонова, В. П. Поршнев. Отдельные вопросы философии культуры в связи с теорией подражания и проблемой культурной преемственности рассматриваются в трактатах Ф. Бёрвика, В. М. Диановой, С. Н. Иконниковой, Т. Козна, Л. К. Кругловой, Т. Метшера, Н. Х. Орловой, Э. Панофски, Дж. Поллитта, В. В. Савчука, Е. Г. Соколова, Е. Э. Суровой, В. Татаркевича, У. Эко, К. Элама.

¹ Античный мимесис. СПб., 2008. Подобие и подражание в средневековой культуре. СПб., 2009. Подобие и подражание. СПб., 2010.

Неоценимую роль для понимания значимости феномена подражания в культуре сыграли философские труды следующих авторов, максимально отчётливо представивших в своих исследованиях единство культурно-исторического процесса от античности до современности: Д. Бредшоу, Т. В. Васильевой, В. Дж. Вердениуса, Ж.-К. Ларше, Ю. В. Перова, К. А. Сергеева, Б. Г. Соколова, В. К. Чалояна.

Важные для осознания антропологического значения подражания теоретические выкладки содержатся в сочинениях современных антропологов и социальных философов: Ж. Делёза, Б. В. Маркова, К. С. Пигрова, П. Слотердайка, М. С. Уварова, В. Янкелевича.

Наконец, нельзя не отметить то серьёзное влияние, которое оказали на изучение теории и практики подражания выводы касательно истории учёности и образованности, содержащиеся в фундаментальных трудах Р. Блума, В. В. Быкова, В. Йегера, А. П. Каждана, Д. С. Лихачёва, И. П. Медведева, Ф. Функе, А. М. Панченко, Р. Пфейффера, И. Б. Романенко, В. Н. Топорова, Ф. И. Успенского.

Общая цель исследования

Выявить исторические и концептуальные аспекты феномена подражания в культуре: описать роль подражания в осуществлении историко-культурной преемственности, а также прояснить антропологические горизонты действия подражания.

Основные задачи исследования

- Проанализировать значение концепции подражания в истории культуры.
- Уточнить роль концепции подражания в герменевтике искусства.
- Выявить терапевтическую функцию подражания.
- Установить значение представлений об иерархическом порядке бытия для концептуализации подражания.
- Описать стратегию концептуализации подражания в античной философии.
- Выявить роль подражания в формировании представлений о бессмертии души в античной и христианской культурах.

- Выявить влияние перипатетической философии на концептуализацию подражания и на формирование интеллектуального уклада мира от Александрийского Мусейона до современных музеев, НИИ, университета и библиотеки.
- Установить роль подражания в христианской экзегетике.
- Проанализировать функции подражания в истории и практике визуальной культуры.
- Определить место концепции подражания в системе философских представлений о музее.
- Установить значимость подражания применительно к современным практикам сохранения и актуализации культурного наследия.

Источники исследования

Основными философскими источниками по теории подражания стали, в первую очередь, труды представителей Афинской школы философии: Платона («Государство») и Аристотеля («Поэтика», «Физика»). В основание исследования роли подражания в становлении письменной культуры легли другие диалоги Платона («Протагор», «Федр», а также Письма), текст Ветхого Завета, «Строматы» Климента Александрийского, источники по истории книги, библиотечного дела, древнегреческой литературы, религии, европейской учёности, а также работы по философии книги (М. Н. Куфаев, А. М. Ловягин, Н. А. Рубакин).

Детальное изучение роли подражания в теории и практике культурного наследования опиралось как на указанные работы Платона и Аристотеля, так и на труды по истории учёности и образованности (Р. Блум, В. В. Бычков, В. Йегер, А. П. Каждан, Д. С. Лихачёв, И. П. Медведев, Ф. Функе, А. М. Панченко, Р. Пфейффер, Ф. И. Успенский и др.), а также на работы авторов нового направления в философии культуры – «философия музея»: Н. Ф. Фёдорова, М. Б. Пиотровского, А. С. Дриккера, А. А. Никоновой, О. В. Беззубовой, Т. П. Калугиной.

Базой для экспликации экзистенциальных смыслов подражания послужили

диалоги Платона («Федон») и Григория Нисского («О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною»). В качестве первоисточников в работе по прояснению роли экзегетики в концептуализации подобию и подражания были привлечены, кроме текста Нового Завета и толкований на Новый и Ветхий Заветы, труды авторов III–V вв. н. э.: Оригена Александрийского, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Диодора Тарского, Феодорита Кирского, Василия Великого, Григория Нисского, Августина Иппонского и др. (использовались русские переводы их работ, появившиеся в подавляющем большинстве в XIX в., патрологические исследования этих работ, а также греческие тексты по изданию Ж.-П. Минья).

При анализе значения подражания в герменевтике искусства большую помощь оказали сочинения Г.-Г. Гадамера, С. М. Эйзенштейна, материалы из древнегреческой мифологии и драмы (Аполлодор, Эсхил), современной литературы (Т. Вульф, К. Вагинов и др.), культурологии и философии (М. М. Бахтин, В. Н. Топоров, Ж. Делёз, Э. Левинас и др.).

Исследование роли подражания в становлении и функционировании визуальной культуры фундировалось теоретическими положениями о зрелище и символе, выдвинутыми античными, средневековыми и современными авторами (Платон, Тертуллиан, Климент Александрийский, Григорий Нисский, Григорий Палама, О. М. Фрейденберг, Ж. Лакан, А. И. Зайцев и др.) и подкреплялось документальным материалом из истории визуальной культуры (аттический театр, позднеимперский мим, рукописная книга, европейская музыкальная драма, современный музей и пр.) и европейской литературы XIX–XX вв. (Н. С. Лесков, Р.-М. Рильке, Б. Шульц, А. А. Ахматова и др.).

Для прояснения места теории подражания в истории философии в качестве источников были использованы историко-философские исследования С. С. Аверинцева, П. Адо, А. В. Ахутина, А. И. Бродского, В. В. Бычкова, Т. В. Васильевой, Иоанна Мейендорфа, В. Йегера, А. Ф. Loseva, Ю. В. Перова, Р. В. Светлова, К. А. Сергеева, А. И. Сидорова.

Методологические основания исследования

При установлении основных понятий в работе применялся аксиоматический метод. Главные выводы были получены с помощью гипотетико-дедуктивного метода. При работе с конкретным историческим материалом основное значение в диссертационном исследовании приобретали методы научной индукции. Из числа философских и общегуманитарных методов в первую очередь были использованы историко-философский, философско-компаративистский, культурологический, герменевтический и семиотический. Кроме того, при изучении и анализе определенных историко-культурных областей бытования подражания привлекались те методы, которые открывают путь к наиболее аутентичному описанию исследуемой концепции. Так, при рассмотрении античного культурного ареала теории и практики подражания невозможно было обойтись без применения диалектики и античной теории искусства. Главным же инструментом при обсуждении концепции подражания в средневековье стал патрологический подход, позволивший выявить религиозные, культурные и философские контексты разбираемой темы. Поскольку основным материалом при исследовании новоевропейской подражательной парадигмы служили рационализм и механицизм, то, соответственно, и подходами к изучению подражания в эту эпоху стали историко-философский и культурно-исторический. Вся совокупность обозначенных методов использовалась при рассмотрении современных форм бытования подражания. Кроме того, важная роль в исследовании была отведена философско-антропологическому и социально-философскому методам анализа: благодаря им, собственно, и удалось достичь понимания социально-антропологической роли подражания в культуре.

Научная новизна работы:

- Установлена роль подражания в преемственности культуры.
- Выявлена терапевтическая функция подражания.
- Иерархический порядок бытия, характеризующий средневековое миропонимание, рассмотрен в качестве условия возможности подражания.

- Анализ истории визуальной культуры позволил определить обстоятельства производимой зрелищем интимно-социальной инверсии, лежащей в основе онтологической и нравственной дезориентации личности.
- Концепция подражания использована для сопоставления онтологических моделей Платона и Делёза.
- Установлена и доказана значимость теории подражания для современных практик сохранения культурного наследия.

Конкретные **научные результаты** диссертационного исследования состоят в следующем:

- Обосновано значение подражания для осуществления историко-культурной преемственности.
- Исследован антропологический горизонт подражания, состоящий в оказываемом подражанием терапевтическом воздействии на личность.
- Уточнено положение теории подражания в герменевтике искусства.
- Прояснен фундирующий статус представлений об иерархическом порядке бытия в качестве условия концептуализации подражания.
- Описана стратегия концептуализации подражания в философии Платона.
- Выявлена определяющая роль подражания в формировании представлений о бессмертии души в античной и христианской культурах.
- Вскрыто и прослежено влияние перипатетической философии на концептуализацию подражания и на учреждение интеллектуального уклада мира от Александрийского Мусейона до современных музеев, НИИ, университета и библиотеки.
- Установлена важность концепции подражания для христианской экзегетики.
- Проанализированы функции подражания в истории и практике визуальной культуры.
- Определено место концепции подражания в системе философских представлений о музее.
- Установлена значимость подражания применительно к современным практикам сохранения и актуализации культурного наследия.

Положения, выносимые на защиту

- Подражание является одним из важнейших механизмов социокультурной идентификации: подражание тому или иному типу культуры становится отправной точкой социокультурной идентификации, позволяя выработать стратегию выхода из культурного кризиса.
- Подражание является «антропологическим принципом культуры»: подражание оправдывает поступок, снимая с человека ответственность за совершённый «по образцу» выбор, и тем самым выступает своего рода «терапией» человеческой свободы.
- Антропокультурная эффективность подражания и психологическая приверженность подражанию объясняются генетической связью подражания с подобием и иерархией.
- Наряду с рассмотренными еще Платоном тремя видами подражания (познавательный мимесис, воспитательный мимесис и мимесис изобразительный) особенно актуальным для современности оказывается синтетический вид подражания: исторический мимесис, играющий определяющую роль в осуществлении культурной преемственности.
- В XIX–XX вв. подражание вновь выходит на первый план в качестве базовой парадигмы всех подходов к сохранению культурного наследия, а равно и основных моделей герменевтики искусства.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Материалы диссертации, разработанные в ней методологические подходы и полученные результаты позволяют углубить представление об основных механизмах трансляции культуры, единстве культурно-исторического процесса, более точно определить место подражания в герменевтике культуры, оценить ключевую роль подражания в антропо- и социокультурногенезе.

