

ИДЕЙНО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПЦИИ «ВОСТОЧНОГО РЕНЕССАНСА»: ПАРАЛЛЕЛИЗМ И ИНТЕРФЕРЕНЦИЯ В ИСТОРИКО- КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ ЕВРАЗИИ

Данил Афанасьев

Афанасьев Данил Денисович – бакалавр, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург.

E-mail: st098316@student.spbu.ru

В статье осуществляется дискурсивный анализ концепции «Восточного Возрождения», которая в советском востоковедении и культурологии активно разрабатывалась выдающимся ученым-гуманитарием широкого профиля, специализирующимся на историко-философских изысканиях в области востоковедения, филологом-японистом и переводчиком Н. И. Конрадом. Приводится общетеоретическая посылка формирования Запада и Востока как историко-культурных локусов и прослеживается пути их осмысления в рамках обозначенного культурфилософского подхода. Производится краткая история философского осмысления концепта Возрождения как эстетико-культурного феномена в мировой истории, а также артикулируются выделяемые Н. И. Конрадом признаки возрожденческих тенденций в какой-либо социокультурной общности. Помимо

этого, всесторонне исследуется обнаруживаемый советским востоковедом параллелизм в истории культур Европы и Азии, существующий на нескольких уровнях исторической действительности, а также феномен кросс-культурных исследований между регионами Запада и Востока в рамках коммуникативного потенциала общечеловеческой духовной культуры.

Ключевые слова: Н. И. Конрад, история отечественного культуроведения и ориенталистики, теория и история культуры, Ренессанс

IDEOLOGICAL AND AESTHETIC CONTENT OF THE CONCEPT OF 'EASTERN RENAISSANCE': PARALLELISM AND INTERFERENCE IN THE HISTORICAL AND CULTURAL DEVELOPMENT OF EURASIA

Danil D. Afanasiev – Bachelor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg.

E-mail: st098316@student.spbu.ru

The subject of consideration is the fate of V. Benjamin's article «A work of Art in the era of technical reproducibility» and the ideas contained therein in Russian aesthetic and cultural thought. Benjamin described a modern situation in which classical art forms, existing in a single (or in a few) copies and intended for individual perception and aesthetic impact, are replaced first by technical reproduction (photography), and then by cinema, which is associated with a material medium in a very specific way. Photography facilitates the reproduction and delivery of previously inaccessible works of art to the general public, which leads to the loss of the mysterious «aura» of works of art. Cinema initially does not have an aura (and does not need it) and exerts its influence on the mass audience by fundamentally different methods, which, in turn, lead to serious political consequences, of which Benjamin himself eventually became a victim. But Soviet aesthetics and cultural theory were not familiar with Benjamin's ideas, did not know anything about the aura and the possibility of its loss in the process of technical reproduction, and therefore saw in the reproduction of works of art the conquest of socialism and a reliable means of educating the masses. It is all the more surprising that after the publication of the translation in 1996, the concept of aura and the possibility of its loss turned out to be the most in demand and constantly repeated.

Keywords: aura, painting, original, copy, photography, cinema, technical reproduction, autographic art, allographic art, enlightenment of the masses

Как отмечал М. Фуко в работе «Археология знания», разрывы, правила формирования высказываний и условия появления знаний являются теми магистральными модусами человеческой рефлексии, благодаря которым могут существовать так называемые «эпистемологические разрывы», то есть моменты истории мысли и интеллектуальной культуры, когда один способ вербализации и выстраивания высказывания сменяется другим. (Foucault, 2004, 27) Таким образом, становится особенно актуальным понятие «дискурса» – совокупности речевых и интеллектуальных практик, оформляющих, предписывающих способ построения ментальных конструктов, способных формировать облик не только целых отраслей знания, но и эпох. Причем этот дискурс во многом не просто существует параллельно описываемой им реальности, но и конструирует наблюдаемый или исследуемый объект, уходя гораздо дальше своего чисто эвристического смысла. (Foucault, 2004, 101) Из этого положения французского культуролога и философа следует два ценных методологических заключения, важных для исследуемой темы.

