

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

**Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

№ 3

Санкт-Петербург
2016

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 3, 2016
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, профессор (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Е. С. Нарышкина, кандидат психологических наук, доцент

Редакционный совет:

09.00.00 Философские науки

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;
Г. А. Круглова, доктор философских наук, доцент (Республика Беларусь);
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент;
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент (науч. редактор);
И.-Ф. В. Фуртай-Проскура, доктор искусствоведения, доцент;
В. Хазан, доктор философии, профессор (Израиль);
Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**

Подписной индекс ОАО «Агентство Роспечать»: **36224**

Адрес редакции:

196605, Россия, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10
тел./факс: (812) 451-91-76
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
им. А. С. Пушкина, 2016
© Авторы, 2016

Содержание

В. Н. Скворцов, М. Ю. Смирнов

Философские исследования как ресурс высшего образования:
философская антропология, философия культуры,
философия религии и религиоведение 7

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ..... 17

И. Н. Мочалова

«Высшее образование» в Афинах начала IV в.: риторические школы 17

И. Г. Гурьянов

Рецепция Михаила Пселла в контексте физических
и медицинских рассуждений Марсилио Фичино 28

Т. Л. Базулева

Назад в будущее:
гегелевская концепция прогрессивного развития философии 37

Л. Ю. Корнилаев

Логика философии Э. Ласка и ранняя феноменология Э. Гуссерля..... 49

И. В. Черепанов

Эпистемологический плюрализм в философии сознания 58

Т. И. Лузина, В. И. Спивак

К истории становления философии науки:
проблематика основных методологических концепций XIX века 67

ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ..... 80

В. Л. Обухов

Место русской философии в мировой философии..... 80

М. Н. Миловзорова

Основные черты интерпретации России как органического целого 88

Г. Н. Лебедева

М. Н. Катков о цивилизационной самостоятельности России..... 97

А. Ю. Григоренко

Влияние творчества Григория Богослова
на древнерусскую религиозную мысль 110

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ..... 118

В. П. Щербаков

Антропология техники: от техник тела к техникам разума 118

В. И. Кравченко

Человек в аспектах графологии: философско-антропологический анализ 126

А. С. Казеннов

Преимственность периодов жизни индивида и человеческого рода..... 133

С. А. Лишаев

Четыре возраста детства..... 145

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.....	157
<i>Р. В. Светлов</i>	
Религиозация политики и подсчет издержек	157
<i>Р. Н. Лункин</i>	
Европейские церкви и демократические институты: возвращение религии или секуляризация христианства?.....	168
<i>В. С. Раздьяконов, Е. Е. Морозова</i>	
Спиритуализм как культовое движение: проблема лидерства в закрытой религиозной группе	179
<i>К. И. Маслов</i>	
О публикациях 1860-х годов по проблемам церковной живописи в журнале «Душеполезное чтение».....	190
<i>И. А. Тульпе</i>	
Религия и искусство: ислам	199
<i>О. А. Бокова, В. Д. Карандашов</i>	
О некоторых вопросах преподавания дисциплины «Современная философия религии»	212
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	221
<i>С. Я. Ягубова</i>	
Типологизация ценностей: социально-философский анализ	221
<i>А. В. Зыкин</i>	
Культурная и межэтническая толерантность как базис существования социума	229
КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ	236
<i>М. А. Коськов, М. Е. Харитонова</i>	
Философско-культурологический анализ архитектурного образа	236
<i>Л. А. Бараиш</i>	
Интерпретация классики в постмодернистской культуре	247
<i>Т. И. Коптелова</i>	
Классическая музыка в парадигме органической философии: детерминация будущего	259
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Философема «русская душа» в музыке XX века	270
<i>И. А. Доронченков</i>	
«Бубновый валет» в сознании современников: между Западом и Востоком	278
<i>М. С. Любченков</i>	
Фестиваль как фактор субкультурной консолидации.....	288
Сведения об авторах	
	295

Contents

<i>V. N. Skvortsov, M. Yu. Smirnov</i> Philosophical Research as a Resource for Higher Education: Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture, Philosophy of Religion and Religious Studies	7
HISTORY OF PHILOSOPHY	17
<i>I. N. Mochalova</i> «Higher education» in Athens at the beginning of the IV century BC: Rhetorical Schools	17
<i>I. G. Guryanov</i> Reception of Michael Psellos in the Context of Physical and Medical Discourses of Marsilio Ficino	28
<i>T. L. Bazuleva</i> Back to the Future: Hegel's Doctrine of Progressive Development of Philosophy	37
<i>L. Yu. Kornilaev</i> Emil Lask's Logic of Philosophy and Edmund Husserl's Early Phenomenology	49
<i>I. V. Cherepanov</i> Epistemological Pluralism in Philosophy of Mind	58
<i>T. I. Luzina, V. I. Spivak</i> To the History of Philosophy of Science: the Problems of the 19th Century Major Methodological Concepts	67
VECTORS OF RUSSIAN THOUGHT	80
<i>V. L. Obukhov</i> The Place of Russian Philosophy in World Philosophy	80
<i>M. N. Milovzorova</i> The Main Features of Interpreting Russia as an Organic Whole.....	88
<i>G. N. Lebedeva</i> M. N. Katkov on the Russia's Civilizational Independence	97
<i>A. Yu. Grigorenko</i> Influence of St. Gregory the Theologian's Writings on Old Russian Religious Thought	110
PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	118
<i>V. P. Shcherbakov</i> Anthropology of Technology: from the Techniques of Body to the Techniques of Mind	118
<i>V. I. Kravchenko</i> The Man in the Aspects of Graphology: Philosophical and Anthropological Analysis	126

<i>A. S. Kazennov</i>	
The Continuity of the Periods of Life of the Individual and the Human Race	133
<i>S. A. Lishaev</i>	
Four Ages of Childhood	145
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	157
<i>R. V. Svetlov</i>	
Religionisation of Policy and Calculation of Costs	157
<i>R. N. Lunkin</i>	
European Churches and Democratic Institutions: the Return of Religion or Secularization of Christianity	168
<i>V. S. Razdyakonov, E. E. Morozova</i>	
Spiritualism as a Cult Movement: Leadership Legitimation in Closed Religious Group	179
<i>K. I. Maslov</i>	
The 1860s Publications on Church Painting in <i>Dushepoleznoe chtenie</i> Journal.....	190
<i>I. A. Tulpe</i>	
Religion and Art: Islam.....	199
<i>O. A. Bokova, V. D. Karandashov</i>	
On some Issues of Teaching Modern Philosophy of Religion	212
SOCIAL PHILOSOPHY	221
<i>S. Ya. Yagubova</i>	
Typology of Values: Socio-Philosophical Analysis	221
<i>A. V. Zykin</i>	
Cultural and Ethnic Tolerance as the Basis of the Society Existence	229
CULTURAL STUDIES, ART STUDIES	236
<i>M. A. Koskov, M. E. Haritonova</i>	
Philosophical and Cultural Analysis of the Architectural Image	236
<i>L. A. Barash</i>	
Interpretation of the Classics in Postmodern Culture	247
<i>T. I. Koptelova</i>	
Classical Music in the Paradigm of Organic Philosophy: Determination of the Future	259
<i>T. P. Samsonova</i>	
The «Russian soul» Philosopheme in the 20th century's Music	270
<i>I. A. Doronchenkov</i>	
«Bubnovy valet» in the Minds of Its Contemporaries: between the West and the East	278
<i>M. S. Lyubchenkov</i>	
Festival as a Factor of Subcultural Consolidation	288
<i>About the Authors</i>	295

В. Н. Скворцов, М. Ю. Смирнов

**Философские исследования как ресурс высшего образования:
философская антропология, философия культуры,
философия религии и религиоведение**

Высокий уровень профессионального образования зависит от применения в учебном процессе результатов научных исследований, которые проводятся преподавателями университетов. В статье рассмотрены основные аспекты исследовательской деятельности в сферах философской антропологии, философии культуры, философии религии и религиоведения в Ленинградском государственном университете имени А. С. Пушкина. Авторы дают характеристику направлений и содержания этих исследований. В статье показана корреляция между научными выводами в исследовательских публикациях по философии и задачами высшего образования.

A high level of professional education depends on the application in educational process of results of scientific research conducted by university professors. The article describes the main aspects of the research activities in the fields of philosophical anthropology, philosophy of culture, philosophy of religion and religious studies at the Leningrad State University named after A. S. Pushkin. The authors give a description of the directions and content of these studies. The article shows the correlation between scientific findings in research publications on the philosophy and objectives of higher education.

Ключевые слова: университет, философия, философская антропология, философия культуры, философия религии, религиоведение.

Key words: university, philosophy, philosophic anthropology, philosophy of culture, philosophy of religion, religious studies.

Знания, умения и навыки, получаемые обучающимися по образовательным программам высшей школы на всех уровнях – бакалавриата, специалитета, магистратуры, аспирантуры, – предполагают овладение как устоявшимися в науке представлениями, так и новациями, возникающими в современных научных отраслях. Особая роль в этом принадлежит вузовским преподавателям. Они – не только трансляторы научного наследия, но и действующие учёные, чьи исследовательские наработки должны становиться прирастающими элементами в массиве учебно-образовательного материала.

Надо признать, что вводить плоды собственных научных изысканий в теоретические и практические занятия не всегда просто и не всем удаётся. Объясняя это, нельзя оставить без упоминания такие негативные причины, как загруженность вузовского преподавателя рутинной «производственных» забот (одно только составление всяких УМК и написание рабочих программ учебных дисциплин согласно периодически меняющимся формам отнимает много времени, при этом не имея прямого образовательного значения), пресловутое «профессиональное выгорание», утрату с возрастом научного энтузиазма.

Но всё-таки чаще «нестыковки» возникают из-за расхождения тематики исследовательских интересов преподавателя с содержанием тех учебных дисциплин, которые доводится вести в рамках образовательных программ. Поэтому в организации учебного процесса очень важное значение имеет достижение оптимального сочетания личных научных интересов с обязательностью владеть материалом разных преподаваемых дисциплин.

Представляется, что наиболее благоприятными условиями для такого сочетания обладает научно-образовательная среда университетов. Сам феномен университета предполагает взаимную интегрированность исследований и образования, междисциплинарность, непосредственную включённость обучающихся в научные изыскания под руководством преподавателей, разработку образовательных программ в соответствии с направлениями деятельности кафедральных и факультетских коллективов и ведущих учёных. При этом каждое научное направление имеет свою траекторию вхождения в образовательное пространство, параметры которой заданы не только нормативными документами, в том числе и Федеральными государственными образовательными стандартами, но и спецификой содержания самого этого направления.

В этом плане философским наукам в современном российском высшем образовании выпала непростая судьба. В постсоветский период эти науки утратили былой официальный статус представителей господствующего мировоззрения, равно как и весомое место в учебном процессе всех научных направлений и специальностей, по которым осуществляется высшее образование. Вместе с тем одиозность прежнего образа вузовской философии не могла упразднить необходимости философских знаний как важнейшего элемента образовательной культуры. Подвергаясь идеологизированным претензиям и различным трансформациям организационного характера (уменьшение номенклатуры дисциплин, объёма учебного времени и пр.), философские науки удержались в высшей школе, хотя опасность их

дальнейшего «вымывания» и конъюнктурного замещения иными предметами (например, религиозно ориентированными) сохраняется.

Утрата «советского масштаба» присутствия философии в высшем образовании привела также к заметному уменьшению молодого преподавательского состава действующих ныне вузовских кафедр философии (это же касается и преподавания в вузах вообще всех социогуманитарных дисциплин). Конечно, для философии возраст это не критерий качества специалиста, тем паче, что занятия философией предполагают зрелость ума. Но проблемной ситуацией стало расхождение профессиональных навыков многих преподавателей-философов из поколений, сформировавшихся в советское время, с обстоятельствами и требованиями современной организации образования.

Кроме того, субъекты вузовской философии (преподаватели соответствующих кафедр и учебных дисциплин) ныне вовсе не являются хотя бы чисто формально мировоззренчески однородным сообществом. Диапазон их знаний, убеждений, научных интересов и политико-идеологических ориентаций может быть весьма разнообразным, вплоть до существенных расхождений. При этом в качестве членов вузовских структурных подразделений им приходится выполнять учебно-образовательную работу по стандартизированным программам учебных дисциплин и участвовать в общих исследовательских направлениях работы кафедр, факультетов, вузов.

Уже только этой небольшой и беглой характеристики достаточно, чтобы увидеть, в какой непростой ситуации находится философская составляющая высшего образования. Тем не менее обстоятельства в немалой степени зависят от того, как удаётся в них осваиваться. Для философии любые трудности – это и возможность проверки на прочность, встреча с новыми задачами и поиск их решения.

В Ленинградском государственном университете имени А.С. Пушкина к настоящему времени сложилась вполне устойчивая и развивающаяся система учебно-образовательной и научно-исследовательской деятельности по философским наукам. Осуществляет эту деятельность кафедра философии факультета философии, культурологии и искусства.

Образовательная работа кафедры философии ведётся в масштабах всего университета, факультета и во внеуниверситетской среде.

В масштабе университета штатным и привлекаемым на основе совместительства составом кафедры обеспечивается преподавание философских дисциплин в образовательных программах практически всех направлений и профилей подготовки бакалавриата, специалитета и магистратуры на факультетах ЛГУ им. А. С. Пушкина. Основное

место здесь занимает курс лекций и практических занятий по учебной дисциплине «Философия». С учётом специфики разных направлений и профилей подготовки на факультетах также преподаются такие дисциплины, как «Философия истории», «Философия культуры», «Философия искусства», «Философия права», «Философия литературы», «Логика», «Риторика и теория аргументации», «Культурология», «Мировая художественная культура», «Знаковые системы в культуре», «Эстетика», «Профессиональная этика», «Социология», «Политология», «Современные проблемы науки и образования», «Методология и методы научного исследования», «Естественнонаучная картина мира», «Концепции современного естествознания», «Кино как социокультурный феномен», «Петербурговедение», «Религиоведение», «Основные религии России». Для всех направлений и профилей подготовки кадров высшей квалификации (уровень аспирантуры) в ЛГУ им. А. С. Пушкина кафедрой философии проводятся занятия по курсу «История и философия науки».

В масштабе факультета философии, культурологии и искусства кафедрой философии реализуются основные образовательные программы по следующим направлениям подготовки: 47.03.01 Философия, профиль подготовки общий (бакалавриат); 51.03.01 Культурология, профиль подготовки общий (бакалавриат); 47.04.01 Философия, магистерская программа Философия религии в современном обществе; 47.06.01 Философия, этика, религиоведение, уровень аспирантуры, профиль 09.00.13 Философская антропология, философия культуры; 47.06.01 Философия, этика, религиоведение, уровень аспирантуры, профиль 09.00.14 Философия религии и религиоведение. Перечень учебных дисциплин по этим направлениям и профилям подготовки весьма обширен и охватывает широчайшую тематику, соответствующую профессиональному образованию.

К примеру, магистерская программа «Философия религии в современном обществе» предполагает наряду с изучением *общих философских дисциплин*, таких как «Новейшие тенденции и направления зарубежной философии», «Современные проблемы философии», «Методика преподавания философии в высшей школе», «Компьютерные технологии в философском образовании», также и освоение *предметов, формирующих профильные знания* – «Введение в философию религии», «Введение в социологию религии», «Классические тексты по философии религии», «Религия и политика», «Современная философия религии», «Современные проблемы социологии религии», «Теории религии в истории научной мысли и современном религиоведении», «Теории сакрального», «Религиозно-философская мысль

Востока: индуистская и буддийская традиции», «Социокультурные проблемы современного ислама» «Религиозная философия и теология», «Философское содержание священных текстов монотеистических религий», «Христианская теология: история и современность», «Мифология и религия в социальной истории», «Свобода совести и модели отношения государства к религии», «Государство и религиозные организации в истории России», «Религиозная ситуация в современной Российской Федерации», «Источниковедение в науках о религии», иностранные языки. А среди *элективных дисциплин* (по выбору) предлагаются такие курсы, как «Наука и религия», «Искусство и религия», «Религия и художественная литература», «Религия и кинематограф», «Мифология и искусство», «Русская религиозно-философская мысль в конце XIX – начале XX в.», «Новые формы религиозной жизни общества», «Социология новых религиозных движений и культов», «Социальная мифология», «Религиозная ситуация в Санкт-Петербурге и Ленинградской области». Значительное место в подготовке магистрантов отводится педагогической практике и практике по получению профессиональных умений и опыта профессиональной деятельности, предусматривающей не только аудиторные занятия (лекции, семинары, коллоквиумы, дискуссии), но и внеаудиторные – посещение религиозных объединений и их мероприятий, а также научных и государственных учреждений, связанных с религиозной жизнью общества. И, конечно же, ведущим элементом образовательной программы является научно-исследовательская работа магистрантов (сбор материала и подготовка научных обзоров, статей, научно-квалификационной работы в виде магистерской диссертации).

В масштабе образовательной работы во внеуниверситетской среде кафедрой философии создана и выполняется дополнительная профессиональная программа повышения квалификации учителей по курсу «Основы религиозных культур и светской этики» для педагогических работников Ленинградской области.

Исследовательская работа по философским наукам в ЛГУ им. А.С. Пушкина осуществляется на базе кафедры философии и Северо-западного регионального Центра культурологических и религиоведческих исследований, действующего при факультете философии, культурологии и искусства. Общее направление этих исследований – «Культура и человек: современные стратегии философского осмысления», в рамках которого осуществляются исследовательские проекты «Духовная культура России: история и современность» и «Роль религии в современном обществе».

Важным подспорьем для трансляции в учебный процесс исследовательских результатов является издательская деятельность ЛГУ им. А. С. Пушкина – выпуск трудов международных, всероссийских и региональных научных конференций, в материалах которых реализуются научные результаты учёных университета, издание сборников статей и монографических трудов, выпуск периодического журнала «Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина» (серия по философским наукам). Эти публикации дают возможность оперативного применения исследовательских результатов не только в теоретических дискурсах, но и непосредственно в учебно-образовательной работе.

Преимущественная тематика и в научно-исследовательской деятельности, и в преподавательской работе кафедры философии относится к спектру направлений, включающему **философскую антропологию, философию культуры, философию религии и религиоведение**. В значительной мере это отражает круг научных интересов большинства представителей философских наук в университете. Поскольку основной объём учебной нагрузки по образовательным программам выполняется штатными преподавателями ЛГУ им. А. С. Пушкина, то необходимо в первую очередь указать – с какими собственными научными наработками они идут в аудиторию, проводя лекции и практические занятия. Дополнительно к этому следует также отметить внесение в образовательные программы исследовательского материала и внешними, привлекаемыми из вузов Санкт-Петербурга и Ленинградской области учёными – участниками подготовки магистрантов и аспирантов в ЛГУ им. А. С. Пушкина. Приведём лишь некоторые исследовательские публикации сотрудников кафедры философии за последние годы по названным направлениям.

По **философской антропологии** следует назвать статьи В. Н. Скворцова и М. Ю. Смирнова «Ценности современного российского общества в ракурсе философской антропологии» (2015) [24, с. 48–55], О. Р. Демидовой «В предчувствии Апокалипсиса: “умирание искусства” (философско-антропологический аспект)» (2013) [10, с. 235–243], В. И. Кравченко «Родовая сущность человека (homo): полисемантизм определений» (2015) [16, с. 132–139], Г. Н. Лебедевой «Патриотизм как национальная идея» (2016) [17, с. 12–24], Е. Н. Шатовой «Избранная аннотированная библиография по философской антропологии (2007–2008)» (2008) [33, с. 183–188]. На стыке философской антропологии и истории философии написаны статьи И. Н. Мочаловой «Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъ-

екта» (2015) [19, с. 9–20], В. А. Скоробогатова и Е. Н. Шатовой «Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту» (2016) [25, с. 45–54], И. В. Шевченко «Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в.» (2016) [34, с. 55–64].

По **философии культуры и культурологии** это публикации М. А. Коськова и М. Е. Харитоновой «Предметные формы культуры как объект философского осмысления» (2015) [15, с. 106–126], Г. А. Касьянова «Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе» (2015) [13, с. 277–286] и «Дисциплина с тёмной историей: мифы об истоках культурологии и их критика» (2016) [12, с. 95–102], В. А. Айрапетовой «Эстетические аспекты изучения культуры повседневности» (2013) [2, с. 135–138] и «Буркхардт и Гессе: культурно-исторический диалог» (2016) [1, с. 213–222], О. Р. Демидовой «Эмиграция как проблема философии культуры» (2015) [9, с. 74–81], А. И. Николаева «Философский анализ роли артефакта в культуре» (2011) [22, с. 187–196], Е. Н. Шатовой «Философия культурного текста: “человек на игровом экране” – герой или актёр» (2015) [32, с. 170–180], Ф. Фуртай «Генезис нового большого художественного стиля: философско-культурологический анализ» (2014) [30, с. 121–130].

По **философии религии и религиоведению** публикации последнего времени ориентированы на содержание учебных дисциплин магистерской программы «Философия религии в современном обществе». Среди них назовём статьи М. Ю. Смирнова «Религиоведение как призвание и профессия» (2016) [26, с. 151–156] и «Перспективы религии» (2013) [28, с. 194–206], А. М. Прилуцкого «Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации» (2016) [23, с. 108–117], Е. С. Стрункиной «Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ» (2015) [29, с. 177–184], О. А. Боковой «Протестантские объединения Ленинградской области: некоторые итоги исследования» (2015) [5, с. 230–239], О. А. Боковой и В. Д. Карандашова «Дискуссия о теологии в российской высшей школе» (2015) [6, с. 194–201], М. А. Арефьева и А. Г. Давыденковой «Старообрядчество в его социальном служении» (2016) [3, с. 175–185], С. В. Ватмана «Рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме VI–XVIII вв. как предмет научного исследования» (2015) [7, с. 212–225], И. В. Шевченко «К вопросу о философии религии Ф. Г. Якоби» (2015) [35, с. 38–46].

Значимыми вехами и основным показателем фундаментальности научных исследований мы считаем написание и издание **монографий**. Из таких трудов по философским наукам сотрудников факультета и ка-

федры философии, вышедших за несколько последних лет, можно назвать монографические исследования О. Р. Демидовой «Изгнание как посланье: Эстетизм и этос русской эмиграции» (2015) [8], М. А. Коськова «Эстетика предметных форм» (2014) [14], М. Ю. Смирнова «Религия и религиоведение в России» (2013) [27], М. Е. Харитоновой «Связь смысла человеческого существования со смыслом истории» (2007) [31].

Можно утверждать, что исследовательской деятельностью преподавателей, непосредственных исполнителей образовательных программ по философским наукам, обеспечивается актуальность знаний, соответствующих направлениям и профилям подготовки обучающихся. В адаптированном для учебного процесса виде результаты этих исследований представлены в ряде **учебных и учебно-методических пособий**, созданных сотрудниками кафедры философии. Это разработки О. А. Боковой «Религиоведение: учеб.-метод. пособие» (2015) [4], Г. А. Касьянова «Философия истории. Ч. 1. Докапиталистические способы производства: учеб. пособие» (2015) [11], Г. Н. Лебедевой «Геополитика»: учеб. пособие (2012) [18], И. Н. Мочаловой, М. Е. Харитоновой, Е. Н. Шатовой «Методические рекомендации по написанию рефератов, курсовых и дипломных работ (для специальностей “культурология”, “философия”))» (2009) [20], И. Н. Мочаловой и М. Е. Харитоновой «История зарубежной философии: учеб.-метод. пособие» (2012) [21] и ряд других.

Мы перечислили лишь основные труды представителей философских наук в ЛГУ им. А. С. Пушкина за последние несколько лет. Все они так или иначе направлены не только на реализацию собственных исследовательских интересов авторов, но и релевантны задачам университетского образования. Лейтмотив содержательной части образовательной деятельности по философским наукам состоит в постоянном подкреплении и расширении устоявшегося учебного материала результатами авторских исследовательских разработок, которые становятся важнейшим ресурсом теоретических и практических знаний, умений и навыков выпускников университета, обеспечивают высокое качество их профессиональной подготовки.

Список литературы

1. Айрапетова В. А. Буркхардт и Гессе: культурно-исторический диалог // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 213–222.
2. Айрапетова В. А. Эстетические аспекты изучения культуры повседневности // XVII Царское. чт.: материалы междунар. науч. конф. 23–24 апр. 2013 г. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – Т. 1. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2013. – С. 135–138.

3. Арефьев М. А., Давыденкова А. Г. Старообрядчество в его социальном служении // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 175–185.
4. Бокова О. А. Религиоведение: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. – 68 с.
5. Бокова О. А. Протестантские объединения Ленинградской области: некоторые итоги исследования // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 230–239.
6. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 194–201.
7. Ватман С. В. Рецепции мистического опыта в бенгальском вишнуизме VI–XVIII вв. как предмет научного исследования // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Философские науки. – № 4. – С. 212–225.
8. Демидова О. Р. Изгнание как послание: Эстезис и этос русской эмиграции. – СПб.: Русская культура, 2015. – 348 с.
9. Демидова О. Р. Эмиграция как проблема философии культуры // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 74–81.
10. Демидова О. Р. В предчувствии Апокалипсиса: «умирание искусства» (философско-антропологический аспект) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 235–243.
11. Касьянов Г. А. Философия истории. Ч. 1. Докапиталистические способы производства: учеб. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. – 88 с.
12. Касьянов Г. А. Дисциплина с тёмной историей: мифы об истоках культурологии и их критика // XX юбил. Царскос. чт.: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. С. 95–102.
13. Касьянов Г. А. Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 277–286.
14. Коськов М. А. Эстетика предметных форм. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2014. – 392 с.
15. Коськов М. А., Харитоновна М. Е. Предметные формы культуры как объект философского осмысления // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 106–126.
16. Кравченко В. И. Родовая сущность человека (homo): полисемантизм определений // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 132–139.
17. Лебедева Г. Н. Патриотизм как национальная идея // XX юбил. Царскос. чт.: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. – С. 12–24.
18. Лебедева Г. Н. Геополитика: учеб. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2012. – 124 с.
19. Мочалова И. Н. Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 9–20.