Основные положения диссертационного исследования и его материалы могут быть использованы при составлении общих курсов по теории и истории культуры,

философии культуры, философской антропологии, в специальных курсах, учебных и методических пособиях, а также поспособствовать совершенствованию теории и практики сохранения культурного наследия и формированию культурной политики государства.

Апробация работы

Основные идеи, положения и результаты диссертационного исследования были представлены на международных, всероссийских и региональных научных конференциях, симпозиумах и семинарах, из которых в качестве важнейших можно выделить следующие: Первый Российский философский конгресс (Санкт-Петербург, июнь, 1997); Четвёртый Российский философский конгресс (Москва, май, 2005); пять Международных философских форумов «Дни Петербургской философии» (Санкт-Петербург, 2007–2011); VI Международная научная конференция «Ребёнок в современном мире» (Санкт-Петербург, июнь, 1999); Всероссийская научная конференция «Эстетика сегодня: состояние и перспективы» (Санкт-Петербург, май, 2000); Всероссийская научная конференция «Социальная аналитика ритма» (Санкт-Петербург, октябрь, 2001); Международная научная конференция «Музей и образование: история и современность» (Санкт-Петербург, апрель, 2008); Всероссийская научная конференция «Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты» (Санкт-Петербург, октябрь, 2010); XVIII конференция «Универсум платоновской мысли» (Санкт-Петербург, июнь, 2010); XIX конференция «Универсум платоновской мысли» (Санкт-Петербург, июнь, 2011); Международная научная конференция «Идеология в современном мире» (Киев, октябрь, 2011); XVII Международная научно-практическая конференция «Традиционное прикладное искусство и образование: исторический опыт, современные проблемы, перспективы развития» (Санкт-Петербург, ноябрь, 2011); Международный научно-практический семинар «Лики памяти. Новейшие технологии сохранения и восстановления рукописного и печатного наследия» (Ереван, октябрь, 2011); Международная научно-практическая конференция «Институты памяти в меняющемся мире» (Санкт-Петербург, апрель, 2012).

Исследование истории и теории подражания было поддержано Российским гуманитарным научным фондом (проект «Концепции подражания и подобию в античной, средневековой и новоевропейской культуре» № 08-03-00557а, 2008–2010 гг., руководитель – Е. А. Маковецкий). Отдельные положения диссертации обсуждались в 2004–2012 гг. в рамках «Александрийского семинара», действующего на базе Санкт-Петербургского государственного университета. Материалы исследования прошли апробацию при чтении основных и специальных курсов в Санкт-Петербургском государственном университете в 2001–2012 гг.: «Теория и история культуры», «Философские основы гуманитарного знания», «Философия», «История мировой культуры», «Книговедение и история книги», «Философия реставрации», «Философия музея», «Социальная философия», «Культурология». Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета 15 мая 2012 г. Основное содержание работы изложено в трёх монографиях и 28 научных статьях (общий объем – 54 п. л.).

Структура диссертации

Работа состоит из трёх глав, введения и заключения, списка литературы (317 наименований, из них — 71 на иностранных языках). Объём текста составляет 328 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновываются актуальность и значение темы исследования, определяется степень её разработанности, характеризуются цель и задачи диссертационной работы, формулируются теоретические и методологические принципы, а также новизна и значимость положений, выносимых на защиту.

ПЕРВАЯ ГЛАВА «Теория подражания в истории культуры» посвящена истории концептуализации подражания в культуре, а также описанию антропологического механизма, мотивирующего человека выбирать подражание в качестве жизненной стратегии.

В первом параграфе «Подражание в антропогенезе и в социокультургенезе» анализируются антропологические основания социокультурного действия подражания.

Достаточно исчерпывающее определение подражания содержится в платоновском «Государстве» (первом в истории философии источнике, где предпринимается попытка его всестороннего рассмотрения) – когда поднимается вопрос о справедливости, обусловивший не только драматизм рассуждений о судьбе художественного мимесиса, но и все построение диалога в целом. Платон видит в подражании серьёзную онтологическую силу, с помощью которой можно давать и отбирать бытие, производить прекрасное и находить справедливое, т. е. позволяющей решить практически все вопросы познания, искусства и воспитания. Причиной того факта, что чисто психологический (не макро-, а микрокосмический) смысл мимесиса так и остаётся не до конца проясненным, возможно, является масштабность платоновской концепции. Между тем, даже неотрефлексированная практика подражания представляет собой одно из самых действенных средств, обеспечивающих переносимость индивидуального человеческого бытия. Жизнь без подражания была бы невозможна – и не потому, что настолько велика онтологическая роль мимесиса, а потому, что человеческое существование просто невысказано без подражания, без терапевтического воздействия, им оказываемого (хотя, разумеется, онтологическое и экзистенциальное измерения подражания взаимосвязаны).

Наличие двух путей творчества (рождение и художественное творение) еще не означает, что смешение этих двух способов находится во власти человека. Если рождением управляет мимесис, уже содержащийся в человеческой природе, а стало быть, сознательное действие личности оказывается здесь далеко не решающим, то во всех иных видах творчества мимесис зависит от человеческой воли и почти полностью является результатом личного выбора. Поэтому человеку нет нужды искать оправдания для рождения детей – необходимые предпосылки уже содержатся в факте его принадлежности к роду людскому; но любое из прочих его произведений – поскольку основанием тут выступает не общечеловеческая природа, а исключительно

собственная воля – требует некоего оправдания. Мимесис, будучи главным принципом созидания, ставит вопрос об оправдании. Творчество построено на мимесисе, мимесис пользуется (выделяя из сущего идеи) небытием как своим средством, такая «игра» с небытием нуждается в оправдании, стало быть, творчество тоже нуждается в оправдании. Этот вопрос формулируется как вопрос о соотношении красоты и истины. Тем самым, проблема оправдания имеется всегда, и каким бы ни было ее решение, оно должно быть найдено, иначе человек не сможет жить, не сможет творить. Мимесис, которым распоряжается человек, конечно, обладает огромной онтологической силой, но – что намного важнее – он самому человеку предъявляет колоссальное экзистенциальное требование. Эта взыскующая сила мимесиса намного насущнее его способностей творить и уничтожать, хотя именно за них человек и должен расплачиваться. Причем сфера действия мимесиса куда более обширна: способный производить небытие, инициирующий творчество, настойчиво ставящий экзистенциальный вопрос о личном оправдании – мимесис ещё и может оправдывать сам. В чём же состоит это оправдание подражанием? Экзистенциальная роль подражания в культуре – напоминать о недостижимости. В самом деле, в чём заключается экзистенциальное напряжение мимесиса, лежащего в основе теории искусства? – В том, что искусство есть вечный поиск того идеала, который реализован в природе. Что означает мимесис в качестве базового принципа воспитания? – То, что история человечества суть регресс и тоска по безвозвратно ушедшему золотому веку, тому времени, откуда воспитатель черпает бесконечные примеры для подражания². Что такое мимесис в качестве основы познания? – Признание того факта, что человек будет вечно незванным гостем на празднике бытия. Экзистенциальная истина мимесиса всегда толкует о конечности человека. Практика мимесиса – это практика конечного человеческого существования, это экзистенциальная, драматическая практика, но тем не менее главной страстью, лежащей в основе подражания, оказывается не отчаяние, а надежда! Почему подражание настолько оптимистично, что заставляет несчётные

2 Это совершенно справедливо применительно к древнегреческой пайдеи, но, на наш взгляд, идея формирования «нового человека» в прогрессистских и просветительских теориях воспитания, представляет собой вывернутую наизнанку направленность пайдеи на поиск образов в прошлом. Когда целью становится воспитание «нового человека», то главным – пусть и негативным – побудительным мотивом процесса воспитания будет всё равно «человек старый», которого требуется «преодолеть».

поколения художников создавать Галатею, приверженцев естественнонаучного метода – по экспоненте приближаться к недостижимой истине, а воспитателей – бесконечно мечтать о «золотом поколении»? Каким образом практика мимесиса, обычно приводящая к провалу, не только воспроизводится вновь, но и чудесным образом оправдывает человека? На наш взгляд, дело в том, что подражание является мерой человеческого существования, и в качестве экзистенциальной меры, присутствующей во всех человеческих поступках, содержит в себе утверждение «я не Бог», утверждение одновременно онтологическое (поскольку оно свидетельствует о границе небытия, на которой обрывается мимесис) и нравственное (поскольку оправдывает меня тем, что я не сделал что-либо не потому, что приложил мало стараний, а потому что сделать это человеку не по силам).

Подражание оказывается «панацеей» для человеческой воли, оправдывая, объясняя и мотивируя поступки, совершаемые человеком свободно. Именно поэтому исторически сложившаяся область распространения теории подражания – искусство, воспитание и познание, т. е. как раз те области, в которых действие воли является решающим. Если иметь в виду, что в современном научном словоупотреблении все эти области охватываются понятием культуры, то можно заключить, что поиск экзистенциального оправдания приводит человека именно к миметическим практикам, экзистенциальная же «привязанность» к мимесису, в свою очередь, объясняет универсально-культурную значимость подражания. Иначе говоря, мимесис настолько авторитетен в концептуальном смысле и настолько продуктивен в плане культурном, что становится попросту неизбежным в том, что касается поиска экзистенциального оправдания индивидуального поступка. И эта двойственная – культурная и личная – «заинтересованность» в мимесисе, является одним из самых прочных оснований единства культуры при всём историческом и типическом многообразии культурных практик.

Во втором параграфе «Экзистенциальное значение подражания» благодаря сравнительному анализу двух классических диалогов о бессмертии³ делается вывод о

3 Платон. Федон// Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М., 1993.

Св. Григорий Нисский. О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 40. М., 1862.

значении терапевтической функции подражания в перспективе экзистенциального напряжения смерти. Тем самым свое убедительное подтверждение находит положение о возможности оправдания подражанием.

