

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.010

УДК 111.12

*Д. К. Богатырев, Д. В. Сизоненко**

КОНЦЕПЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО ГУМАНИЗМА: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ**

В статье раскрываются предпосылки формирования концепции универсального гуманизма. Показано, что немецкая классическая философия, в частности, система Гегеля была источником не только атеистического гуманизма, но и имела в качестве своих следствий возвращение к идеям религиозного универсального гуманизма. Такая возможность открывалась в понимании Гегелем религии как движения Духа к универсальному.

Ключевые слова: христианство, диалектика, гуманизм, универсальное, Бердяев.

D. K. Bogatyrev, D. V. Sizonenko
THE CONCEPT OF UNIVERSAL HUMANISM:
RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL PREMISES

The article reveals the preconditions for the formation of the concept of universal humanism. It is shown that German classical philosophy, in particular, Hegel's system was not only the source of atheistic humanism, but also had as its consequences a return to ideas of religious universal humanism. Such an opportunity opened up in Hegel's understanding of religion as the movement of the Spirit towards the universal.

Keywords: Christianity, dialectics, humanism, universal, Berdyaev.

В своих последних книгах Н. А. Бердяев все чаще говорит о глубочайшем кризисе, в котором пребывает христианство в XX столетии.

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

Сизоненко Дмитрий Викторович, аспирант Русской христианской гуманитарной академии; 7134867@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

«В известном смысле можно сказать, что христианство кончается и возрождения можно ждать лишь от религии Святого Духа, которая возродит и самое христианство, будучи его исполнением. Слабость христианства в мире, охваченном движениями, исполненными динамическими силами и часто демониакальными, есть слабость исторического христианства и означает переход к христианству эсхатологическому, обращенному к свету грядущего. Христианство эсхатологическое и будет религией Духа, религией Троичности, исполняющей обетование, надежды и ожидания. Мы находимся как бы в антракте, и в этом мучительность нашей эпохи» [1, с. 11].

Одна из причин такого катастрофического положения христианства, по убеждению Н. А. Бердяева, заключается в догматической приверженности идеям и принципам ортодоксального традиционализма. Однако очевидно, что эта причина является главным препятствием на пути к универсализму христианства, к исполнению его вселенской миссии. Все ключевые концепты христианства оказались безнадежно устаревшими, а их истолкование в духе традиционализма в результате лишь подрывает веру. Необходимо отказаться от устаревших представлений, бывших когда-то актуальными для людей далекого прошлого, но теперь утративших свой подлинный смысл, и создать новое «эсхатологическое христианство», которое соответствовало бы надеждам и верованиям современного человека, которое приобрело бы тем самым характер истинно вселенского, универсального гуманизма. По мнению Н. А. Бердяева христианство нуждается в своего рода «коперниканском перевороте», в радикальном пересмотре истин божественного откровения. В первую очередь из христианской теологии следует исключить «дурной антропоморфизм», «жесткий социоморфизм» и «неоправданный космоморфизм». Представления о Боге должны быть освобождены от явных анахронизмов, от атрибутов произвола и жестокости, которые в древности не считались предосудительными. Речь идет, если можно так выразиться, о христианстве «с человеческим лицом», где Бог предстает в качестве субъекта, руководствующегося в своих деяниях не произволом, а свободой, ограничиваемой велениями совести. Эти идеи Н. А. Бердяева нередко трактуются как призыв к интерпретации христианской догматики в духе массовой культуры XX столетия: христианство не столько должно быть понятным, сколько понятным большинству. Но в любом случае в идее «эсхатологического христианства» можно увидеть попытку если не решить, то хотя бы поставить проблему универсального религиозного гуманизма.

Нельзя не заметить, что и у Н. А. Бердяева, и в русской религиозной философии вообще, данная проблема воспринимается не позитивно, не в качестве решения весьма важной концептуальной задачи (как вернуть христианству его вселенское, универсальное значение), а негативно (как устранить существующие препятствия на пути к универсальному религиозному гуманизму). Таких препятствий обнаруживалось немалое количество. Одним из них был набиравший в России популярность марксизм, который воспринимался в русской религиозной философии как разновидность атеистического гуманизма, богоборчества (другие формы такого гуманизма, например, атеистический экзистенциализм, были еще неизвестны).