20. Мочалова И. Н., Харитоновна М. Е., Шатова Е. Н. Методические рекомендации по написанию рефератов, курсовых и дипломных работ (для специальностей «культурология», «философия»). – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – 44 с.

21. Мочалова И. Н., Харитоновна М. Е. История зарубежной философии: учеб.-методич. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2012. – 96 с.

22. Николаев А. И. Философский анализ роли артефакта в культуре // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2011. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 187–196.

23. Прилуцкий А. М. Современное российское религиоведение: вызовы и перспективы институционализации // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 108–117.

24. Скворцов В. Н., Смирнов М. Ю. Ценности современного российского общества в ракурсе философской антропологии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 48–55.

25. Скоробогатов В. А., Шатова Е. Н. Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 45–54.

26. Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // XX юбил. Царскос. чт.: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. – С. 151–156.

27. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – 365 с.

28. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.

29. Стрункина Е. С. Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 177–184.

30. Фуртай Ф. Генезис нового большого художественного стиля: философско-культурологический анализ // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. – № 1. – С. 121–130.

31. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: моногр. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2007. – 104 с.

32. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: «человек на игровом экране» – герой или актёр? // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 170–180.

33. Шатова Е. Н. Избранная аннотированная библиография по философской антропологии (2007–2008) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2008. – № 4 (17). – С. 183–188.

34. Шевченко И. В. Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в. // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 55–64.

35. Шевченко И. В. К вопросу о философии религии Ф. Г. Якоби // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 38–46.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (38)

И. Н. Мочалова

«Высшее образование» в Афинах начала IV в.: риторические школы

В статье анализируется «высшее образование» в Афинах начала IV в. до н. э. Рассматривается процесс формирования постоянных риторических школ. Показывается, что институциональная конкуренция приводит к повышению качества и эффективности обучения; к дифференциации сроков, содержания и методов обучения; к профессионализации риторической практики. В контексте институциональной парадигмы предлагается рассматривать создание Академии Платона.

The article analyzes the «higher education» in Athens at beginning of the IV century BC. It considers the process of formation of regular rhetorical schools. It shows that it is institutional competition has leads to increased quality and efficiency of learning; to differentiate the timing, content and methods of education; the professionalization of rhetorical practices. It proposes the interpretation creation of the Plato's Academy in the context of the institutional paradigm.

Ключевые слова: институциональный подход, риторика, риторическая школа, Исократ.

Key words: institutional approach, rhetoric, rhetorical school, Isocrate.

«На войну и на битву долгие сборы», – говорит молодой софист Калликл опоздавшему и потому не услышавшему выступление Горгия Сократу. Так начинается специально посвященный риторике диалог Платона «Горгий». Первые слова диалога не могут не обратить на себя внимания, и очевидно, такое начало выбрано Платоном неслучайно. Сократ-философ опоздал, но опоздание оправдывает подготовка к планируемому сражению с риторикой. Именно таким долгим и трудным сражением (три части диалога как три самостоятельные битвы) и предстает перед читателем диалог.

Однако, если иметь в виду исторический контекст диалога и многозначность платоновских текстов, первую фразу можно понять и иначе. По мнению большинства исследователей, диалог «Горгий» написан в 80-е гг. IV в. до н. э. Именно на это время приходится в Афинах расцвет риторического образования. Софисты-риторы, утверждая его в качестве социальной и культурной нормы, фактически захватывают образовательное пространство полиса. Открытие в это время новой философской школы кажется очевидным опозданием, приходом к «шапочному разбору», обреченным на неудачу платоновским утопическим начинанием. Платону предстоит долгий и сложный бой за философию как новую интеллектуальную практику, способную составить конкуренцию риторическому искусству.

Интеллектуальная практика как технэ

При всей многозначности термины «технэ»¹ и «софист»² в своих исходных смыслах связаны: технэ – это ремесло (то, чем занят плотник, ткач, земледelec); софист – это прежде всего мастер, который не только владеет ремеслом сам, но и может этому ремеслу научить, передать своему ученику, приобретенные в ходе длительной работы навыки. Оба понятия использовались вплоть до начала V в. до н. э. для характеристики разнообразных, связанных преимущественно с ручной деятельностью практик. Педагогическая практика так же понималась как «ручная работа»: педиотрибы, кифаристы и грамматисты, дававшие ребенку соответственно физическое, музыкальное и грамматическое образование, обучали тело ребенка необходимым ему для жизни ремеслам.

Возможно, сегодня это покажется странным, но интеллектуальным практикам как творческой духовной деятельности, а это по преимуществу была деятельность поэта, вплоть до примерно середины V в. до н. э. не учили. Конечно, политическое красноречие имело место и в VI в. до н. э. (например, в Афинах), но словесное мастерство было областью поэтического, а образцами для речей служили, как правило, элегии Солона. Поэтому настоящим событием можно считать появление в середине V в. до н. э. на древнегреческой культурной сцене мастера-интеллектуала, способного обучать искусству слова. Это означало, что интеллектуальная деятельность становится областью

¹ О «технэ» в контексте развития риторики см.: Т. А. Миллер [10, с. 31–33]. Об этом понятии в более широком контексте см.: Rooschnik D. [18].

² О происхождение понятия «софист» и его значениях см.: Guthrie W. K. C. [15, p. 27–34], Kerferd G. B. [17, p. 24], Вольф М. Н. [4, с. 30–33].

ремесла, или, как принято в этом случае переводить технэ, – областью искусства¹. С этого момента легитимной становится тренировка, или иначе – обучение, не только тела, но и ума. Это событие имело революционное значение ибо означало, что успешная деятельность ума является не следствием особого божественного дара, но может быть результатом научения.

История сохранила имена «революционеров» – это сицилийские риторы Корака и Тисий. После свержения в Сиракузах в 466 г. до н. э. тирании Фрасибула они приняли активное участие в организации работы демократических институтов – народного собрания и судов. Выступая перед гражданами с речами и убеждая в принятии правильных эффективных решений, они на своем примере показали, насколько велика может быть сила слова, превращенного в политический инструмент. Как пишет о Коракке анонимный комментатор риторики Гермогена:

«придя в народное собрание, он прежде всего начал успокаивать мятущийся и суетливый демос речами обходительными и льстивыми, которые он назвал «вступлением», затем, утихомирив народ и приведя его к молчанию, он принялся давать советы, что были необходимы, и рассказывать, как повесть, а потом стал повторять и бегло вспоминать то, о чем уже шла речь, и вкратце являть рассказанное взору демоса. Первые речи он называл "вступлениями", вторые – агонами, третьи – эпилогами» (Цит. по Миллер Т.А. [11, с. 151]).

История успеха раторов с очевидностью показывала: каждый, научившийся владеть этим новым инструментом, может быть успешным. Для граждан Афин таким кумиром, образцом для подражания, становится оратор Горгий Леонтийский (ок. 483–375), за свою долгую жизнь неоднократно покорявший слушателей своими речами [4, с. 67–77]. Пример Горгия показывал, что «человек, умеющий правильно сказать то, что надо» становится подлинным хозяином своей судьбы, ибо «слово – великий властитель, телом малое и незаметное, свершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить» (Горгий. Похвала Елене, 9) [6]. Как сформулировал В. Йегер в своей знаменитой «Пайдейе»: «...в демократическом государстве народных собраний и свободы слова дар красноречия впервые становится действительно необходимым – он, собственно, делается кормчим веслом в руках

¹ Значение и специфику риторики хорошо осознавал Платон, противопоставляя ее другим видам технэ: «в остальных искусствах почти вся опытность относится к ручному труду и другой подобной деятельности, а в красноречии ничего похожего на ручной труд нет, но вся его деятельность и вся сущность заключены в речах» (Платон. Горгий, 450 b).

государственного человека», которого классическая эпоха просто называет ритором [8, с. 340].

Проживший долгую и успешную жизнь политика-эксперта, дипломата, состоятельного политического оратора, Горгий становится учителем для целого поколения политических деятелей и риториков. Среди них традиция называет Пола Агригентского, Перикла, Исократ, Алкидаманта из Элеи, и это далеко не полный перечень тех, кому Горгий стал образцом для подражания, а его речи – предметом пристального изучения и копирования. Испытав на себе силу слова «отца риторики», как называли Горгия (Филострат. Жизнь софистов. I 9, 1), многие честолюбивые греки увидели в овладении красноречием залог успешной карьеры практически в любой области. Так, например, беотиец Проксен, мечта с детских лет «стать человеком, способным на великие дела», за плату пришел учиться у Горгия. Как пишет Ксенофонт, проведя с Горгием некоторое количество времени, Проксен посчитал себя «способным начальствовать» (Ксенофонт. Анабасис II 6, 16).

Одним из существенных признаков начавшегося во второй половине V в. до н. э. процесса институционализации ораторского искусства стало появление первых учебников риторики, так называемых «Технэ». Как показывает исследование Дж. Кеннеди, Корака начал учить желающих повторить его успехи, давая заучивать образцы речей. Вероятно, образцы речей, собранные вместе, и составили первое пособие по риторике. Согласно традиции, идущей от Платона и Аристотеля (Аристотель. Риторика. II, 24 1402 a), автором первых руководств был ученик Корака Тисий (в свою очередь, его учениками традиция называет Лисия и Исократ). Его руководства содержали не только образцы судебных речей, но и описания правил их построения. Особое внимание в них обращалось на описание способов представления фактов. В частности показывалось, что ложный, но правдоподобный аргумент может быть убедительнее истинного.

В последующем руководства-технэ, содержащие риторические аргументы, языковые нормы и правила, приобретают статус необходимой учебной литературы; их авторами традиция называет практически всех известных нам риториков – Горгия, Фрасимаха, Исократ, Антифонта и др. О широкой практике создания и распространения таких своего рода инструкций, обучающих ремеслу, свидетельствуют слова Платона: «все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого желающего этому научиться в письменном виде» (Платон. Софист 232 d)¹.

¹ Ср.: Платон. Федр. 266 d, 271 с.

Появление пособий имело два следствия, определивших дальнейшее развитие риторического искусства. Во-первых, достаточно быстро распространяющиеся по различным полисам пособия делали обучение доступным для разных социальных слоев, повышая общий уровень культуры как учителей, так и учеников. Во-вторых, работа с пособиями формировала новую интеллектуальную практику, а именно работу с письменным словом, что делало важный шаг в создании культуры индивидуального чтения. Речи не только слушали, но и читали, причем учились читать «с карандашом в руке», делая пометки и выписки (именно такому чтению будут учить в школах Исократ и Аристотеля).

С именем Горгия связана еще одна новация, сыгравшая важную роль в становлении «высшего образования», – появление «эпидейктических речей». До нас дошли две эпидейктические речи Горгия – «Похвала Елене» и «Защита Паламеда». Темы этих речей не имели отношения к практической жизни: предметом рассуждений могли быть мифологические и литературные сюжеты, рассказы о героях (Ахилле, Геракле), знаменитых людях (Гомере, Аристиде), городах и др. Так, например, ученик Горгия Поликрат, развивая технику слова и экспериментируя, составлял похвальные речи мышам, камешкам, горшку. Другой ученик – Алкидамант получил известность как автор похвальной речи гетере Наиде. Упражнение в таких речах было сродни поэтическому творчеству, эпидейктическое красноречие начинает осознаваться и цениться как самодостаточное интеллектуальное искусство, способное занять место поэзии. Существенное отличие состоит в том, что этой интеллектуальной игре можно было научить.

Риторические школы в Афинах: как и чему учили

Длящаяся более четверти века Пелопонесская война (431–404 гг. до н. э.) сделала социально-политическую и экономическую жизнь Афин особенно напряженной, возникающие конфликты приобретали особую остроту, ожесточенные дебаты в народном собрании и Совете требовали не только умения произнести длинную речь, но и навыков вести споры. Умение спорить (эристика) особенно требовалось в суде, который стал школой риторической ловкости. В этих условиях связь между достижением социального успеха и образованием становится очевидной. Как писал Исократ, «атлеты даже удвоив свою силу, не смогут принести людям больше пользы, тогда как один-единственный человек, достигший мудрости, может быть полезен всем, желающим общаться с его умом» (Исократ. IV. Панегирик, 2) [7]. Можно сказать, что к началу IV в. до н. э. занятия с софистом-ритором приобретают характер социальной нормы для активного гражданина Афин.

Востребованные умения и навыки не могли быть получены в ходе прослушивания нескольких речей, какими бы талантливыми ораторами они не произносились. Овладение ими становилось возможным в ходе достаточно длительных и систематических занятий, профессионально организованного обучения, предполагавшего ясное понимание цели, средств и содержания обучения. Однако в подавляющем большинстве участники образовательного процесса (как ученики, так и учителя), были прежде всего заинтересованы в получении быстрого результата: оплата труда учителя была тем выше, чем быстрее вложенные в обучение деньги приносили прибыль. Очевидно, что в этих условиях наиболее востребованным становится обучение судебному красноречию и умению вести споры, прежде всего, споры судебные. Сложнее, дольше и дороже было обучение политическому красноречию, невозможному без овладения широким кругом вопросов политической жизни.

Как показывают дошедшие до нас свидетельства, чаще всего обучение сводилось к обсуждению и затем заучиванию предлагаемых учителем образцов речей и выразительной их декламации. В частности, описание такого рода занятия мы находим в платоновском «Федре»:

Федр, «слушая сочинение Лисия, не просто разок послушал, но заставлял Лисия повторять многие места, на что тот охотно соглашался. А ему и этого было мало: в конце концов он взял свиток, стал просматривать все, что его особенно привлекало, а просидев за этим занятием с утра, утомился и пошел прогуляться, вытвердив это сочинение уже наизусть» (Платон. Федр 227a 228a–b) [12].

И хотя мы знаем Лисия прежде всего как логографа¹, думается, описание Платона отражает реальную практику индивидуальных занятий: учитель читает свою речь, разбирает с учеником ее устройство и содержание и дает ему ее для заучивания. О такого рода занятиях пишет и Аристотель в трактате «О софистических опровержениях»:

«Обучение эристическим доводам за плату было сходно с учением Горгия. Ибо одни предлагали [ученикам] заучивать риторические речи, другие – речи, в которых умело ставятся вопросы, речи, которые, как они полагали чаще всего подходят для приведения доводов за и против. Поэтому обучение ими учеников было быстрым, но неумелым. Ибо они полагали, что можно обучать, передавая ученикам не [само] искусство, а то, что получено искусством...» (Аристотель. О софистических опровержениях. 34, 183b36–184a2) [1].

¹ Цицерон сообщает, что Лисий преподавал теорию красноречия, но «когда увидел, что Феодор Византийский в теории искусен, а в речах бесцветен, то отверг теорию и стал попросту сочинять речи для подзащитных» (Цицерон. Брут или о знаменитых ораторах. 12. 48) [14].

В программной речи «Против софистов» Исократ сравнивает такое обучение с изучением алфавита. По его мнению, обучение в этом случае не является творческим. Буквы неизменны, они всегда остаются одними и теми же, как и весь алфавит в целом. Обучая риторике как грамматике, такие учителя не принимают во внимание ни индивидуальные способности учеников, ни своеобразие самой речи (Исократ. XIII. Против софистов. 12) [7]. Действительно, такого рода занятия были фактически продолжением начального обучения в грамматической школе, качественно от него не отличаясь. В основании лежала своего рода дрессировка, аналогичная дрессировке домашних животных¹. Такое обучение приемам судебного красноречия при наличии доступных многим, по крайней мере в Афинах, разнообразных пособий не требовало длительного обучения и давало быстрый эффект при минимальных затратах как со стороны учителя, так и со стороны ученика. Легкость и быстрота обучения привлекали учеников и их родителей, готовых такое обучение оплачивать в надежде на успешную будущую карьеру сыновей. Именно распространение такого типа обучения становилось основанием острой конкурентной борьбы учителей за учеников.

Иной тип обучения риторическому искусству требовался в том случае, если ученик решал получить профессиональное образование, дающее возможность самому обучать красноречию или составлять речи, прежде всего судебные, на заказ. В этом случае учеба была длительной, требовала от ученика трудолюбия и незаурядных способностей (Исократ. XIII. Против софистов, 14). Необходимо было научиться работать с языковым материалом: выбирать стилистические приемы для достижения искомого результата, сознательно пользоваться приемами словесной выразительности, уметь «слабейший довод сделать сильнейшим», используя довод «правдоподобия». Работая над той или иной судебной речью, логограф должен был уметь использовать фонетику языка в качестве средства усиления логической четкости высказываний и эмоциональной яркости; требовалось и понимание психологии заказчика – для аргументации «правдоподобия». Дж. Кеннеди, осуществивший реконструкцию сицилийской риторики, предложил называть это направление обучения риторике теоретическим, связав его развитие с именем Тисия и противопоставив практическому направлению (Корак), состоящему в заучивании образцов [16].

¹ Платон в «Горгии» отказывает такого рода риторике в статусе искусства.

Хотя профессия логографа была наиболее прибыльной и востребованной среди афинян среднего достатка, она имела низкий социальный статус. Наиболее честолюбивые софисты-риторы занимались ею только ради решения своих материальных проблем: например, Демосфен, поправив свое материальное положение, оставил профессию логографа, став политическим оратором; Исократ создал собственную школу и перестал писать речи на заказ; Эсхин, которого Диоген Лаэртский характеризует как человека, «опытного в ораторском искусстве», желая заработать деньги, устраивал платные уроки и «сочинял судебные речи для обиженных» (Диоген Лаэртский. II 7, 61). Примеры можно продолжать, в этом отношении карьера Лисия-логографа скорее исключение.

Индивидуальная преподавательская деятельность едва ли была стабильно доходной: обучение длилось недолго, учеников было немного, да и их родители стремились сэкономить, не всегда понимая значение качественного обучения¹. Успешность преподавательской деятельности софиста-ритора (и в материальном, и в социальном смысле) определялась количеством его учеников, которое, в свою очередь, во многом зависело от степени известности учителя. В условиях острой конкуренции предлагались различные стратегии достижения успеха: эпатажные публичные выступления и высказывания, сочинение ярких запоминающихся речей или диалогов на актуальные (особенно, в условиях войны) морально-политические темы², взаимная критика и различные обвинения³, нередко клеветнического характера, в адрес соперников, манипуляции с ценами на обучение. Победители этого состязания привлекали наибольшее количество учеников, что и позволяло достигать вершины преподавательской карьеры – создавать собственные школы.

К сожалению, до нас дошли скудные свидетельства о функционировании школ. Вероятно, можно говорить о школах Поликрата, Алкидаманта, возможно, Фидострата. Успешная карьера в Афинах складывалась далеко не у всех, слишком велика была конкуренция. Неудача в Афинах могла быть вполне компенсирована успехом в другом полисе. Имея афинский опыт такой учитель нередко открывал

¹ С именем Аристиппа связывают такую историю: «Кто-то привел к нему в обучение сына; Аристипп запросил 500 драхм. Отец сказал: “За эти деньги я могу купить раба!” – “Купи, – сказал Аристипп, – и у тебя будет целых два раба”» (Диоген Лаэртский. II 8, 72).

² Думаю, именно институциональная конкуренция стимулировала, как мы бы сейчас сказали, публикационную активность и интеллектуальную конкуренцию.

³ Одним из распространенных становится обвинение в плагиате.

школу в своем родном городе. Например, Аристипп, вернувшись в родную Кирену, создал там школу, слава о которой была сравнима с Платоновой (Диоген Лаэртский. II, 62).

Для понимания того, как была устроена школа софиста-ритора, интересно обратиться к комедии Аристофана «Облака» (423 г. до н. э.). Несмотря на комедийный, гротескный характер изображения Сократа и его школы-фронтистерия, созданные Аристофаном образы в той или иной степени отражали историческую реальность¹.

Прежде всего, школа занимала небольшое, но отдельное здание. Это привлекало учеников, приехавших в Афины из других полисов, ибо они получали возможность жить в школе. Можно предположить, что за устройство бытовой стороны жизни школы отвечал помощник главы школы, возможно, он же был и хозяином дома. Если следовать за описанием Аристофана, то надо сказать, что в школе не было формальной регламентации обучения. А именно – определенного времени начала занятий, заданных общих сроков обучения, возрастных ограничений, фиксированной оплаты. Процесс обучения определялся запросом ученика и его способностями, главной из которых была хорошая память. Практические задачи требовали реальной эффективности обучения. Поэтому индивидуальный подход не исключал групповых занятий, направленных на выработку умения спорить, отстаивать выдвигаемый тезис, пользуясь всевозможными уловками. Однако думается, что в целом практика обучения ориентировалась на потребности каждого из учеников, стремящихся получить за время обучения максимальную пользу в виде таких умений и навыков, которые делали бы жизнь ученика после обучения успешной и счастливой.

Знаковым событием первой четверти IV в. до н. э. – периода интенсивного развития школ как самостоятельных оригинальных институтов, стало открытие в Афинах в начале 90-х гг. школы Исократа (ок. 436–338 гг. до н. э.). Ко времени создания школы Исократ достиг своего акмэ, получил известность в качестве логографа и уже имел опыт организации школы на Хиосе (Псевдо-Плутарх. Жизнеописания 10 ораторов. 837b)². Не ставя своей задачей анализировать педагогическую концепцию Исократа³, обратим внимание на его программную речь «Против софистов», вероятно, приуроченную к открытию школы. Как предположил Д. В. Бугай, с ней знакомился каждый из многочисленных учеников Исократа, приступая к обучению [3, с. 10].

¹ Об этом см.: Гаврилов А. К. Ученая община сократиков в «Облаках» Аристофана [5, с. 62–76].

² Подробнее об Исократе см.: [2].

³ Об этом см.: Марру А.-И. [9, с. 118–136]; Миллер Т. А. [11, с. 54–74].

Речь состояла из двух частей: первая представляла критический обзор состояния риторического образования и была направлена против учителей эристики, политического и судебного красноречия¹; вторая речь содержала краткое изложение собственной концепции риторического (философского – в терминологии самого Исократа) образования, которой мыслитель следовал на протяжении пятидесяти лет преподавания и практически без изменений включил в одно из последних своих сочинений – речь «Об обмене имуществом». «Публикация» такой речи в начале 90-х гг. означала, что институционализация риторического образования состоялась, начался этап межшкольной интеллектуальной конкуренции.

Перед Платоном, задумавшим создание философской школы, стояла сложная задача – не только интеллектуальное соперничество с риторическим искусством, но и создание нового типа институции, функционирование которой позволило бы легитимизировать практику философствования.

Список литературы

1. Аристотель. О софистических опровержениях (пер. М. И. Иткина) // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 533–593.
2. Борухович В. Г., Фролов Э. Д. Публицистическая деятельность Исократа // Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / изд. подготовил Э. Д. Фролов. – М.: Ладомир, 2013. – С. 821–849.
3. Бугай Д. В. Платоновская теория риторики и проблема справедливости в «Горгии» и «Менексене» // Историко-философский альманах. – Вып. 3. – М.: Современные тетради, 2010. – С. 5–27.
4. Вольф М. Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях. – Новосибирск: НГУ, 2014.
5. Гаврилов А. К. Ученая община сократиков в «Облаках» Аристофана // Некоторые проблемы истории античной науки: сб. науч. ст. – Л., 1989. – С. 62–76.
6. Горгий. Похвала Елене (пер. С. Кондратьева) // Ораторы Греции. – М.: Худож. лит., 1985. – С. 27–31.
7. Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / изд. подготовил Э. Д. Фролов. – М.: Ладомир, 2013.
8. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / пер. с нем. А. И. Любжина. – М.: ГЛК, 2001.
9. Марру А.-И. Основоположники классической традиции: П. Исократ // Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). – М.: ГЛК, 1998. – С. 118–136.
10. Миллер Т. А. Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. – М.: Наука, 1976. – С. 5–106.

¹ Тщательный и детальный анализ адресатов критики Исократа см.: [13].

-
11. Миллер Т. А. К истории литературной критики в классической Греции V–IV вв. до н. э. // Древнегреческая литературная критика. – М.: Наука, 1975. – С. 25–156.
 12. Платон. Федр (пер. А. Н. Егунова) // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 135–191.
 13. Усачева А. В. «Сократики» как адресаты эпидейктических речей Исократы (Против софистов, Энкомий Елене, Бузирис) // Вестн. ПСТГУ. Сер. Богословие. Философия. – М., 2012. – Вып. 3 (41). – С. 87–96.
 14. Цицерон. Брут, или о знаменитых ораторах (пер. И. П. Стрельниковой) // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. – М.: Наука, 1972. – С. 253–328.
 15. Guthrie W. K. C. The Sophists. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
 16. Kennedy G. A. The Earliest Rhetorical Handbooks // The American Journal of Philology. 1959. Vol. 80. No. 2. P. 169–178.
 17. Kerferd G. B. The Sophistic movement. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
 18. Roochnik D. Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996.

И. Г. Гурьянов

Рецепция Михаила Пселла в контексте физических и медицинских рассуждений Марсилио Фичино*

В статье рассмотрены рецепции философского наследия византийского ученого и богослова XI в. Михаила Пселла в работах флорентийского философа-неоплатоника XV в. Марсилио Фичино. Показывается, что сочинение «О демонах», подписанное именем Михаила Пселла, привлекло внимание Фичино тем, что в нем со ссылками на христианские авторитеты было представлено свойственное языческой неоплатонической философии понимание материальности и телесности, которое одобрял сам флорентиец.