Кроме общей темы, оба диалога сближает их очевидная терапевтическая направленность: они представляют собой утешение философией. Причём утешают в диалогах не тех, кто стоит на пороге смерти, а тех, кто остаются среди живых, и делают это как раз умирающие. Подобное утешение строится исходя из прояснения порядка человеческого бытия. В диссертационном исследовании описаны три основных положения, развиваемые в обоих диалогах, суть которых состоит в том, что знание природы человека может сослужить здесь хорошую службу.

Во-первых, сама возможность утешения философией является следствием того факта, что «человек – есть словесное живое существо»⁴. Если смерть совершается человеком не в одиночку (точно так же, как и рождение), если эта связь с соучастниками так легко узнаётся нами в горестном состоянии печали, то должен быть и явный, не удручающий, а, наоборот, освобождающий модус этой связи. Таким модусом оказывается слово: слово как именование и ласка при рождении, слово как успокоение и память в смерти.

Во-вторых, в рассматриваемых диалогах мы встречаем два образа чистоты человеческой природы, гарантирующей бессмертие. В «Федоне» представлен мифологический прототип обретения чистоты, связанный с концепцией расплаты: подземные реки⁵. Образ же чистоты, который мы находим у Григория Нисского, иного рода – не неслиянные реки, а зеркало: «душа... войдёт снова сама в себя, и в точности увидит себя, какова она по естеству, в собственной красоте, как бы в зеркале, или в изображении, усмотрит первообраз»⁶. В обоих случаях чистота – результат прояснения порядка человеческого бытия. И несмотря на то, что мы имеем здесь два разных образа чистоты, утешительный исход рассуждений о чистоте один и тот же: ни с Сократом, ни с Василием, ни с Макриной ничего плохого случиться не может. Потому что душа первого, подготовленная к смерти философией, по зрелом размышлении,

4 *Св. Григорий Нисский. Цит. соч. С. 234.*

5 *Платон. Федон. 111d–114b.*

6 *Св. Григорий Нисский. Цит. соч. С. 267.*

будет прибывать в чистейшем эфире. Жизни же Василия и Макрины, являясь образцами устремлённости к Благому и примерами разумного повелевания страстями, представляют собой чистейшие зеркала, в которых, вне всякого сомнения, отражается первообраз.

В-третьих, как ни странно, но именно тело оказывается отправным и конечным пунктом разговора о бессмертии души. Может ли разговор о бессмертии избежать деления на душу и тело? Для св. Григория, очевидно, не может, ведь без истории соблазнённой свободы бессмертие не ставилось бы под вопрос, поскольку не было бы утрачено. Нет этого деления – значит нет ни греха, ни смерти. А если было изгнание из Рая, то уже есть и нынешнее человеческое тело, и смерть; стало быть, возможно и такое время душевного смятения, когда нужны доказательства бессмертия души. Когда умирает Сократ, родным и друзьям всё-таки остаётся его мертвое тело, пусть как символ свершившегося выздоровления, но чрезвычайно тяжкий символ. Вроде бы так будет и после смерти Макрины, но обратим внимание на логическую структуру обоих диалогов: и Сократ, и Макрина с самого начала понимают, какой ужас способно вселить оставленное жизнью тело в души друзей и родных, и потому направляют остриё своих доказательств на облегчение именно этого переживания. В данном контексте правомерен вопрос: когда Макрина доказывает, что по воскресении душа соберёт все элементы своего тела, то это дань формальной стороне православной догматики, в соответствии с которой люди воскреснут в собственных телах, или же цель доказательства – примирить живых как раз с самым вопиющим фактом, с созерцанием мёртвого тела? Хотя технически доказательство Макрины неимоверно усложняется необходимостью разъяснения множества деталей, скажем, тело какого возраста и состояния соединится с душой при воскресении; как душа опознает элементы своего тела, если после смерти они вступят во всевозможные сочетания и пр. – всё же результат этого доказательства имеет два важных следствия. Во-первых, живым понятно, что тело оставляется лишь временно (с учётом всех сделанных Макриной разъяснений), во-вторых, даже сам умирающий вправе надеяться на возвращение утраченного, но уже в очищенном, первозданном виде. Получается, что, преодолевая логические трудности доказательства восстановления тела, Макрина

получает возможность успокоить дважды: и того, кто умирает, и того, кто остаётся жить, что полностью соответствует и её нынешнему положению – между двумя смертями (брата Василия и своей собственной), рядом с остающимися среди живых братом Григорием.

Таким образом, слово, чистота и тело выступают тремя главными обстоятельствами в порядке человеческого бытия, на разъяснении которых и строится утешение философией. В заключении параграфа делается вывод о том, что диалектически определённые основания бессмертия души состоят в следовании человека некоему изначальному порядку («образу чистоты»), в уподоблении, в подражании образцу.

В третьем параграфе «Значение платоновского "Государства" в концептуализации подражания» осуществляется анализ теории подражания Платона. Этот классический текст по теории мимесиса рассматривается в жанровом, стилистическом и историко-философском смыслах. В параграфе приводятся исторически сложившиеся стратегии интерпретации философии Платона: христианско-символическая, мотивационная, дисциплинарно-буквалистская, а, кроме того, описываются иронические приёмы, используемые в «Государстве», и дается характеристика онтологической модели, представленной в диалоге.

Основной вопрос «Государства» сводится к выяснению как пожизненной, так и посмертной состоятельности справедливости. Хотя непосредственно проблеме мимесиса посвящены лишь две книги диалога (третья и десятая), тем не менее, «Государство» можно назвать диалогом о подражании. Здесь важны две вещи. Во-первых, для развенчания ложного подобия Платон пользуется тоже подобием только истинным. Ключевое напряжение диалога создаётся уже во второй книге: несправедливый человек, кажущийся справедливым, будет счастливее человека справедливого, если все принимают последнего за несправедливого (360е–361). Поскольку справедливость «бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству» (368е), конечно, удобнее изучать её действие на чём-то большем, распространив затем полученные выводы на меньшее – в точности этому замыслу

Платон и следует до самого конца диалога. Так, чтобы показать, что несправедливый человек, выдающий себя за справедливого, не может быть счастлив, Сократ говорит не о человеке, а о государстве. Собеседники строят воображаемое государство как леса для умозаключения о подлинной справедливости, что, на наш взгляд, говорит о решающей важности подражания: только через уподобление государства человеку можно получить ответ на вопрос о справедливости. Здесь во всю силу проявляется познавательная сила подражания, о которой Платон вроде бы прямо не говорит, зато использует мимесис в качестве главного инструмента для отыскания справедливости. Во-вторых, даже такой громадный проект не в состоянии дать ответ, что же происходит со справедливыми и несправедливыми людьми после смерти? В результате, в десятой книге Платон рассказывает миф, из которого явствует, что человек по-настоящему справедливый и после смерти, и в новой жизни получает справедливые воздаяния. Миф, повествующий о смерти и новой жизни, описывает справедливость как некую ось бытия, скрепляющую постоянство бессмертной души: только справедливый человек может спастись от полного забвения, на каждом круге метемпсихоза совершая правильный выбор, то есть оставаясь собой, храня тождество, не допуская ужасного поругания души в Тартаре. Здесь – в теме смерти, и в целом в мифе – роль справедливости опять же уподобляющая: нужно оставаться собой, не допускать полного растожествления. Стало быть, на лицо уже два предположения о том, что подобие и подражание играют в «Государстве» далеко не последнюю роль, и за по видимости лёгкими и ироничными разборами мимесиса, содержащимися в третьей и десятой книгах диалога, скрывается ни на секунду не прерываемая работа того мимесиса, которому Платон-то и доверяет всё напряжение своей онтологии⁷.

В целом в «Государстве» представлено три смысла подражания: во-первых, познавательный мимесис (который требуется для понимания), во-вторых, воспитательный мимесис и, в-третьих, изобразительный мимесис. Трёх этим видам мимесиса соответствуют три типа деятеля: философ, воспитатель и художник. В данном параграфе диссертации действие всех указанных видов подражания рассмотрено подробнейшим образом. Но подражание – это ещё и средство (причём

⁷ В этом абзаце подобие и подражание используется нами в качестве синонимов.

используемое ироническим образом) прояснения статуса идейно-вещной дихотомии: в постижении космоса философ имеет дело с вещами и идеями, в собственно же космическом бытии идеи отличимы, но неотделимы от вещей. Здесь идеи представляют собой виды единого блага, которое по-разному открывается из того или иного «места» космоса. Поэтому у каждой вещи есть «своя» идея, т. е. благо той или иной вещи, без причастности которому вещь бессмысленна и лишена бытия. Ирония Платона, на наш взгляд, состоит в том, что даже несмотря на обилие вроде бы прямых указаний в тексте «Государства» на расколотовость космоса на идеи и вещи, проповедуемую школьным платонизмом, никакой онтологической дихотомии нет и в помине: есть возможность увидеть мир двойственным – у философа, воспитателя и художника – более того, существует вероятность исказить космос, производя ложные образы блага. Если бы Платон предполагал действительное – а не только познавательное – разделение космоса на мир идей и мир вещей, то в его философии содержался бы ответ на следующий вопрос: зачем вечным и неизменным, бесконечно прекрасным идеям творить что-то заведомо несовершенное и преходящее? Разумеется, у Платона нет не только ответа на этот вопрос, но и самого вопроса. Причина проста: он не мыслил никакого действительного разделения космоса. Существует христианский вопрос, зачем было Богу создавать мир. И на него имеется совершенно удовлетворительный ответ. Но это не платоновские вопрос и ответ.

Итак, сам не производя разделения космоса, Платон предупреждает об опасности подобного деления: идеи, «оторванные» от вещей, становятся ложными, но бесконечно соблазнительными образами благаго. В данном параграфе описывается, в частности, значение концепции подражания для утверждения платоновской онтологии, и онтологическая сила подражания здесь вполне соединяется с его терапевтическим действием.