С самых первых своих шагов на литературном поприще Н. А. Бердяев выступает с позиций религиозной критики марксизма. Главные цели этой

критики — материализм, экономический детерминизм и учение о классовом характере идеологии. Учение о классовой борьбе, о классовом характере любых концептуальных конструкций (философских, художественных, религиозных и т. д.) вызывает возражения именно потому, что заведомо отвергает возможность универсального гуманизма (именуемого в среде марксистов «абстрактным гуманизмом», т. е. не осознающим своей классовой природы). Как считает Н. А. Бердяев,

«нельзя быть идеологом класса, можно лишь принадлежать к данному классу, быть проникнутым его интересами, отстаивать их, тогда неуместным оказывается слово «идеолог», или, не принадлежа к классу, и, будучи заинтересованным, защищать справедливость его требований, но это значит быть идеологом правды, руководствоваться сверхклассовым интересом и поэтому тут неуместно слово «классовая»» [3, с. 125].

Учение о классовой борьбе приводит к тому, что марксизм перестает быть наукой, или философией, и становится религией в том дурном, анти-универсальном понимании этого слова, от которого и должно избавиться «эсхатологическое христианство».

«Социалистическая религия не есть организация экономической жизни... это целое вероучение, решающее вопрос о смысле жизни и цели истории, она пытается воздвигнуть царство счастья и справедливости, опираясь на идею прогресса, но при этом эта новая вера считает возможным и должным для счастья тысяч одного сделать несчастным и даже уничтожить, превратить в средство, это есть соблазн отвлеченного гуманизма» [2, с. 537].

Другое препятствие, обнаруживаемое русской религиозной философией (но далеко не всегда преодолеваемое), — это противопоставление России и Европы. Оно осмысливалось и в категориях политических (Н. Я. Данилевский), но гораздо чаще в категориях религиозно-философских, как антитеза «романо-германской Европы» и «христианского Востока», или, более глобально, как антитеза «Афины-Иерусалим». Так, например, А. Ф. Лосев утверждал: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западно-европейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским конкретным, богочеловеческим логосом» [4, с. 73]. Однако, является ли абстрактное *ratio* специфически западно-европейским началом? И, в свою очередь, действительно ли конкретный, богочеловеческий логос можно найти только на Востоке? Очевидны некие общие основания, например, платонизм, в равной степени притягательный и для западноевропейской теологии, и для восточной мысли. Столь же несостоятельно противопоставление «западной» схоластики восточной мистике. Неправомерны и более близкие к современности попытки идентифицировать Запад с атеистическим гуманизмом, а Восток с теоцентризмом. Даже если оставить в стороне содержание противопоставляемых тезисов, их истинность или ложность, нельзя не согласиться, что они не содействуют, а, скорее, препятствуют формированию концепции универсального христианского гуманизма. Означает ли это, что формирование такой концепции в принципе невозможно средствами философии? Мы не согласны с таким утверждением,

и полагаем, что обращение к некоторым идеям немецкой классической философии может принести существенную пользу в решении данной проблемы.

Первое, о чем следует вспомнить, — это учение И. Канта о «вечном мире», который должен наступить, когда человечество перейдет во «всемирно-гражданское состояние». Под «вечным миром» И. Кант понимает такой порядок отношений между людьми, когда на смену неизбежному ущемлению прав, обусловленному столкновением свободы одного человека со свободой другого, приходит сообразующееся только с законом гражданское общество. Такое общество не знает государственных границ, поэтому представляет собой «всемирно-гражданское целое», опирающееся на свободный «союз народов» [8, с. 306–307; 7]. Нельзя не заметить, что некоторые современные теории глобализации стремятся следовать теоретическим основаниям И. Канта, который, разумеется, истолковывает проект «всемирно-гражданского состояния» в горизонте опыта своего времени. Безусловно, на практике процессы глобализации приводят не столько к возникновению «всемирно-гражданского» состояния, сколько к расщеплению мира на этнические и субэтнические общности, к фрагментации мирового целого. Вместе с тем сам факт развертывания процессов глобализации говорит о том, что человечество находится на ином, качественно новом уровне своего существования.