Во-первых, если всякая отрасль знания в русле своего собственного дискурса тяготеет к тому, чтобы создавать, конструировать объект и методы исследования, то и ориенталистика как европейская наука о народах Азии и Африки тоже во многом сформировала устойчивый образ Востока, оторванный от объективной социокультурной и исторической действительности, предписав ему строго определенный формат взаимоотношений с Западом. Во-вторых, историческая периодизация динамики культур Востока и Запада как культурно-исторических локусов тоже представляет собой некоторый дискурс, а вернее, набор разнонаправленных дискурсов, которые, в противовес концепции линейной истории, выступают в роли самодостаточных практик вербализации текстологического оформления.

Развивая мысль, изложенную в первом пункте, можно сослаться на работу известного литературного критика и философа Э. Саида «Ориентализм. Западные концепции Востока». В ней автор говорит о концепте Востока как о конструкте, рожденном в лоне европейской культуры и представляющем

собой «оправдание» для колониальных устремлений западных держав. Действительно, в культуре западного мира Восток (и, прежде всего, арабо-мусульманский Восток) олицетворял собой экзотический, непознанный историко-географический регион, экономически, социально, политически, культурно отстававший в своем развитии от прогрессивной Европы и являвшийся своеобразной её оппозицией. Более того, сам концепт ориентализма существовал в пространстве европейской ментальности в текстуальной форме, то есть в виде всевозможных заметок миссионеров-путешественников, обобщающих трудов ученых-ориенталистов и т. д. (Said, 2006, 43)

Философско-культурологический анализ Востока и Запада как субъектов (равноправных или нет) всемирно-исторического процесса вызывает некоторые затруднения, коренящиеся в опыте историософской саморефлексии, обусловленной конкретной национальной традицией и историко-социальными обстоятельствами. Так, периодизация и характеристика отдельных этапов истории Китая очень разнятся в традиционной историографии Среднего государства, составлявшейся учеными-конфуцианцами, и в европейской науке, поскольку аксиологическая и телеологическая составляющая их систем знания значительно отличались (Kravtsova, 1999, 156) О. Шпенглер и Н. Данилевский так же подчеркивали неоднозначность таких терминов, как «Античность», «Средние века», «Возрождение», выступая, скорее, за нелинейность и неоднородность исторического развития культур. (Spengler, 1993; Danilevsky, 2011)

Н. И. Конрад, разрабатывая концепцию Восточного и, шире, Мирового Возрождения, столкнулся с комплексом тех же проблем, особенно в условиях второго витка 1960-х гг. спора о так называемом «азиатском способе производства». Стараясь разрешить дихотомию «Восток-Запад», Конрад, с одной стороны, становится на позиции радикального универсализма, а с другой – отчасти выступает сторонником «теории локальных цивилизаций», заявляя: «История человечества едина, и её закономерности проявляются в разных цивилизациях». (Conrad, 1966, 127) Таким образом, советский востоковед, в гегельянском духе признавая этапы развертывания

общечеловеческой истории и культуры, всё же говорит о том, что исследуемые им принципы и законы в каждой конкретной историко-культурной общности находят уникальное отражение, преломляясь под воздействием социоэкологических обстоятельств. Тем не менее, он не подвергает сомнению теорию общественно-экономических формаций, лишь уточняя, что она всецело применима лишь к социальному, хозяйственному аспекту исторического развития обществ (Ibid.), в то время как историописание духовной культуры Запада и Востока требует более детального подхода. С этим связано стремление Н. И. Конрада к осмыслению таких исторических категорий, как «Античность», «Средневековье», «Ренессанс» не как локальных явлений, а как феноменов мировой истории, с учетом конкретного содержания исторического процесса в Европе и Азии.

В его основном труде по сравнительной культурологии «Запад и Восток» проявились два взаимодополняющих подхода, направленных на преодоление ограничений традиционного академического знания. С одной стороны, он последовательно отстаивал идею комплексного востоковедения, основанного на междисциплинарном синтезе гуманитарных наук. Этот подход получил развитие в 1960-е гг. и включал в себя не только филологию и историю, но и философию, культуроведение, а также элементы естественнонаучной методологии. Конрад подчеркивал, что изучение человеческого сознания и законов его функционирования требует сочетания гуманитарных и естественнонаучных методов.