В четвёртом параграфе «Мимесис как основание визуальной культуры» определяется роль подражания в качестве основания зрелища, обнаруживается роль зрелища в формировании «культуры невидимого», но, с другой стороны, анализируется зависимость зрелища от мимесиса, который является условием онтологической полноты, своего рода «обратным движением» подобия. Именно эта

связь с подражанием и является самой веской причиной привлекательности зрелища: будучи основанным на подражании, зрелище вовлекает человека в фундаментальную онтологическую структуру, обеспечивая тем самым всю сюжетику человеческой жизни.

На основании теоретических положений о зрелище и символе, выдвинутых античными, средневековыми и современными авторами (Платон, Тертуллиан, Климент Александрийский, Григорий Нисский, Григорий Палама, О. М. Фрейденберг, Ж. Лакан, А. И. Зайцев и др.), а также на материале из истории визуальной культуры (аттический театр, позднеримский мим, рукописная книга, европейская музыкальная драма, современный музей и пр.), из истории европейской литературы XIX-XX веков (Н. С. Лесков, Р.-М. Рильке, Б. Шульц, А. А. Ахматова и др.) в параграфе делается вывод о том, что невидимое (или видимое исключительно *умным* зрением) является необходимым условием зрелища. Этот «невидимый» элемент в качестве основания присутствует в любом виде зрелища. Описано два варианта культурной коллизии, способной развиться вокруг этого элемента. Первый — вариант «низкого» зрелища — имеет место тогда, когда в невидимое превращается как раз то, что наиболее назойливым образом выставляется напоказ. Это случай позднеримского зрелища, описанный христианским апологетом Тертуллианом и содержащийся в оценке действий римского полководца Стилихона языческим историком Зосимой. Это и случай современной массовой культуры. В этих случаях зрелище производит своего рода интимно-социальную инверсию, приводящую к нравственно-онтологической дезориентации человека. Второй вариант развития культуры невидимого — вариант «высокого» зрелища — имеет место тогда, когда за невидимым безоговорочно сохраняется его статус, как, например, в аттической трагедии и ещё более отчётливо — в иконопочитании.

Второй вывод, содержащийся в данном параграфе касается природы связей между видимым и невидимым (видимым телесным и видимым умным зрением), эти связи описываются в терминах подобия и подражания, именно на этих связях, по мысли автора, строится зрелище. Имея в виду агональную историю культуры (А. И. Зайцев) мы должны признать, что путь к умному зрению начинается именно с

телесного: сначала агоник, затем только — теоретик; в начале тот, кто бежит, хотя и умнее будет тот, кто на него смотрит (Пифагор), но появится он только вслед за первым. Главное, что это возможно: от телесного перейти к умному. Тот же путь движения к умозрительному описывает, например, и Филострат Младший. Очень важно для художника, — говорит он, — уметь наблюдать, замечать все тонкости телесного выражения того, что происходит в душе. Ради точности передачи душевного состояния можно пойти и на некоторый обман, изобразив что-то может и несуществующее: «подойти к вещам несуществующим так, как будто бы они существовали в действительности, дать себя ими увлечь, так чтобы считать их действительно как бы живыми, в этом ведь нет никакого вреда, а разве этого не достаточно, чтоб охватить восхищением душу, не вызывая против себя никаких нареканий»⁸. Мимесис Филострат как бы подкрепляет фантазией, чтобы усилить главную способность живописи: «способность невидимое делать видимым».

За притягательностью всякого зримого стоит тайна подобия. Подобие вовлекает человека в зрение, заставляет вглядываться, но только одной своей стороной оно зависит от меня: в том, как вообще возможно произвольное, инициируемое мной уподобление — в мимесисе (Подобие изначально, а подражание произвольно. Первое инициируется оригиналом, второе — копией). Именно этой миметической частью тайны уподобления и измеряется зрелище, но вовлекает оно чем-то куда более фундаментальным — самим подобием. Иначе говоря, я смотрю как бы потому, что это мне самому интересно, но на самом деле мне интересно и я смотрю потому, что я важен и нужен, может быть даже любим тем, чьей копией я являюсь. Я нужен тому, на кого смотрю. Это меня притягивает, на этот вопрос я не могу не ответить. Если я вижу значит, не слеп, не камень, значит действительно храню хотя бы крупинцы подобия. Если два движения — блага и к благу — встречаются в эйдосе, то здесь же происходит соединение подобия и подражания. Стало быть, мимесис — это та основа, на которой покоится способность видеть: и телесным образом (вещи) и умным зрением (сами идеи). Способность видеть — это способность отвечать, на языке Платона — подражать лучшему, стремиться к благу. Но сделаем оговорку: теория идей в целом

⁸ *Филострат* (Старший и Младший). *Картины. Каллистрат*. Статуи. Л., 1936. С. 106.

— это не теория зрелища. Потому что благо не видимо, а теория идей повествует о благе.

Если подражание столь фундаментально как в платоновском, так, тем более, в христианском мире, то легко себе представить ту силу какой обладает построенное на нём зрелище. В этом состоит одна из главных мыслей Тертуллиана: от зрелища почти невозможно оторваться! Как об одном из самых великих земных соблазнов говорит он о зрелище, передавая аргументы язычников: «христиане, народ подлый и робкий, стараются укрепить себя перед лицом смерти. Чтобы быть в состоянии презирать жизнь, они устраняют все, что нас к ней привязывает, а потому меньше заботятся о конце дней своих и с большей легкостью оставляют жизнь, которую успели уже сделать для себя ненужной»⁹. Зрелище, привязывая, привязывает и к мимесису. Благодаря своей генетической связи с мимесисом, оно обладает силой придавать смысл всему зримому. Зрелище — то, что привязывает к жизни, то, что даёт ей смысл. Может быть, привязывает и как-то неправильно, гипертрофируя страх перед смертью, но может быть, наоборот, придавая жизни особый вкус и особую ни с чем не сравнимую остроту чего-то конечного? Страх смерти и плод мимесиса напрямую связаны и у Платона, когда он ратует за исключение из воображаемого государства тех поэтов (например, Гомера), которые пугают будущего воина смертью. Воин не должен бояться смерти, он должен бояться позора, говорит философ¹⁰. Зрелище может сделать жизнь настолько сладкой, что возникнет страх от одной мысли о её конце. Собственно, зрелище и формирует весь жизненный сюжет: завязка (притягательность зрелища), коллизия (напряжение страстей, возникающее из несоответствия моего смысла и смысла того, что происходит на сцене; это то, что Тертуллиан определяет как «жить чужой жизнью»), развязка (смерть), смысл (мимесис). Зрелище становится «билетом» в мир: я буду понят и буду понимать, что происходит в жизни, только будучи искущённым в зрелищах. Сюжетность жизни даст мне субъективный статус, я получу возможность автономно употреблять свою волю, правда только в рамках, заданных зрелищем: смогу делать всё и сам, но только в подражание своим героям.

⁹ Тертуллиан. О зрелищах. 1.

¹⁰ Платон. Государство. Кн. 3.

Может быть отсюда, из ощущения только относительной свободы мира зрелища, и происходит глубинная неудовлетворённость мимесисом, но следует помнить, что если зрелище и покоится на мимесисе, то сам мимесис зрелищем далеко не исчерпывается.

В пятом параграфе «Подражание и письменная культура» исследуется миметическое основание письменной культуры. Материалом для рассуждений здесь служат источники по истории книги, библиотечного дела, древнегреческой литературы, религии, европейской учёности, а также работы по философии книги (М. Н. Куфаев, А. М. Ловягин, Н. А. Рубакин). В параграфе прослеживаются основные этапы становления письменной культуры (древнееврейская книжность, процесс редактирование гомеровского эпоса), описывается роль письменной культуре в пайде́е, но, в то же время, отмечается и антагонизм между устной и письменной культурой (на примере, в частности, платоновской аргументации против книжной культуры). В качестве одной из важнейших причин становления письменной культуры указывается мотив бунта, даже богоборчества, как свидетельства взросления человека и культуры.

Если «первая книга» (скрижали, полученные Моисеем) — это не только памятник Завета, но и памятник богоборчества, угодного Богу, значит, любая книга хотя бы в микроскопической степени — это богоборчество, результат некоторого священного безумия, но простительного и даже ожидаемого Богом, потому что оно — знак человеческого возрастания. Всякая книга несёт на себе печать бунта и неодолимой воли к исправлению книг. Человек пишет книги, чтобы повзрослеть. Культура, взрослея, обрывает книгами. И диортхозис (διόρθωσις) — исправление «главной книги» греческой культуры (гомеровского эпоса) — происходит как соревнование с Гомером, как культурный агон. Этот растянутый на несколько веков «бунт» заканчивается лишь александрийскими библиотекарями, что свидетельствует о зрелости или даже завершенности культуры.

Кроме того, признание в качестве начала письменной культуры некоего антропологического бунта ставит вопрос и о границах подражания. Если подражание и в самом деле является основанием антроподи́еи, оправдывает человека, притом

подражание универсально и для человека неизбежно, то не является ли оно путём к практически автоматическому спасению? Не становится ли практика подражания логикой апокатастасиса? На этот вопрос мы можем с уверенностью ответить, что нет, не становится и именно ввиду как раз-таки ограниченности подражания. Подражание не универсально, и ограничено оно в человеческих практиках не подобием, лежащим за пределами человеческих сил, а бунтом, слепотой, безумием и богоборчеством. Богоборчество противоположно подражанию, оно разрушает логику апокатастасиса, разрушает антроподицею, но оно не в состоянии хотя бы малейшим образом пошатнуть порядок подобия, устанавливаемого Творцом. Если бунт, как отказ от подражания, будет принят, то человек будет оправдан и так, без подражания, «против» подражания. Свидетельствовать это может об ограниченности подражания и безграничности подобия, но ещё и о том, — это важнее в контексте нашего исследования — что терапевтическая сила подражания способна преодолевать антропологические пределы культуры.