Но гораздо более плодотворным оказывается обращение к диалектике Гегеля, в качестве следствий которой позже формируются не только различные версии атеистического гуманизма (Ж. Батай, А. Кожев и др.), но и предпосылки для возвращения гуманизма религиозного. И если относительно того, какой характер имеет учение Гегеля о человеке, — атеистический или религиозный, — споры продолжаются и сегодня, то в том, что касается универсальности этого учения, сомнений никаких нет. Эта универсальность является прямым следствием философской системы Гегеля, изложенной в двух главных произведениях, — «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук». Именно гегелевская диалектика выступает как принцип универсального понимания человека и мира.

Другая важнейшая характеристика гегелевского учения о человеке — свобода, ключевое слово как «Феноменологии духа», так и всего творчества Гегеля в целом. Свобода с первых строк «Феноменологии духа» представляет собой горизонт сознания; сознание приобретает окончательную устойчивость в той мере, в какой прояснение его противоречивого отношения к самому себе, являющегося фактом самосознания (самосознание оказывается подлинно самостоятельным лишь в силу своей относительной несамостоятельности) открывает возможность найти новые основания его отношения к осознаваемой внешности. Соответствующий раздел «Феноменологии духа» показательно озаглавлен как «Свобода самосознания» [5]. Несчастное сознание, точка завершения этой новой последовательности, объединяет в себе односторонние истины господина и раба; оно универсально и тем не менее частично связано с особенным; его «несчастье» заключается не в концептуально подтвержденном соединении самостоятельности и несамостоятельности, а в том факте, что в нем преобладает явная дисгармония между этими двумя моментами, которые оно осознает равно необходимыми. Явное пробуждение в разуме, которое,

как оказывается, предполагается с самого начала приключений самосознания, даст о себе знать, как только силлогизм аскезы будет означать возникновение всеобщего как особенного, и следовательно, совместное рефлексивное предположение этих двух одинаково существенных моментов.

Приключения «признания» будут идти своим ходом: за пределами еще формального примирения сознания и самосознания, выраженного в рамках раздела «Разум», оно находит решение в опыте истории — диалектики «зла и его прощения», последнего опыта Духа. Именно тогда логическая схема, которую уже выделил этот первый раздел, посвященный анализу самосознания — и который убедил самосознание, что оно оказалось в двойном тупике — подтверждается на этот раз в конкретной встрече двух исторических индивидов, в принципе общественной и политической реальности. Останется рассказать, как это достижение зрелости Духа в его сознании (История) измеряется фигурой, где завершается речь Духа в его самосознании (Религия). Где разыгрывается, в его окончательном размахе, то важное «движение-к-бездне», которое уже заявляло о себе при переходе к Разуму. Разум, Абсолютное Знание, Сущность в Логике и сама Логика в Системе в целом: все это реальности чистого опосредствования и, как следствие, ни в коей мере не преподносимые в окончательной конструкции; скорее, постоянное возобновление движения эффективности в том, что составляет его внутреннюю сложность и, следовательно, его структурную незавершенность. Именно в этом горизонте прорисовываются профили господина и раба; именно в этом свете может быть испытана и фактически создана их соответствующая «рентгеноскопия».

Теперь можно изложить различные «образы», которые эти реальности были способны принимать в устанавливавшейся тогда систематике. В первую очередь те, что касаются области Истории.

Первый такой образ — это греческий полис. Как и многим другим современникам той эпохи, «на заре немецкого идеализма», Гегелю было знакомо искушение «прекрасным греческим целым»: выражение уже — хотя и в непосредственном виде — *нравственности*, которая найдет свое полное завершение в образе государства. Внутри этого греческого мира индивид получает свое этическое определение вследствие своей включенности в систему связей, определяющих его задачу и *непосредственно* отождествляющих его с универсальным. К тому же это общество основано на строгом взаимопроникновении политического и религиозного порядка — женщина, хранительница очага, воспитательница, ответственная за линию предков и за реальность богов, сочетает эти обязанности с обязанностями мужчины, который руководит политической деятельностью и организацией города; эти две стороны, и та и другая важные для выражения этического, теоретически объединялись в гармонии, из которой должен был изгоняться любой конфликт. Этот мир не смог продержаться и погиб под ударами внутренних распрей. Как это объяснить? Амальгамой, установленной между этической задачей — для своего Я и для сферы универсального — и индивидами с определенными способностями, выделяющими их в непосредственности их «природного» существования; та биологическая случайность, которая дает нам женщину или мужчину, устанавливает для каждого из них не только обязанности, но определенное число

ограничений — что как раз и противоречит универсальной сущности этики. Антигона разрушает это противоречие, в той мере, в какой долг, связывавший ее с братом-мятежником даже после его смерти, она предпочла запрету, заставлявшему ее следовать в публичном пространстве канонам «благочестия». Ее восстание против приказа Креонта, запрещавшего погребение ее брата, означал триумф универсального этического над определенной частичностью политической организации. Теперь, для Гегеля, очевидно: политика должна отказать от всякого неправомерного определения культуры природой, что в последней инстанции предполагает приоритет этического над политическим.

Во-вторых, римский мир. Второй образ Духа в Истории — точный антипод первого. Когда греческий полис обладал принципом тождества между единичным и всеобщим, тогда римский мир пытался поощрять социальный порядок, основанный на абсолютном праве, которое было правом каждого гражданина по отношению ко всем остальным и по отношению к самой власти. Универсальное тогда сводится к целому формального типа, гарантом которого является император, к которому, как предполагалось, каждый гражданин может обратиться напрямую. В итоге там имел место распад общества и исчезновение институционального посредничества. Что делает из этой реальности, с точки зрения свойственной Гегелю концепции, самый бедный из образов Духа в Истории.

В-третьих, то, что называют *Ancien Régime*. Здесь противопоставление индивидов и всеобщего, которое оказывается непреодолимым в социальном порядке — где различия застывают в иерархии, где язык развращен и подчинен императивам денег и власти — ищет разрешения в отношении вертикального типа, которое противопоставляет и связывает друг с другом «мир снизу» и «мир сверху». Политика, таким образом, — это бытие, основанное на трансцендентном законе (на принципе божественного права); этот мир мысли сам оказывается тогда обогащенным дуализмом, который преобладает в мире осязаемых реальностей. Сохранение такого видения вещей зависит, следовательно, от исхода сражения, которое ведется, короче говоря, философами *Aufklärung* — чисто негативным и критическим оружием — и религиозными людьми, создателями застывшей вселенной, целиком позитивной. И те и другие, согласно Гегелю, не имеют истинной позиции.

Следующий этап — Французская революция. Может показаться странным засчитывать Французскую революцию в число «образов» Духа в Истории, поскольку она ознаменована радикальной постановкой под сомнение любой социальной структуры, и ее единственным принципом является принцип «абсолютной свободы», которую следует признавать за каждым единичным человеком. Тем не менее, это событие для Гегеля представляло важнейшую дату в истории мира, поскольку впервые там было установлено стремление признать за каждым человеком полное достоинство *просто потому, что он человек*. Не является ли такое соединение универсального и единичного самим основанием нравственности? Крах такой попытки идет от разума, совершенно противоположного тому, который повлек за собой исчезновение греческого мира: тогда это была излишняя определенность нравственности природой, что и спровоцировало разрушение этого первого образа, теперь же

невоздержанность непосредственной определенности природы нравственным требованием приводит к тому же самому результату. На самом деле еще раз опосредствование и, следовательно, сам принцип историчности оказываются под ударом. Так как от индивида, в каждом его слове, в каждом его действии, требуется располагаться на уровне универсального — что означает одновременно и отрицание любой социальной организации, и потенциальное обвинение индивида, не способного при любых обстоятельствах подняться до такого универсального. Именно поэтому человек, бессильный воплотить абсолютность своей свободы, должен быть объявлен подозрительным, а затем виновным. Террор был завершением этого процесса и означал провал этой попытки. Все, следовательно, должно было возобновиться еще раз, чтобы была сообщена наиболее осязаемая действительность неотъемлемому принципу свободы.

Следующий образ Духа в Истории воплощен в Наполеоне. Это анархическое отклонение нашло первую политическую коррективу в конституционном творчестве Наполеона. Многое было написано об обольщении, которое испытал Гегель к тому, в ком он видел «мировую душу». Здесь речь не идет о какой-либо разновидности консерватизма, предполагающего возвращение к «порядку». Скорее, это осознание того, что великое дело современного мира, а именно дело свободы, является только помехой, если отсутствуют средства ее конкретного осуществления. Наполеон был для Гегеля тем, кто перестроил социальную реальность, основал новый юридический порядок и сумел установить Конституцию, без которой не было бы объективного примирения между существенными определениями универсального и единичного.

Наконец, Конституционное государство. Достаточно будет здесь напомнить некоторые определяющие признаки этой теоретической конструкции. Конституция образует что-то вроде скоординированного целого, постоянно действующего и идеально приспособленного к требованиям, которые раскрывает эволюция времени. Предполагается, что именно в ней народ осознает сам себя, свою историю, а также свои возможности в будущем. Такая Конституция выдвигает на первый план нечто вроде «напряженного» равновесия между тремя моментами «умозаключения власти», которое связывает друг с другом аспекты единичного, частного и универсального: личностью «правителя», призванного устанавливать решения в последней инстанции, «правительством» и «администрацией», которые обеспечивают движение и связь духовных феноменов, оживляющих социальное тело, и наконец, «народа» и институтов выражения его воли, которыми являются, с одной стороны, законодательные органы, а с другой, общественное мнение. Каждый из этих моментов обладает нравственной легитимностью лишь при признании его внутренней сопричастности с двумя другими, имеющимися в наличии и воздействующими на него определяющим образом. Конституционная монархия, например, которая у Гегеля определяет саму эту систему, сразу же превратилась бы в деспотизм, если бы верховному правителю пришлось принимать акты, которые внутренне не руководствовались бы признанием в нем самом потребностей или жалоб народа. Наоборот, народ не замедлит погрузиться в анархию, если он предается своим непосредственным инстинктам, не признавая, в сущности, диалога с особенностью государства и с единичностью верховного правителя.

Что касается образов Духа в его самосознании, т. е. Религии, то здесь у Гегеля также разворачивается определенная градация. Место религии у Гегеля определяется в соответствии со степенью ее универсальности. В «Энциклопедии философских наук» религия выполняет функцию среднего термина и подтверждает тем самым единство между первичной непосредственностью искусства и достигнутой непосредственностью философии. Разумеется, на уровне завершенности, которая отмечает эти три реальности (искусство, религию, философию), каждый из данных моментов сам по себе является носителем целого. Относительно религии Гегель утверждает, правда, что она выражает это целое на основе представления, то есть, согласно порядку, в определенной степени внешнему к своему собственному содержанию. Тем не менее, при вхождении в область Абсолютного духа он не боится утверждать, что религия может быть принята за элемент, включающий два других момента: «религию — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в общих чертах — можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта и в нем находящейся, как и исходящей объективно из абсолютного духа...» [6, с. 382]. Очевидно, что искусство и философия, первая в непосредственном виде, вторая в завершенной форме спекуляции, не имеют иного содержания, кроме того же самого, которое религия выражает в образе представления. В этом отношении речь идет об области одновременно и частной, и универсальной, области, которая аутентичным образом соединяет объективное и субъективное.

Такое измерение вытекает, кажется, из того места, которое отводится религии в «Феноменологии Духа». Раздел «Религия» — пятый в произведении, после «Сознания», «Самосознания», «Разума», «Духа» и перед «Абсолютным знанием» — представляет собой вторичное истолкование исторического целого. Таким образом, Религия — где она называется *Menschwerdung* («становление человеком») Духа, прежде рассматриваемого в самом себе — должна быть понята как имеющая объем, равный истории в целом; ее предназначение состоит в объединении обыденного сознания, направленного на объективность мира, с самосознанием, или, точнее, с отношением между самосознаниями, которым суждено взаимно друг друга «признавать»; религия, таким образом, образует собой движение к завершению, и философское знание рождается из осознания соответствия между содержанием религии и формой признания, в которой кульминирует история после Французской революции.

Это означает, что религии недостает истинности своего понятия, когда она замыкается на обладании знанием, полученным из откровения, которое следовало бы признать истинным вне его исторической действительности. Поэтому конечная цель «откровения» (*Geoffenbarte*) — стать «явным» (*offenbar*) и в качестве такового всем доступным. В откровении есть выражение целого, но оно является таковым лишь в модальности принципа; как раз его включенность в историю и сообщает ему его истинную универсальность и, следовательно, его философское значение.

Это становится понятным по ходу развертывания определенного числа религиозных образов, последовательность которых образует *представление* о Духе в его объективном содержании. Различные моменты этого процесса

являются также этапами «феноменологии» религии, и здесь будет достаточно напомнить о ее трех главных формах.

Естественная религия отождествляет Божество с вещью, которая символизирует его присутствие или его действие: светоносная субстанция зороастризма, тотемы так называемых примитивных религий, геометрические формы пирамид, реальности растительного или животного мира, первые изображения, рожденные трудом художника. В религии красоты начинают появляться первые человеческие формы: статуи, населяющие строгую геометрию архитектуры; изображения, в которых человеку отводится определенная роль (игры, культ); наконец и главным образом язык, в котором выражается возникновение Духа в умопостигаемой форме. Наконец, религия откровения (речь идет о христианстве) показывает, как понятие осуществляется в судьбе единичного человека, смерть которого открывает путь к универсальности смысла: теперь сообщество верующих становится пространством проявления Духа и вписывает универсальность понятия в объективность исторического образа.

Этот окончательный образ религии, который подводит итог всем остальным и завершает их на уровне их значения, выражает себя адекватным для Гегеля образом в лютеранской общине. Сам он оставался всю жизнь верующим лютеранином, хотя и не соблюдал все обряды. Можно предположить, что именно эта форма христианства предполагалась Гегелем как непосредственная ступенька на пути к философскому преодолению религии. Именно философское познание показывает нам, что Церковь и государство не противопоставляются содержанием истины и разумности, но что различие исходит только из формы. Разумеется, и политика, и религия, на их собственном уровне, не преодолеваются. Они, тем не менее, требуют повторного *философского* истолкования. В «Феноменологии Духа», в разделе «Абсолютное знание», заявляется об «унификации» двух видов примирения между сознанием и самосознанием Духа, примирения, которое разыскивается в истории и подтверждается в религии.

Чтобы уловить цель этого двойного «снятия», в отношении этого горизонта завершения важно уточнить, что доступ к философии не выражается во взлете к какому-то иному региону духовной реальности; философия не зависит ни от какого «где-то»: она является способностью выражать неопределенность политического и религиозного в осмысленной речи — простым процессом истолкования, не имеющим ни начала, ни конца и ни возможности завершения в конечном образе. Тем более она не является таковым образом для каждой из двух областей, здесь рассматриваемых, но это только открытое движение, обнаруживающее в себе самом исток своей собственной бесконечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, 2011.
2. Бердяев Н. А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. — М., 1906. — Кн. V (85). — С. 508–545.

3. Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. — СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.
4. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск: Издательство УрГУ, 1991.
5. Гегель Г. В. Ф. *Феноменология Духа*. — СПб: Наука, 1992.
6. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. — Т. 3. — М.: Мысль, 1974.
7. Кант И. *К вечному миру*. // Кант И. *Сочинения*. В 8 тт. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — Т. 7. — С. 5–57.
8. Кант И. *Критика способности суждения*. — М.: Искусство, 1994.