С другой стороны, ученый обращался к философским традициям Востока (прежде всего, китайской и японской мысли) и России (концепция русского космизма), видя в них потенциал для расширения познавательных возможностей науки. Особое внимание он уделял китайской философии, в частности, идеям «И-цзина» и сунским мыслителям (XI-XIII вв.). По его мнению, сунские философы создали универсальную диалектическую систему, охватывающую природу, человека, историю и эмоциональную сферу. Конрад высоко оценивал их концепцию субстанционального единства человека и космоса, которая, с его точки зрения, подтверждала общенаучную

значимость системного метода и диалектики. Эти принципы, как полагал ученый, раскрывали не только механизмы развития индивидуального и общественного сознания, но и их взаимосвязь с природными процессами. (Ibid., 203)

Интерес Конрада к междисциплинарному изучению человека привел его к критическому, но мягкому пересмотру господствовавшей в советской науке формационной теории. Ученый подчеркивал единство человечества как биосоциальной системы и выступал за создание «глобальной истории», которая отражала бы исторический процесс в его целостности и культурном многообразии. Он стремился дополнить формационный подход элементами цивилизационного анализа, что, по его мнению, позволяло рассматривать историю через призму системного подхода и сравнительных исследований.

Конрад не ограничивался анализом социально-экономических структур. Центральное место в его концепции занимала проблема эволюции человеческого сознания. Это побудило его переосмыслить термин «формация», сместив акцент с экономических отношений на социокультурные аспекты. В фокусе его исследований оказались гуманистические идеи, которые он рассматривал как квинтэссенцию мировоззрения каждой эпохи. Культура, по Конраду, была не просто надстройкой, а ключевым объектом изучения, поскольку отражала внутренний мир человека, его переживания и поведенческие модели. (Congrad, 1966, 72)

В своих работах 1940-1960-х гг. Конрад разработал оригинальную культурно-историческую концепцию, основанную на системном подходе. Он рассматривал человечество как единую биосоциальную «метасистему», развитие которой было тесно связано с природными процессами. При этом культурное и социально-экономическое многообразие, включая существование «центров» и «периферии», он считал необходимым условием эволюции этой системы. Полицентричность мировой истории, по его мнению, отражала функциональную специализацию разных цивилизаций, особенно ярко проявлявшуюся в переходные эпохи. (Badaev, 2015, 27)

Конрад полагал, что разнообразие цивилизационного опыта обеспечивало человечеству свободу выбора оптимальных

путей развития. Эти идеи легли в основу его теорий о «Мировом Возрождении», включая восточные и китайские ренессансы, а также о «автохтонных» и «отраженных» культурных возрождениях. При этом по поводу дефиниции Возрождения в мировой истории он говорил следующее: «Подъём в старом Возрождении проявился и в литературе, и в искусстве, и в теоретической мысли. Последнее особо рельефно проявилось в среднеазиатском Возрождении X-XV вв., озарённом блистательными именами ал-Фараби, ал-Бируни, ибн-Рошда, ибн-Сины». (Conrad, 1966, 303) Из этой цитаты мы можем заключить, что магистральными направлениями возрожденческих тенденций в культуре были художественная словесность, философия и изящные искусства. Исходя именно из такой классификации, Конрад и его последователи будут наполнять свою теоретическую схему фактологическим содержанием.

Ключевым объединяющим фактором в этой сложной системе Конрад считал гуманизм, который он понимал не как абстрактную идею, а как динамичное явление, меняющееся в зависимости от эпохи. Гуманизм, по его мнению, возникал на пересечении биологических, духовных и социальных аспектов человеческого бытия и выполнял функцию ценностного ориентира, определяющего направление развития «метасистемы». (Ibid., 408) Эволюция гуманизма, подчеркивал Конрад, тесно связана с доминирующим типом мышления в ту или иную историческую эпоху, и наиболее полное выражение находит в культуре. Поэтому подлинный смысл исторического прогресса он видел не в развитии политических или экономических институтов, а в трансформации самого человека и его сознания. Особое место в концепции Конрада занимала интеллигенция, которую он рассматривал как движущую силу истории. В отличие от марксистского подхода, он подчеркивал ее надклассовый характер, утверждая, что интеллигенция выражает интересы всего общества, а не отдельных социальных групп. При этом он не отрицал значение классовой борьбы, но трактовал ее как диалектический процесс реализации предложенных интеллигенцией моделей развития – от их зарождения до исчерпания потенциала. (Ibid., 172)