Основой исследования, — как предпринятого в первой главе, так и во всей диссертации в целом, — является аксиоматика, в соответствии с которой подражание рассматривается в качестве действия подобия. А именно: подобие представляет собой правило надприродного родства, многочисленные примеры которого мы обнаруживаем, например, в религии и в искусстве (идея обожения в христианстве, феномен узнавания в искусстве). Причиной такого удивительного соединения разноприродных вещей и является подобие. Действие подобия всегда иерархично: уподобление — это власть оригинала, творящего копии, а подражание — встречное движение копии по направлению к образцу. Кроме этого положения о подобии как правиле надприродного единства, принятого нами за аксиому, мы имели в виду ещё два очевидных факта: во-первых, человек обеспокоен вопросом собственного бессмертия, во-вторых, он в своих многочисленных практиках непременно кому-то или чему-то подражает. Исходя из этих положений в первой главе был продемонстрирован, в частности, тезис: в подражании человек утешается даже в своих самых насущных онтологических тревогах. Подражание лечит и именно эта его терапевтическая сила является, причиной приверженности человека мимесису.

Демонстрации этого же тезиса и описанию роли христианской экзегетики в концептуализации подражания посвящена вторая глава диссертационного исследования. Демонстрации тезиса о том, что подражание является одним из основных механизмов трансляции культуры и одним из важнейших условий осуществления единства культурно-исторического процесса, посвящено всё диссертационное исследование, но особенно его заключительная глава.

ВТОРАЯ ГЛАВА «Роль экзегетики в концептуализации подражания» посвящена истории средневекового этапа концептуализации подражания и значению теории подражания для экзегетики. В главе, кроме того, рассматриваются некоторые важные для истории и теории культуры выводы, сформированные в рамках православной экзегетики: новый способ осмысления истории, новый способ переживания времени и анагогическое мышление. Значимость этих выводов для современной культуры объясняет и важность философского анализа труда экзегетов.

В первом параграфе «Место экзегетики в истории культуры» демонстрируется, насколько существенную роль в типологических толкованиях Библии играют аналогия и уподобление. Перечисляются причины, сделавшие экзегезу универсальным способом понимания в средневековой культуре. Это, *во-первых*, тот факт, что аллегорический метод даёт возможность толковать всё исторически конкретное, а стало быть, переходящее в качестве символов неизменной реальности. *Во-вторых*, применение аллегорического метода в толковании Ветхого Завета позволяло решить и такую важнейшую для христианства второго века задачу, как обоснование своей теоретической позиции перед лицом чрезвычайно в то время сильного гностицизма¹¹. *Третья причина*, способствовавшая тому, что экзегетический метод стал столь важным для организации ранней богословской мысли, состоит в том, что христианская экзегетика в самом своём основании и в своём применении есть непрерывное напоминание о непостижимости Бога. Суть этого напоминания нельзя переоценить, если помнить о том, что у греков до сих пор вообще не было никаких

¹¹ Объяснение двух первых причин принадлежит прот. Иоанну Мейендорфу. См.: *Иоанн Мейендорф* (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Пер. с англ. В. Марутика. Мн., 2001. Ч.1. § 1.

трансцендентных конструкций. Не было у них ничего сверхъестественного, ничего не было за пределами космоса. Используя же экзегетический метод просто невозможно забыть о том, что Бог трансцендентен. В этом один из парадоксов экзегетики: являясь эффективнейшим методом познания, она, по-существу, учит невозможности познания. Или: она гарантирует как полное знание, так и, одновременно с этим, невозможность забыть о непостижимости Бога. В-четвёртых, православная экзегетика — это христианская проповедь, точнее учение об уподоблении Христу, а ещё более точно — научение подражанию Христу.

Основываясь на обобщении сформулированных самими христианскими экзегетами теоретических подходов к толкованию писаний, можно сказать, что толкователь исходит из нескольких обстоятельств: Священное Писание представляет собой единое целое; у него один Автор, говорящий с людьми при посредстве людей; поскольку настоящий Автор Писания — Бог¹², то, разумеется, ни в Ветхом, ни в Новом Заветах никакого пустословия нет и быть не может; поэтому же всё содержащееся в Писании является чрезвычайно важным для человека, чрезвычайно важно понять слово Божие, обращённое к тебе; любой толкователь толкует ради пользы: своей и других людей; это толкование требует, кроме твёрдой веры и богатства знаний ещё и величайшего мастерства¹³; потому что есть в Священном Писании образы неясные, но за ними всегда есть сокровенная истина; непонятное в одном месте становится понятным в другом, всё Писание нужно понимать в целом¹⁴; но больше всего непонятного содержится в Ветхом Завете, таинственные и смутные образы, изображённые в нём, нужно понимать через ясное и отчётливое их выражение в Новом Завете, т.е., в чисто методологическом смысле, Новый Завет является ключом к Ветхому; причиной этого стало Боговоплощение, когда Слово стало плотью (Иоан. 2:14), когда божественная и человеческая природа неслиянно соединились в одной

12 «... Слово Божие всегда одно и то же...» и «... Господь, Которого те (пророки) проповедывали неверующим, того воззвал Христос повинующимся Ему, и Бог, Который призвал прежних, т.е. прежде через рабское законоположение, Тот же принял последующих, т.е. после через усыновление». *Ириней Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Кн.5, XXXVI. // Сочинения св. Ириния, епископа Лионского. СПб., 1900. «... Дух Святый, писания сего Автор...». См. *Митрополит Московский Платон*. Азбука добродетели. М., 2007. С. 29.

13 Характерно даже само название экзегетического труда св. Кирилла Александрийского: «Глафиры» (γλαφυρός - искусный, утончённый).

14 *Митрополит Московский Платон*. Азбука добродетели. М., 2007. Сс. 28-30.

личности Иисуса Христа, тогда многое тайное стало явным. И, наконец, ещё одно важнейшее обстоятельство экзегетики, делающее толкователя не марионеткой или унылым рупором тайн, а настоящим вдохновенным исследователем: всё, содержащееся в Священном Писании чрезвычайно важно для спасения, но ещё важнее то соединение с Богом, которое называется теозисом, или обожением. Собственно и само толкование Писания есть один из путей к Богу, одно из средств достижения этой великой для христианина цели.

Имея ввиду важность для экзегетики аналогического стиля мышления и проповеди о подражании Христу, можно сказать, что экзегетический метод, появившийся в христианской письменности как один из *душеполезных* жанров сразу же становится по-настоящему царским путём христианской антропологии.

Во втором параграфе «Подражание в качестве основания христианской экзегетики» анализируются теоретические подходы к толкованию Ветхого и Нового Заветов, содержащиеся в трудах ряда экзегетов первых веков н.э. (Ориген Александрийский, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Диодор Тарский, Феодорит Кирский, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин Иппонский и др.). В параграфе также производится разбор условий и обстоятельств возникновения и развития христианского типа экзегетики. Рассмотрение ответов первых христианских толкователей на вопросы о том, *зачем* нужно читать Писание и *как* это делать, позволяют прийти к ряду важных выводов. Во-первых, аналогия и подражание играют важнейшую роль в толковании писаний. Во-вторых, важными задачами экзегетики (особенно в период её становления) были полемические и апологетические. В-третьих, возможно, впервые в христианской письменности в рассуждениях о способе толкования ставится вопрос о человеческом творчестве и мере его свободы даже перед лицом Божественного Писания. Это пример сотворчества с Богом, когда разворачивание сокровенных тайн требует труда и искусства, требует даже «привнесения» человеческого смысла. Ясно, что решение этой задачи, будучи возложенным на человека, может легко закончиться волюнтаризмом, но нельзя забывать о том, насколько важным для истории культуры оказалась это освобождение

мысли, насколько плодотворным. В-четвёртых, все христианские толкования Ветхого Завета являются типологическими. Если типологическое толкование делает возможным понимание ветхозаветных образов через Боговоплощение, через действительность Христа, то, можно сказать, что христианская экзегетика — это ещё и богословствование, поскольку толкования касаются вопроса о Троице. Таким образом, получается, что типологическое толкование Ветхого Завета имеет значение как проповеди, так и богословской теории. В-пятых, именно типолого-анагогический способ постижения истории ставит перед человеком чисто «антропологическую» задачу подражания Христу. В-шестых, в экзегетических трудах описываются и условия возможности такого подражания. Ими оказываются преемственность людей в Духе, и Боговоплощение, открывающее возможность обожения. В-седьмых, этот путь подражания понимается христианскими экзегетами именно как путь добродетели. Стало быть, у нас есть все основания утверждать, что модус бытия подражания в средневековой христианской культуре есть этико-онтологический.

В целом же методологические принципы христианской экзегетики можно описать следующим образом: читая Писание нужно всегда помнить о богодухновенности и единстве двух Заветов, не забывая при этом, что Новый Завет, изображая тайну Боговоплощения, является завершением Ветхого. Поэтому ветхозаветные писания являются пророчеством о Христе (они типологичны) и именно так они должны читаться: в них ветхозаветная реальность представлена ещё пророчески смутно, как бы в образах и тенях. Не всегда просто понять эти ветхозаветные пророчества, поэтому в отношении метода чтения нужно различать букву и дух Писания. Стремление толкователя прояснить высший анагогический (духовный) смысл Писания это путь к постижению «тайнства Христова», и он отнюдь не означает разрушения буквального смысла Писания, ведь как можно понять конец без начала, а вершину без подножия? Основа же возможности всякого толкования — это преемственность в Духе всех людей вообще, а пророка и толкователя его пророчеств в частности. Разумеется, что все толкования Писания должны опираться на экзегетический и иной опыт Церкви, но кроме того, они требуют и определённого искусства от самого экзегета. Главный же смысл чтения Писания, являющегося

подробнейшей картиной человеческой души, — в научении добродетели, а путь добродетели есть путь подражания Христу, а главный опыт, приобретаемый на этом пути — это опыт понимания и любви.