The article deals with the reception of the philosophical legacy of Michael Psellos – the XI-century Byzantine scientist and theologian – in the works of Marsilio Ficino – the XV-century Florentian Neoplatonist. It is shown, that *De daemonibus* signed by Michael Psellos attracted Ficino's attention by the pagan Neoplatonic understanding of materiality and corporality with references to recognized Christian writers, – the standpoint that Ficino himself supported.

Ключевые слова: Михаил Пселл, Марсилио Фичино, материальность, телесность.

Key words: Michael Psellos, Marsilio Ficino, materiality, corporality.

В исследовательской литературе, посвященной виднейшему представителю флорентийского неоплатонизма Марсилио Фичино (1433–1499), обычно рассматриваются два основных истока его физических и медицинских взглядов: схоластическая традиция и интеллектуальная культура античности. В образе интеллектуальной культуры античности для философов эпохи Возрождения – адептов учения о *prisca theologia* (древней теологии) – причудливо соединились антропологические и космологические представления архаического, классического и эллинистического периодов, неотделимые от их более позднего прочтения доксографами и комментаторами [4].

© Гурьянов И. Г., 2016

* Работа написана в ходе проведения исследования №15-05-0042 в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2016 г. с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

При этом все еще недостаточное внимание исследователей уделяется роли естественнонаучного знания восточнохристианского Средневековья, существовавшего как в форме комментария к авторитетным античным текстам, так и в других, прежде всего экзегетических, жанрах. В то же время колоссальный масштаб интеллектуального «трансфера» в XV в. из восточнохристианского культурного ареала в Италию не вызывает у исследователей сомнений [15].

В настоящей работе будет рассмотрена рецепция идей, которые Фичино связывал с интеллектуальным наследием византийского ученого и эрудита Михаила Пселла (1018 – после 1081), в контексте специфического понимания флорентийцем *материальности* и *телесности*. По нашему мнению, именно прояснение содержания этих двух категорий может стать ключом к реконструкции антропологии Фичино, как она изложена в разных его сочинениях, и дать ответ на вопрос, почему философ, посвятивший себя возрождению учения «божественного» Платона, оказался также и автором весьма популярных медико-астрологических сочинений.

Фичино по интересующим его вопросам не представлял себе всего объема интеллектуального наследия, связанного с именем Пселла. Однако, по мнению исследователей, именно Фичино ответственен за то, что у виднейших мыслителей эпохи Возрождения сложилось представление о Пселле как о верном приверженце демонологии философов-неоплатоников и их космологических представлений [16].

С определенностью об обращении Фичино к интеллектуальному наследию Пселла можно говорить в связи с выполненным им переводом, известным на латинском Западе под титулом *De daemonibus* (О демонах). Как было показано П. Готье, перевод был сделан с рукописи XIV в. Laurentianus gr. 87-20, являющейся альтернативной редакцией Псевдо-Пселлова диалога «Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων» (О действиях демонов), и также включает собственные дополнения Фичино [14]. Содержанию прототипической версии псевдоэпиграфа Пселла посвящен ряд исследований, однако в них не рассматриваются разночтения с версией, известной Фичино [6]. Исследователи согласны в том, что между 1485 и 1490 г. Фичино отставил работу над комментарием к корпусу сочинений Плотина, чтобы обратиться к произведениям других философов-неоплатоников и лучше понять трактаты Плотина, в частности, «О демоне в нас, получившем нас в удел» (En. III. 4) и «Об Эроте» (En. III. 5) [5, с. 266].

Результаты этих изысканий флорентийца, включая и перевод соответствующего псевдоэпиграфа Пселла, были опубликованы в Венеции Альдом Мануцием только в 1497 г. [17] Для уточнения

хронологии работы над переводом отметим, что в письме Браччио Мартелли, написанном после 17 января 1485 г. по флорентийскому стилю летоисчисления, Фичино сообщает, что с целью прояснения «весьма немногочисленных и наименее известных слов» Плотина о природе демонов он обратился к его ученику Порфирию и прилагает к посланию «сумму» этого учения на латинском языке, подтверждающую, что философы-платоники во всем согласны с христианским вероучением [11, fol. 148a–150a]. А уже в письме Франческо Бандини, датированном 6 января 1489 г. по флорентийскому стилю летоисчисления, Фичино говорит о переводе всех вошедших в издание 1497 г. сочинений философов-платоников как о завершенном деле [10, fol. 158a.].

В духе учения о *prisca theologia* (древней теологии) в одном из сопроводительных писем к своим переводам, адресованном венгерскому королю Матьяшу I Корвину и датированном 6 февраля 1489 г., Фичино прямо указывает, что Пселл согласует (*conciliat*) мнения христиан и платоников о демонах [10, fol. 158b]. Неудивительно, что введение к диалогу «О демонах» в переводе Фичино начинается с утверждения, что отцы Церкви прямо свидетельствовали о телесности демонов:

«Демоническая природа не бестелесна, но обладает телом, не чужда телу, о чем свидетельствуют и достопочтенные отцы наши, есть же и такие, кто утверждает, что демоны являлись им в телесном облике собственной персоной» (*Natura daemonum non est absque corpore sed habet corpus, & versatur circa corpora, quod & venerandi patres nostri iudicaverunt, sunt & qui asserant daemones propria cum corporibus praesentia sibi apparuisse*) [9].

Отметим, что возможность особой ангельской телесности с определенными оговорками допускали такие авторитетные церковные писатели, как Климент Александрийский и преп. Макарий Египетский. Их взгляды были подытожены известным мнением преп. Иоанна Дамаскина. Он учил, что ангелы бестелесны и нематериальны только в сравнении с человеческой или земной природой, поэтому они, сходя с небес на землю, и не занимают место телесным образом, не могут быть ограничены дверьми или стенами; однако же по отношению к Богу все существа имеют некоторую плотность и материальность, в том числе и «чистые» умопостигаемые сущности [18, p. 122–124].

Представление о материальности и телесности демонов встречается и в собственных сочинениях Фичино, с более или менее явной отсылкой к свидетельствам философов-неоплатоников. Так, например, в *Theol. plat.* (IV.1.14) он, ссылаясь на Порфирия, пишет, что демоны, чьи тела наряду с водяным паром преисполнены огнем, могут

быть видимы; те же, в ком в изобилии элементы земли (*multum est terrae*), даже доступны осязанию [12].

Важно помнить, что различие существ и сущностей в зависимости от их места в иерархии уровней мироздания и для христианских авторов, и для философов-неоплатоников не было ценностно нейтральным, хотя причастность ко злу павших ангелов или «низших демонов» объяснялась ими по-разному. Согласно Ареопагитскому корпусу, зловередность демонов не является следствием их ниспадения в материальный и подверженный изменениям мир, но они называются таковыми в силу потери ими первоначального совершенства при сохранении свободной и разумной природы, а в случае человека соединение последней (т. е. души) с материальным телом вообще не полагается злом [2, с. 158–159]. В языческом же неоплатонизме существовало восходящее к Плотину мнение о субстанциональной связи зла с материальностью, так что всякая частная душа, склонившаяся к соединению с телом, неизбежно становится причастна этому плану мироздания. В упомянутом выше письме Браччио Мартелли, парафразируя трактат «О воздержании» (2.37–49) Порфирия, Фичино пишет, что все демоны суть души (*animae*), происходящие от мировой души (*ex tota anima*), т. е. от самого прообраза (*idea*) единичных душ, и все они обладают духом (*spiritum*), т. е. тонким телом, однако те из них, кто свое тело в высшей степени подчинил, являются благими и благоприятными, те же, кто ничуть – зловередными и вредоносными [20]. Далее он пишет, что именно зловередные демоны услаждаются жертвенным возлиянием (*libamine*) и чадом тука, благодаря которым их духовное тело (*corpus spiritale*) обыкновенно утучняется (*pinguescere*) [11, fol. 148a–150a]. Резонно предполагать, что основой для экзегетического согласования христианского и языческого мнения о демонах для Фичино выступает именно неоплатоническое представление об убывании благого начала в существах по мере их удаления в иерархии уровней мироздания от высшего Блага в сторону чувственного, плотского и телесного, так что «низшие демоны» из всех разумных существ оказываются наиболее причастны злу и грубой материальности.

Проявление материальности телесной природы демонов в Фичиновом переводе «О демонах» также имеет разные коннотации в зависимости от контекста фрагмента. С одной стороны, в вступительном разделе говорится со ссылкой на слова Спасителя что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи телесными, могут страдать (*pati*). Это утверждение вполне созвучно мнению некоторых учителей церкви, например, Климента Александрийского [8, col. 664C). С другой стороны, в

заклучении Фичинова перевода «О демонах» при обсуждении магических практик утверждается, что волшба (*veneficium*) есть некое искусство, занимающееся материальными (*materiales*) и близкими к земле (*terrestres*) демонами, вызывающее в воображении их мнимые образы (*simulachra*), и одних оно заставляет подняться из нижнего мира, а других, напротив, низводит с небесных высот [9]. Там же подчеркивается, что для кудесника (*praestigiator*) – это не пустые слова, но некая сила, хотя при дальнейшем описании его искусства настоятельно подчеркивается, что он раздает посулы благ и вызывает у зрителей лишь воображаемые видения (*in aspectum imaginarium*). Конечно, эти истечения образов (*fluenta*) обладают материальностью чувственных представлений, но не в том же смысле, что сжигаемые вплоть до пепла демонские тела. Отметим, что в знаменитом медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» (III. 13. 22–23) Пселл упоминается именно в связи с осуждением этих магических практик:

«Но волшебные песнопения я, конечно же, обойду молчанием, ведь и платоник Пселл их не одобряет и высмеивает» (*Sed cantiones equidem libenter omitto, nam et Psellus Platonicus eas improbat atque deridet*) [13].

Тем не менее во вводном разделе перевода Фичино «О демонах» есть утверждение гораздо в большей степени противоречащее христианскому вероучению, чем тезис об иллюзорной материальности обманчивых магических видений демонов. После сравнения ангельского тела с солнечным лучом с точки зрения подверженности внешним воздействиям, там находится наиболее существенное различие с прототипической версией диалога «О демонах»: солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землистые и густые препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, «ибо он имеет родство со злом» (*utpote qui ad malum cognationem habeat*) [9].

В силу того, что у нас не было доступа к содержащей греческий текст рукописи Laurentianus gr. 87-20, невозможно сказать, является ли это следствием переводческой добросовестности флорентийца или намеренным искажением смысла исходного текста. В прототипическом тексте диалога о луче говорится «ἔνυλον ἔχουσαν» (содержащий материю) и ничего не сказано о причастности злу. Тем самым в переводе Фичино выстраивается следующая двухчастная иерархия, восходящая к сочинениям Плотина, но неприемлемая для христианских авторов: сфера умопостигаемого, непричастная никакой материи и потому чужеродная злу, и сфера материального, стратифицированная внутри себя в зависимости от тонкости или грубости элементов, но в

целом характеризуемая как зло и являющаяся началом зла [1]. В свете уже одного этого разночтения понятно, какую репутацию интеллектуальному наследию Пселла создал Фичино в латиноязычном научном мире.

Обращение флорентийца к неоплатоническому пониманию бестелесного в духе трактата Плотина «О благе, или едином» (En. VI. 9. 8, 29–34) можно обнаружить уже в Theol. plat. (II.6.7) в главе «Бог пребывает повсеместно» [19, 12]. В духе учения о *prisca theologia* (древней теологии) Фичино пишет, что египетские жрецы Анебон и Абамон, также и платоники Плотин, Ямвлих и Юлиан утверждали, что не только Бог, но также и весь ум (*mentem*) ангельский или одушевленный в целостном виде разливает себя по вселенной таким образом, что духи (*spiritus*) повсюду проникают друг в друга без взаимного смешения [12]. И далее он поясняет, что так как умные духи (*spiritus rationales*) ничего не производят из материи, то они не обладают определенным пространственным измерением и не ограничены никаким пространственным измерением. Фичино говорит о них фигурами из апофатического богословия, обыгрывая семантические эффекты присутствия нематериального в мире физических явлений: о том, что действительно существует не говорят, что оно нигде не находится, поэтому об умных духах можно сказать, что они нигде не отсутствуют. О телесности ангелов в диалоге «О демонах» прямо говорится, что она всецело нематериальна, однако для раскрытия ее свойств также приходится прибегать к языку подобий из сферы материального мира: «и тела эти подобны неким духам (*spiritus*) тонким и воздушным, а также чистым» [9].

Отметим, что в медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» те же самые характеристики прилагались к духам (*spiritus*), понимаемым как тончайший пар крови, которые являются инструментом, связывающим телесную конституцию человека и созерцание (*contemplatio*), направленное на постижение подлинной природы вещей [3]. Фичино прямо пишет в «О жизни» (I. 4. 37–42), что ученый, «усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное» [13]. Утверждение же о том, что ангелы могут быть зримы (*palatque appareant*) в диалоге «О демонах» как раз и следует понимать в том смысле, что они доступны не чувственному, а духовному созерцанию, подобному восхождению к умопостигаемому самому по себе, как об этом пишет Плотин в трактате «О трех главных сущностях» (En. V. 1, 4, 2–7) [9, 19]. И хотя последний признавал существование «казнящих демонов» (*τινυμένων δαιμόνων*; En. IV. 8, 6,

23–24), в трактате «Об Эроте» (En. III. 5, 6, 14–24), он четко указывает, что они не находятся в умопостигаемом мире. В чувственно же воспринимаемом мире зримые боги вплоть до Луны суть вторые боги после умопостигаемых, подобные им и связанные с ними, словно сияние со звездами. Поэтому их причастность материи как началу зла нельзя сравнить с тем гнетущим воздействием (*molestum*), какое оказывает на человеческий взор падший ангел диалога «О демонах» [19, 9].

В трактате «Против гностиков» (En. II. 9, 14, 11–33) Плотин прямо высмеивает учение, что можно голосом, текстом заклинаний или снадобьями воздействовать на демонов, вызывающих, по мнению его оппонентов, недуги тела [19]. Порфирий же в «О воздержании» (2.37–49), осуждая подобные магические практики наряду с жертвоприношениями как нечестивые, саму возможность материального воздействия на зловредных демонов – например, жертвенными возлияниями и чадом тука – подтверждал [20]. Однако Фичино полагал Плотина и Порфирия как двух представителей одной традиции, во всем согласными между собой, а демонологические теории последнего подтвердились в глазах флорентийца еще и некоторыми фрагментами сочинений Прокла, который охотно их парафразировал [7, I.76.30–77.24; I.171.18–24].

Итак, Фичино обращается к сочинению «О демонах», подписанному именем Михаила Пселла, в контексте представления о возможности посредством экзегетического инструментария показать согласие между взглядами христианских авторов и философско-неоплатоников, которое в свою очередь опирается на историческое учение о *prisca theologia* (древней теологии). Косвенным подтверждением согласия между христианскими авторами и философами-неоплатониками для Фичино служило сходство в их терминологии и обращение к общим темам, в частности к обсуждению демонской и ангельской природ (или умных существей) в связи с их причастностью к разным уровням мироздания и телесности, с одной стороны, и материальности и злу – с другой стороны. Несмотря на существенные расхождения между языческими и христианскими авторами по данным вопросам, Фичино опирается именно на неоплатонические представления, полагая, что авторитетные для него мыслители данной традиции ни в чем не противоречат друг другу. В этом контексте сочинение, подписанное именем Михаила Пселла – христианина и «платоника», по мнению Фичино, – очевидно привлекло его внимание тем, что свойственное языческой философии понимание материальности и телесности было представлено в этом сочинении со ссылками на христианские авторитеты.

Фичино не отождествляет вслед за святоотеческой традицией и Плотинем бестелесное и нематериальное, хотя вопреки первой и в согласии со вторым полагает материю злом, лишенную всякой благодати, и причиной зла. Флорентиец признает существование полностью нематериальных телесных сущностей, которые в его переводе диалога «О демонах» соответствуют ангелам, а в *Theol. plat.* – умным духам. Поскольку внутри сферы чувственно воспринимаемого материального мира существует стратификация элементов от более грубых или дебелых к более тонким, постольку можно говорить о большей или меньшей причастности образованных из них сущностей ко злу. Соотнесенность с полюсом благого (умопостигаемого) или зловредного (материального) в конечном счете определяет подобающие человеку сферы жизненной активности: например, допустимость или недопустимость занятия волшбой и магией. И хотя диалог «О демонах» посвящен специальным демонологическим и ангелологическим проблемам, можно утверждать, что те же принципы лежат в основе широкого спектра медицинских и натурфилософских концепций Фичино.

Список литературы

1. Беневич Г. И. Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинем о материи и зле в *Corpus Areopagiticum* // *EINA1: Проблемы философии и теологии.* – 2014. – Т. 3 – № 1/2. – С. 309–335.
2. Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. – СПб.: РХГА, 2013.
3. Гурьянов И. Г. Представления Марсилио Фичино об устройстве человеческого тела и причинах меланхолии: между университетской медициной и платонической экзегезой // *Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени.* – М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2015. – С. 330–346.
4. Иванова Ю. В. Возрождение философии: Марсилио Фичино // *История литературы Италии / ред. М. Л. Андреев.* – М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 2. Кн. 1. – С. 385–406.
5. Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. – М.: Наука, 2008.
6. Ларионов А. В. Демонология Михаила Пселла и диалог «О действиях демонов» (атрибуция и сравнительный анализ) // *Мир Византии: Проблемы истории Церкви, армии и общества.* – Армавир; Волгоград, 2011. – С. 3–27.
7. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Кн. I / пер. С. В. Месяц. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2012.
8. Clemens Alexandrinus. *Excerpta ex scriptis Theodoti* // *Patrologiae cursus completus. Series graeca.* Ed. J.P. Migne. – Vol. 9. – С. 653–698.
9. *Ex Michale Psello de daemonibus interpres Marsilius Ficinus* // *Interpretationes.* Fol. N1r–N6v. (см. ниже полное описание).

10. Ficinus M. Liber nonus // Epistole Marsili Ficini Florentini. – Venetiis: Matteo Capcasa for Hieronymus Blondus, 1495. – Fol. 157a–163b. (далее Epistole)
11. Ficinus M. Liber octavus // Epistole. – Fol. 142a–156b.
12. Ficino M. Platonic Theology / Ed. by James Hankins with an English translation by Michael J.B. Allen. – L., [etc.]: Harvard University Press, 2001–2006. – Vols. 1–6. (цит. по данному критич. изд. как Theol.plat. с указанием кн., гл. и абз. соч.).
13. Ficino M. Three Books on Life / A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. – Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1989. (цит. по данному критич. изд. как «О жизни» с указанием кн., гл. и строк соч.).
14. Gautier P. Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellos // Revue des études byzantines. – 1980. – Т. 38. – P. 105–194.
15. Gregory T. Translatio Studiorum // Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History / Ed. by M. Sgarbi. – Leiden; Boston: Brill, 2012. – P. 1–21.
16. Hayton D. Michael Psellos' *De Daemonibus* in the Renaissance // Reading Michael Psellos / Ed. by C. Barber and D. Jenkins. – Leiden-Boston: Brill, 2006. – P. 193–215.
17. Index eorum, quae hoc in libro habentur: Iamblichus De mysteriis [. . .] Proclus in Platonicum Alcibiadem [. . .] Marsilii Ficini Liber de voluptate. – Venetiis: In aedibus Aldi, 1497. (ранее цит. как Interpretationes)
18. Louth A. St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
19. Plotinus. Plotini Opera / Ed. Paul Henry and Hans-Rudolph Schwyzer. – Oxford: Oxford University Press, 1964–1982. – Vols. 1–3. (далее в тексте цит. как Ep. с указанием нумерации по Порфирию).
20. Porphyry. *De l'Abstinence* / Ed. and trans. Jean Bouffartigue and Michel Patillon. – Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1977–1995. – Vols. 1–3 (цит. по данному критич. изд. как «О воздержании» с указанием кн. и раздела).

Т. Л. Базулева

**Назад в будущее:
гегелевская концепция прогрессивного развития философии**

Статья представляет собой анализ историко-философской концепции Гегеля. Главная задача заключается в том, чтобы раскрыть смысл гегелевского закона прогрессивного развития философии. С этой целью в первой части статьи представлено гегелевское понимание универсальной сущности развития, независимо от того, в какой сфере оно себя проявляет. Подробно рассмотрены три необходимых момента любого процесса развития. Во второй части статьи рассматривается гегелевское различие между абстрактной и конкретной истиной. Соединение двух понятий: понятия развития и понятия конкретной истины, даёт возможность определить закон исторического развития философии. Применимость этого закона к реальной истории философии продемонстрировано в заключительной части статьи.

The article presents an analysis of Hegel's doctrine of history of philosophy. The main task is to reveal the meaning of Hegelian law of progressive development of philosophy. To this end, in the first part of the article Hegel's understanding of the universal nature of development irrespective of the sphere of its manifestation is presented, as well as a detailed analysis of three essential points in any development process. In the second part of the article the author explores Hegel's distinction between abstract and concrete truth. The combination of two concepts, i.e., the concept of development and that of concrete truth makes it possible to determine the law of historical development of philosophy. The applicability of this law to real history of philosophy is demonstrated in the final part of the article.

Ключевые слова: Гегель, Кант, Декарт, историко-философская концепция, процесс развития, процесс изменения, конкретная и абстрактная истина, философские категории.

Key words: Hegel, Kant, Descartes, history of philosophy, the processes of development and change, concrete and abstract truth, philosophical categories.

В контексте радикальных отрицаний, ставших символами постклассической философии («смерть Бога», «смерть человека», «конец философии», «конец истории», «исчезновение реальности»), безнадежно ожидать появления хоть какой-либо позитивной концепции истории философии. Между тем потребность в осмыслении исторической судьбы философии сохраняется, и в сложившейся ситуации имеет смысл обратиться к историко-философской концепции

Гегеля, позволяющей за многообразием философских учений разглядеть закономерный протекающий процесс. К сожалению, гегелевский взгляд на историю философии чаще всего получает искажённое толкование, отбивающее всякое желание использовать его учение в качестве инструмента научного исследования. Тем не менее творческий потенциал концепции Гегеля настолько велик, что позволяет объяснить необходимость даже антигегелевской установки, ставшей со времён Ницше почти обязательным условием современного философствования.

Непревзойдённой заслугой Гегеля является открытие *закона исторического развития философской мысли*. Не отрицая огромного воздействия на философию внешних факторов (к которым в первую очередь относятся религия и государство), Гегель настаивал на том, что у философии имеется свой собственный, имманентный закон развития. В основе этого закона, по указанию самого Гегеля, лежат два понятия: понятие развития (независимо от того, в какой сфере оно осуществляется) и понятие конкретной истины. Из их сочетания рождается закон прогрессивного развития философии.

Универсальная сущность развития

Исходной моделью универсального закона развития для Гегеля послужил процесс развития отдельного организма (растения или животного). В этом процессе он выделил три необходимых биологических события, без которых факт развития признать невозможно: зародыш, появившийся из него организм и плод (по своей физиологической функции совпадающий с зародышем). В метафизически осмысленном виде, выходящим за пределы биологизма, этим трём событиям соответствуют три необходимых момента развития: *в-себе-бытие* (возможность), *для-себя-бытие* (действительность) и *возвращение-к-себе*. Развитие в таком случае предстаёт как два последовательно совершающихся процесса: становление в-себе-бытия для-себя-бытием и становление для-себя-бытия возвращением-к-себе. Звучит довольно скучно, но стоит вникнуть в эти процессы, чтобы понять их весьма небанальный смысл.

Рассмотрим первый процесс – *становление в-себе-бытия для-себя-бытием*. Прежде всего он означает актуализацию потенциально-го: то, что было лишь *в себе* (лишь внутренней возможностью), становится действительным, получает внешнее существование. Поскольку начальным моментом процесса выступает возможность, возникает вопрос, а существует ли вообще *то*, что лишь возможно и ещё не стало действительным? Если не существует, то мы сталкива-

емся с возникновением из ничего, но из ничего, как известно, ничего не возникает. Стало быть, *то*, чего ещё нет, всё-таки каким-то образом есть. Гегель отвечает: оно есть, но не реально, а *идеально*. В семени, например, дуба идеально уже содержатся все особенности этого дерева с его корневой системой, структурой ствола, формой листьев. Если бы дуб существовал в семени не идеально, а *реально*, это означало бы позицию преформизма, согласно которой в семени содержится полностью сформированный в своей телесности организм очень маленьких размеров. Учёные довольно быстро отказались от этой теории. Следовательно, помимо актуализации потенциального, на первом этапе процесса развития происходит *превращение идеального в реальное*. Это очень важный момент, поскольку идеальное становится необходимым началом любого процесса развития.

Не менее важно указание Гегеля и на то, что будущий организм находится в зародыше в *свернутом* виде, т. е. в форме простого, неразличённого единства. Когда же организм рождается из чрева земли или матери, у него формируются различные органы и части тела, причём их непременно больше, чем одно. Реальность в принципе не может существовать в форме недифференцированного единства. Отсюда следует принципиальный вывод: способ бытия реальности – «быть многим и разнообразным», способ бытия идеальной возможности – «быть простым единством». Поэтому в то самое время, когда возможность становится действительностью, а идеальное – реальным, происходит *становление единого многим и разнообразным*. Всё происходящее суммируется в процессе, который Гегель называет *развёртыванием* идеального единства в реальное множество и разнообразие.