Рассмотрев идейно-философскую составляющую концепции советского востоковеда, обратимся к тому конкретно-историческому наполнению, которое он (или исследователи, разделяющие подобную оптику) приводит в качестве аргументации. Так, Конрад выделяет, в частности, китайское Возрождение эпохи Тан (VII-IX вв.) и Сун (X-XIII вв.), когда происходило возрождение классической конфуцианской традиции, развитие философии и литературы, т. е. всплеск интереса к наследию эпохи Хань (206 до н. э. – 220 н. э.). Более того, несмотря на темпоральную несоотнесенность данных культурных явлений, Конрад, тем не менее, постоянно проводит аналогии с соответствующими фактами из истории европейской культуры. Он отмечает, что в эпоху Сун происходило возрождение конфуцианства в форме неоконфуцианства, которое синтезировало даосские и буддийские идеи, подобно тому, как европейский Ренессанс переосмысливал античность: «В сунскую эпоху конфуцианство переживает свой Ренессанс. Чжу Си и другие философы создают новую систему, в которой конфуцианство, обогащенное буддизмом и даосизмом, становится основой китайской культуры на столетия вперед». (Ibid., 107) Конрад подробно разбирает сунское неоконфуцианство XII-XIII вв., отмечая его сходство с европейским Возрождением: возврат к классике, т. е. к наследию Конфуция, и синтез с новыми идеями буддизма и даосизма: «Чжу Си завершил построение новой конфуцианской метафизики. Его учение о “ли” (принципе) и “ци” (материи) напоминает споры средневековых схоластов о форме и материи, но с одной разницей – у Чжу Си это не теология, а этико-космологическая система». (Ibid., 129) Проводя параллели с Европой в области философского наследия, Н. И. Конрад считал целостность и системность интеллектуальных построений главными критериями философии Возрождения.

Говоря о достижениях в области художественной словесности, Конрад сравнивает с европейским Возрождением эпоху Тан (VII-IX вв.), когда китайская поэзия достигла небывалого расцвета: «Ли Бо и Ду Фу – это Данте и Петрарка китайской литературы. Их творчество знаменует возврат к классическим формам и одновременно открытие новых горизонтов

в поэзии» (Ibid., 209), «Петрарка, открывший миру античную культуру, был таким же “возрожденцем”, как и китайские ученые эпохи Сун, обратившиеся к конфуцианским канонам». (Ibid., 229) Таким образом, по Конраду, главный критерий возрожденческих интенций культуры – это широко понимаемый гуманизм: «Европейский Ренессанс, как и китайский, поставил в центр человека. Если в Италии это выразилось в искусстве Леонардо да Винчи, то в Китае – в философии Ван Янмина, утверждавшего единство знания и действия». (Ibid., 234)

Параллели, проводимые востоковедом-культурологом, не ограничиваются сферой изящной словесности и философских исканий. Конрад видит определенное сходство также в понимании истории между греческим историком Полибием (II в. до н. э.) и китайским Сыма Цянем (II-I вв. до н. э.), отмечая, что оба стремились к написанию всеобщей истории, основанной на рациональном анализе причинности, что, по мнению Конрада, говорит о принадлежности обоих историков к «ренессансному» этапу развития исторической мысли. Так, им отмечается сходство историописания Полибием Рима как мировой державы и систематизации китайской истории с конфуцианских позиций Сыма Цянь: «Полибий, как и Сым Цянь, ищет “причины и следствия” в истории. Его “Всеобщая история” – это попытка объяснить, как Рим подчинил себе весь мир, и здесь он выступает как истинный предшественник научного историзма; Сыма Цянь в “Исторических записках” (“Ши цзи”) создал не просто хронику событий, а целостную картину мира, где судьба династий зависит от “воли Неба” и моральных качеств правителей. Его метод – это синтез мифа и рациональности, подобный подходу греческих историков». (Ibid., 390) Таким образом, обнаруживаемые исследователем параллелизм и событийность истории культуры противоположных концов Евразийского континента проявляются на нескольких уровнях исторической действительности, начиная от роли отдельных исторических личностей и заканчивая целыми феноменами культуры и направлениями мысли.