В третьем параграфе «Значение уподобления в типологических толкованиях» рассматривается типологический метод христианской экзегетики. Св. Василию Великому принадлежит фундаментальное определение типа: «Тип есть выражение ожидаемого через уподобление, которым назnamenательно предугадывается будущее»¹⁵ (Ἔστι γὰρ ὁ τύπος προσοικωμένων δῆλων διὰ μίμησιν ἐνδεκτικῶς τὸ μέλλον προῖποφαινῶν¹⁶). Тип есть раскрытие, свидетельство, выражение того, что ожидается. Правилom для такого свидетельства, основой его доказательной силы является подражание, т.е. подражательное стремление образа к реальности. Наконец, задача типа — предугадывать будущее. А значит, тип есть движение к будущему, основанное на миметической связи образа и реальности. Мы даже можем сказать, что типология — это закон движения к реальности, осуществляемого во времени; что подражание — то, на чём во многом держится связь времён, то благодаря чему и возможно понять, как Новое соединено с Ветхим. В случае экзегетики Ветхого Завета увидеть миметическую связь, означает понять, как из вечности в реальности произрастают образы, и как во времени эти образы предугадывают действительность, которая восторжествует в будущем. Главное в существе христианского экзегетического метода состоит в следующем: суть типологии не в том, что одни образы толкуются через другие (например, образы патриархов через образ Христа), но в том, что образы толкуются через реальность. Большое внимание в этом параграфе уделяется мыслям И. Н. Корсунского по истории и теории экзегетики. Определяя тип, описывая свойства типа, он делает важное философское замечание: «новозаветное типологическое толкование не есть простое применение или приспособление ветхозаветных мест к новозаветным, а имеет своё глубочайшее основание в самой природе вещей и свои ступени в естественной и исторической

15 Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 14. // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. Москва, 1891. Заметим, что в этом издании слово ὁ τύπος не оставлено, как есть, а переведено русским «преобразование».

16 PG 32. Col. 121.

типике»¹⁷. В этом смысле низшее в природе есть предызображение высшего, ребёнок — взрослого, явление — идеи, историческая типика основывается «на всеобщем отношении истории к духу». Кроме того, инструментом постижения этого типиконерархического устройства мира оказывается аналогия, как духовное созерцание, теория в самом чистом виде, восхождение к высшему. В этом смысле типология, как метод толкования писаний — это и есть аналогия.

Обращаясь к вопросу о различии двух экзегетических школ — александрийской и антиохийской, — мы должны иметь в виду три обстоятельства: во-первых, сложившаяся христианская экзегетика — это именно типология без всякий географических различий. Во-вторых, возможно, что в философском смысле история становления типологического метода интерпретации Писания — это история прояснения того типа монотеистической трансцендентности, которая может быть усвоена греческой культурой. В этом смысле конкурируют между собой разные образы трансценденции: символический (александрийский) и исторический (антиохийский), когда в первом случае используется удаление символическое, во втором — отдаление историческое и временное. В-третьих, возможно, что различение экзегетических методов — это дело запоздалой рефлексии, занятой поиском причин христологических ошибок. Поэтому, в отрыве от христологии, спор о становлении методов носит спекулятивный характер, правда, не теряя от этого своей остроты. Здесь мы можем только сказать, что аллегореза, определённая, внутренне собранная фактом Боговоплощения, является не чем иным, как типологией. Точно этим же фактом, однозный буквализм превращается в типологию, заострённую на истории.

Итак, сам способ типологического толкования Ветхого Завета, даже в чисто формальном смысле, в своей основе имеет уподобление, поэтому в параграфе и делается вывод о том, что типологическое толкование есть аналогия. *Аналогия позволяет увидеть суть вещей не прибегая к аналитическому их расщеплению.* Надо думать, аналогический (типологический) способ понимания распространён не меньше аристотелевско-анализирующего, в любом случае, не менее эффективен. Сила аналогии — в соединении конца с началом, в уподоблении великого малому, в

¹⁷ Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 26.

установлении правильной масштабности мира, а значит и в иерархии, возводящей познание к Богу. Для истории культуры чрезвычайно важно, что анагогия формирует особенное, может быть, совершенно новое отношение к прошлому: не преклонение, не отторжение, но принятие прошлого «как своего»; прошлое в анагогии как бы обживается, становится своим, близким. Что позволяет новым поколениям христиан уже пренебрегать родовыми границами и гордиться прошлым иудейского народа, как своим прошлым. Эта универсализация истории в культуре всех последующих эпох стала возможной, не в последнюю очередь, благодаря анагогии, следствием применения которой к толкованию Ветхого Завета и стало такое представление о прошлом, как о чём-то, во-первых, своём, но, во-вторых, требующем обновления, исправления, но никак не слома, забвения или, наоборот, поклонения. Более того, именно это стремление к новому, которое становится возможным только благодаря уже свершившемуся возрождению человеческой природы, стало одним из оснований того представления о личности, которое окончательно сложилось в рамках православной христологии и было впоследствии заимствовано современной культурой.

В четвёртом параграфе «Роль подражания в представлении об иерархическом порядке бытия» анализируется представление об иерархическом порядке бытия, господствующее в экзегетике. Материалом для анализа стали сочинения Ареопагитического корпуса, их толкования Максимом Исповедником, а также учение Григория Паламы, опиравшегося на богословско-философские взгляды, содержащиеся в Ареопагитиках. Обращение к определению иерархии в контексте исследования роли подражания в экзегетике имело целью прояснить структуру типологического толкования Ветхого Завета. Здесь нам нужно было ответить на два вопроса. Почему ветхозаветные образы толкуются через образ Иисуса Христа? Почему толкования классической экзегетики имеют анагогический характер? Исходя из того, что иерархия описывает порядок бытия, основанный на действительности уподобления Богу; понимая, что напряжение уподобления предполагает некую соразмерность бытия Творца и твари, когда Бог может претерпеть умаление ради спасения человека, а человек в своей природе оказывается в полной мере

совершенным лишь в измерении святости; в диссертации предлагаются ответы на поставленные вопросы. Во-первых, суть типологического толкования – т.е. такого толкования, когда ветхозаветные образы понимаются как тени и предызображения Иисуса Христа – больше, чем какой-либо другой способ толкования, соответствует правде христианского представления об отношениях Бога и человека: самая полная действительность этих отношений в человеческой истории — это действительность Христа. Если толкователь хочет, что-то понять в словах Бога, обращённых к человеку, то, в первую очередь, он должен ориентироваться именно на этот опыт соединения двух природ в одной ипостаси. В этой же логике возможен и ответ на второй вопрос: сам факт наличия Ветхого Завета, как связи между Богом и человеком, как Слова Божьего, требует от толкователя соответствующего отношения к писаниям, оно может быть только анагогическим, иначе говоря, возвышающим, одновременно таинственным и просвещающим. Тем более, что сама реальность уподобления требует крайнего напряжения всей человеческой природы, то есть любви.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА «Подражание в искусстве и в практиках культурного наследования» посвящена анализу роли подражания в искусстве и практиках сохранения культурного наследия, кроме того, в ней исследуется значение теории подражания для интерпретации произведения искусства.

В первом параграфе «Теория подражания в герменевтике искусства» анализируются стратегии герменевтики искусства — теория подражания, теория выражения, теория знаков. Особое внимание уделяется переосмысленной Г.-Г. Гадамером сквозь призму современного искусства и пифагореизма теории подражания. Анализируется и понимание роли подражания в искусстве у С. М. Эйзенштейна. Кроме этого, в параграфе на материале древнегреческих мифологии и литературы (Аполлодор, Эсхил), современной литературы (Т. Вульф, К. Вагинов, А. Ахматова), культурологии и философии (М. М. Бахтин, В. Н. Топоров, Ж. Делёз, Э. Левинас) оценивается возможность интерпретации произведения искусства исходя из экзистенциала «кражи». Под кражей в данном случае понимается нарушение онтологического порядка, согласно которому порядок и хаос, живое и

мёртвое лишены каких бы то ни было каналов сообщения, кроме катастрофических. «Кража» есть то, что такое сообщение делает возможным, соединяя живое и мёртвое, порядок и хаос. Так, кража огня и ремёсел у олимпийских богов, олицетворяющих порядок и космическую гармонию, титаном Прометеем, являющимся выражением хтонического хаоса, и даёт в результате соединение несовместимого. Однако, это же соединение составляет существо искусства, поэтому и произведение искусства может быть проинтерпретировано исходя из «теории кражи». Эффективность применения данной стратегии герменевтики искусства иллюстрируется на материале художественных повествований двух писателей XX века: Константина Вагинова и Томаса Вульфа.

В целом, значение теории подражания в качестве основания для истолкования искусства невозможно переоценить: теория подражания — древнейшая из теорий об искусстве, она была развёрнуто изложена уже Платоном и Аристотелем, она же с отсылкой даже к Пифагору воспроизводится в середине XX века немецким философом Г.-Г. Гадамером¹⁸, а десятилетием раньше советским режиссёром С.М. Эйзенштейном¹⁹. И если Филострат Младший²⁰ и философы-романтики сравнивают или даже противопоставляют мимесис и фантазию, то это никак не ограничивает притягательность теории подражания для интерпретации искусства, о чём и свидетельствует её своеобразный ренессанс в XX - начале XXI веков²¹.

Если вопросам роли подражания, в частности, в познании были посвящены материалы первой главы диссертационного исследования, а во второй главе на примере экзегетики исследовалось значение подражания, в частности, для воспитания,

18 Гадамер Г.-Г. Искусство и подражание. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

19 Эйзенштейн С.М. Строеие вещей. // Эйзенштейн С.М. Избранные произведения в 6 т. М. 1964-1971. Т. 3.

20 Филострат (Старший и Младший). Картины. Каллистрат. Статуи. Л., 1936.

21 Приведём только некоторые исследования: Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. Дубова О.Б. Мимесис и пойнэсис. Античная концепция «подражания» и зарождение европейской теории художественного творчества. 2001. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах. М., 2006. Рикёр П. Время и рассказ М. — СПб., 2000. Burwick F. Mimesis and its Romantic reflections. The Pennsylvania State University, 2001. Gebauer G, Wulf Ch. Mimesis: Culture—Art—Society. Trans. Don Reneau. Berkeley and London: University of California Press, 1995. Prendergast Ch. The order of mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert. Cambridge UP, 1988. Melberg A. Theories of mimesis (Literature, Culture, Theory). Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Potolsky M. Mimesis. N.-Y. 2006. Sörbom G. Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary. Stockholm. 1966. Упомянем и сборники научных статей: Античный мимесис. СПб., 2008. Подобие и подражание в средневековой культуре. СПб., 2009. Подобие и подражание. СПб., 2010.