Этот процесс, однако, ещё не является развитием, а знаменует лишь *изменение*. Согласно Гегелю, изменение – это становление *другим*: если что-то изменяется, оно становится другим. Данное определение обладает эмпирической очевидностью, но справедливо также и на теоретическом уровне. Действительность есть *другое* по отношению к возможности, поэтому когда возможность становится действительностью, она переходит в *своё другое*, т. е. изменяется. Аналогичным образом *изменяется* идеальность, становясь реальностью, а единство – множеством. Устанавливая различие между развитием и изменением, Гегель пишет, что высшей целью развития является не порождение другого, а порождение *самого себя*.

«Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел» [1, с. 86].

Поэтому для того, чтобы изменение перешло в развитие, необходимо его продолжение в виде процесса, в котором действительность обратится в новую возможность, реальность – в идеальность, а множество – в единство. Биологически этому соответствует появление плода (предназначенного быть возможностью новой жизни), метафизически – процесс становления для-себя-бытия возвращением-к-себе. Возвращение действительности к первоначальному состоянию возможности по сути дела означает *свёртывание* реального многообразия в простое идеальное единство. В контексте процессов развёртывания и свёртывания развитие предстаёт как порождение самого себя через опосредствующую ступень порождения другого. Поэтому нелепо, как это делает В. В. Соколов, сводить гегелевское понимание развития лишь к переходу возможности в действительность («Всякое развитие, по Гегелю, выступает как переход состояния в-себе-бытия, т. е. состояния возможности, в состояние для-себя-бытия, состояние действительности» [3, с. 263]). Без третьего момента – возвращения-к-себе – развитие лишается главного смысла. Гегелевская идея возвращения позволяет не только сохранять достижения прошлого в непрекращающемся потоке всё новых и новых образований, но даже изъять их из этого потока под знаком «вечной ценности». Прошлое проходит, но не исчезает навечно, а восстанавливается в будущем уже в новом переосмысленном виде.

Необходимо рассмотреть ещё один важный аспект гегелевской концепции развития. Если обратить внимание на то, что зародыш, растение и плод являются лишь временными стадиями развития, возникает вопрос: *что* развивается в процессе развития? Что является тем *единым субъектом развития*, по отношению к которому в-себе-бытие, для-себя-бытие и возвращение являются лишь его преходящими формациями? На этот вопрос Гегель отвечает – *идея*. Идея и развитие друг без друга не мыслятся. Идея выражает единство процесса развития, сохраняясь на всех его стадиях и уровнях. Поэтому всё, что развивается, имеет свою идею. Идея может быть только развивающейся идеей. Она не есть нечто изначально данное в уже готовом виде (наподобие вечных идей Платона). Идея ещё должна стать тем, чем она должна быть, и она становится собой лишь в процессе своего развития.

Поскольку Гегель соотносит идею со всем тем, что обладает способностью к развитию, идей в его системе много. Предметом философии истории является *историческая идея*, выражающая развитие человечества в формах государственной организации. Она часто отождествляется Гегелем с *идеей свободы*. Развитие философских ка-

тегорий от менее к более содержательным представлено в «Науке логики» и охватывается *логической идеей*. Знаменитая *абсолютная идея* выражает развитие не чего-то в бытии, а всего бытия в целом, проходящего три стадии становления: идеальной возможности («Наука логики»), реальной действительности («Философия природы») и возвращения к себе («Философия духа»). История философии тоже имеет свою идею, которая так и называется – *философская идея*. Философская идея (нередко трактуемая в духе божественного провиденциализма) не содержит ничего мистического, она просто выражает убеждённость Гегеля в том, что философская мысль есть мысль, исторически развивающаяся.

Конкретная и абстрактная истина

«Истина конкретна» – провозглашает Гегель [2, с. 138]. Под конкретностью истины не следует понимать чувственно воспринимаемую эмпирическую конкретность. Обе истины, как конкретная так и абстрактная, относятся исключительно к мышлению и к его интеллектуальному содержанию. Специфика абстрактного мышления заключается в том, что из двух противоположных определений оно утверждает лишь одно, решительно отрицая другое. Например, каким бы ни был ответ на вопрос: «Конечен мир или бесконечен?», – он будет абстрактной истиной, если конечность и бесконечность мыслятся как взаимно исключающие друг друга. Гегель называет такого рода мышление рассудочным.

На его фоне конкретная истина представляется абсурдом, поскольку она не разделяет, а напротив, соединяет противоположные понятия, доводя их до полного отождествления. Конечность столь же бесконечна, сколь конечна бесконечность, – одно без другого не мыслится и не существует. Аналогичным образом добро, не переставая быть добром, является злом, а зло наполнено добром как своим собственным содержанием. Стиль конкретного мышления может показаться пустой претензией. Возможно, на уровне голых манифестаций это действительно так, но как только погружаешься в «Науку логики», настроение недоверия отступает.

Анализ философских категорий, предпринятый Гегелем в «Науке логики», показывает, что существуют три уровня раскрытия их внутреннего содержания. На первом уровне фиксируется ближайший смысл категории, с которым она непосредственно связывается. Возьмём для примера одну из самых простых категорий – «*наличное бытие*». Здравый смысл подсказывает, что наличное бытие – это всё, что *налично* для нас присутствует: любая вещь или явление (дерево, мол-

ния, здание и пр.). Но как выразить бесконечное многообразие налично данных вещей в обобщающем понятии? Разумеется, в *понятии* наличного бытия должно прежде всего мыслиться само бытие, поскольку всё это *есть*. Однако вещь – это не всё бытие, а только какая-то его ограниченная часть. Следовательно, в понятии наличного бытия должно мыслиться и то, что ограничивает бытие, а таковым является «небытие», или «*ничто*». Таким образом, понятие наличного бытия заключается в том, что оно есть *единство бытия и ничто*. Это такое бытие, которое в самом себе содержит своё отрицание, самоотрицающееся бытие. Лишь соединив в одной мысли два противоположных понятия «бытие» и «ничто», мы можем мыслить любое ограниченное бытие, которое уже не является всем, но и не есть ничто, а представляет собой некое «*нечто*».

Второй уровень постижения наличного бытия начинается с обдумывания понятия «нечто». Сразу же обнаруживается, что «нечто» невозможно без своей противоположности – без «*другого*»: где есть нечто, там обязательно есть и нечто другое, которое его ограничивает. Первоначально кажется, что нечто и другое лишь внешним образом ограничивают друг друга: там, где заканчивается одно, начинается другое. Однако более глубокое продумывание приводит к выводу, что нечто содержит другое *внутри* самого себя, поскольку оно как самоотрицающееся бытие должно в самом себе нести своё отрицание. Наличное бытие теперь означает *внутреннее единство нечто и другого*. Смысл данного определения заключается в том, что нечто, будучи конкретным, качественно определённым бытием, в то же время есть другое – другое самого себя. Но если нечто по своему понятию (а не каким-то случайным образом) есть другое самого себя, то оно и должно *стать другим*, т. е. должно измениться. Нечто, которое сначала мыслилось в своих устойчивых границах в состоянии стабильности, обнаружилось как нечто изменяющееся, причём в силу своей собственной природы, а не по причине внешних воздействий.

Мысль об *изменяющемся* наличном бытии инициирует новые вопросы и выводит на третий уровень размышлений. Существует ли предел для изменений? По-видимому, нет. Нечто, изменяясь, становится другим, но другое тоже есть некое нечто, поэтому оно изменяется, становится другим и т. д. до бесконечности. Такую бесконечность Гегель называет дурной:

«Эта бесконечность есть дурная, или отрицательная, бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только *долженствование* снятия конечного [2, с. 231].

В дурной бесконечности повторяется одно и то же: *нечто* отрицается и тут же восстанавливается в *другом* нечто. Повторение «того же самого» – враг изменения, полная его противоположность, означающая, что всё остаётся прежним и ничего не меняется. Поэтому истинный смысл процесса изменения заключается в том, что изменение хотя и происходит, но ничего не изменяет.

Это новая и совершенно потрясающая истина, снимающая различие между изменением и неизменностью. Неизменность более не исключает изменение, а является его результатом. Изменение также не находится по ту сторону неизменности, а включает его в себя. В этом Гегель усматривает *истинную бесконечность*, суть которой заключается не в каких-то грандиозных масштабах, а в снятии границы, которая прежде разделяла и ограничивала. Граница, разделявшая изменение и неизменность, подверглась отрицанию. Точно так же исчезла граница между *нечто* и другим. Действительно, если нечто *в самом себе* есть другое, то, изменяясь и становясь другим, оно становится самим собой. «Быть самим собой в другом» – именно в этом Гегель усматривает сущность бесконечности, стирающей все границы:

«В своем переходе в другое нечто лишь сливается с *самим собою*, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть *истинная бесконечность*» [2, с. 233].

Бросив ретроспективный взгляд на пройденный путь, мы обнаружим что-то удивительное. Ближайшее определение наличного бытия заключалось в том, что оно есть конечное, ограниченное бытие; его последняя, высшая, истина утверждает прямо противоположное – наличное бытие есть бытие бесконечное. Бесконечность является собственной истиной конечного бытия и в то же время выходит за его пределы. Поэтому для понятийного выражения бесконечного бытия необходима новая категория, исходным содержанием которой является достигнутое *тождество* конечного и бесконечного, изменения и неизменности, *нечто* и другого. Такой категорией выступает «*для-себя-бытие*», и нетрудно заметить, что оно представляет собой конкретное понятие, соединяющее противоположные определения.

В этом состоит принципиальная позиция Гегеля: все категории суть конкретные понятия, иначе они не были бы категориями. Возможность абстрактной истины – истины с одним единственным определением, претендующим на абсолютность, – сведена к нулю. Каждая категория образует внутри себя определённую сферу противоположных смыслов, ни от одного из которых нельзя отказаться. На смену статичной истины с её однозначным содержанием приходит истина

динамичная с неожиданными метаморфозами смысла и переходами одного содержания в другое.

Каждая категория уже имеет внутри себя свою собственную «историю», в соответствии с которой вершится и её внешняя история – история освоения её содержания философски мыслящими людьми. Однако ни один мыслитель не может, не впадая в противоречие с самим собой, утвердить в качестве истины своего учения взаимоисключающие положения. Поэтому постижение той или иной категории осуществляется усилиями многих философов, которые, споря и опровергая друг друга, раскрывают тем самым её многообразное, противоречивое содержание. Отношение между логическими категориями и категориями, возникающими во времени, примерно такое же, как между открытием какого-нибудь естественнонаучного закона и независимым существованием этого закона, объективно действовать которому не препятствовал тот факт, что для людей он оставался непознанным.

Далеко не всё в истории философии зависит от логики понятий. Логика правит историей лишь в том смысле, что необходимое содержание категорий (само по себе независимое от хода истории) неминуемо будет выявлено и получит внешнее существование в виде философских учений, причём именно в том временном порядке, который приблизительно (не строго!) соответствует логической последовательности. Каким именно философом будет высказана мысль, заключённая в логическом понятии, какие обстоятельства личной или общественной жизни приведут его к этой мысли, какие достижения науки или искусства отразятся в его тексте, какими будут лингвистические и стилистические особенности этого текста – всё это, как и многое другое, от логики не зависит. Это царство истории.

Закон исторического развития философии

История философии, как и любая другая история, делится на определённые эпохи и периоды. Согласно Гегелю, в основе каждой философской эпохи лежит определённая категория, непосредственно связанная с главной для данного времени метафизической проблемой. Особенностью этой проблемы является то, что она изначально не имеет однозначного решения. Эпоха будет длиться до тех пор, пока не будет выявлено всё потенциальное содержание данной категории и соответственно этому не будут предложены все возможные варианты решения стоящей проблемы. Основополагающая категория, конечно, не остаётся единственной, она инициирует появление других важных

понятий и категорий, без которых её смыслообразующая функция попросту не действует.

Для древнегреческой философии, занятой поисками первых начал бытия, таким основополагающим понятием служила категория *становления*, поскольку для всех мыслителей проблема заключалась в том, как, исходя из того, что принимается за первое начало, объяснить становление всех остальных вещей, образующих космос. При всём многообразии возникших учений они свелись к двум вариантам: активным агентом становления выступало либо что-то материальное (природные стихии, атомы, семена вещей), либо нечто идеальное (эйдосы Платона, формы Аристотеля). Если за первое начало принималось материальное, идеальность как таковая исчезала. Если творческим началом служило идеальное, материальное, хотя и сохранялось, но в онтологически ущербном виде (как нечто бесформенное либо как искажённая копия идеальных форм).

Сохранить полноценность материального и идеального можно было только исключив античную парадигму, в соответствии с которой одно из них подчиняло себе другое. Решить эту задачу удалось с помощью категории *субстанции*, утверждавшей автономность и обоюдную независимость как идеального, так и материального. В первую очередь в этом была заинтересована наука, стремившаяся объяснять материальные явления исключительно физическими причинами. Категория субстанции становится стержневой для Нового времени и удерживается до тех пор, пока принято считать, что вещи не влияют на мысли, а мысли не воздействуют на мир вещей. Как только стало очевидно, что одно без другого невозможно, на смену категории субстанции пришло понятие *субъекта*, органически соединяющего в себе идеальное и реальное. Таковым, прежде всего, был «трансцендентальный субъект» Канта. На длительное время категория субъекта становится основополагающей и разрабатывается в разных версиях.

Однако задача Гегеля заключалась не столько в том, чтобы указать на связь категорий с «проблемами века», сколько в том, чтобы за исторической последовательностью проблем и обслуживающих их категорий открыть *процесс развития* философской мысли. Для этого нужно соотнести историческую динамику мысли с тремя необходимыми моментами процесса развития: «в-себе-бытием», «для-себя-бытием» и «возвращением-к-себе».

Очевидно, что всё многообразие учений, возникающих в ту или иную историческую эпоху, должно быть отнесено ко второму моменту процесса развития – «для-себя-бытию», способ существования ко-

того как раз и предполагает множество и разнообразие. Однако для Гегеля реальность философской мысли, запечатлённая в авторских текстах, не является самодостаточной. По закону духовной и биологической жизни всякая реальность есть лишь реализация того, что заложено в идеальности «в-себе-бытия». Поэтому неизбежно возникает вопрос, что выступает «в-себе-бытием», или идеальной возможностью, вполне реальных философских учений? Ответ Гегеля очевиден: «зародышем» всех учений является основополагающая для данной эпохи категория, которая в свёрнутом виде содержит все будущие концепции (разумеется, без их индивидуальных особенностей и без тех мыслей, которые для данной эпохи являются случайными или зависящими от внешних факторов). В истории с *необходимостью* реализуется лишь то, что заложено в потенции стержневой категории, всё остальное зависит от привходящих обстоятельств, которые могут весьма щедро одарить философию великолепными размышлениями, отчасти остро актуальными, отчасти опережающими время.

Продemonстрируем зависимость содержания реальных философских учений от чисто логического потенциала на примере категории субстанции. Основоположники новоевропейского рационализма различают прежде всего тем, какое *количество* субстанций они признают. Однако варианты количественного исчисления уже предопределены самим понятием количества, которое предусматривает только три возможности: единицу, ограниченное множество (число) и безграничное множество. Именно эти возможности и реализуются в истории: Спиноза признаёт одну субстанцию, Декарт – три, Лейбниц – бесконечное множество. По своему *качеству* субстанции могут быть либо материальными, либо идеальными, иных возможностей нет. Сообразно этому Декарт различает две субстанции: «вещь мыслящую» и «вещь протяжённую». Такое же разграничение проводит и Спиноза, правда, не на субстанциальном, а на атрибутивном уровне. «Монадология» Лейбница строится на признании бесконечного множества идеальных субстанций.

Помимо качественных и количественных характеристик, субстанция осмысливается в контексте связанных с ней *отношений*. В «Науке логики» категория субстанции представлена в трёх видах отношений: субстанции и её акциденций, причины и действия, а в своей высшей форме – как отношение взаимодействия. Все перечисленные отношения становятся главенствующими темами в новоевропейских системах. Обязательно продумывается характер внешних проявлений субстанции, определяются её модусы и атрибуты. Строгий детерминизм господствует как в материальной, так и в идеальной сфере (вещи

определяются вещами, мысли – другими мыслями). Беспричинные явления и безосновные мысли исключены как таковые. Отношение взаимодействия реализуется в идее предустановленной гармонии.

Вписывается в логику понятий и то странное обстоятельство, что эпоха начинается с *утверждения* субстанций, а завершается их *отрицанием*. Между признанием и отрицанием субстанции колебался уже Локк, в итоге решивший, что субстанций нет, но мы должны считать, что они есть. Беркли отверг материальную субстанцию, но сохранил веру в существование идеальной. Согласно Юму, нет никаких субстанций: ни материальных, ни идеальных. Отрицание субстанции заложено в самой категории субстанции, поскольку она, как и все остальные категории, есть самоотрицающееся понятие и в своей высшей истине столь же утверждает себя, сколь и отрицает. На этом же логическом основании происходит безоговорочное утверждение детерминизма и его столь же решительное отрицание (Юм).

В завершение нам осталось применить к истории философии третий момент процесса развития – «возвращение-к-себе». «Возвращение» становится возможным лишь тогда, когда содержательный потенциал основополагающей категории полностью себя исчерпал и дальнейшее существование философии в рамках данной категории обречено на эпигонское вырождение.

Импульс к развитию может дать только новая категория, главным достоинством которой является способность снять противоречия, сложившиеся между противоборствующими системами. То, что на протяжении эпохи казалось совершенно несовместимым, находит в идущей на смену категории своё неожиданное примирение. Снимая различие между противоположностями, находя основание для их единства, новая категория *возвращается* тем самым к первоначальному единству категории, с которой эпоха началась и которая в свёрнутом виде уже содержала все противоречия, сбывшиеся в реальном историческом времени.

Для категории субстанции момент «возвращения-к-себе» связан с понятием *субъекта* – в том новом смысле, которым впервые наделил его Кант. Между трансцендентальным субъектом Канта и мыслящим субъектом Декарта явная перекличка, тем не менее они существенно различаются. Субъект Декарта мыслит исключительно рационально, основываясь на врождённых идеях. Именно с Декарта начинается жёсткое противостояние рационализма и эмпиризма. В философии Канта это противостояние мягко устранено, поскольку трансцендентальный субъект является одновременно рациональным (благодаря априорным формам мышления) и эмпиричным (так как всё содержа-

ние знания получает из опыта). Аналогичным образом снято эпохальное противоречие между идеальной и материальной субстанцией. Будучи априорным понятием рассудка, субстанция идеальна, но отнесённая к явлениям (а это единственное её предназначение), выступает в материально-протяжённых формах.

Впрочем, с трансцендентального субъекта Канта лишь начинается историческое развёртывание категории субъекта. На её основе создаются многочисленные учения, различия между которыми распределяются по широкой шкале от «Абсолютного субъекта» Гегеля до «Смерти субъекта», предугаданной Фуко («В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека») и окончательно утверждённой постмодернизмом [4, с. 362].

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб.: Наука, 1994. – 350 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
3. Соколов В. В. Историко-философская концепция Гегеля // Философия Гегеля и современность. – М.: Мысль, 1973. – 431 с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 408 с.

Л. Ю. Корнилаев

Логика философии Э. Ласка и ранняя феноменология Э. Гуссерля

В статье представлены феноменологические предпосылки «логики философии» Э. Ласка. Изложена история взаимоотношений Э. Ласка и Э. Гуссерля, проанализирована степень знакомства с текстами друг друга. Представлен обзор историко-философских работ, посвященных тематике. Во влиянии ранней феноменологии Гуссерля на философию Ласка выделяется несколько основных направлений: 1) стремление к разработке «чистой философии», строгой науки, логики логик; 2) перенесение научного взгляда на область значащего и выделение в ней категориальных структур сознания; 3) выделение этапов познания (четыре установки феноменологической редукции Гуссерля и «уровни бытия» Ласка); 4) заострение внимания на активности сознания (интерпретация интенциональности); 5) соотнесение «первичных объектов» Ласка и «видовых объектов» Гуссерля. Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что несмотря на близость к неокантианству и большое влияние ранней феноменологии Гуссерля, Ласку удалось сформировать самостоятельную линию мысли, как частично предвосхитившую зрелую философию Гуссерля, так и оказавшую значительное влияние на некоторые последующие философские системы (Д. Лукач, М. Хайдеггер).

The article presents the phenomenological background of Emil Lask's logic of philosophy. First, it shows the history of the relationship between E. Lask and Husserl, analyzing the level of their acquaintance with the texts of each other; after that the main historical-philosophical works on the subject are reviewed. The influence of Husserl's early phenomenology on Lask's philosophy is summarized in the following topics: 1) the intent to develop a "pure philosophy," rigorous science, logic of logic; 2) focusing the scientific analysis on the region of meaning, and unveiling the categorial structures of consciousness therein; 3) understanding basic knowledge stages (Husserl's four standpoints of phenomenological reduction and Lask's "levels of being"); 4) emphasizing the activity of consciousness (interpretation of intentionality); 5) correlation between Lask's "primary objects" and Husserl's "specific objects". The analysis leads to the conclusion that despite the proximity to neo-Kantianism and a substantial influence of Husserl's early phenomenology, Lask succeeded in forming an independent line of thought, partially anticipating the later philosophy of Husserl, and having significant impact on some of the later philosophical systems (D. Lukács, M. Heidegger).

Ключевые слова: Э. Ласк, Э. Гуссерль, феноменология, логика философии, категории, теория познания.

Key words: E. Lask, E. Husserl, phenomenology, logic of philosophy, categories, epistemology.

Философия Э. Ласка выстраивалась под влиянием ключевых философских систем начала XX в. Несмотря на явную неокантианскую направленность, философские взгляды Ласка испытали значительное влияние ранней феноменологии Гуссерля. «Логические исследования» Э. Гуссерля, вышедшие в 1900–1901 гг., стали трудом, в котором были заложены основы будущей феноменологии. Э. Ласк находился под впечатлением от этого сочинения уже в период, когда он был учеником Г. Риккерта и В. Виндельбанда. Ласк чувствовал близость к идеям Гуссерля, чем выделялся из ряда неокантианских философов. М. Хайдеггер писал в «Бытии и времени»:

«Единственный, кто извне феноменологического исследования воспринял названные разыскания позитивно, был Э. Ласк, чья “Logik der Philosophie” (1911) так же сильно обусловлена VI разысканием (О чувственном и категориальном созерцаниях, с. 128 слл.), как его “Lehre vom Urteil” (1912) – названными разделами об очевидности и истине» [3, с. 128].

Представляется необходимым соотнести указанные Хайдеггером произведения для прояснения взаимовлияний между Ласком и Гуссерлем.

Невозможно точно указать, когда началась коммуникация между Ласком и Гуссерлем. Переписка сохранилась только фрагментарно. Вероятно, после выхода «Логических исследований» Ласк уже пытался установить контакт с Гуссерлем. Об этом может свидетельствовать то, что в библиотеке Гуссерля были диссертация и габилитационная работа Ласка. Однако вряд ли Гуссерль получил эти книги непосредственно от Ласка. Как свидетельствует сам Ласк в сохранившемся письме 25 декабря 1910 г., он начал детальную проработку идей Гуссерля в 1905 г. и параллельно стал выстраивать самостоятельную систему. С этим письмом Ласк посылает Гуссерлю свою «Логику философии» и свой доклад с конгресса «Есть ли примат практического разума в логике?» [7, S. 234]. Гуссерль через год высылает Ласку письмо со своей статьей «Философия как строгая наука» и приглашает к себе в гости в Гёттинген. Хотя Ласк и не смог посетить Гуссерля из-за болезни, тем не менее можно сделать вывод о том, что он заинтересовал Гуссерля и тот предполагал обсудить какие-то идеи совместно [18, S. 451].

Следует отметить, что общение Ласка с Гуссерлем как в письмах, так и в текстах, носило полемический характер. В письме 25 декабря 1910 г. Ласк отправляет свои тексты, замечая, что они не являются до конца строгими и систематическими. Прежде всего в вопросах отдельности «смыслов» от актов, исключения спутанных актов-символов

из чистой сферы значимого. Эти вопросы Ласк только предполагает рассмотреть.

«С 5 года я пытаюсь в своих лекциях проработать Ваши тенденции и тенденции Генриха Риккерта, моего учителя, набросанные им в работе “Два пути теории познания”. Приятное совпадение, что Риккерт и я независимо друг от друга к этому повороту стремимся. В некоторых пунктах я вынужден с Вами не согласиться. ... Я не отрицаю что в предметах выделяют смысл и значение суждения, составляющие область истины ... только есть также истина, которая совпадает с предметами». [Цит. по 7, S. 234–235].

Насколько Ласк и Гуссерль были хорошо знакомы с текстами друг друга? Ласк, безусловно, хорошо знал текст «Логических исследований», о чем свидетельствуют многочисленные упоминания Гуссерля в его сочинениях, а также его письмо от 25 декабря. В момент ознакомления с этой работой Ласк писал Риккерт (письмо 05.08.1903):

«Гуссерль – один из немногих рядом с Вами, который знает, ... чем отличается философия как наука от всех других наук. Моё суждение, однако, не окончательное, т. к. я нахожусь только на первой половине второго тома. Как раз вторая часть кажется мне наиболее существенной. Прежде всего, важно, как он относится к вашему учению о суждении. Все главные мысли Гуссерля кажутся мне между тем следствием вашего учения. Что касается, однако, описания психологических недоразумений, то Гуссерлю в некоторых пунктах следовало бы подбирать более удачные формулировки. Разумеется, с потерей глубины, разъяснение которой я жду только в последней части работы. Объем книги по отношению к содержанию несколько большой. Гуссерль, как почти все логики, кажется кое в чем слишком изменчивым и слишком путаным, а именно в описании необходимости и законности, универсальности и всеобщности. Также и Виндельбанд не всегда понятен» [7, S. 230–231].