Эти примеры показывают, что идейно-эстетическая составляющая историко-культурологической концепции советского востоковеда строится не на бинарной оппозиции Запада

и Востока, а на устойчивом параллелизме в развитии их духовной культуры. Более того, Н. И. Конрад, вслед за Гёте развивая концепцию всеобщей мировой литературы, в противовес идее О. Шпенглера о замкнутости и принципиальной невозможности преемственности культур, на примере литературного творчества разных народов доказывает обратное, понимая духовную культуру как диффузный, составной феномен. Он говорит: «Литература – это не набор изолированных явлений, а великий диалог, где Восток и Запад веками обмениваются идеями, даже не подозревая об этом». (Ibid., 402) Так Конрад предполагал, что европейская куртуазная поэзия (трубадуры Прованса, XII-XIII вв.) могла испытывать влияние арабской и персидской лирики, которые, в свою очередь, имели связи с китайской поэзией эпохи Тан. Он обнаруживал поразительное сходство поэзии трубадуров, с её культом Прекрасной Дамы и рыцарским служением, с арабской поэзией Андалусии, допуская, что через мавританскую Испанию в Прованс проникли восточные мотивы. Конрад выдвигает гипотезу, согласно которой японский театр Но мог опосредованно воспринять элементы греческой трагедии через буддийские и центральноазиатские культуры, а «сюжеты басен Эзопа и буддийских джатак настолько похожи, что это не может быть случайностью», и что, «вероятно, они восходят к общему ближневосточному источнику». (Ibid., 429) Опираясь на подобные параллели, Конрад формулирует свою теорию «единого культурного потока», воспринимая духовную культуру Востока и Запада, Европы и Азии как единое культурное поле, в рамках которого возможно явление интерференции традиций и взаимовлияние очень отдаленных друг от друга историко-культурных регионов.

Оценка концепции востоковеда-культуролога в советском гуманитарном знании была неоднозначной. С одной стороны, такие именитые авторы, как филолог и культуролог Д. С. Лихачев, историк-китаист С. Л. Тихвинский в целом положительно оценили идеи Н. И. Конрада, с другой – тюрколог А. Н. Кононов, литературовед Е. П. Челышев считали необходимым смягчить формулировки, сделав их более релятивистскими. (Badaev, 2015, 124) Л. Н. Гумилев, как и многие советские учёные,

считал, что такой подход искусственно «подгоняет» китайские и японские культурные процессы под европейскую модель Ренессанса и тем самым игнорирует уникальность этнических ритмов развития. (Gumilev, 1989, 459)

В заключение, тем не менее, необходимо ещё раз отметить значимую роль, которую сыграла концепция «Восточного Возрождения» в истории науки, став одной из первых попыток последовательной и аргументированной критики европоцентристского подхода в востоковедческом дискурсе, синтезировав в себе элементы как универсалистского формационного подхода, так и многие аспекты «теории локальных цивилизаций». В области же эстетических исканий он выдвинул идею гуманизма и антропоцентризма как главных критериев Мирового Ренессанса.

REFERENCES

- Badaev, E. V. (2015). *The Formation of N. I. Conrad's Cultural-Historical Concept*. Dissertation of Candidate of Sciences in History, National Research Tomsk State University. The National Electronic Library. (In Russian)
- Gumilev, L. N. (1989). *Ethnogenesis and the Biosphere* (2nd ed.). Leningrad: Izdatelstvo Leningradskogo universiteta. (In Russian)
- Danilevsky, N. Ya. (2008). *Russia and Europe: A View on the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Germano-Roman World* (O. Platonov, Ed.). Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii Publ. (In Russian)
- Kravtsova, M. E. (1999). *History of Chinese Culture*. St. Petersburg: Lan Publ. (In Russian)
- Conrad, N. I. (1966). *West and East*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Said, E. W. (2006). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (A. V. Govorunov, Trans.). St. Petersburg: Russkiy Mir. (In Russian)
- Foucault, M. (2004). *The Archaeology of Knowledge* (M. B. Rakova, A. Y. Serebryannikova, Trans.). Rus. Ed. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya. (In Russian)
- Spengler, O. (1993). *The Decline of the West: Outlines of a Morphology of World History* (Vol. 1). (K. A. Svasyan, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian)