

ВЕСТНИК

Санкт-Петербургского
УНИВЕРСИТЕТА

СЕРИЯ 6

ФИЛОСОФИЯ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ПОЛИТОЛОГИЯ
ПРАВО

ВЫПУСК 1

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ



2009

⁹ Дворжак М. Живопись катакомб. Начала христианского искусства // Дворжак М. История искусства как история духа. СПб., 2001. С. 39.

¹⁰ Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 180.

¹¹ См.: Буслаев Ф. И. Сравнительный взгляд на историю искусства в России и на Западе // Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 37–62.

¹² См.: Русское церковное искусство Нового времени / под ред. А. В. Рындиной. М., 2004.

¹³ См., например: Goodenough E. R. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. 1. The archeological evidence from Palestine. New York, 1959; Grabar O. The Formation of Islamic Art. New Haven; London, 1987.

¹⁴ Покровский Н. В. Памятники христианского искусства и иконография // Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. СПб., 1999. С. 15.

¹⁵ См.: Тяжелов В. Поздний Рим и античные истоки средневекового искусства // Тяжелов В., Сопотинский О. Искусство Средних веков. М., 1975. С. 15.

¹⁶ Рескин Д. Лекции об искусстве. М., 2006. С. 94.

¹⁷ Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999. С. 51.

В. В. Яковлев

КОНЦЕПТ «ЧУДА» В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ XVII в. ТОМАС ГОББС ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ЧУДЕСАХ

Категории «чудо» («диво») и «предзнаменование» (как «чудо» с подчеркнутой знаково-информационной направленностью) относятся к стержневым концептам ветхозаветной ментальности, нашедшим свое отражение и в христианском религиозном мировидении¹. С особой полнотой рецепция библейских представлений о чудесах и значениях воплотилась на всех уровнях официальной и народной культуры Западной Европы периода средних веков. Однако в недрах самого средневековья, интеллектуалы Возрождения и идеологи Реформации дали рационалистическую оценку многим незыблемым понятиям религиозно-мифологического мышления, неизбежно подготавливая почву для приложения к «чуду» формально-логического анализа, лишаящего его табуированного пиетета. С известной полнотой он реализовался в предметно определившейся к XVII в. европейской философии религии.

Предполагало ли это однозначное развенчание, деструкцию и демифологизацию явлений, наделяемых чудесным статусом? Сопровождалось ли философско-религиозное прочтение чуда клишированным упразднением безотчетной веры в него? Статья обращена к проблеме изучения концептуальных стратегий истолкования чудесных феноменов в ранней философии религии на примере рефлексии Томаса Гоббса об истинных и ложных чудесах. Выбранный ракурс особенно актуален с позиций отечественной истории философии, в которой предложенная английским ученым доктрина чуда до сих пор не подвергалась детальному освещению. Высказанные мыслителем суждения о чудесах нередко игнорировались². Опыт их интерпретации часто сужался до уровня декларирования приписываемой ему абсолютной критики³ или, порой даже пространной и глубокий, терялся в междисциплинарной или политологической конъюнктуре⁴.

Таким образом, цель статьи состоит в специальной реконструкции содержательно-тематических компонентов теории чудес Т. Гоббса, раскрытию характерной для него концептуальной стратегии их истолкования. В связи с этим предстоит решить задачу выявления и систематизации всего комплекса разрозненных сентенций философа о чудесах⁵.

1. О природе подлинных чудес. На первый план Т. Гоббсом была выдвинута тема объяснения природы истинных чудес. Здесь центральные акценты сделаны на 1) поиске надлежащего определения чуда, 2) объективации его гносеологических и феноменологических качеств, 3) обнаружении функциональных признаков настоящих чудес.

1.1. Определение подлинных чудес. Событийная явь чуда соразмерна режиму божественного акта, произведенного пророком или мессией: «чудо есть деяние Бога (помимо Его деяний путем природы, установленной при сотворении мира), совершенное для того, чтобы сделать ясной для Его избранных миссию необычайного служителя, посланного для их спасения» (курсив в издании. — В. Я.). Творцы чудес не обладают никакой особой «силой» и не используются Богом наподобие «подчиненной причины» (Левифан, III, XXXVII. С. 339).

© В. В. Яковлев, 2009

Прецеденты Священного Писания отражают предельно простую систему спецификации чудес. Чудеса как «удивительные дела Бога» иначе называются «дивами». Если же они подчеркивают принадлежность полученных приказаний Богу, то это — знамения, аналогичные римским «*ostenta*» и «*portenta*» (Левиафан, III, XXXVII. С. 336).

1.2. Гносеология и феноменология подлинных чудес. «Чудеса суть непостижимые вещи» (Левиафан, II, XXVI. С. 222), или что-то редкое и не имеющее «познаваемых естественных причин». В основе фиксации чего-либо как чуда мыслитель усматривал наличие чувства удивления, которое при восприятии мира имеет две приоритетные формы: во-первых, удивление тому, «что странно», и, во-вторых, тому, что не произведено «естественным путем» и считается произведенным Богом. Впрочем, чудесными не могут называться все «изумительные дела» и такие события, которые зиждутся на нехватке естественнонаучных знаний или преднамеренной подтасовке фактов (Левиафан, III, XXXVII. С. 336–338. Ср.: Левиафан, II, XXVI. С. 222).

1.3. Функции подлинных чудес.

1.3.1. Чудеса как доказательства боговдохновенности, божественной миссии пророка, необходимости повиноваться ему. По Т. Гоббсу, совершение неплутовских чудес в Библии созвучно «примете», доказывающей боговдохновенность какого-либо человека (Человеческая природа, XI, 7. С. 562). Помимо чудотворства, приравниваемое к чуду «оправдавшееся пророчество», «необычайное счастье» служили свидетельством божественного призвания и правомочности вносить коррективы в «пункты религии». Чудеса — это «сверхъестественные доказательства» в «сверхъестественных вещах» (Левиафан, I, XII. С. 91), тогда как сами вера и святость к чудесам не относятся (Левиафан, II, XXIX. С. 253). Свообразными маркерами боговдохновенности, божественной миссии выступали чудеса пророка Ильи (4 Цар. 1. 10) (Человеческая природа, XI, 7. С. 562), Моисея, апостолов (Деян. 2. 43; 5. 12 и др.) (Левиафан, III, XLII. С. 394). В конечном итоге философ настаивал на ложности всех предзнаменований, кроме откровений пророков, да и то, если они чудесами доказали свой статус (О человеке, XIV, 12. С. 267).

Чудо совершается для того чтобы «вызвать доверие к вестникам, служителям и пророкам Бога» — это его «существенный признак». Значит, логично заключал мыслитель, чудеса выступают гарантами того, что пророк послан Богом, аргументируют необходимость повиноваться ему (Левиафан, III, XXXVII. С. 337–338). Выясняя происхождение власти Моисея, Гоббс напомнил, что тот не являлся преемником Авраама по праву наследства. Власть пророка поддерживалась «мнением», которое израильтяне имели по поводу Моисеевой святости, достоверности общения с Богом и «истинности его чудес» (Левиафан, III, XL. С. 361–362).

Именно для того чтобы реальность божественного призвания Моисея стала несомненной (Исх. 4. 1, 5), Бог дал пророку силу совершить знаменитые чудеса (Исх. 4. 2–4, 6–9). Философ предупредил, что последовавшее за этим неповиновение профету произошло не из-за неверия, а из-за страха перед фараоном. Аналогично Т. Гоббс квалифицировал чудеса других пророков, Христа и апостолов (Левиафан, III, XXXVII. С. 338).

1.3.2. Чудеса как доказательства христианских догматов, истинности Писания, гаранты веры. Ученый, сославшись на апостола Павла, отметил, что и до и после Моисея евреи имели особенность «ждать знамений»⁶. Цель библейских знамений и чудес философ видел во внушении веры, а не в устрашении или удержании от нарушения данных людьми обещаний, к чему их и так обязывал естественный закон (Левиафан, III, XL. С. 365–366).

Т. Гоббс подчеркивал, что верификация принадлежности Писания к Слову Бога возможна на основе не столько очевидности, сколько веры и доверия «святым мужам божественной церкви», начиная со свидетелей чудес Христа (Человеческая природа, XI, 9. С. 563). Доверие авторитетным рассказчикам резонно стимулирует веру в то, что превосходит человеческое понимание. Знание таких деятелей и должно быть получено «сверхъестественным образом», наилучшим подтверждением чего становятся их чудеса. Отсюда недвусмысленный вывод: «самая важная часть нашей религии и наиболее угодная Богу вера не должна зависеть от отдельных людей, если они не совершают чудес» (О человеке, XIV, 3. С. 260. Ср.: Человеческая природа, XI, 7. С. 561–562).

Чудеса пророков, Христа и апостолов, по рассуждениям мыслителя, вплетены в доказательную практику христианских догматов. Представляющие Бога-Отца Моисей, Иисус Христос, апостолы и Отцы Церкви выступали с одной миссией — свидетельствовать, что «Бог даровал нам жизнь вечную в Сыне своем» (курсив в издании — В. Я.). А удостоверено это было сотворенными Богом «через» них чудесами (Левиафан, III, XLII. С. 378)⁷. По другому утверждению философа, установленный евангелистами догмат о том, что Иисус — Христос, построен в том числе на демонстрации совпадения исцелений и других чудес Иисуса с теми, которые, «согласно предсказаниям, должен был совершать Христос» (Левиафан, III, XLIII. С. 453. О догмате Иисус — Христос см.: Там же. С. 456; Левиафан, III, XXXII. С. 291; III, XXXVI. С. 334–335).

2. О природе ложных чудес. Значительную роль в Гоббсовой концепции играет тема раскрытия природы ложных чудес. Тут четко обозначены четыре сюжетных линии: 1) обсуждение библейских критериев для определения ложных чудес, 2) нахождение их гносеологических и феноменологических параметров, 3) очерчивание функциональных свойств подобных див и 4) объективация библейских отличительных признаков лжехристов и лжепророков.

2.1. Библейские критерии для определения ложных чудес. Мыслитель не дал определения ложных чудес, но оно формулируется опосредованно из приводимых комментариев. Ложные чудеса — это такие деяния дьявола, ангела и «сотворенного духа» (Левиафан, III, XXXVII. С. 339), с помощью которых посягают на Слово Божье и уже совершившееся благовествование, сводящееся к тому, что Христос — царь. Даже апостолам и «Ангелу с неба» за конфликтующее с христианскими истинами проповедование полагалась анафема (Гал. 1. 8) (Левиафан, III, XXXII. С. 291. О ложном благовествовании см.: Левиафан, III, XLIII. С. 456; Человеческая природа, XI, 7. С. 562).

2.2. Гносеология и феноменология ложных чудес. Такие дива изобличают лжехристов и лжепророков, о чьих способностях к чудотворству предупреждал Христос (Мф. 24. 24). С феноменологической точки зрения «опасность чудес» (Левиафан, III, XXXII. С. 291. О чудесах лжепророков см.: Левиафан, III, XLII. С. 424) в том и заключается, что визуально ложные чудеса похожи на настоящие дива.

Однако, «никакой дьявол, ангел или какой-нибудь другой сотворенный дух не могут совершать (подлинных — В. Я.) чудес». Они способны творить ложные чудеса посредством естественного знания и колдовства, приравниваемых Т. Гоббсом к «силе слов». Колдуны же вообще, действуя при помощи такого рода силы, совершают естественные дела, а не чудеса. Чудо колдуна и «делателя изумительных вещей» замкнуто на том, что они ловко обманывают людей. В Писании не помещены объяснения колдовства, впрочем, заверил философ, только опираясь на свои «чары», египетские волхвы повторили многие чудеса Моисея (Исх. 7. 11, 22; 8. 7) (Левиафан, III, XXXVII. С. 339–341). Следовательно,

в отличие от подлинного чуда ложное чудо принципиально постижимо и подлежит разоблачению.