Кроме того, Ласк прорабатывал статью Гуссерля «Философия как строгая наука». Критические замечания на неё имеются в третьем томе собрания сочинений Ласка. Данных о том, что Ласк был знаком с «Идеями I», на данный момент не имеется. Таким образом, можно сказать, что Ласк хорошо ориентировался в ранней феноменологии Гуссерля.

Гуссерль в свою очередь был мало знаком с философией Ласка. В опубликованных работах и рукописях Гуссерля нет ни одной ссылки на сочинения Ласка. Сохранились несколько доказательств того, что он всё-таки читал Ласка. В списке неокантианских книг, которые прочитал Гуссерль, значится только частично им прочитанная диссертация Ласка «Идеализм Фихте и история» [12, S. 434]. Вероятно, когда Гуссерль обнаружил свою близость с Фихте, он начал читать

диссертацию Ласка. Исследователи утверждают, что Гуссерль, судя по подчеркиваниям в тексте, ознакомился только с 18-ю страницами «Логике философии» и совсем не был знаком с «Учением о суждении». Но при этом нельзя говорить также, что Гуссерлю был неинтересен Ласк. Общеизвестно, что у Гуссерля было плохое зрение и долгое чтение для него было мучительным. При этом сохранилось несколько восхищенных отзывов Гуссерля о Ласке. В письме к Риккерт Гуссерль называет Ласка, погибшего на войне, «прекраснейшей надеждой немецкой философии» (5 ноября 1915). В рукописях 1923 г., посвященных кантовскому учению об апперцепциях, у Гуссерля есть заметка, что «нужно наконец прочесть Ласка». Исследователи находят ссылки на Ласка в неопубликованных рукописях Гуссерля, но все они несущественны и спорадичны. Часть упоминаний о Ласке в рукописях зачеркнута, в других создается впечатление, что Гуссерль не особенно разбирался в его философии.

Известно, что ученики Гуссерля занимались логикой философии Ласка. Так, в библиотеке Гуссерля была статья его студента Дитриха Керлера «Проблема категорий. Исследование в дополнение к “Логике философии” Э. Ласка» (1912). Однако сам Гуссерль никогда не брался за собрание сочинений Ласка, изданное Херригелем. Вероятно, заметка Гуссерля о том, что «наконец нужно прочесть Ласка», относится как раз к этому изданию. Таким образом, похоже, что Гуссерль имел о философии Ласка крайне поверхностное представление.

В современной историко-философской науке можно обнаружить несколько текстов, посвященных проблеме соотношения философии Ласка и Гуссерля. Это, как правило, отдельные статьи или главы в монографиях, посвященных Ласку. Так, соотношение философии Гуссерля и Ласка рассматривается в главе книги К. Нобе [7, S. 186–196]. В ней автор выявляет значительную степень совпадений в установках Ласка и Гуссерля, обозначает основные точки соприкосновения, выделяет основные вопросы полемики. Отдельного внимания заслуживает статья К. Schuhmann и В. Smith, посвященная прояснению степени влияния друг на друга двух философов, а также соотношению их идеалистических систем. В этой статье авторы систематизируют имеющуюся информацию о взаимоотношениях Ласка и Гуссерля и производят попытку соотнесения и сравнения их философских систем. Также важной является глава в монографии S. G. Crowell, в которой проводится детальный анализ трансцендентальной логики Ласка и феноменологии Гуссерля. Автор прослеживает связь проблематики «мира значений (meaning)» у Ласка и Гуссерля, соотносит феноменологическую редукцию и мир значений и т. д. [5,

S. 56–75]. Проблематика соотношения философии Ласка и Гуссерля рассматривается и в других текстах, в первую очередь посвященных Ласку, но ей обычно не придается должного значения.

Как и Гуссерль, Ласк ставил перед собой задачу создания «чистой философии». Это, безусловно, было общей тенденцией в немецкой философии начала XX в. и связано с так называемым «спором о психологизме» и «спором кафедр». Оба они, Ласк и Гуссерль, подписали предложенное Риккертом «Заявление» 107 философов. Оба были заинтересованы в создании чистой философии как науки наук. Чистая логика и логика философии – это логика философского познания, рефлексия над тем, каким образом должно осуществляться философское познание. Философы обращают внимание не на эмпирическое познание, а на философское. Ласк понимал такую смену позиции как поворот кантовской философии к самой себе. Принцип, который Кант относит к эмпирическому познанию, нужно распространить и на философскую рефлексию. Логика философии Ласка становится самообоснованием философии вообще. Чистая логика Гуссерля, как и логика философии Ласка, должна была стать также основой всех наук, теорией теорий.

Философы начинают выстраивать логику с разделения сущего. У Гуссерля основополагающим было разделение сущего на реальное бытие и идеальное.

«Внутри понятийного единства сущего (или, что то же самое, предмета вообще) существует фундаментальное категориальное различие, относительно которого мы отдаем себе отчет, различая идеальное и реальное бытие, бытие как вид и бытие как индивидуальное» [2, с. 115].

Идеальное бытие наполняют видовые объекты: предметные сущности, значения. Ласк перенимает от Г. Лотце фундаментальное разделение Нечто на *Sein* и *Gelten*. *Sein* – то, что есть («чувственно-воспринимаемая масса содержаний, наполняющая пространство и время») [14, S. 17]. *Gelten* – то, что значит (вне пространства и времени, противостоит области бытия). В сфере значений находятся нечувственные объекты. Таким образом, гуссерлевское «идеальное бытие» или «бытие как вид» можно соотнести с миром нечувственных объектов Ласка. Именно они и должны, по Ласку, стать основой философского познания.

Чистая логика, или логика философии, должны содержать в себе знание о фундаментальных структурах нашего сознания. Постигание структур сознания возможно через выявление категориальных структур. Категориальные структуры, нечувственные формы возможно вы-

явить через обращение к выделенным сферам – сфере значимого и идеального бытия.

Ласк отвергал выведение категорий (нечувственных форм) из трансцендентальной субъективности. Подобный отказ он встретил у раннего Гуссерля. Кантовские категории были отнесены Ласком к нечувственным формам, которые отделены от материи. Ласк видел главный дефект кантовского учения о категориях в том, что оно не обосновывает философское познание, что может привести к отрицанию философии.

Категориальные формы у Ласка являются изначально *данными* нам, они являются тем, что можно *открыть*. Категории – объективные логические структуры, независимые от познания, охватывающие любое нечто. У Гуссерля структуры сознания, «категориальные объективные формы» конституируются сознанием.

«Категориальные объективные формы, или же “синтетические” функции в сфере объективирующих актов, через которые эти объективные формы конституируются, через которые они должны прийти к “созерцанию” и соответственно к “познанию”» [9, S. 600].

Область нечувственных форм, по Гуссерлю, имеет свой эквивалент в области общих предметов. Усмотрение общих видовых предметов возможно через категориальное созерцание. Гуссерль говорит об общем созерцании, *allgemeinen Anschauung* [9, S. 633]. Логические формы Ласка оказываются близки к эйдосам раннего Гуссерля. Логические формы являются неметафизическим элементом, они просто значат. При видимом сходстве в понимании логической формы и эйдоса можно заметить, однако, что Ласк частично предвосхищал зрелую феноменологию Гуссерля. Логические формы по своей сущности очень напоминают гуссерлевскую *ноэму*.

И Ласк, и Гуссерль для характеристики перехода на другую познавательную позицию пользовались термином «коперниканский переворот». Ласк видел коперниканский переворот Канта в том, что предмет логически определен до акта познания. Предмету присуща «логосимманентность». Гуссерль видит коперниканский переворот в переходе на трансцендентальную точку зрения на мир.

«Феноменология указывает на необходимость принципиальных преобразований также и в области психологии. В соответствии с этим, значительно большая часть ее исследований относится к априорной и чистой (т. е. освобожденной от всего психофизического) интенциональной психологии. Это та самая психология, в отношении которой мы уже неоднократно указывали, что благодаря замене естественной установки на трансцендентальную она становится открыта для “коперниканского переворота”, в результате

которого она получает новый смысл абсолютно радикального трансцендентального рассмотрения мира и запечатлевает этот смысл на всяком психологическом анализе, проводимом в рамках феноменологии» [1, с. 92].

Ласк принимает гуссерлевское разделение на акт и чувство, как и его отделение чувств от символических знаков.

«Моё намерение положить в основание логики как объективной сферы предметности *смысл*, который можно отделить от акта познания и несущих смысл символических обозначений, было вызвано исходящим от Гуссерля побуждением к пересмотру основных логических категорий» [14, с. 223].

В «Идеях I» Гуссерль делает заключение о том, что феноменология – это разновидность кантовского трансцендентализма. С этого времени Гуссерль любил подчеркивать, что он увидел фундаментальное значение коперниканского переворота, столь дорогого Ласку, и это значение состояло в повороте к субъекту.

Ласк, как и Гуссерль, призывает обращать исследовательский взор при изучении опытной данности на акт, посредством которого действительность нам дана. У Гуссерля есть разделение между интенциональным актом и интенциональным объектом. У Ласка акт и объект объединены в *пласте проживания* и зависят от трансцендентальных форм и категорий. Подобное различие можно считать ключевым. Ласк предполагает этап проживания, на котором структуры сознания (формы) лежат в дорефлексивном слое нашего опыта. Несмотря на то, что у неокантианцев ничто не может быть принято просто как «данное», но должно мыслиться как «положенное», у Ласка в противоположность этому имеется область предданного, дорефлексивного. Таким образом, можно говорить, что он всё-таки отступил на несколько шагов от главной линии неокантианства.

Можно говорить о том, что Ласк использовал гуссерлевскую теорию интенциональности. Однако интенциональность у Гуссерля означает, что предметы схватываются только через обращение к акту, в котором они даются, хотя рефлексия и показывает, что переживание и его содержание независимы друг от друга. Для Ласка субъективный акт вторичен и производен. Трансцендентный предмет как таковой от акта совершенно независим и при этом является носителем некоторой категориальной формы.

У Ласка сохраняется кантовское понятие «трансцендентального объекта», а для Гуссерля проблема трансцендентального объекта вообще не стоит. Первоначальный этап познания предметов отсылает нас как раз к первичным объектам суждений, где связаны форма и материя предмета. У Ласка для выявления состава предмета нужно его искусственно разлагать. У Гуссерля содержание предмета скрыто в

языковых знаках. В общей картине теории познания они оба обращаются к понятиям доказательства и истины. Ласк особое внимание уделял первичным объектам, которые даны нам на дорефлексивном этапе познания. Рефлексия лишь выявляет эти логические формы, но не конституирует их. Нечувственные предметы – разновидность первичных объектов в суждении. У Гуссерля они рассматриваются в контексте «общего созерцания» (*allgemeinen Anschauung*).

Концепция Ласка об «уровнях бытия» (*Stockwerk*) может быть соотнесена с четырьмя установками Гуссерля: естественной, феноменолого-психологической, эйдетической, трансцендентальной. Бытие, по Ласку, имеет троичную структуру. Он описывает эту структуру через образ двухэтажной постройки [14, S.123]. Пол первого этажа – сущее, пол второго этажа и потолок первого – категории бытия, крыша здания – категории значений. На первом этаже – предметы сущего, на втором – предметы значащего. Категориальная форма Ласка будет в таком случае соответствовать феноменолого-психологической установке, в которой происходит проживание психических событий. Однако различием в данном случае станет то, что «проживание» у Ласка и Гуссерля будет иметь разный характер. У Ласка проживание не обязательно подразумевает знание, а у Гуссерля, если мы проживаем, то, следовательно, и знаем. Рефлексивный уровень – уровень, на котором мы абстрагируемся от чувственной данности. Далее происходит выявление категориальных форм, что соответствует эйдетической редукции Гуссерля. И эти категориальные формы определяют структуру сознания, которая в свою очередь влияет на содержание сознания. Таким образом, можно говорить о том, что гуссерлевское понятие «установка» в некотором смысле применимо и к философии Ласка.

Во влиянии ранней феноменологии Гуссерля на философию Ласка можно выделить несколько основных моментов. Во-первых, перенесение взгляда с пространственно-временного сущего на область значащего (область нечувственных объектов), в которой следует выявить категориальные формы. Во-вторых, отказ от выведения логических структур из трансцендентальной субъективности и как следствие постулирование логосимманентности предмета. В-третьих, перенесение исследовательского взора на акт сознания и как следствие сходная интерпретация интенциональности. В-четвертых, выделение «первичных объектов» в суждении, соотносимых с гуссерлевскими «видовыми объектами». Кроме того, можно говорить о том, что Ласк в некотором смысле предвосхищал зрелую феноменологию Гуссерля, в частности, в понимании процесса познания.

Как отметил Р. Мальтер: «Ласк – это конечный пункт неокантианства, а Гуссерль начальный пункт феноменологии. Они были двумя важными точками, притягивающимися друг к другу и одновременно отталкивающимися» [16, S. 90]. Несмотря на близость к неокантианству и большое влияние ранней феноменологии Гуссерля, Ласку удалось сформировать самостоятельную линию мысли как частично предвосхитившую зрелую философию Гуссерля, так и оказавшую значительное влияние на некоторые последующие философские системы (Д. Лукач, М. Хайдеггер).

Список литературы

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М.: Академ. проект, 2010.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: Академ. проект, 2011.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академ. проект, 2013.
4. Beiser F.D. The German Historicist Tradition. – Oxford, 2011.
5. Crowell S. G. Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. – Evanston, 2001.
6. Drummond J. J. Historical dictionary of Husserl's philosophy. – Lanham, 2008.
7. Hobe K. Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens. – Heidelberg, 1968.
8. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd.1. – Halle, 1913.
9. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd.2. – Halle, 1901.
10. Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos – Zeitschrift für Philosophie und Kultur. – Tübingen, 1910/11.
11. Husserl E. 1859-1938 Briefwechsel. Bd. 5: Die Neukantianer. – Dordrecht, 1994.
12. Kern I. Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Phaenomenologica). – Den Haag, 1964.
13. Lask E. Die Lehre vom Urteil // Sämtliche Werke. Bd.2. – Jena, 2003.
14. Lask E. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre // Sämtliche Werke. Bd.2. – Jena, 2003
15. Lukac G. Emil Lask. Ein Nahruf // Kant-Studien. 1918. № 22.
16. Malter R. Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1969. № 23 (1).
17. Scheller M. Zusätze в Deutsche Philosophie der Gegenwart // Gesammelte Werke VII, 1973.
18. Schumann K., Smith B. Two idealisms. Lask und Husserl // Kant-Studien. 1993. № 84.
19. Schumann K., Smith B. Neo-Kantianism and Phenomenology // Kant-Studien. 1991. № 82.

И. В. Черепанов

Эпистемологический плюрализм в философии сознания

В статье рассматриваются оптимистическая и пессимистическая позиция в отношении плюрализма философского знания. Классифицируются философские подходы к пониманию эпистемологического плюрализма. Анализируется причина разнообразия философских теорий сознания, каждая из которых опирается на свое понимание сущности и бытия субъективного опыта. Приводятся аргументы в пользу интегративного подхода, соответствующего пессимистической позиции, согласно которому противоречия в понимании субъективного опыта, являются естественным следствием проецирования сущности феномена сознания на разные онтологические уровни. Автор обосновывает необходимость конструктивного развития всех логически возможных философских теорий сознания.

The article discusses the optimistic and pessimistic attitudes towards pluralism of philosophical knowledge, the author classifying philosophic approaches to the understanding of epistemological pluralism and analyzing the cause of a variety of philosophical theories of consciousness, each of which is based on his understanding of essence and existence of subjective experience. The author also offers arguments in favor of the integrative approach, corresponding to a pessimistic position, according to which contradictions in the understanding of subjective experience are a natural consequence of projecting the essence of the phenomenon of consciousness to different ontological levels. The author further argues in favor of the need of a constructive development of all logically possible philosophical theories of consciousness.

Ключевые слова: эпистемологический плюрализм, сознание, субъективный опыт, эпистемологический оптимизм, эпистемологический пессимизм.

Key words: epistemological pluralism, consciousness, subjective experience, an epistemological optimism and epistemological pessimism.

На сегодняшний день в философии сознания существует множество концепций, каждая из которых, во-первых, по-своему решает проблемы, связанные с сущностью субъективного опыта и его бытием в объективно существующем мире, и, во-вторых, использует набор специфических аргументов с целью укрепления собственных позиций и критики конкурентных теорий. Например, в функционализме сознание понимается как функция мозга, в бихевиоризме – как поведение тела, в эмерджентизме – как эмерджентное свойство нейронных

сетей, в панпротопсихизме – как атрибутивная составляющая материи, а в элиминативизме – как фантомный эффект языка [3].

В такой плюралистической ситуации естественным образом возникает вопрос: можно ли, в принципе, установить подлинную истинность какой-то одной философской концепции сознания, или же множественность противоречащих точек зрения – это нормальная и непреодолимая ситуация для философского понимания сознания (а, может быть, и вообще любого предмета философского исследования), ибо только благодаря конфликту и диалогу между конкурентными взглядами происходит плодотворное движение мысли, которое, тем не менее, никогда не завершается построением окончательной и полной теории.

Логика постановки данного вопроса предполагает два основных ответа – оптимистический и пессимистический. Согласно оптимистической позиции философия как таковая способна претендовать на Истину с большой буквы, пусть даже и не абсолютную, но, по крайней мере, аппроксимирующую к некоей предельной форме. В соответствии с пессимистической точкой зрения философия как таковая, будучи обреченной на эпистемологический плюрализм, неспособна избежать вечной и непреодолимой борьбы между разными концепциями, каждая из которых, в принципе, не сможет стать ни полностью доказанной, ни полностью опровергнутой.

Оптимистическая позиция, которая допускает в рамках философского движения мысли существование абсолютной истины, разбивается на два основных подхода – аналитический и диалектический. Согласно *аналитическому подходу*, если мы сталкиваемся с двумя конфликтующими точками зрения, одна из которых доказывает утверждение X, а другая – контрадикторно противоположное ему утверждение не-X, то это с необходимостью означает в силу формально-логических законов (закона непротиворечивости и закона исключенного третьего), что какая-то из них на самом деле истинная, а какая-то – ложная, и обе они на данный момент времени с одинаковой силой подтверждаются лишь постольку, поскольку мы еще не нашли должной аргументации. В соответствии с *диалектическим подходом* наличие двух конфликтующих описаний какого-то целостного феномена, одно из которых доказывает утверждение X, а другое – контрадикторно противоположное ему утверждение не-X, является нормальной ситуацией, ибо окружающий мир в своем онтологическом фундаменте противоречив и поэтому обоснование истины подчиняется не формально-логическим, а диалектическим законам мысли. Но, несмотря на то, что целостный феномен в своей конкрет-

ности описывается через диалектические противоречия, должна существовать особая аргументированная теория, которая интегрирует все эти противоречия в единую философскую концепцию.

Однако, как в рамках аналитического, так и в рамках диалектического подхода встает закономерный вопрос о критерии истинности, с помощью которого можно четко и обоснованно определить, какая именно философская теория должна быть признана истинной, т. е. более близкой к действительному положению дел. Учитывая тот факт, что философское познание окружающего мира носит рационально-теоретический характер и не предполагает экспериментальную проверку, мы попадаем в парадоксальную ситуацию, отмеченную еще античными скептиками. Поиск критерия истинности для философского познания является делом самого философского познания, а, значит, в рамках философского исследования возникает вопрос и относительно того, на основании чего мы выбрали именно этот критерий, а не какой-нибудь другой, т. е. фактически возникает вопрос о критерии самого критерия. Таким образом, возникает редукция в бесконечность, которая с необходимостью указывает на то, что ни о каком *строгом* критерии истинности философского познания в окончательном виде речи идти не может [4].

Кроме этого, если сравнивать несколько разных философских концепций, каждая из которых предоставляет внутренне когерентное объяснение бытия окружающего мира и указывает на соответствующий критерий истинности, то встает вопрос относительно критерия, посредством которого можно выбрать единственно верный критерий из множества утверждаемых критериев. Это опять-таки, как нетрудно увидеть, приводит к неразрешимой ситуации ибо, продолжая эти рассуждения, мы либо должны признать, что искомый критерий принадлежит самому множеству оцениваемых критериев и поэтому не может быть использован для их адекватной оценки, либо должны поставить вопрос о критерии, посредством которого мы выбрали сам этот особенный критерий для выбора единственно правильного из множества рассматриваемых критериев, что опять-таки с необходимостью приводит к редукции в бесконечность.

Здравый смысл подсказывает, что если мы задаемся вопросом о критерии истинности какого-то знания, то сам этот критерий не может принадлежать сфере оцениваемого знания, поскольку данный критерий оценивает его извне, трансцендентным образом, прослеживая связь этого знания с познаваемым феноменом, т. е. с чем-то таким, что от этого знания отличается и что является ему внеположенным. Но то, с чем мы сравниваем определенное знание, не

может быть ничем иным, кроме как неким другим знанием, ибо все то, с чем имеет дело наше человеческое мышление, принадлежит его имманентной сфере просто в силу самой онтологической природы познания как способности репрезентировать окружающий мир через чувственные и интеллектуальные конструкции. И если мы задаемся вопросом о строгих критериях истинности и объективности научного познания, то ответ на него нельзя получить средствами последнего, ибо для этого, как было замечено выше, необходимо выйти за пределы самого научного знания и сравнить его с чем-то таким, что ему противостоит в качестве репрезентируемой действительности. Поэтому ответ на данный вопрос дает уже не наука, а философия. Ученый как таковой просто верит в объективность исследуемого мира, но никак средствами самой науки не может доказать, что то, что он исследует, существует в действительности, а не является, например, результатом глобальной симуляции, имеющей трансцендентные онтологические корни. Лишь перемещаясь в позицию философа, ученый может привести веские аргументы, доказывающие либо объективность, либо субъективность исследуемой реальности, и соответствующим образом показать, что в действительности наблюдаемые вещи – это либо материальные системы, существующие в астрономическом пространстве-времени, либо идеальные комплексы ощущений, не имеющие объективно-материального статуса.

Но если из позиции ученого можно переместиться в позицию философа и оценить границы научного познания, то из позиции философа уже некуда дальше перемещаться, ибо любое метафилософское исследование с необходимостью попадает в область самой философии, и поэтому границы философского познания можно оценить только имманентно ему самому. А такая оценка, как видно из вышесказанного, не позволяет выбрать адекватным способом единственно правильное философское учение.

Еще античные скептики, а вслед за ними Д. Юм в Новое Время и И. Кант в эпоху Классицизма обратили внимание на то, что невозможно репрезентировать мир, который никто не репрезентирует, а, значит, невозможно сравнивать знание об окружающем мире с самим окружающим миром, ибо обе стороны этого сравнения оказываются репрезентацией чувственного или интеллектуального характера, но никак не собственно тем, что чувственно воспринимается, находясь за пределами самого чувственного восприятия, или интеллектуально конструируется, пребывая за пределами самого интеллектуального конструирования. Попытки обойти данный онтологический ограничитель в познании окружающего мира совершаются, например, в объ-

ективном идеализме Г. Гегеля и феноменологической философии Э. Гуссерля. В соответствии с точкой зрения Гегеля субъект и объект оказываются слитыми в единое диалектическое целое, за счет чего репрезентируемое по своей онтологической сущности присутствует в репрезентирующем. Данная точка зрения – идеализм. Если же мы придерживаемся материалистической позиции, то тогда репрезентирующая конструкция представляет собой такое инобытие репрезентируемого объекта, которое с необходимостью имманентным образом не указывает ни на какое бытие, ибо в противном случае мышление теряет свою вторичность и становится онтологическим условием бытия окружающего мира (что, собственно говоря, и наблюдается в философии Г. Гегеля).

Феноменология Э. Гуссерля занимает в этом отношении некое промежуточное положение между трансцендентализмом И. Канта и объективным идеализмом Г. Гегеля, утверждая, что, с одной стороны, мышление онтологически замкнуто и мы можем непосредственно с аподиктической достоверностью исследовать лишь его имманентные структуры, а, с другой стороны, в самих этих имманентных структурах мы можем обнаруживать некое intersubjectivное¹ предметное содержание, которое и является фактически кантовской вещью в себе. Именно поэтому, Э. Гуссерль, с одной стороны, утверждает, что «Если нет чистого сознания, то нет и мира» [2, с. 12], а, с другой стороны, призывает возвратиться от непостижимых трансценденций к имманентно постижимой предметности, что воплощается в его известном тезисе: «Назад к самим вещам!»

Таким образом, *пессимистическая позиция* обрекает философию на плюралистическое бытие, в соответствии с которым уживается множество конфликтующих теорий, если, конечно, не вмешаются факторы социально-политического или идеологического толка (как это происходило, например, в Советском Союзе, где считалось, что материалистическая философия является единственно правильной и что идеалистическое мировоззрение потерпело полное и неоспоримое фиаско). Данное положение дел сказывается и на научном познании, привнося в него эпистемологическую неопределенность. Так, например, плюралистический характер научного познания проявляется в конвенционализме А. Пуанкаре, который полагает, что объективность

¹ Здесь следует четко разводить понятия субъективного, intersubjectivного и объективного. Субъективное – это то, что существует лишь в зависимости от определенного ментального опыта, intersubjectivное – это то, что инвариантно присутствует в ментальном опыте разных субъектов, и объективное – это то, что существует вообще независимо ни от какого ментального опыта.