то в третьей главе мы преследовали цель обозначить пределы применения теории подражания в искусстве и в интерпретации искусства. Обнаруженные нами горизонты — кража, хаос, природа — дают представление не только об эффективности мимесиса в искусстве, но и о пределах оправдывающей, терапевтической силы подражания вообще, т.е. ещё и в познании, и в воспитании. В самом деле, искусство не в меньшей степени способно играть роль «алиби в бытии» для человека, чем воспитание и познание, более того, благодаря «соблазнительности» своих объектов (произведений искусства), оно является, может быть, и самым соблазнительным путём подражания. Оно открывает красивое и простое направление подражания. Это и делает мимесис в искусстве самой востребованной стратегией подражания в современности (мы это видим на примере массовой культуры XX века). Любой мимесис способен если уже не оправдать, то, по меньшей мере, успокоить человека. В этом смысле причастность к актуальному искусству способна — пусть и иллюзорно — успокоить современного человека в той же мере, как онтологически были оправданы первые христиане, подражая Павлу, как он подражал Христу. Подражание оправдывает, но в каких случаях оно способно обосновать человеческую природу, а в каких будет только пропуском в ту эпоху, в которой человеку довелось родиться? Собственно, ведь и история культуры может быть расценена как поиск и пробы наиболее эффективных форм подражания, при этом хорошее вовсе не всегда заменяется лучшим, а память на истинное очень часто изменяет культуре. Искусство для нас здесь лишь одна из трёх, но наиболее яркая, область действия мимесиса.

Во втором параграфе «Подражание и философия музея» производится анализ концептуальных установок проходящего в настоящее время этап становления нового философского направления — «философия музея» (Н. Н. Фёдоров, М. Б. Пиотровский, А. С. Дриккер, Т. П. Калугина, А. А. Никонова, О. В. Беззубова и др.). Целью этого анализа является определение места подражания в музее.

Несколько обобщая существующие периодизации музея, можно говорить о двух этапах музейного бытия: протомузейном (эпоха эллинизма) и собственно музейном (с Нового времени до наших дней). Первый этап – этап александрийского осмысляющего коллекционирования, происходящего в условиях синкретической культуры. Именно в

этот период формируется основной философский метод эпохи – метод экзегетического толкования, основанный на символическом мироощущении. Экзегеза здесь – естественная форма бытия культуры. Это некоторое растолковывающее усилие, но и направления его могут быть разными, как неоднородным был и сам эллинизм. Эллинизм – это, в определённом смысле, эпоха несобственного времени: или потерянного, или ещё необретённого. Как универсализирующая культура эллинизм – это синкретизм национальных культур, где греческое языковое единство могло не проникать глубже официальных социальных практик, где, даже говоря по-гречески, человек оставался сирийцем или иудеем. В этом случае эллинизм – культура памяти, культ прошлого, эпоха придающих силу или пестующих обиду воспоминаний. Но есть и другой эллинизм – раннехристианский, эллинизм без варваров и греков, эллинизм обетования Нового мира. Христианская культура ожидания Настоящего, добавляет к эллинизму второе измерение времени – будущее. Экзегетика, стало быть, служит не одним только инструментом истолкования настоящего, но, что важнее, само это настоящее истолковывает через будущее, наполняет смыслом то, что иначе может представляться полной пустотой и бессмыслицей. Из такого понимания протомузейного этапа следуют два вывода относительно философии музея. Во-первых, что экзегетический метод может оказаться весьма продуктивным в философском осмыслении музея и, во-вторых, что зрелищность, как внутреннее правило эллинистической культуры, станет и основным законом музея.

Что касается первого вывода, относительно применения экзегетического метода в философском осмыслении музея, то его продуктивность не вызывает сомнений. Здесь достаточно вспомнить коррелятивные анализы (например, М. Б. Пиотровский, Т. П. Калугина), в которых бытие музея понимается сквозь призму новоевропейской рациональности, обнаруживаются соответствия, во многом проясняющие существо музея: во-первых, музей и новоевропейская рациональность сопоставляются на основании принципа визуальности. Во-вторых, манифестация рациональности в качестве основания нового метода и мировоззрения европейца, опора на разум полностью совпадает с радикальным изменением в художественной культуре – эмансипировавшееся искусство, утратившее свои прежде неразрывные связи с другими

сферами человеческой деятельности, утрачивая свои сакральные функции, лишается «естественного» жизненного пространства. В роли новой «среды обитания» искусства и появляется художественный музей (и художественная выставка). В-третьих, если результатом субъективной рациональной деятельности является синтез разрозненных чувственных восприятий в представление (в представление о Природе), то и художественный музей (в отношении культурных феноменов), как и новоевропейская наука (в отношении природы) оказывается важным инструментом актуализации культуры. Такое совмещение новоевропейской рациональности и музея по принципу актуализирующего синтеза позволяет применить кантовскую постановку вопроса «Как возможна природа?» к художественному музею: если ответом на первый становится анализ форм человеческого мышления и восприятия, то ответом на второй вопрос является анализ законодательного статуса музея в культуре.

В заключении параграфа делается вывод о возможности принять экзегетический метод за основной в осмыслении музея, а главным направлением философии музея считать осмысление природы и истории зрелища. Здесь становится понятным и значение теории подражания для философии музея, поскольку именно подражание в значительной мере является основанием как экзегетики, так и визуальной культуры.

В третьем параграфе «Онтология музея» рассматриваются онтологические основания музеефикационной силы культуры. «Мотивационный» подход к поиску онтологических оснований был предложен Ж. Делёзом при разборе им платоновской онтологии²². В настоящем параграфе этот подход применяется и к онтологии самого французского философа. Сравнение онтологических моделей Платона и Ж. Делёза позволяет сделать важные выводы как о роли подражания, так и о месте музея в культуре.

В основе делёзовского «низвержения платонизма» лежит его философия симулякра. Симулякр, во-первых, при самом первом приближении – это «вещь», лишённая собственного эйдоса. Второе определение симулякра: он обладает внешним сходством, но начисто лишён внутреннего подобия идее²³. Более того, внешнее

22 Делёз Ж. Симулякр и античная философия // Делёз Ж. Логика смысла. Екатеринбург. Деловая книга, 1998.

23 Симулякр, или «ложный претендент» — это самозванный подражатель, его подражание не санкционировано подобием.

сходство симулякра с идеей намного большее, чем у вещи и идеи. Симулякр, в-третьих, не пассивен, он претендует на место в мире идей и вещей, пользуясь внешним сходством, он ложью и обманом добивается своего. В-четвёртых, природа симулякра принципиально иная, чем природа мира идей и вещей: если последний построен на основании законов тождества и подобия, когда вечная и неизменная идея тождественная самой себе, а вещь подобна идее, то симулякр основывается на различии, т.е. он ничему не тождественен и не подобен, он отличен от всего, он, более того, в самом себе несёт различие, сам не похож на себя, никогда самому себе не равен. Наконец, в-пятых, «мир симулякров», в котором властвует единственный закон различия, является основанием мира идей и вещей, в котором властвуют тождество и подобие. Получается, что симулякр становится идеей и вещью, симулируя сам космос. Получается, что хаос первичен по отношению к порядку — так интерпретирует Делёз идею вечного возвращения. Что же является мотивом такой онтологии? На наш взгляд, главный мотив делёзовской «онтологии поверхности» — бережность. Ведь в отличие от платоновской философии (как её понимает Делёз) здесь ничего не повторяется, любое чудо космического порядка неповторимо и из-за этого бесценно. Что значит представить мир во всей его хрупкости? Это значит им озаботиться, принять на себя бремя заботы о нём. Онтология «тайного смысла вечного возвращения» — это история культуры, повествование о том, что любая традиция музеефицирует, что мы либо гости, либо хранители. Повествование о том, что моделью делёзовской онтологии в равной степени с поверхностью, упраздняющей глубину и высоту²⁴, является и музей, главным мотивом которого является бережность. Делёзова поверхность — это музей: прекраснейшая поверхность эсхатологического времени. И более точно: «поверхность» — это музей в котором мёртвое так соединяется с живым, что всё вот-вот готово рухнуть: кражи, пожары, реституции, завоевания — зато и живёт только благодаря тому бережному пониманию всей чрезмерности онтологической ответственности за творение, которое характеризует антропоцентрическую культуру, по крайней мере на заре её существования.

24 Онтология поверхности изложена в книге: Делёз Ж. Логика смысла. Екатеринбург. 1998.

Таким образом, если, согласно Делёзу, основным мотивом платоновской философии является выбор, то основным мотивом философии самого Делёза, его онтологии тайного смысла вечного возвращения, оказывается бережность. Бережность же, в свою очередь, - это главный мотив музейной деятельности.

В четвёртом параграфе «Логос коллекционирования и его миметическое основание» рассматривается значение перипатетической философии в становлении музея и всей традиции европейской учёности и образованности.

Хотя в философии Платона мы встречаем теорию подражания в чрезвычайно глубоко проработанном виде, это, однако, не должно служить поводом для того, чтобы недооценивать роль его ученика в разработке теории подражания²⁵. Уникальный вклад Аристотеля в теорию подражания, на наш взгляд, сводится к следующим положениям: *Во-первых*, Аристотелево учение о природе проясняет философские горизонты функционирования подражания: действие подражания — это действие по удвоению природы, которое осуществляется при помощи технэ. Более того, граница между фюсис и технэ и является, стало быть, границей между подобием и подражанием (Природа как самопорождающее начало является областью действия подобия, которое конвенционально понимается нами в качестве действия оригинала по созданию копий, в отличие от подражания, понимаемого, наоборот, в качестве действия копии в направлении оригинала). *Во-вторых*, признание за миром искусственных вещей (миром технэ) особого статуса с точки зрения теории познания, влечёт за собой необходимость создания иной, чем в отношении «естественных» вещей, стратегии познания, стратегии отношения к миру. Эта стратегия и создаётся Аристотелем. Можно сказать, что действие технэ, - само, в свою очередь, мотивируемое подражанием (искусство подражает природе²⁶), - ставит вопрос о необходимости выработки нового способа отношения к миру. Удвоенный мимесисом мир требует от человека нового логоса. Им и оказывается «логос коллекционирования», как логос искусственного мира. В данном параграфе, рассматривается влияние перипатетической философии, в том её аспекте, который

25 Роль Аристотеля в концептуализации подражания описана в книге: Дубова О. Мимесис и поийэсис. Античная концепция «подражания» и зарождение европейской теории художественного творчества. М., 2001.