2.3. Функции ложных чудес. По мнению мыслителя, указанные чудеса, в частности дива египетских волхвов (тоже бывшие «большими чудесами»), проверяли верность Богу и государю. Ведь по Синайскому завету (Исх. 34. 10) Бог стал восприниматься израильским царем, после чего любое чудотворство, направленное против одной стороны (Бога), автоматически направлялось и против другой стороны (светского властителя) (Левиафан, III, XXXII. С. 291).

2.4. О признаках лжехристов и лжепророков в Библии. По ветхозаветным канонам наличие дара предсказания и совершения чудес для настоящего пророка было недостаточным (3 Цар. 22; 3 Цар. 13) (Левиафан, III, XXXII. С. 290). В Ветхом Завете Т. Гоббс находил два правила, использующиеся при различении истинного и ложного пророка: 1) соответствие учения волхва установкам Моисея (Втор. 13. 1–4) и 2) наличие у него «чудодейственной силы» предсказания того, «что будет исполнено Богом» (Втор. 18. 22).

В Новом Завете совершение чудес стало необязательным правилом: легитимный пророк — тот, кто проповедует, что «Иисус есть Христос». Более того, какие бы чудеса человек ни совершал, он становился лжепророком и «духом антихриста» (1 Ин. 4. 3), если не исповедовал Иисуса Христа (Левиафан, III, XXXVI. С. 334–335. О правилах см.: Левиафан, III, XXXII. С. 290–291; III, XXXVII. С. 341–342. О лжепророках см.: Левиафан, III, XXXII. С. 290–291; III, XLIII. С. 456; Человеческая природа, XI, 7. С. 562). Философ напомнил, что в Библии предписывается убивать пророка и сновидца, творящего знамения и чудеса, но и одновременно призывающего отступить от Бога (Втор. 13. 5; 18. 20) (Левиафан, III, XXXII. С. 290–291).

3. О месте суеверий и настоящих чудес в религиозно-политической действительности. Это третий из реконструируемых компонентов созданной ученым теории чудес. В его субстрате целесообразно разграничивать две самостоятельных сюжетных линии: 1) критика современной Т. Гоббсу веры в чудеса со ссылками на библейский скепсис по отношению к ним и 2) статусный анализ чудес в конгломерате религиозно-политических представлений.

3.1. Критика веры в чудеса. Несмотря на то что для философа чудеса слыли критерием истинности учения и гарантиями веры, он не забывал о сложной догматической конъюнктуре вопроса о чудотворстве в Евангелиях. С резкими выпадами против практики базирования веры на чудесах выступали сам Иисус Христос (Мф. 24. 24) и некоторые евангелисты (1 Ин. 4. 1) (Человеческая природа, XI, 7. С. 562). Как показал мыслитель, при недобросовестном передергивании ряда евангельских сюжетов (Мф. 13. 58; Мк. 6. 5) отказами от совершения чудес Христа можно уличить в способности к чудотворству только среди верующих в Него. Это, безусловно, не так. Просто, как явствует из Писания, будучи послан Богом-Отцом, Он не мог даже с помощью силы чудес обращать в веру людей, Отцом не избранных, а отвергнутых (Левиафан, III, XXXVII. С. 338–339).

Вероятно, содержащаяся в Библии критика чудес подвигла Т. Гоббса на ниспровержение всех известных ему форм рецепции веры в чудеса и чудотворство, таких как идолопоклонство (Левиафан, IV, XLV. С. 502–503), «легенды о вымышленных чудесах», «истории о явлениях и привидениях» (Левиафан, IV, XLVI. С. 524–525), наблюдение примет, астрология, толкование снов и колдовство. Нелестно философ отзывался и об ушедших в историю гадательных практиках — предчувствиях, предсказаниях по полету птиц, внутренностям животных, по случайным словам, восприятию необыкновенного явления как чуда и знамения, жребии и т. п. (О человеке, XIV, 12. С. 266–267).

3.2. Чудеса в системе религиозно-политических представлений.

3.2.1. Чудеса и откровение, «универсальные законы», вера. Параллельно видовому разнообразию «Божьих слов» (среди которых мыслитель выделял «разумное, чувственное и пророческое») существует три «пути» объявления Богом своих законов, соответственно: «внушение» естественного разума, откровение и «голос» человека, «верить которому Бог заставляет остальных людей путем совершения чудес». Словам и «путям», в свою очередь, идентичны три рода слуха: «истинный разум, сверхъестественное чувство и вера». «Универсальные законы», по мысли Т. Гоббса, не могли быть даны посредством сверхъестественного чувства, т. к. оно строится на откровении и вдохновении, а «в такой форме Бог говорит лишь отдельным людям, причем разным людям разное» (Левиафан, II, XXXI. С. 277).

С другой стороны, «естественным путем» удостовериться в откровении, в полномочиях по установлению закона, переданных кому-либо Богом, невозможно. Остается лишь верить, что такое откровение, действительно, было получено. Эта вера может быть подкреплена чудесами, необычайными святостью, мудростью, удачливостью претендующего на получение откровения. Тем не менее, все перечисленное, в том числе и чудеса, не может быть названо «достоверным свидетельством специального откровения» (Левиафан, II, XXVI. С. 222. О вере в сверхъестественное см.: Левиафан, I, XII. С. 91; О человеке, XIV, 3. С. 260; Человеческая природа, XI, 7. С. 561–562).

Кроме того, Священное Писание фиксирует ослабление веры ввиду отсутствия или смерти чудотворцев. С уходом из жизни Моисея, Аарона, Иисуса Навина, израильтяне вновь возвращались к идолопоклонству. По меткому выражению философа, «с исчезновением чудес исчезла также и вера» (Левиафан, I, XII. С. 91–92. Ср.: Левиафан, III, XL. С. 367–368).

3.2.2. Религия, чудеса и пророки в христианском государстве. Т. Гоббс указывает, что прошло время, когда религия зависела от отдельных людей, осуществляющих функции посредников между Богом и людьми, совершающих чудеса. Таким образом, если «чудес уже давно не бывает», то религия должна подчиняться государственным законам и быть законом в государствах (О человеке, XIV, 4. С. 260). Теперь верховный пророк — «вице-король Бога на земле» (т. е. суверен) отсеивает истинных и ложных пророков (Левиафан, III, XXXVI. С. 335–336). Как глава церкви и наместник Бога он удостоверяет качество чудес с оглядкой на библейские нормы (Левиафан, III, XXXVII. С. 341–342).

Гоббс не брался найти хотя бы одного свидетеля, «видевшего когда-либо какое-нибудь вызывающее удивление деяние, которое было бы совершено колдовством, словами или молитвой и которое человек, одаренный хоть посредственным разумом, считал бы сверхъестественным». Впрочем, всегда нужно обращаться к «законной церкви», единственно способной решить, верить или не верить рассказам о чудесах. Разумный индивидuum лично может «верить или не верить в душе тем деяниям, которые выдавались за чудеса», но если вопрос о чуде вплетен в проблемы исповедания веры, то «частный разум должен подчиниться государственному, т. е. разуму наместника Бога» (Левиафан, III, XXXVII. С. 342–343. Ср.: Левиафан, III, XXXVI. С. 335–336).

На основании проведенной систематизации мы выявили три содержательно-тематических компонента учения о чудесах Т. Гоббса. Его стержнем стала тема проникновения в существо подлинных чудес, установление природы ложных чудес и суеверий, а также выявление «подлинных» чудес в религиозно-политической действительности.

Исходя из выше изложенного становится очевидным, что концептуальная стратегия философа по истолкованию чудес основывалась, скорее, не на критике, а на поиске нормативных правил различения истинных и ложных чудес. В рефлексии же мыслителя о чудесах, удостоверяющих небесное происхождение библейско-христианских канонов веры, необходимо выделить преобладание апологетически-толерантного контекста.

¹ Часто в Библии термины «чудо» и «знамение» для презентации одних и тех же событий приводятся вместе. См., например: Дан. 3. 99; Исх. 4. 21; Деян. 7. 36 и т. п.

² Голосов В. Ф. Очерки по истории английского материализма XVII–XVIII вв. Красноярск, 1958. С. 161–238; Деборин А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени: В 3 т. М., 1958. Т. 1. С. 184–194; Ческис Л. А. Томас Гоббс (его жизнь и учение в связи с историей общественной жизни Англии конца XVI и первой половины XVII вв.). М., 1929.

³ Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций. М., 1978. С. 48; Мееровский Б. В. Гоббс. М., 1975. С. 181–182; Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974. С. 182.

⁴ Филиппов А. Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006. С. 47–61.

⁵ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 3–545; Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 507–573; Гоббс Т. Основы философии. Часть вторая. О человеке // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 219–269. (Далее ссылки на эти источники приводятся в тексте с указанием страниц).

⁶ Ср.: «Ибо и Иудеи требуют чудес и Еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1. 22).

⁷ Ср.: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Ин. 5. 11).

О. К. Михельсон

ВЛИЯНИЕ ТЕОРИЙ ЮНГА НА ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЛИГИИ В XX в.

Начиная с конца XIX столетия и вплоть до настоящего времени две науки — психология и сравнительное религиоведение — взаимодействуют, предлагая друг другу теоретический и эмпирический материал, способный пояснить многие явления как в области психологии, так и в области мифологии и религии. Автор теории архетипов коллективного бессознательного К. Г. Юнг внес существенный вклад во взаимодействие психологии и религиоведения, создав теории, которые до сих пор являют собой одну из наиболее интересных основ для интерпретации религиозных феноменов.

Теории Юнга в значительной мере повлияли на концепцию понимания религии М. Элиаде. Он ввел термин *паттерн*, схожий с *архетипом* Юнга. Элиаде также пользовался и термином *архетип*, который выступает у него практически как синоним *паттерна*, для обозначения идеальной модели или парадигмы. Вообще, Элиаде воспринял целый ряд юнгианских терминов, и, как остроумно заметил Дж. Шарп, «возможно, не было бы слишком неестественно предположить, что Юнг дал Элиаде, по крайней мере, часть грамматики его (Элиаде) языка; сравнительное исследование религии обеспечило словарный запас; синтаксис, однако, собственно элиадовский»¹.

Между тем в *архетипах* Юнга и Элиаде существует ряд значимых различий. Юнг так писал о своей концепции архетипов: «*Архетип* — это пояснительное описание платоновского *эйдоса*. Это наименование является верным и полезным для наших целей, поскольку оно значит, что, говоря о содержании коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т. е. испокон веку наличными всеобщими образами. <...> Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм (сказка, миф, тайное учение и так далее)»². Между тем *паттерны*, или *идеальные модели* Элиаде, предстают и как именно исторические формы, хотя общая архетипическая основа в них всегда прослеживается. Как подчеркивал Элиаде, «не существует религиозной формы, которая бы не стремилась к возможно большему приближению к своему подлинному *архетипу*, другими словами, очищению от „исторических“ добавлений и наслоений. Всякая богиня стремится стать Великой богиней, усваивая все атрибуты и функции, которые присущи архетипической Великой богине. Это в такой степени верно, что мы можем выделить в целостной истории религиозных явлений двоякую закономерность: с одной стороны, беспрестанное „вспышкообразное“ возникновение иерофаний, имеющее своим результатом то, что манифестация сакрального в мире становится все более фрагментарной; с другой стороны, унификация этих иерофаний, обусловленная присущей им внутренней тягой к возможно более совершенному воплощению своих *архетипов* и тем самым — к реализации своей сущности»³.

Следует заметить, что если у Юнга *архетипы* — это своеобразные структуры коллективного бессознательного, то у Элиаде это некие модели, идеальные образцы *сакрального*, подражание которым несет не только религиозную, но и безусловно онтологическую и экзистенциальную значимость, помогая «обрести истинную реальность».

© О. К. Михельсон, 2009