тождественна общезначимости, в теории научных парадигм Т. Куна, согласно которому развитие науки как деятельности сообществ, скрепляемых верой в единую парадигму, в значительной степени определяется социально-психологическими, этическими и ценностными аспектами, а также в эпистемологическом анархизме П. Фейерабенда, в соответствии с убеждениями которого наука ничем, по сути, не отличается от мифа и религии, поскольку подобно мифологически-религиозной репрезентации окружающего мира ей самой присущи такие иррациональные качества, как догматизм, фанатизм и нетерпимость к критике.

Но если философское знание имеет относительный характер и при этом не существует удовлетворительного критерия, посредством которого можно определить, какая именно философская концепция является достоверно истинной, то, на первый взгляд, может показаться, что вообще не существует никакой пользы от спекуляций философского характера. Однако в рамках выше обозначенного плюрализма следует указать на четыре основных подхода, благодаря которым философское движение мысли, несмотря на то, что оно перманентным образом обрекает себя на множество аргументированных точек зрения, генерирует ряд побочных эффектов, имеющих конструктивный смысл и эпистемическую ценность. Соответственно речь идет о 1) трансцендентальном подходе, 2) рефлексивном подходе, 3) интегративном подходе, 4) экзистенциальном подходе.

Трансцендентальный подход утверждает, что именно благодаря философским размышлениям мы постигаем границы человеческого познания. Для прояснения данной точки зрения с материалистических позиций следует отметить, что за всякую когнитивную способность отвечает какая-то телесно-организованная система, которая имеет ограниченные возможности просто в силу своего структурного и функционального устройства. Так, например, визуальное восприятие ограничено устройством глаза, в силу чего мы видим окружающий мир лишь в узкой полосе электромагнитного спектра. Аналогично этому и отвечающая за мышление система головного мозга имеет функциональные пороги, ограничивающие знание формами субъективной репрезентации (что аргументированно показывает И. Кант в своем трансцендентальном исследовании чувственности, рассудка и разума).

Рефлексивный подход утверждает, что именно благодаря философским размышлениям мы постигаем смысл предельных понятий, лежащих в основе репрезентации окружающего мира. К таким понятиям относятся, например, понятия энергии, материи, пространства,

времени (если мы говорим о естественнонаучном познании), или личности, общества, справедливости, духовности (если мы говорим о гуманитарно-научном познании), или символа, образа, красоты, безобразия (если мы говорим о художественно-эстетическом познании), или души, Бога, греха, спасения (если мы говорим о религиозно-мифологическом познании). В результате анализа предельных понятий человеческого знания, мы приходим к самому его глубокому символично-мифологическому уровню, где располагаются априорные истины, не поддающиеся ни верификации, ни фальсификации, поскольку в основе всякого мировоззрения лежит некая мифологическая составляющая, элиминация которой неизбежно приводит к его репрезентативной неполноте.

Интегративный подход утверждает, что именно благодаря философским размышлениям мы собираем в единое онтологическое целое репрезентативные образы, позаимствованные из разных дисциплин, в единую мировоззренческую систему. Для наглядной демонстрации можно привести известный пример с цилиндром, проекции которого на горизонтальную и вертикальную плоскости дают два разных геометрических объекта, а именно – круг и прямоугольник. Однако если выйти из ограничивающих плоскостей и добиться объемного восприятия, то кажущееся противоречие исчезает, и мы понимаем, что цилиндр является онтологическим единством круга и прямоугольника. Аналогично этому «объемное» философское видение позволяет устранять противоречие между отдельными точками зрения на какой-то исследуемый феномен с разных онтологических уровней (например, между проекциями человека на физическую, биологическую, психологическую, социальную и духовную плоскости бытия).

И, наконец, *экзистенциальный подход* утверждает, что именно благодаря философским размышлениям мы как существа сознающие и мыслящие самоидентифицируемся в окружающем мире и понимаем главные ценности жизни. Поэтому философия раскрывает истинный смысл экзистенциальных границ человеческого бытия (таких, например, как смерть, свобода, одиночество и судьба).

Все четыре рассмотренных подхода в рамках пессимистической позиции, несмотря на их отрицание единственной и окончательной истины, имеют ценностные аспекты, придающие вес и значимость философскому исследованию окружающего мира. Причем эти ценностные аспекты наилучшим образом раскрываются в конфликте противоборствующих теорий, поскольку и трансцендентальные границы познания, и рефлексивный смысл предельных понятий, и целостный образ мира, и экзистенциальные смыслы человеческого

бытия получают свою рационально-теоретическую определенность, в первую очередь, – относительно самого познающего субъекта, который в данном случае не просто отражает окружающий мир, а именно конструирует и творит его в соответствии со своими способностями и предпочтениями [1].

Следует заметить, что рациональное познание осуществляется через понятия, и поэтому предметом философского исследования, в конечном счете, являются именно предельные категории, которые в других дисциплинах берутся в качестве не обосновываемых аксиом (например, материя, пространство и время как предельные понятия физики; сознание, восприятие и мышление как предельные понятия психологии; нравственность, ответственность и духовность как предельные понятия этики; красота, гармония и совершенство как предельные понятия искусства; сущее, бытие и знание как предельные понятия вообще всякой репрезентации окружающего мира).

Рациональное познание имеет три основные структурные составляющие: 1) объект познания (собственно то, что познается в познании), 2) форма познания (собственно то, посредством чего познается познаваемое) и 3) субъект познания (собственно тот, кто познает познаваемое, используя определенные познавательные формы). Отсюда следует, что в качестве предмета философского исследования выступают: 1) онтологические пределы мира (Что есть мир в своей бытийной основе? Почему вообще мир существует? Почему он есть именно такой, а не какой-либо другой?); 2) трансцендентальные пределы познания (Почему мир познаваем? Как возможно то, что бытие соответствует мышлению? Что в нашем мышлении принадлежит познаваемому объекту, а что привносится со стороны познающего субъекта?) и 3) экзистенциальные пределы бытия (Кто такой человек? Что такое душа? Как возможна свобода?).

Предельные понятия, будучи именно предельными, ни на что другое, кроме себя самих, в рамках интеллектуального движения мысли не опираются, и поэтому спор между двумя философскими концепциями, в основе которых лежат разные предельные понятия, может, в лучшем случае, породить новое предельное понятие, но не привести к окончательному утверждению истинности какой-то единственной теории. В процессе такого спора, конечно, могут быть выявлены некогерентные моменты рассматриваемой философской концепции, но они устраняются без отказа от базовых, предельных, понятий. Выражаясь языком научно-исследовательских программ И. Лакатоса, можно сказать, что твердое ядро философских теорий, состоящее из набора предельных понятий, не поддается фальсифика-

ции при выстраивании защитного пояса из дополнительной аргументации, которая позволяет решить возникающие проблемы в рамках фундаментальных предпосылок.

Таким образом, извечный спор между софистами, полагавшими, что истина относительна и зависит от потребностей философствующего субъекта, и сторонниками Сократа, верившими в существование истины, которую можно отыскать с помощью правильно организованного мышления, должен быть решен в пользу софистов – с той лишь существенной оговоркой, что относительность философской истины еще не означает ее бесполезности и бессмысленности, ибо столкновение разных философских точек зрения способствует: 1) выявлению границ человеческого познания; 2) раскрытию смысла базовых предпосылок отстаиваемого мировоззрения; 3) формированию новой, более конструктивной, теории с использованием новых базовых понятий и категорий; 4) изменению собственного бытия философствующего субъекта в соответствии с выстраиваемой концепцией. В применении к философии сознания это означает, что каждая из *логически возможных* философских теорий сознания может и должна развиваться для более плодотворного и конструктивного диалога между конкурирующими теориями, ибо только тогда создаются необходимые условия для рождения философской истины, которая интегрирует в единое и непротиворечивое целое разные аргументированные точки зрения.

Список литературы

1. Деннет Д. Виды психики. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
2. Гуссерль Э. Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. – 464 с.
3. Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.
4. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. – М.: Канон+, 2004. – 544 с.

УДК 130.2 : 001 (091)

Т. И. Лузина, В. И. Спивак

**К истории становления философии науки:
проблематика основных методологических концепций XIX века**

В статье рассматривается проблематика философии науки как особого направления философских исследований на этапе ее становления. Анализируются научные теории Д. Гершеля, У. Уэвелла, Д. С. Милля, в центре внимания которых находится проблема индукции как всеобщего метода развития науки. Выделяются основные методологические тенденции философии науки на этапе ее становления: постановка и попытка решения проблемы источника и механизма формирования нового научного знания.

The article is dedicated to the problems of philosophy of Science as a special branch of philosophical studies at the stage of its development, analyzing the theories by J. Herschel, W. Whewell, J. S. Mill that focus on the induction problem as a universal science development method providing true knowledge and outlining the major methodological tendencies of philosophy of science at the stage of its development: formulating the problem of the source and the mechanism of new scientific knowledge and attempting to solve it.

Ключевые слова: философия науки, методология, истинное знание, научный метод, индукция.

Key words: philosophy of science, methodology, true knowledge, philosophy, scientific method, induction.

В настоящее время предмет философии науки, ее проблематика, концептуальный и терминологический аппарат определяются тенденциями и характером ее эволюции как особого направления научного знания, сформировавшегося к началу второй половины XIX в. Первые позитивистские теории XIX в. можно считать также и первыми версиями философии науки. Как известно, характерным признаком позитивной философии является сциентизм.

В целом его можно рассматривать как выражение «широко распространенных умонастроений и организационно-практических действий, ориентированных целями апологии и укрепления авторитета науки как единственного источника объективно-истинных, достоверных знаний о человеке и природе, как надежной основы определения и выбора стратегий антропологической и социальной эволюции общества» [11, с. 96].

Выделим наиболее значимые положения сциентизма: наука может заменить собой философию и метафизику в области разрешения основных этических проблем; в науке заключены решения всех проблем человечества; методы точных наук являются единственными верными научными методами, эти методы должны быть приложимы и к гуманитарным и к социальным наукам. Эти положения, выражающие антиметафизические умонастроения первого позитивизма, его убеждение в силе и непогрешимости научного метода, прежде всего индуктивного, выражаются в научных концепциях ученых, положивших начало становлению философии науки как особого направления философии: Д. Гершеля, У. Уэвелла, Д. С. Милля.

Особенно точно характеризует сциентистскую направленность этих методологических концепций на этапе становления философии науки именно третье положение, касающееся научного метода как единственно точного способа получения и выражения истинного знания.

Наиболее ярко убеждение в том, что научный метод – это не только способ достижения истинного знания, но и выражение этого знания, а развитие научного метода – это выражение прогресса науки, демонстрируют логико-методологические и историко-научные концепции Гершеля, Уэвелла и Милля. Несмотря на существенные разногласия в методологиях, их позиции объединяет проблема индукции как всеобщего метода развития науки, обеспечивающего истинность знания. Исторически наука и начинается там, где источником познания и критерием истинности становится наблюдение и опыт.

Кратко индукцию можно «определить как обобщение из опыта» [6, с. 602]. Но проблема индукции как метода получения нового знания выдвигает ряд требующих рассмотрения вопросов: в чем, собственно, состоит логико-методологический смысл индукции как способа получения нового истинного знания; на чем основывается убеждение в правильности индукции и ее эффективности как научного метода; что представляет собой научный закон с точки зрения того, как именно понимается индукция: является ли он презентативным знанием (наблюдаемым фактом) или репрезентативным (выводимым)? Отметим, что в методологии науки индукция, как и абдукция («изобретение новой истины, которая до реального обоснования в эксперименте, т. е. потенциально, предлагает лучшее объяснение причины исследуемого факта» [7, с.12]), до сих пор является одной из наиболее обсуждаемых частей научного метода.

Обратимся непосредственно к рассмотрению специфики индукции в работах ученых, создавших наиболее яркие и значимые для последующего развития философии науки концепции научного метода.

Выдвигая индукцию в центр своих методологических концепций, авторы демонстрируют различные методологические подходы к ее анализу: Гершель предпринимает попытку модернизации индуктивизма, и в его концепции индукция становится синтетическим, гипотетико-дедуктивным методом. У. Уэвелл в попытке преодоления индуктивизма, формулирует новую концепцию индукции как теории научного прогресса. Концепцию Дж. Ст. Милля, оппонента Уэвелла в вопросах индукции, отличает «системная» апологетика индуктивизма, выражающаяся в понимании индукции как теории и метода восхождения от опытных данных к законам науки.

Попытаемся выявить своеобразие трактовки понятия индукции в этих подходах. Гершель, предпринявший первую результативную попытку в систематической форме изложить основные методологические принципы естественнонаучного исследования, модернизировал индуктивистскую программу Ф. Бэкона. «Используя опыт Ньютона, Гершель полагает, что с помощью индукции можно не только открывать истинные причины природных явлений, но и конструировать научные теории» [7, с. 126]. Его концепция, изложенная им в «Предварительном рассуждении об исследовании натуральной философии и методологии науки», оказала «значительное, хотя и прямо противоположное» влияние по методологические теории У. Уэвелла и Д. С. Милля. Гершель считал индукцию методом, с помощью которого можно не только открывать истинные причины природных явлений, но и конструировать научные теории.

«Своеобразие методологической концепции Гершеля состоит в попытке на основе собственного богатого естественнонаучного опыта, основных положений методологии Ф. Бэкона, логики причинности Д. Юма и аналитико-синтетического метода И. Ньютона построить синтетическую концепцию индукции» [7, с. 149].

В своих исследованиях Гершель руководствовался установкой Бэкона на рассмотрение причин явлений как основную цель эмпирического познания индуктивными методами, основывался на идее постепенного восхождения от индукции низшего порядка к индукции высшего порядка, которая воспринималась им как идея научного прогресса. Вместе с тем Гершелю присущ некоторый скептицизм в отношении логико-математических наук. Что касается Юма, то Гершель основывается на его теоретико-познавательных воззрениях, в частности, на идее непознаваемости явлений. Гершель «сближает бэконовскую трактовку понятия причины с юмовской, утверждая непознаваемость причин как «простых форм» и отстаивая достаточность одних только непосредственных причин в познании природы.

Таким сближением он хотел, очевидно, максимально исключить из научного знания не верифицируемые элементы и добиться полной эмпирической интерпретации всех научных высказываний. Одновременно и как бы противореча собственному скептицизму, Гершель развивает тему гипотетико-дедуктивного испытания гипотез и теорий. Ее появление свидетельствует о его намерении представить подтверждение в опыте общим критерием истинности всех научных утверждений. Концепцию Гершеля отличает синтетический, обобщающий характер. В ней фактически объединяется эмпирическая и теоретическая индукция, открытие, подтверждение законов и теорий, дедукция из них следствий, методы гипотез опытного исследования, обобщение и сингулярное предсказание, научный прогресс.

Основные положения о научном методе как основном и необходимом компоненте истинного знания находят свое развитие и своеобразные трактовки в дальнейших методологических трудах первых философов науки – У. Уэвелла, Д. С. Милля. Главный оппонент Гершеля и Милля в области философии науки и понимания индукции – У. Уэвелл – представил оригинальную концепцию развития научного знания. Основным предметом исследования английского ученого является наука, научное знание как таковое, целью – создание всеобщего метода научного познания. Исследование науки, по Уэвеллу, предполагает философский, методологический и исторический анализ. Предмет исторического анализа – описание и исследование конкретных примеров прогрессивного развития различных наук (астрономии, геологии, физиологии, химии, минералогии и др.). Отправной точкой исследований ученого было рассмотрение истории науки как истории развития знания, знания как такового, независимо от субъекта, получающего эти знания, и от социальных условий развития науки. Уэвелл показывает, что история науки должна быть теоретической, концептуальной, иначе она не достойна называться историей и оказывается только набором беспорядочных фактов и сведений. И когда история действительно становится концептуальной и теоретической, она фактически превращается в теорию познания, в философию, методологию и логику. Предметом философского анализа являются природа, особенности и структура научного знания, его фундаментальные противоположности (антитезы) и общая теория их синтеза. Предмет методологического анализа – новая научная концепция индукции, понимаемой как всеобщий метод научного познания. Соответственно свою концепцию индукции Уэвелл рассматривал как концепцию научного прогресса в целом. Все уровни научного исследования в трактовке Уэвелла взаимосвязаны, предполагают друг

друга, находятся в диалектическом единстве. Необходимо отметить влияние на теорию познания Уэвелла немецких диалектиков, прежде всего И. Канта. Хотя это влияние, как справедливо отмечает В. А. Светлов, «не было абсолютным, и Уэвеллу удалось внести свой оригинальный вклад в решение тех проблем, постановку которых он заимствовал у немецких диалектиков» [7, с. 152].

В исследовательской литературе уже существует относительно подробное рассмотрение философии науки У. Уэвелла¹. Остановимся на центральных положениях его концепции, касающихся проблемы индукции как метода научного познания. Поскольку концепция индукции Уэвелла основывается на его теории познания, выделим ряд основных положений этой теории. Философский базис методологии Уэвелла – это утверждение о фундаментальной противоречивости научного знания, обоснование всеобщности и необходимости научного знания и обоснование индукции как последовательного и прогрессивного синтеза фундаментальных противоположностей научного знания.

Согласно эпистемологии Уэвелла, все знание имеет как идеальную или субъективную, так и объективную сторону. Эпистемология Уэвелла является, как назвал ее Фиш, «антитетической». А именно, Уэвелл подчеркивает, что знание нуждается во взаимодействии как эмпирического и концептуального элементов. Словами самого Уэвелла, «сочетание обоих элементов, субъективного или идеального и объективного или экспериментального, необходимо нам для получения представления о законах природы» [17, с. 25]. Разбирая методологию Бэкона, Уэвелл считает, что Бэкон не оказывал должного внимания антитетической природе науки.

Уэвелл также утверждает, что Бэкон не «придает необходимого веса или внимания идеальному элементу нашего познания», «выставлял на передний план бесспорно необходимую зависимость всего нашего знания от Опыта, но крайне мало говорил о его, равно необходимой зависимости от Идей (концепций), производимых самим нашим разумом» [18, с. 135].

Основу новой методологии научного познания Уэвелл находит в решении антитезы необходимого (априорного) и опытного (апостериорного) знания (истин). Реформируя Канта, он видит источник необходимых и всеобщих элементов нашего знания не в априорных

¹ См.: Маркова Л. А. Концепция развития науки В. Уэвелла // Ученые о науке и ее развитии. М., 1971; Светлов В.А. История научного метода. Екатеринбург; М., 2008; Спивак В.И. Становление философии науки: методология У. Уэвелла // Философия права. 2011. № 6; Fisch, M. William Whewell, Philosopher of Science. Oxford: Clarendon Press, 1991.

формах рассудка, а в идеях. В отличие от Канта, идеи у Уэвелла не предшествуют ощущениям, а неотделимы от них, первоначально они неосознанны и в отвлеченные понятия формируются исторически, длительным путем научного познания. Уэлловская трактовка идей охватывает кантовские априорные формы опыта и рассудка, но не сводится только к ним. Идеи – это, по сути, те фундаментальные принципы, которые лежат в основе деления научного познания на отдельные отрасли науки. Так, Пространство – фундаментальная идея геометрии, Причина – фундаментальная идея механики, Субстанция – химии. Развитие любой науки – это развертывание лежащей в ее основании идеи. Но развертывание и понимание содержания любой фундаментальной идеи может происходить лишь в процессе реального развития той науки, концептуальное единство которой она обосновывает. Заметим, что Уэвелл, в противоположность Канту, не дает полного перечня фундаментальных идей (их **относительно** полный перечень дан им в «Новом Восстановленном Органоне, кн. II, гл. IX).

Итак, фундаментальные идеи – априорные истины, но они способны также получать и апостериорное обоснование, когда выражающие их науки достигают стадии зрелости. «Здесь Уэвелл принципиально расходится с Кантом, который, как известно, исключал всякую возможность апостериорного обоснования априорных форм чувственного созерцания и категорий рассудка» [7, с. 154].

Научное знание, как было показано выше, – это единство всеобщего и необходимого (априорного) и эмпирического (апостериорного) знаний. Нужен их синтез, чтобы получить настоящее научное знание:

«В процессе прогрессивного развития науки оба элемента нашего знания непрерывно расширяются и модифицируются. Наблюдение и опыт обеспечивают постоянную аккумуляцию фактов, материала нашего знания, его объективного элемента. Размышление и дискуссия обеспечивают непрерывный рост идей: теории оформляются, материал знаний приобретает теоретическую форму; субъективный элемент знания развивается. Посредством необходимого совпадения объективного и субъективного элементов, материи и формы, теории и фактов каждый из этих процессов стимулирует и корректирует развитие другого; каждый элемент формирует и способствует становлению своей собственной противоположности» [14, с. 74–75].

Процесс прогрессивного развития науки, диалектический процесс синтеза противоположностей, в результате которого формируется научное знание и совершаются научные открытия, У. Уэвелл называет индукцией, а науки, которые возникают в результате такого про-

цесса – индуктивными. Его теория индукции, по сути, и является его методологией. Функцией уэлловской индукции является, прежде всего, формирование науки в целом, начиная с обобщения фактов, идей и законов, и заканчивая созданием ведущей теории. Очень часто у Уэвелла термины «индукция», «метод научного познания», «процесс научных открытий», «теория научного прогресса» являются синонимами. Понимая, что нельзя сформулировать универсальные и везде применимые правила нахождения истины, Уэвелл тем не менее выделяет в общем процессе индуктивного развития наук (процессе открытия) главные части интеллектуальной деятельности ученого. Это – наблюдение сложных фактов, сводящееся к разложению их на более простые; объяснение, прояснение (экспликация) понятий; обобщение (связывание) элементарных фактов с помощью этих понятий, позволяющих выразить зависимость в форме общего закона; проверка (верификация) индуктивного закона.

Особое значение имеет экспликация понятий, поскольку на этом этапе, как говорит Уэвелл, не существует никаких методов, которые можно было бы выучить и затем ими пользоваться, некоторую помощь здесь могут оказать только общее образование и споры. Было бы очень трудно объяснить логически последовательно появление в голове Кеплера всех фантастических и невероятных догадок, с помощью которых он пытался объяснить движение планет. Можно только сказать, что всеми этими попытками Кеплера управляла основная мысль – что «должны существовать *какие-нибудь* числовые или геометрические отношения между временами, расстояниями и скоростями обращающихся тел солнечной системы» [4, с. 534]. Смысл экспликации – конкретизация, модификация фундаментальных идей до тех пор, пока ученым не будет создано понятие, объединяющее разрозненные факты в одно целое и позволяющее сразу увидеть объединяющий эти факты закон. Прогресс научной мысли разворачивает фундаментальные идеи, делая их четкими и понятными. Экспликация – необходимое предисловие к открытию, и она состоит частично в эмпирическом, частично в рациональном процессе. Ученые сначала пробуют объяснить понятие в своем сознании, затем стремятся применить его к фактам, которые они до этого тщательно исследовали, чтобы определить, может ли это понятие, обобщающее факты, соответствовать закону. Если нет, ученые используют этот опыт для дальнейшего выяснения понятия. Этот процесс объяснения понятий среди ученых обычно происходит в форме научных диспутов, дискуссий, в результате которых уточняются старые и изобретаются новые понятия. Этот этап считается завершенным, если создано понятие, наибо-

лее подходящее для выявления объединяющей рассматриваемые факты закономерности. Но экспликация понятий, по Уэвеллу, это не только изобретение новых объединяющих факты понятия, но и уточнение и прояснение самой фундаментальной идеи, формулировка и анализ конкретных форм ее выражения и проявления в научном знании – понятий, аксиом и определений. Экспликация понятий как элемент индуктивного процесса исключает так называемые случайные открытия, связанные с «чистым», «независимым» от разума и теории наблюдением.

Следующий шаг на пути к истине – обобщение, или связывание элементарных фактов с помощью изобретенных и объясненных в процессе экспликации понятий. Уэвелл опровергает утверждение о том, что гипотеза может быть создана посредством простой догадки. Вместо этого он предлагает процесс логического вывода, для которого характерны два этапа. Первый этап представляет собою процесс, называемый «коллигацией» – обобщением, при котором известные факты сводятся в закон посредством «сверхиндуцирования», наведения на них концепта. Выбор соответствующего концепта описывается Уэвеллом как требующий «особого процесса в уме», иными словами, мыслительного процесса [15, с. 40]. В частности, он включает вывод или серию выводов из наблюдаемого явления в гипотезу, касающуюся характеристик или причин, которые являются общими для определенного класса. В одном из приводимых Уэвеллом примеров, Френель на основании серии выводов пришел к гипотезе о том, что общей характеристикой для изучаемых им явлений дифракции было то, что все они были вызваны движением световых волн в светонесном эфире.

Следующий этап открытия, который, как отмечает Уэвелл, зачастую более прост, подразумевает индуктивное обобщение найденной причины для всех явлений, относящихся к одному и тому же классу (в случае с Френелем это было для всех случаев дифракции, в том числе для ахроматического света). После выбора соответствующего концепта и его обобщения, факты видятся с новой точки зрения. Прежде разрозненные, факты предстают теперь как часть единого общего закона.

Следуя градуализму Бэкона, Уэвелл утверждает, что прогресс науки с течением времени является постепенным в том смысле, что все более общие теории постоянно выводятся на основании частных, по мере того, как доказывается их истинность. Так, отмечает Уэвелл, закон движения планет Кеплера, выведенный с помощью индукции открывателя, был использован Ньютоном для создания более общего закона всемирного тяготения. Именно на уверенность Бэкона в про-

исходящем со временем последовательном и поэтапном обобщении ссылается Уэвелл, когда заявляет, что общие представления Бэкона в отношении философской методологии нашли блестящее отражение в открытии Ньютоном закона всемирного тяготения [18, с. 182; 19, с. 273].