26 Аристотель. Физика. Кн. II. 194a20-25.

был вызван к жизни фактичностью мимесиса (т.е. реальной историей искусства, технэ), на последовавшую за Аристотелем историю культуры. Суть нашей мысли состоит в том, что практика мимесиса (речь идёт исключительно об искусстве), накопившаяся в греческой культуре к V-IV вв. до н.э., в известном смысле, определила направление истории средиземноморской культуры последующих веков.

В перипатетической философии мы обнаруживаем описание некоего «логоса коллекционирования», оправдывающего нетипичное для древнегреческой культуры собирание коллекций, мнений, книг и т.д. В своё время это собирание получает развитие в создании и деятельности Александрийского Мусейона, давшего начало, в свою очередь, всему укладу учёности и образованности вплоть до нашего времени. В чём суть этого «логоса коллекционирования»? По-Аристотелю, достаточным подтверждением существования природы является либо мыслимость вещей, либо их множество²⁷. Когда природа заключена в форме вещи, то сам факт моего мышления о ней уже достаточен для того, чтобы убедиться в её существовании. Это вещь естественная. Когда природа заключена ещё и в материи вещи, то факт моего мышления не вполне достаточен для того, чтобы убедиться в её природе и в том, что я её достаточно понял. Это вещь искусственная. Мысля искусственную вещь, я не всегда могу ухватить её природу, значит, логос её существования от меня ускользает, значит я не вполне отвечаю своему предназначению быть существом сказывающим. Здесь Аристотель и предпринимает важнейший философский ход, восстанавливающий человека, размышляющего об искусстве, в своих правах сказывающего существа. Природа может заключаться и в материи, утверждает Стагирит, и природа-материя, скорее чем в мысли, достигает своей цели (ведь в природе ещё должны содержаться, по определению, и то ради чего и цель) в реальном множестве своего существования.

Где же скрывается природа искусственных вещей? В их коллекции, в собрании. Именно в отношении к произведениям мастерства Аристотелем обосновывается и применяется «логос коллекционирования», до сих пор представляющий собой одно из фундаментальных оснований учёности. Возможно также, что этот «логос коллекционирования» является основанием опытной науки в целом. Более того, не ис-

27 Аристотель. Физика. Кн. II. 193а3-5.

ключено, что выделение этого особого логоса имеет своим основанием такую форму мысли как индукция, или наведение; в то время как «чистый логос» исходит из дедукции, и в ней же и воплощается.

В пятом параграфе «Подражание в практике сохранения культурного наследия» практика сохранения культурного наследия рассматривается в качестве исторического воплощения подражания, поскольку культурное наследование является историческим подражанием наследников и хранителей своим предшественникам. Также в этом параграфе определяется, какие формы может приобрести и приобретает историческое подражание, становясь основным направлением культуры.

В основе предпринимаемых в параграфе умозаключений лежит гипотеза, согласно которой современные стратегии сохранения культурного наследия носят идеологический характер. Поскольку любая идеологическая ситуация при своём разоблачении сопровождается признанием неразрешимых противоречий, изначально присущих ей, то объектом поиска в данном параграфе стали противоречия идеологии культурного наследия.

Если ряд противоречий практики сохранения культурного наследия можно объяснить фактом существования идеологии культурного наследия. Если в качестве скрытого основания этой идеологии может рассматриваться непонимание необратимости хода времени. А это непонимание, в свою очередь, обращается парадоксальным служением идее прогресса со стороны именно тех людей, которые защищают старину. Если стержнем культурного наследия может оказаться ни что иное, как идеологема подлинности. То можно утверждать, что вся логика культурного наследования, представляющая собой воплощение подражания в истории, может превращаться в идеологию. Это превращение происходит, конечно, ввиду непонимания необратимости времени. Но существеннее другое: эта идеология эксплуатирует подлинность. Подлинность же лежит за пределами подражания, являясь прерогативой подобия. Подлинность — мотив для подражания, его цель, знак встречи подражающей воли с природой оригинала. Эта встреча невозможна силами копии, она, являясь главным мотивом подражания, сама находится за пределами подражания, вечно

ускользает от него. Идеология же появляется в соединении подражания и подобия именно тогда, когда подражание пытается перейти границы возможного. Идеология появляется как свидетельство границы подражания и подобия, она всегда разрушается как доказательство невозможности перехода этой границы подражанием, она всегда возрождается как бунт против собственного бессилия.

В Заключении подводятся итоги исследования, формулируются выводы концептуального характера.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:

Монографии:

1. Маковецкий Е.А. Социальная аналитика ритма. Жиль Делёз, или о спасении. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. - 10,23 п.л.
2. Маковецкий Е.А. Начала толкований: аналогия, уподобление Богу и иерархия в типологических толкованиях Священного Писания. СПб.: изд-во «Академия исследования культуры». 2010. - 5,0 п.л.
3. Маковецкий Е.А. Подобие и подражание: очерки по философии и истории культуры. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. - 14,1 п.л.

Статьи в журналах, рекомендованных экспертным советом ВАК РФ:

4. Маковецкий Е.А. Социальный эфир. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2003. Вып. 2. - 0,6 п.л.
5. Маковецкий Е.А. Музей и “низвержение платонизма”. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2006. Вып. 1. - 0,5 п.л.
6. Маковецкий Е.А. Зрелище и экзегетика: к философии музея.// Мир философии – мир человека: прил. к журн. «Философские науки»: [сб.ст.] / редкол.: Солонин Ю. Н. (пред.) и др. – М.: Гуманитарий – 2007. (Философские науки / М-во образования и науки РФ, Акад. гуманитар. исслед; спец. вып.). – 0,5 п.л.
7. Маковецкий Е.А. Минесис и зрелище в святоотеческой традиции. // Миссия интеллектуала в современном обществе: прил. к журн. «Вестник Санкт-

Петербургского университета»: [сб.ст.] / редкол.: Солонин Ю.Н. (пред.) и др. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 1,2 п.л.

8. Маковецкий Е.А. Аристотель в музее. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. Вып. 2. - 1,3 п.л.
9. Маковецкий Е.А. К герменевтике искусства. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2009. Вып. 4. - 1,0 п.л.
10. Маковецкий Е.А. Подражание у Платона, или чем философ лучше художника? // Вестник Русской Христианской гуманитарной академии. 2010. Том 11. Вып. 4. - 0,5 п.л.
11. Маковецкий Е.А. О некоторых философских смыслах христианской экзегетики. // Философские науки. 2011, № 6. - 0,8 п.л.
12. Маковецкий Е.А. Порядок человека в диалогах о бессмертии. // Вестник Русской Христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Вып. 4. - 0,4 п.л.
13. Маковецкий Е.А. Подражание идеологии: парадоксы культурного наследия. // Вопросы культурологии. 2012. № 3. - 0,5 п.л.
14. Маковецкий Е.А., Маковецкая М.В. Другой как граница новоевропейской рациональности. // Этносоциум и межнациональная коммуникация. 2012. № 2(44). - 0,8 п.л.
15. Маковецкий Е.А. Терапевтическое подражание. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2012. Вып. 2. - 0,7 п.л.
16. Маковецкий Е.А. Подражание речи, или зачем пишут книги? // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2012. Вып. 3. - 0,5 п.л.

Статьи в иных журналах, сборниках научных статей, коллективных монографиях и в сборниках материалов научных конференций:

17. Маковецкий Е.А. Эстетика ноуменального. // Эстетика сегодня: состояние и перспективы. Материалы Всероссийской научной конф. СПб., 2000. - 0,5 п.л.
18. Маковецкий Е.А. Апология глубины. // Философия воображения. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2000. - 0,5 п.л.
19. Маковецкий Е.А. Социальная онтология ритма. // Социальная аналитика ритма.

- Сб. статей. СПб., 2001. - 1,4 п.л.
20. Маковецкий Е.А. Хронология мифа. // Миф и мифотворчество в постсовременном мире. Коллективная монография (под редакцией Н. Б. Иванова). СПб.: Издательство «Бельведер», 2002. - 2,0 п.л.
 21. Маковецкий Е.А. Социальная аналитика ритма. // Журнал Санкт-Петербургского философского общества «Мысль». 2004. №5. - 1,2 п.л.
 22. Маковецкий Е.А. Социальный метод современности. // Вестник Балтийской педагогической академии. СПб., 2005. - 0,6 п.л.
 23. Маковецкий Е.А. Симулякр времени. // Три модуса времени. Сб. статей. СПб., 2005. - 1,0 п.л.
 24. Маковецкий Е.А. Не только музей: к герменевтике искусства. // Триумф музея. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2005. - 0,5 п.л.
 25. Маковецкий Е.А. К философии музея. // Собор лиц. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2006. - 0,5 п.л.
 26. Маковецкий Е.А. Музей как зрелище. // В поисках музейного образа. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2007. - 0,5 п.л.
 27. Маковецкий Е.А. Мимесис в платоновском Государстве. // Античный мимесис. Сб. статей. СПб., 2008. - 2,5 п.л.
 28. Маковецкий Е.А. Александрийский Мусейон в истории философии. // Музейная эпистема. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2009. - 0,7 п.л.
 29. Маковецкий Е.А. Мимесис и зрелище. // Подобие и подражание в средневековой культуре. Сб. статей. СПб., 2009. - 2,0 п.л.
 30. Маковецкий Е.А. Два диалога: Платон и св. Григорий Нисский. // Журнал Санкт-Петербургского философского общества «Мысль». 2010. № 9. - 1,0 п.л.
 31. Маковецкий Е.А. Зачем философы пишут? // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2010. - 0,5 п.л.

Подписано в печать 29.09.2012г.
Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 2,5. Тираж 100 экз.
Заказ № 2827.

Отпечатано в ООО «Издательство “ЛЕМА”»
199004, Россия, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
тел.: 323-30-50, тел./факс: 323-67-74
e-mail: izd_lemma@mail.ru
<http://www.lemaprint.ru>