Выполняет важную функцию и следующая ступень процесса индуктивного развития наук – проверка (верификация) гипотез. Эту самую оригинальную часть его методологии принято считать «настоящей методологической инновацией Уэвелла, значительно превосходящей по своему эвристическому потенциалу известные методы верификации и фальсификации научных гипотез XX столетия» [7, с. 182]. Речь идет о стандартной концепции научного метода (Р. Карнап, К. Поппер). Верификацию гипотез Уэвелл обозначает как «последовательность». Нередко бывает, что первоначально представленная гипотеза оказывается недостаточной для объяснения разного рода частных или вновь встречающихся явлений, и к ней приходится делать добавления. Если теория справедлива, эти добавления обеспечивают ей простоту и гармонию; добавочные предположения тогда обыкновенно или прямо сводятся к основному или же заставляют нас делать в нем лишь незначительные видоизменения. Например, явления поляризации и двойного преломления световых лучей удалось объяснить, исходя из теории волнообразных движений, не внося в нее элементов, которые ей были бы новы и чужды.

Самым убедительным свидетельством истинности гипотез, по Уэвеллу, является совпадение индукций – единый механизм, посредством которого «индукции принципиально различных классов фактов *объединяются вместе и образуют общий класс*». Этот совпадение индукций имеет «более совершенный и принудительный характер, если оно открывает нам возможность объяснять и определять случаи другого вида, чем те, с которыми мы имели дело при формировании нашей гипотезы». «Во всей истории науки, насколько я знаю, нельзя найти ни одного примера, согласно которому Совпадение Индукций свидетельствовало бы в защиту гипотезы, впоследствии оказавшейся ложной» [14, с. 153–155].

Уэвелл приводит в качестве примера совпадения индукций открытие Ньютоном закона всемирного тяготения. Этот закон, по Уэвеллу, есть результат объединения трех индукций: 1) гипотезы, что сила, благодаря которой Луна постоянно уклоняется от прямолинейного движения и удерживается на земной орбите, направлена к центру Земли и обратно пропорциональна квадрату расстояния между этими планетами; 2) гипотезы относительно планет, обращающихся вокруг Юпитера и Сатурна; 3) предположения относительно всех планет Солнечной системы.

Таким образом, индукция, представляющая собой результат совпадения индукций, является индукцией более высокого уровня, – это индукция, обеспечивающая появление нового закона, а значит, изменяющая и обогащающая концептуальный аппарат науки.

«Совпадение индукций вследствие более высокого индуктивного и концептуального статуса имеет больший объяснительный и предсказательный потенциал, чем каждая из обобщаемых им гипотез. Совпадение индукций открывает прямой путь к созданию новой научной теории и открывает новую индуктивную эпоху в истории рассматриваемой науки» [7, с. 164].

Интерпретация Уэвеллом индукции как Всеобщего Метода (Органона) открытия, разрешающего познавательные противоречия, вносящего в науку новые теории, законы, понятия, несомненно отличается оригинальностью и основательностью. И оказывается более эффективной в решении проблемы получения и роста нового знания.

С концепцией Уэвелла можно сопоставить взгляды Милля. Как известно, Милль, на сочинении которого «Система логики силлогической и индуктивной» интеллектуально воспитывался весь научный мир Европы начиная со второй половины XIX в. [8, с. 45], выступил с принципиальными возражениями против методологии Уэвелла. Источник этих разногласий – различное понимание сущности законов природы и науки. Интересно заметить, что полемику между Уэвеллом и Миллем можно считать отправной точкой современного обсуждения проблемы индукции.

Принимая индукцию как эвристический метод познания, Милль отвергает сведение индукции к полной индукции, через простое перечисление представляющей суммирование фактов в терминах обобщающего их понятия, поскольку такая совершенная индукция выражает лишь то, что уже известно о каждом элементе. Милль разрабатывает так называемую «материальную» индукцию», представляющую по его мнению реальный «индуктивный скачок». Основным моментом в процессе мышления, в получении нового знания для Милля является не выработка нового понятия, нового понимания того или иного класса явлений, как у Уэвелла, а распространение уже имеющегося понимания фактов на родственные им явления, принадлежащие тому же классу:

«Индукция есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких случаях, будет истинным и во всех случаях, сходным с первым в некоторых определенных отношениях класса» [6, с. 260]. «Индукцию в собственном смысле слова ... можно коротко определить как "обобщение из опыта"» [6, с. 277].

Таким образом, достоверность результатов индукции должен обеспечивать опыт. Но частный опыт не способен сделать суждение необходимо истинным. Индукция, обобщающая опыт, выходит за пределы частного случая. Возникает вопрос, что обуславливает правильность этой операции, на чем она основана? Понятно, что частный опыт не может обеспечить необходимую истинность универсального обобщения. Значит, необходимо соединение опыта с теорией, необходимы истинные законы науки, в которых отражаются в теоретической форме существенные связи действительности.

В позиции Уэвелла проводится принципиальное различие между формой и содержанием законов природы. По Уэвеллу, своей формой закон обязан абсолютно необходимым первым принципам, свое содержание он получает из конкретного и изменчивого опыта. У Милля же принцип единообразия природы, выступающий в качестве безусловного основания истинности любых индуктивных умозаключений, необходим и формально и содержательно, иначе теряется его связь с опытом. Не доверяя научным теориям, Милль считает, что нахождение причинно-следственных зависимостей осуществляется с помощью специальных методов прямой индукции. Это, как известно, метод сходства (авторство принадлежит Д. Скоту), метод различия (сформулированный У. Оккамом), метод сопутствующих изменений (Ф. Бэкон), метод остатков (Дж. Гершель) и объединенный метод сходства и различия. Этим методам Милль в своей концепции развития науки придает первостепенное значение. Но научное исследование, по Миллю, предполагает еще конструирование научной теории в собственном смысле слова. Для этого, полагает Милль, необходимо, чтобы индукция была дополнена дедукцией и проверкой ее результатов:

«Когда законы причин установлены и удовлетворительно выполнена первая часть рассматриваемого нами теперь важного логического процесса, исследователь приступает ко второй его части; к определению (на основании найденных законов причин) того, какое именно следствие произойдет под влиянием того или другого сочетания этих причин... Здесь мы имеем дедукцию, или умозаключение из общих положений...» [6, с. 420]. «Учитывая наличие в нем стадий индукции и дедукции, а также его цель – образование теории, этот метод правильнее назвать миллевской версией (аристотелевского) индуктивно-дедуктивного метода научного познания» [7, с. 202].

Но можно доказать, что принцип независимого действия как причин и следствий, на котором основываются рассмотренные Миллем методы, не выполняется. Технику доказательства невыполнения этого принципа, которую представил Р. Карнап в своей работе «Логические основания вероятности», приводит В.А. Светлов. Общий вывод заключается в том, что индуктивная зависимость между свидетельства-

ми и гипотезами существует. «Их объединение порождает, как правило, нелинейный эффект: объединенное свидетельство может оказаться как слабее, так и сильнее в индуктивном отношении любой своей части» [7, с. 216]. Гершель, который указывал Миллю на принципиальное различие между вероятностями следствий и вероятностями причин (что последний оставил без должного внимания), приводит пример нелинейного эффекта смешения разнородных химических веществ, демонстрирующий этот вывод:

«Раствор соли, известной у химиков под названием азотно-кислого серебра, и другой, называемый серноватисто-кислым натрием, будучи взяты в рот, имеют, каждый в отдельности, отвратительный горький вкус; но если их смешать, или если один раствор взять в рот, когда в нем еще есть другой, то получается ощущение в высшей степени приятное» [1, с. 85].

Традиционное понимание индукции Миллем, развитое им в рамках ортодоксального эмпиризма и индуктивизма, в методологическом смысле значительно менее актуально, чем позиция Уэвелла. Для дальнейшего развития теории индукции были необходимы новые логико-методологические концепции для анализа причинно-следственных связей, одну из которых разработал У. С. Джевонс, представивший концепцию индукции как обратной дедукции и выдвинувший важную идею комбинаторной природы нашего мышления.

Итак, к основным методологическим тенденциям философии науки на этапе ее становления можно отнести, прежде всего, постановку и попытку решения проблемы источника и механизма формирования нового научного знания, что предполагает выработку теоретической модели науки и концепции научного прогресса. Среди рассмотренных теорий, на наш взгляд, в качестве двух различных методологических подходов можно выделить философию науки Милля и философию науки Уэвелла, поскольку представленные ими модели развития науки обозначали противоположные методологические подходы. Как отмечалось, эти подходы исходили из разных допущений, прежде всего, об источнике познания:

«Именно по поводу данного вопроса возникает первое противостояние в области философии науки. Милль исходит из установок сенсуализма, согласно которым сенсорный опыт является семантически исчерпывающей основой познавательного процесса» [2, с. 248].

То есть Милль учитывал только эмпирическую составляющую научного знания. Уэвелл же, в вопросах о природе научного знания испытав влияние Канта, исходил из допущения, что всякое знание имеет не только фактическую, но и концептуальную составляющую, и вне их единства не существует.

В процессе решения философами методологических вопросов сформировалось особое направление исследования проблемы источника и механизма формирования нового научного знания и проблемы индукции, которой отводится роль главного метода научного познания. Такой подход способствовал выработке теоретической модели науки и научного прогресса, выявлению основных принципов философии науки. Одним из таких принципов является принцип историзма, понимание органической взаимосвязи философии и истории науки. Милль усматривал единство «позитивной» науки в ее индуктивном методе, а историю научного познания видел в процессе освоения наукой этого метода. У Уэвелла история науки – это процесс развертывания в познании фундаментальных идей, а философия науки – теоретическое знание, объясняющее эволюцию мировой науки и обеспечивающее методологические основания познавательной деятельности.

Рассмотренные логико-методологические и историко-научные исследования Гершеля, Уэвелла, Милля, их приверженность познавательным идеалам опытно-экспериментального естествознания и глубокая убежденность в непогрешимости индуктивного метода положили начало становлению философии науки как особого направления в новоевропейской философии.

Список литературы

1. Гершель Дж. Философия естествознания. Об общем характере, пользе и принципах исследования природы. – СПб., 1868.
2. Иванов В. Г., Лезгина М. Л. Горизонты науки XXI века. – М., 2006.
3. Иванов В. Г., Лезгина М. Л. Детерминация научного поиска. – Л., 1978.
4. История и методология науки / под ред. Б. И. Липского. – СПб., 2004.
5. Маркова Л. А. Концепция развития науки В. Уэвелла // Ученые о науке и ее развитии. – М., 1971.
6. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. – М., 1914.
7. Светлов В. А. История научного метода. – Екатеринбург; М., 2008.
8. Солонин Ю. Н. Методологический кризис в науке: философское осмысление // Мысль. – 2009. – № 8.
9. Степин В. С. Теоретическое знание. – М., 2000.
10. Спивак В. И. Индуктивный метод в философии науки У. Уэвелла // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2009. – № 87.
11. Спивак В. И. Становление философии науки: методология У. Уэвелла // Философия права. – 2011. – № 6.
12. Стрельченко В.И. Очерки истории и философии науки. – СПб., 2012.
13. Франк Ф. Философия науки. – М., 1960.
14. Уэвелл У. История индуктивных наук. – СПб., 1867.
15. Whewell W. The Philosophy of Inductive Sciences, Founded Upon Their History // Butts R.E. (Ed.) William Whewell's Theory of Scientific Method. Pittsburg, 1968.
16. Fisch, M. William Whewell, Philosopher of Science Oxford: Clarendon Press, 1991.

ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 1 (091) (47)

В. Л. Обухов

Место русской философии в мировой философии

В статье рассматривается место русской философии в мировой философии. Автор сопоставляет русскую философию с западной философией и указывает на специфические черты русской философской мысли. Статью завершает вывод о недостаточном внимании к трудам и идеям русских философов в отечественных учебниках по философии.

The article discusses the place of Russian philosophy in world philosophy. The author compares Russian philosophy with Western philosophy and points to specific features of Russian philosophical thought. In conclusion the author points out the lack of attention to the works and ideas of Russian philosophers in Russian textbooks on philosophy.

Ключевые слова: мировая философия, русская философия, учебники по философии.

Key words: World Philosophy, Russian Philosophy, textbooks on philosophy.

В советское время русская философия рассматривалась у нас как чисто периферийное явление, почти не имеющее никакой самостоятельной ценности. Она существовала вне столбовой дороги мировой (читай – западной) философии, неоспоримой вершиной которой признавалась философия марксизма. И если какие-то достижения за русской философией признавались, то преимущественно как следствие влияния несомненно более высокой западной философии.

Потребовалась мощная переоценка ценностей, произошедшая на рубеже XX и XXI веков, чтобы мы, наконец, стали избавляться от навязанных когда-то стереотипов. Однако и сегодня еще в программах и учебниках рассмотрению западной философии уделено несравненно большее внимание, чем отечественной, при том, что отечественная философия, во-первых, ничем не уступает ни западной,

ни восточной, и, во-вторых, будучи квинтэссенцией культуры, наиболее ярким и глубоким выражением духа русской нации, она больше всего может сообщить разуму и сердцу россиянина.

Прежде чем выяснять специфику русской философии, обратимся к вопросу, а существуют ли национальные философии? У нас ведь нет русской геометрии, химии, биологии, так почему же должна существовать русская философия?

Национальный характер философии определяется ее предметом. Исходя из общемировой традиции, философию следует определять как учение о всеобщих характеристиках мира в контексте человеческого существования в этом мире, или, короче, как знание о мире, пропущенное через душу человека. Отсюда следует, что философия не только наука, но и феномен культуры (как искусство или религия, например). Все попытки вырвать из философии какую-то одну составляющую всегда приводили к плачевным результатам. Так, марксистская философия упор делала на свою научную составляющую, вследствие чего философия определялась как наука о наиболее общих законах, действующих в природе, обществе и познании. И недосуг было увидеть в ней германский дух, казарменную составляющую, проявившуюся в идее всевластия государства, являющегося, по Марксу, единственным юридическим лицом. Так же трагической оказалась и судьба экзистенциализма, эксплуатировавшего лишь смысловую составляющую философии, но отказавшего ей в праве быть научным знанием о мире. В результате бытие стало пониматься как Пустота, Ничто, единственно истинной характеристикой которого является Смерть.

Философия есть целостное мировидение, осуществляемое вследствие единства научного и вненаучного подходов, разума и чувства, рационального и иррационального, логики и интуиции, отработанной методологии и творческого озарения. Поэтому-то у нас нет русской математики, но есть русская поэзия, русская живопись, русская музыка, есть русская философия.

За всю историю человечества в мире существовало лишь около дюжины государств, у которых была своя собственная, достойная внимания философия. Россия принадлежит к этой дюжине. Конечно, мы не будем проявлять излишнюю гордыню по отношению к тем странам, у которых ее нет. Тем более, что они могли иначе заявить о себе и внести свой вклад в общую сокровищницу человечества. Так, например, у Швейцарии не было своей философии, но она зато делает лучшие в мире часы. Тем не менее мы не можем не испытывать гордость от осознания того факта, что мощнейшая духовная составляю-

щая нашего народа помогла ему родить философию, ставшую вровень с высшими достижениями мировой философской мысли.

Поскольку философия есть не только общечеловеческое, но и национальное духовное явление, постольку неминуемо встает вопрос, а в чем ее национальное своеобразие? в чем ее специфика?

Если оценивать русскую философию с позиции европоцентризма, то придется признать, что она по всем пунктам уступает западной. Но если подходить не предвзято, объективно, то окажется, что русская и западная философия – это равновеликие духовные явления, и русская философия не ниже и не хуже, она просто другая.

Если западная философия рождена из средневековой схоластики, а от нее – из древнеримской культуры, то русская происходит от византийской и древнегреческой философии и культуры. Не случайно поэтому христианский Запад делает упор на закон (Ветхий Завет), а Россия – на благодать (Новый Завет).

Если онтология западной философии выходит на мир в целом, то онтология русской философии обращена, прежде всего, к человеку и социуму, его окружающему. Иными словами, русская философия насквозь антропоцентрична. Именно поэтому у русской философии нет сколь-нибудь развернутых онтологии и гносеологии (некоторым исключением является лишь философия В. С. Соловьева).

Если западная философия ориентирована на поиск истины, понимаемой как бесстрастное теоретическое понимание мира, то в русской философии истина понимается как истина-правда, долженствующая стать основой справедливой жизни человека и человечества. Ведь этимологически слово «справедливость» и происходит от слова «правда» (дружить с правдой, любить правду, служить правде).

Если западная философия в целом рациональна, то русская – рационально-иррациональна. Не случайно Григорий Сковорода утверждал, что мир может быть познан только на основе единства разума (головой) и чувства (сердца), (отсюда известное: «Умом Россию не понять»...). Русская философская реалистическая традиция обосновывает необходимость *живознания*, органически сочетающего в себе и чувства, и ум, и опыт, и интуицию. Известный русский философ Н. О. Лосский проповедовал *гносеологическим реализм*, который состоит в том, что «только собрав в единое целое все свои духовные силы – чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию и религиозное созерцание – человек начинает понимать истинное бытие мира...» [3, с. 514]. При этом все эти гносеологические установки применяются не как противоречащие друг другу, а как взаимодополняющие.

Если основным вопросом западной философии зачастую является вопрос о первичности материи или духа, то основным вопросом для русской философии является вопрос о природе и источнике добра, ценности добра, онтологии добра.

Если западная философия стремится к абстрактной систематизации идей и понятий, то русская философия, опирающаяся на интуитивное познание сущности, обычно бессистемна (как бессистемна и сама жизнь россиянина). (Неслучайно Д. И. Менделеев иногда вынужден был оправдываться за свою систему химических элементов, поскольку, по мнению многих российских интеллектуалов, разрабатывать систему – чисто немецкое занятие. Как неслучайно и то, что Станиславский выходил из себя, когда кто-нибудь говорил при нем о «системе Станиславского»).

Если западная философия в своем стремлении все разобрать «по косточкам», часто проявляет односторонность: отдельно эмпирики, отдельно рационалисты, отдельно сторонники дедуктивного метода, отдельно сторонники метода индуктивного, то русские философы, строящие свою теорию на основе живознания, живого опыта и непосредственной данности бытия, с недоумением и иронией относились к односторонности западного человека. Это положение четко обозначил русский философ А. И. Герцен:

«Оконченная, замкнутая личность западного человека удивляет нас сначала своей специальностью, вслед за тем удивляет односторонностью. Он всегда доволен собой, его самонадеянность нас оскорбляет. Он никогда не забывает личных видов, положение его вообще стесненное и нравы приложены к жалкой среде. Я не думаю, чтоб люди всегда здесь были таковы; западный человек не в нормальном состоянии – *он линяет*... Мы в жизни, с одной стороны, больше художники, с другой – гораздо проще западных людей, не имеем их специальности, но зато многостороннее их. Развитые личности у нас редко встречаются, но они пышно, разметисто развиты, без шпалер и заборов. Совсем не так, как на Западе» [2, с. 100].

Если западная философия вписана в государственную машину и разрабатывается, в основном, в стенах академических учреждений, и поэтому многие известные западные философы были заведующими кафедрами философии и даже ректорами университетов, то русская философия всегда испытывала к себе неприязненное отношение со стороны самодержавия и церкви. Николай I говорил своим офицерам: «Займитесь службою, а не философией; я философов терпеть не могу, я всех философов в чахотку вгоню» [4, с. 114]. Поэтому отечественная философия получила свое развитие вне стен академических учреждений. Она ушла в искусство, религию, политику, науку. Именно

поэтому изучение русской философии будет неполным без рассмотрения философских взглядов поэтов, писателей, богословов, ученых.

Если на Западе, в силу сказанного, редкие философы придерживались радикальных взглядов, то в России, напротив, несколько поколений философов придерживались радикальных политических воззрений: декабристы, революционные демократы, народники, марксисты. И то, что Россия явилась родиной нескольких грандиозных революций – не случайное явление.

Русская философия не похожа ни на западную философию, ни на восточную. Поэтому она – не середина между ними и не их сумма, а некий синтез, предполагающий новое качество. Это вытекает из самого характера русского человека, его менталитета, хорошо схваченного А. Швейцером: «Русским людям не нужны материалистические "ценности" Запада, не нужны сомнительные достижения Востока в сфере абстрактной духовности, не имеющей ничего общего с реальностью» [5]. И именно поэтому русскую философию, наиболее близкую к реальному миру реального человека, с трудом понимают как на Западе, так и на Востоке (а иногда – и мы сами).

Если западные философы чаще всего уделяют внимание таким понятиям, как материя, движение, причинность, то среди ценностей русской философии ведущее место отводится любви (добру), свободе и красоте.

Любви в русской философии отводится важнейшее место. По учению космической этики, созданной российскими учеными и философами, именно любовь явится той основой, которая поможет человечеству войти в Космос и стать в нем направляющей силой его эволюции. По мнению В. С. Соловьева, Бог сделал шаг на пути к человеку, обратившись в Бого-человека. Теперь очередь за человеком, и стать ему человеко-богом поможет только взаимная любовь мужчины и женщины. По рассуждению Соловьева, если Эрос есть положительная связь двух природ – во вселенной разделенных, а в человеке соединенных лишь внешним образом (душа и тело), то в чем еще может состоять его истинное дело как не в том, чтобы смертную природу сделать бессмертной? Человеческий Эрос имеет целью воскрешение жизни навеки в телах, отнятых у материальных процессов.

Влюбленный человек ощущает в себе такой наплыв великих сил, который позволяет ему творить красоту и красота эта, оставаясь на земле вечно, снимает противоречие между миром реальным (земным) и идеальным (потусторонним), между духом и телом (духовная красота получила телесное воплощение), между вечным и тленным, обеспечивая бессмертие человека уже при жизни (в творениях его), что означает одновременно нахождение человеком своей сущности.

Итак, именно Любовь является той силой, которая посредством Свободы и Творчества созидает Красоту, что одновременно означает наведение мостов между духовным и телесным, вечным и смертным, реальным и трансцендентным.

Значительное место в русской философии занимает и свобода. Восток не считает свободу сколь-нибудь значащей ценностью; Запад, признавая свободу важнейшей ценностью, довольствуется, тем не менее, корзиной небольших основных свобод, принятых чтобы не затрагивать интересы окружающих («общественный договор»). В западноевропейской философской традиции, идущей еще от Спинозы и Гегеля, *свобода* понимается как осознанная необходимость. Близка к этому идея общественного договора французских философов XVIII в., по которой свобода понималась как свод определенных правил, ограничивающих личную свободу каждого, чтобы дать каждому необходимый минимум свобод, т. е. свобода одного не должна ущемлять свободу других, отсюда необходимые самоограничения для каждого, выступающие в виде осознанной необходимости. В русской духовной традиции свобода понимается несколько иначе. *Свобода есть способность и возможность индивида максимально реализовать свою природу, свою сущность*, т. е. свобода здесь предполагает две составляющие: с одной стороны, это признание самим индивидом свободы в качестве высшей ценности, ради которой личность способна идти на любые жертвы, и, во-вторых, это минимум необходимых внешних условий (т. е. демократический режим), создающий “режим наибольшего благоприятствования” для самореализации индивида.

Как отмечал Н. А. Бердяев, достойно внимание глубоко оригинальное суждение русского философа А. С. Хомякова, который свободу ставил выше Бога [1]. Для свободы не может быть авторитета ни в церковной иерархии, ни в Боге – сам Бог не есть авторитет для свободы, ибо Бог, согласно Хомякову, и есть свобода и в свободе лишь может он раскрыться. Свобода тотальна, она есть краеугольный камень сущности человеческого бытия. Свобода есть не право, а обязанность человека. Не человек требует от Бога свободы, а Бог требует ее от человека. Свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека. Бог принимает только свободных духом, он не принимает рабского поклонения – таков пафос рассуждений русского философа. Эта идея была поддержана и развита Н. А. Бердяевым в его понимании «Ungrund», в котором свобода понимается как первооснова всего сущего.

Свобода связана со способностью человека гармонизировать внутренний и внешний миры и тем самым формировать многосторонний, целостный, непротиворечивый взгляд на мир. На этот аспект

в свое время обратил внимание Бердяев: «Подлинная свобода есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей» [1]. Через свободу человек как бы творит мир и в этом плане даже превосходит Бога, ибо мир, им созданный, начинает переделывать по образу и подобию своему.

В России особенное отношение к красоте, и только русский философствующий писатель (Ф. М. Достоевский) мог заявить, что красота спасет мир. Как заметил В. Высоцкий: «Купола в России кроют чистым золотом – / Чтобы чаще Господь замечал». Красота является важнейшим действующим началом, способным преобразить мир. Не случайно Горький считал эстетику этикой будущего, т. е. та красота и гармония, которые уже достигнуты в искусстве, являются прообразом тех красивых, гармоничных отношений, которые когда-нибудь установятся на уровне общения между людьми. На это же, но более подробно, указывал известный деятель Серебряного века Ф. Сологуб:

«Искусство – это беспредельное устремление из мира действительности в мир мечты... Искусство должно пересоздать мир в духе и плоти. Первая ступень – создать мир в видениях искусства наперекор действительности жизни. Вторая ступень – пересоздать плоть мира, саму жизнь, – превратить действительность в восторг, уничтожить грань между должным и сущим, слить их воедино так, чтобы мир жизни был так же радостен и эстетичен, как мир искусства... Религия перестала отвечать современной душе, философия убита точными науками, и мятущейся человеческой душе остается искусство, которое возродит мир» [6, с. 281].

Наше образование, нацеленное на западные стандарты, западные ценности, нередко оборачивается самоуничижением. Так, у нас довольно подробно говорится о воздействии западной философской мысли на развитие русской, но практически ничего не говорится об обратном влиянии. А оно было не менее существенным.

Практически во всех наших учебниках сказано, что предтечей экзистенциализма явился датский философ Кьеркегор. И это несмотря на то, что сами философы-экзистенциалисты (А. Камю, например) своим предтечей, отцом-основателем нередко признавали Ф. М. Достоевского. Известно, как чисто по-школярски конспектировал труды Достоевского Ницше, явившийся слабой и в целом неудачной копией великого гуманиста.

Величие русского духа, русской философии особенно ярко выявились в первые десятилетия XX в., когда многие наши духовные лидеры оказались в Европе. Очень скоро выяснилось, что Леонтьев – экономист № 1 в мире, Питирим Сорокин – социолог № 1 в мире, Бердяев – виднейший мировой философ, написавший более 500 ра-

бот, переведенных на 20 языков народов мира. Изгнанные из России в 1922 г. Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов, И. Ильин, Н. Лосский во многом оплодотворили мировую философскую мысль, и всю западную философию XX в. нельзя понять без того влияния, какое оказала на нее русская философия.

Но нас интересуют, прежде всего, другие вопросы. Какую роль играла, играет и будет играть русская философия в деле осмысления предназначения русской нации и ее возможного будущего? Какова главная система ценностей, что таится в нас, опираясь на которую мы можем достичь поистине фантастических результатов? Что могут и чего не должны делать правители со своим народом для достижения наилучших результатов?

На все эти вопросы можно получить ответы только при вдумчивом, уважительном изучении великой русской философии.

* * *

P.S. В 2007 г. автор получил от одного солидного издательства заказ на учебник философии, который затем должен был распространяться в 500 магазинах по всей России. Наш авторский коллектив решил сломать стереотип и уделил восточной, западной и русской философии одинаковое внимание – по 2 главы, мотивируя это тем, что русская философия ни в чем не уступает ни западной, ни восточной. Издательство сразу же отказалось печатать наш учебник, на том основании, что мы своим утверждением («не уступает») насаждаем вражду между народами, и можем обидеть представителей Запада. Тогда я заинтересовался у моей аспирантки-китайки, а как обстоит дело в их учебнике философии. Оказалось, что в китайском учебнике философии 8 глав посвящено рассмотрению китайской философии, и одна – мировой философии. Будет ли то время, когда и у нас появятся такие учебники?

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/religiozn_misl_xix_1/
2. Герцен А. И. Сочинения в четырех томах. – М., 1988.
3. Лосский Н. О. История русской философии. – М., 1991.
4. Розен А. Е. Записки декабриста. – Иркутск, 1984.
5. Цитаты иностранцев о нраве русского народа. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.imperyanews.ru/details/8b3a2cef-a235-43d5-bfc5-1fc0443e829f>
6. Эрос. Россия. Серебряный век / сост. А. Щуплов. – М., 1992.

М. Н. Миловзорова

Основные черты интерпретации России как органического целого

Россия – не механическая сумма территорий и народностей, а живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся *организм*, не подлежащий расчленению, т. е. нарушению теснейшей взаимосвязи географической, политической, стратегической, экономической, духовной, языковой и культурной составляющих этого организма.

Russia is not a mechanical sum of land and ethnic groups, but a living, historically grown and culturally justified organism, not subject to dispersion, i.e., violation of the closest relationships between geographic, political, strategic, economic, spiritual, linguistic and cultural components.

Ключевые слова: Россия, организм, разнообразие, совесть, свобода, ответственность, мера.

Key words: Russia, organism, diversity, conscience, freedom, responsibility, measure.

Метафора камня на распутье из русского эпоса красноречиво свидетельствует о том, что свобода человека трактуется именно как *свобода выбора пути*: можно пойти по пути рабства – «сытым быть, но коня потерять», можно выбрать путь честолюбия и громкой славы, а можно пойти по пути правды, несмотря на то, что он предрекает «убитым быть».

Чем может человек руководствоваться? Что поможет ему выбрать путь? На это человеку дарована совесть. Ведь свобода без совести ведет к разрушению. Как отмечал Ф. М. Достоевский:

«в нынешнем образе мира полагают свободу в разнузданности, тогда как настоящая свобода – лишь в одолении себя и воли своей, так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином» [5, с. 416–417].

И. А. Ильин определял *совесть* как *первый и глубочайший источник ответственности и справедливости*, как *состояние нравственной очевидности, нравственного вдохновения, даже нравственной гениальности*. Он утверждал, что *совесть* нужна каждому человеку не только в судьбоносные моменты его жизни, но и в

любых повседневных делах: «то, что совсем не тронута ее лучом, – оказывается не только *недоброкачественным* в смысле духовной ценности, но и *жизненно непрочным*, некрепким, в высшей степени подверженным распаду и в личной, и в общественной жизни» [10, с. 192, 188, 187, 181]. Н. Я. Данилевский отмечал, что «едва ли существовал и существует народ, способный вынести большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею» [4, с. 585].

Слушая голос совести, русский человек выбирает путь правды и справедливости, несмотря на все угрозы и риски, подстерегающие на этом пути, потому что для него бесчестье как погибель души страшнее гибели тела.

Заметим, что русский – это цивилизационный признак. Не случайно Достоевский называл Пушкина «первым русским человеком», не в смысле первый среди равных, а первый человек русской цивилизации, способный на «вселенскую отзывчивость». И любые попытки внедрения в наше сознание теорий расового превосходства были и будут обречены на провал.

«Народы – это не языковые, не политические и не зоологические единства, но единства душевные» [23, с. 173], «нация, поскольку она живет и борется, обладает государством не только как состоянием движения, но прежде всего как *идеей*» [23, с. 378], «*в основе нации лежит идея*» [23, с. 175], – неоднократно подчеркивал О. Шпенглер.

Русскую цивилизацию обычно называют цивилизацией меры. Воспользовавшись терминологией П. А. Сорокина [19, с. 259], мы приходим к выводу, что русская цивилизация принадлежит к *идеалистическому* типу, который как раз находится посередине между *чувственным* и *идеациональным*.

Основными характеристиками *чувственной* культуры являются: культ тела; гипертрофирование значения личности, выражающееся формулами «Super-ego», «Я – Бог»; стимулирование и симуляция частую бесцельной бурной деятельности, чрезмерное выражение себя; тайм-менеджмент как жизненная скрижаль; свобода от моральных ограничений; покорение природы, потребительское отношение к ней; избавление от страданий и отрицательных эмоций посредством гедонизма.

Идеациональной культуре, напротив, присущи такие свойства, как: борьба с телом; отрицание личности через формулы «Меня – нет», «Я сливаюсь с Абсолютом», «я – раб Божий»; избегание деятельности согласно принципу не-деяния; отсутствие границ времени; отрицание свободы; растворение в природе; избавление от страданий.

Основные атрибуты *идеалистической* культуры: баланс телесного и духовного; равновесие индивидуального и коллективного (соборного); осмысленная жизнедеятельность («*Зачем я живу?*»); умеренность в выражении себя; мирное сосуществование и разумное взаимодействие со временем; свобода, регулируемая совестью и интуицией; трепетное отношение к природе, осознание себя ее частью; избавление от страданий через сострадание, т. е. любовь.

В статье В. С. Соловьева «Три силы» *первая сила* соответствует идеациональному типу культуры: «слить многообразие частных форм, подавить самостоятельность и свободу личности» [17, с. 41]. *Вторая сила*, по мнению Соловьева, противоположная, стремится раздробить «твердыню мертвого единства», дать свободу частным формам жизни, в результате чего процветает всеобщий эгоизм, «множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи» [17, с. 42]. Эта сила соответствует чувственному типу культуры. Однако мы считаем, что она не противоположна первой, поскольку здесь человек так же не свободен, как и в первом случае, разница лишь в том, что он не свободен с определенным телесным комфортом. Это завуалированная форма рабства.

Третья сила, согласно Соловьеву, примиряет две вышеуказанные, создает целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю содержательную жизнь» [17, с. 42]. Эта сила соответствует идеалистическому типу культуры. Её можно считать диалектическим отрицанием двух предыдущих. Очевидно, что любой здравомыслящий человек, полагающий, что «нельзя быть свободными и невежественными», будет стремиться к ценностям именно такой культуры, освобождающей от рабства в любых его проявлениях – как от закрепощения духа, так и от поклонения телу как идолу.

В своей знаменитой работе «Критика практического разума» И. Кант пишет: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» [11, с. 257]. Категорический императив Канта – это колоссальная ответственность за судьбу Вселенной и неограниченная свобода выбора: «Поступай так, чтобы...», но чтобы поступать, необходимо провести грандиозную познавательную работу. И если сняты одномерные шоры догматизма с сознания, тем шире кругозор, тем больше *последствий* своего волеизъявления способен увидеть человек и оценить желательность или нежелательность возникновения этих последствий. И в помощь ему даны совесть и интуиция.

Мы считаем, что подлинная демократия возможна только там, где категорический императив Канта действительно является руководством к действию. Очевидно, что в настоящее время нигде в мире этого нет (и особенно там, где находятся с розгами «учителя» демократии). Чаще имеет место декорация, симуляция и дискредитация самой идеи власти народа.

Необходимо указать на заблуждение А. Шопенгауэра, полагавшего, что кантовский практический разум с его категорическим императивом сродни *совести*, но отличается от нее тем, что категорический императив «подает свой голос *до* действия, совесть же, собственно, говорит лишь *потом*» [21, с. 176]. Остается невыясненным, почему – *потом*? Шопенгауэр не увидел самого главного, а именно того, что совесть говорит всё время, и *до*, и *после*, и *во время* совершения поступка.

Совесть есть регулятор свободы человека, выбирающего путь к справедливости. Надо полагать, что понимание свободы *как отсутствия сопротивления* (внешнего препятствия для движения), отмеченное Т. Гоббсом в «Левиафане» [3, с. 163], влечет отсутствие всяких сдерживающих рамок в конечном итоге приводит к энтропии.

В произведении И. А. Ефремова «Час быка» звучит важная мысль о том, что настоящий человек не может быть счастлив и не будет пасторально по-маниловски наслаждаться бегством (или, скорее, дезертирством) в «раёк» на какой-то отдельно взятой территории, если где-то во Вселенной творится несправедливость [6]. Эта мысль перекликается с приписываемой Шарлю де Голлю сентенцией о русском характере: «*Русский человек не может быть счастлив, если где-то творится несправедливость*» [цит. по: 7, с. 145].

Вероятно, именно эту неспособность к безразличию Достоевский и вкладывал в понятие «всемирной отзывчивости русской души», имея в виду «действительное, бесспорное и глубочайшее родство ее гения с гениями всех времен и народов мира» [5, с. 473].

Можно сказать, что свобода и совесть суть важнейшие характеристики идеального образа русского народа. И. А. Ильин показал, почему русская душа не приемлет рабства:

«Русскому духу присуща духовная *свобода*, внутренняя ширь, осязание неизведанных, небывалых возможностей. Мы родимся в этой внутренней свободе, мы дышим ею, мы от природы несем ее в себе, – и все ее дары, и все ее опасности: и дары ее – способность из глубины творить, беззаветно любить и гореть в молитве; и опасности ее – тягу к безвластью, беззаконию,

произволу и замешательству... *Нет духовности без свободы*; – и вот, благодаря нашей свободе пути духа открыты для нас: и свои, самобытные; и чужие, проложенные другими. Но нет духовной культуры без дисциплины; – и вот дисциплина есть наше великое задание, наше призвание и предназначение» [9, с. 4].

По точному, на наш взгляд, замечанию А. Г. Ломоносова, свобода слова и мысли существует вовсе не ради индивидов, использующих ее для удовлетворения своих случайных прихотей и похотей в процессе тотального овеществления своих стремлений (это либеральная иллюзия, в которой западная цивилизация уже второе столетие проживает накопленный ею нравственный капитал), а наоборот, сама индивидуальная свобода становится возможной только благодаря свободе слова и мысли как вечно сущему и осуществляющему себя во времени всеобщему основанию мира [13, с. 14].

В наши дни вновь популяризуется тезис о мессианской роли России. Однако при этом следует учитывать предупреждение С. Н. Булгакова о громадной *ответственности* мессианской роли: «Высоким призванием своим не только возвышается народ, но им он и судится» [2, с. 189].

Расчлененная в 1991 году Россия на сегодняшний день представляет собой словно изрубленного витязя из русского эпоса, все части которого необходимо собрать воедино, окропить сначала мертвой, а потом и живую водой. Н. А. Нарочницкая констатировала: «Век и Тысячелетие Россия переступила, утратив едва ли не все свершения десяти поколений» [14, с. 17]. По свидетельству З. Бжезинского, сверхзадачей крушения СССР был открывавшийся перед Западом шанс овладеть природными богатствами Сибири в ходе прогрессирующей экспансии вглубь Евразии [1, с. 139]. И прав был Н. Я. Данилевский: «Исторический народ, пока не соберет воедино всех своих частей, всех своих органов, должен считаться политическим калекой» [4, с. 37].

Россия – не механическая сумма территорий и народностей, а органическое единство: «*Россия есть организм природы и духа*» [8, с. 162], – на этом тезисе настаивал И. А. Ильин, чьи взгляды во многом разделяются автором этой статьи.

Это единство было прежде всего географически предписано и «навязано» нам землею. С первых же веков своего существования русский народ оказался на отовсюду открытой и лишь условно делимой равнине. Ограждающих рубежей не было; был издревле великий «проходной двор», через который двигались «переселяющиеся народы». Россия не могла опереться ни на какие естественные границы.

Надо было или гибнуть под вечными набегамися то мелких, то крупных хищных племен или давать им отпор, замирать границу оружием и осваивать ее. Россия была *издревле организмом, вечно вынужденным к самообороне* [8, с. 163].

По замечанию П. А. Сорокина «большинство войн, которые вела русская нация, были скорее оборонительными, чем наступательными» [18, с. 481]. Вследствие этого «способом жизни России» стало ополчение, где на индивидуальном и коллективном ментальных уровнях культивируются принципы чести, достоинства, взаимовыручки, а русский народ стал – «народом-ополченцем» [12, с. 92–93].

Издревле Россия была географическим организмом больших рек и удаленных морей. Среднерусская возвышенность есть ее живой центр: сначала «волоки», потом каналы должны были связать далекие моря друг с другом, соединить Европу с Азией, Запад с Востоком, Север с Югом. Россия не могла и не должна была стать путевой, торговой и культурной баррикадой; ее мировое призвание было прежде всего – *творчески-посредническое* между народами и культурами [8, с. 163].

Ссылаясь на исследование профессора А. А. Башмакова, Ильин отмечает также процесс *расового синтеза*, в результате которого образовалось «*единообразие в различии*». Именно в нем он видел ключ к русской загадке, которая состояла в творческом закреплении человеческих волн, вечно обновлявшихся и вечно распадавшихся [8, с. 167–168].

Россия как духовный организм служила не только всем православным народам, не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира. Россию даже называют «империей наоборот», где державообразующий народ вкладывает средства, отрывая от себя, в ущерб себе, в развитие народов окраин, а не эксплуатируя их [20, с. 172].

Здесь уместно также вспомнить замечание Н. Я. Данилевского о том, что Россия принимала к сердцу интересы, ей совершенно чуждые, и с достойным всякого удивления геройством приносила жертвы на алтарь Европы [4, с. 54].

Еще острее пишет об этом Ф. М. Достоевский: Россия в продолжение всей петербургской своей истории чаще всего служила «чужим интересам с бескорыстием, которое могло бы удивить Европу, если бы та могла глядеть ясно, а не глядела бы, напротив, на нас всегда недоверчиво, подозрительно и ненавистно» [5, с. 258].

В трактовке Ильина, русский народ оказался естественно ведущим и правящим народом, народом защитником. Всякий талант, всякий творческий человек любой нации, вращая в Россию, пролагал

себе путь вверх и находил себе государственное и всенародное признание. Общенациональное братство – всенациональное сотрудничество российских народов в русской культуре [8, с. 164–166]. Ф. М. Достоевский отмечал эту способность снимать противоречия, прощать враждебное, различать и извинять несходное, «не ненавидеть чужие народы за то, что они не похожи на нас». Причем это не экономическая, а именно *нравственная* черта русского народа [5, с. 517–518].

Н. Я. Данилевский также утверждал, что воздвигнутое русским народом государственное здание не основано на костях поправленных народностей. Он или занимал пустыни, или соединял с собой путем исторической, нисколько не насильственной ассимиляции племена, не заключающие в себе ни зачатков исторической жизни, ни стремлений к ней; или, наконец, принимал под свой кров и свою защиту такие племена и народы, которые, будучи окружены врагами, уже потеряли свою национальную самостоятельность или не могли долее сохранять ее [4, с. 35]. П. А. Сорокин пишет об отсутствии дискриминации, притеснения и эксплуатации нерусских национальностей России со стороны русской нации, то есть о юридическом и фактическом равенстве этнических групп как об основной предпосылке успеха принципа единства во многообразии [18, с. 479–480].

Главная особенность русского государственного строя, по мнению Н. Я. Данилевского, заключается в том, что «не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание, медленно подготовляющееся в его духовном организме, но всецело охватывающее его, когда настает время для его внешнего практического обнаружения и осуществления» [4, с. 235]. Об этой же особенности пишет А. Г. Ломоносов: «вместо опосредованных друг другом самоутверждений особенных волей происходит непосредственное подвижническое самоотрицание единичных самосознаний» [13, с. 131] во имя более высокой вечной идеи, ценностей, за которые можно жертвовать собою.

Таким образом, Россия есть «не случайное нагромождение территорий и племен, но *живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся ОРГАНИЗМ, не подлежащий произвольному расчленению*. Этот организм есть *географическое единство*, части которого связаны хозяйственным *взаимопитанием*; этот организм есть *духовное, языковое и культурное единство*, исторически связавшее русский народ с его национально-младшими братьями – *духовным взаимопитанием*; он есть *государственное и стратегическое единство*, доказавшее миру свою волю и свою способность к самообороне; он есть *сущий оплот европейски-азиатского, а потому и вселенского мира и равновесия*» [8, с. 171–172].

В программной статье «Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России» В. В. Путин заявил: «мы никого не должны вводить в искушение своей слабостью» в ответ на все усиливающиеся претензии глобалистов относительно того, что «национальный суверенитет не должен распространяться на ресурсы глобального значения» [15]. В другой программной статье 2012 года В. В. Путин отмечал, что без долгосрочного проекта развития человеческого потенциала «мы рискуем превратиться в глобальном смысле в «пустое пространство», судьба которого будет решаться не нами» [16], учитывая, что на территории России сосредоточено порядка 40 % мировых природных богатств, а население составляет всего 2 % от жителей Земли.

Здесь уместно вспомнить метафору О. Шпенглера: «Становление и ставшее борются за первенство в картине мира: чистая физиогномия мира, созерцаемая душой вечного ребенка, и чистая систематика, познанная рассудком вечного старца» [22, с. 321]. Очевидно, что Россия в ее продолжающемся становлении имеет больше перспектив по сравнению со «ставшим» в непрекращающемся споре «души ребенка» с «рассудком старца».

Список литературы

1. Бжезинский З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство / пер. с англ. – М.: Междунар. отношения, 2007. – 288 с.
2. Булгаков С. Н. Из философии культуры. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. – М.: Рус. кн., 1992. – С. 173–209.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост., ред., авт. прим. В.В. Соколов; пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Ин-т рус. цивилизации, Благословение, 2011. – 816 с.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: Избр. страницы. – М.: Современник, 1989. – 557 с.
6. Ефремов И. А. Час быка. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 430 с.
7. Ивашов Л. Г. Геополитика русской цивилизации / отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2015. – 800 с.
8. Ильин И. А. О грядущей России: Избр. ст. – М.: Воениздат, 1993. – 368 с.
9. Ильин И. А. О России. – М.: ТРИТЭ; Рос. архив, 1991. – 32 с.
10. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Путь к очевидности. – М., 1993.
11. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995. – 528 с.
12. Кузнецов В. В., Климов В. Ю. Народ-ополченец против «расы господ» в Великой Отечественной войне // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. – № 3 (227). – С. 92–96.

13. Ломоносов А. Г. Путь в Софию. Очерки феноменологии русского духа. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 229 с.
14. Нарочницкая Н. А. Русский код развития. 2-е изд., доп. – М.: Кн. мир, 2015. – 416 с.
15. Путин В. В. Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России // Рос. газета. – 2012. – 20 февр.
16. Путин В. В. Строительство справедливости. Социальная политика для России // Комсомольская правда. – 2012. – 13 февр.
17. Соловьев В. С. Три силы // Соловьев В. С. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1990.
18. Сорокин П. А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии / пер. с англ. М.А. Маслина // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 463–489.
19. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер.с англ. В.В. Сапова. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1056 с.
20. Фурсов А. И. Вперед, к победе! Русский успех в ретроспективе и перспективе. – М.: Кн. мир, 2014. – 320 с.
21. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
22. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. и прим. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
23. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. и прим. И.И. Маханькова. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

Г. Н. Лебедева

М. Н. Катков о цивилизационной самостоятельности России

В статье показано, что цивилизационный подход в философии сформировался в России. Рассматривается участие М. Н. Каткова в формировании имперской идеологии России XIX в. и принципов классического русского консерватизма.

The author argues that the civilization approach in philosophy first appeared in Russia, analyzing M. N. Katkov's participation in creating Russian 19th century imperial ideology and the principles Russian classical conservatism.

Ключевые слова: цивилизация, М. Н. Катков, консерватизм, государство, народ, свобода.

Key words: civilization, M. N. Katkov, conservatism, state, people, freedom.

Среди множества заблуждений, сопровождающих историю российского общества во второй половине XIX в., выделяется пренебрежительное отношение к русской философии. Отношение к прошлому и его использование создает коллективную память, которую можно транслировать так, чтобы у общества был понятный ответ на вопрос: кто мы? Это определяет самобытность каждой нации и цивилизации. Не каждый народ, конечно, создает свою философию, но всякая философия всегда национальна. И к русской философии это относится полностью.

«Национальный облик философии всегда ярко выражен, но всё-таки не случайно утвердились словосочетания – греческая философия, французский экзистенциализм, американский прагматизм. Философия персонифицированно выговаривает, прежде всего, национальные проблемы, через них устремляясь к Абсолюту, через них становясь интересной и востребованной для других национальных культур. Эта идея осознана русскими философами и писателями – от Ф.М. Достоевского до И.А. Ильина и даже А.В. Гулыги» [10, с. 116].

Из мировых приоритетов русской философии на первое место можно выдвинуть идеи множественности мировых цивилизаций, или, как писали в XIX в., культурно-исторических типов. В XX в. эту идею излагали О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон. Цивилизационный подход в философии, рассматривающий все мировые цивилизации

как равные друг другу, развивающиеся на основании своих историко-культурных традиций, был заложен именно в России в середине XIX в. Первыми вопрос о цивилизационной идентичности и самобытности сформировали славянофилы, говоря о праве России на самобытный путь развития, собственное призвание, судьбу и традицию. «Именно славянофилы и именно в середине века “выговорили” слово, являющееся мерилom, показателем развития национального самосознания. Этим словом была “национальность”, в чем состояла их немалая заслуга перед отечественной общественной мыслью» [18, с. 80].

Позже Н. Я. Данилевский говорил о том, что единой человеческой цивилизации вообще не существует, что в зависимости от условий развития на различных территориях складываются обособленные культурно-исторические типы (впоследствии ученые назвали их «цивилизациями», например: наряду с западной, можно говорить о мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-буддийской и др.). Данилевский убедительно показал, что культурно-исторические типы принципиально не смешиваются и изменяются только в исторических масштабах, основываясь на этнических качествах, выработанных ландшафтом и историческим развитием. Таким образом, вопрос о цивилизационной идентичности России превращается в вопрос о праве на бытие и самобытное существование вообще [19, с. 42].

Историю русской мысли XIX в. часто рассматривают лишь как борьбу между западниками и славянофилами. В принципе, такое деление действительно исторично. Но в реальной жизни провести жесткую границу между западниками и славянофилами достаточно затруднительно. Если же использовать ситуационный подход, то славянофилы, доказывая самобытность России, отталкивались именно от категорий западной философии. В свою очередь, те, кого считали западниками, относились к Западу как извечному врагу России, и все их западничество порой сводилось к усвоению европейской технологии. Именно к таким «как бы западникам» относился видный мыслитель пореформенной России Михаил Никифорович Катков.

Жизнь и посмертная судьба М. Н. Каткова (1818–1887) были поистине уникальны. При жизни многочисленные поклонники Каткова называли его «львовяrostным кормчим государственного корабля», «вождем охранительной России», «борцом за русскую правду», «государственным деятелем без государственной должности», «столпом русского самосознания», «громовержцем Страстного бульвара». Выдающийся философ Константин Леонтьев предлагал поставить на Страстном бульваре, где располагалась редакция катковских изданий, памятник Каткову при жизни. «Мы не можем с чистым сердцем ставить памятники Гоголю, Островскому и другим литературным или

политическим деятелям нашим, пока не будет поставлен памятник М. Н. Каткову» [2; 5], – отмечал философ. При этом К. Н. Леонтьев хотел, чтобы памятник журналисту стоял рядом с памятником Пушкину.

Не менее многочисленные противники великого журналиста именовали его «будочником русской прессы», «реакционером», «жрецом мракобесия», подобными бранными кличками. Да, надо быть очень незаурядным человеком, чтобы заслужить такой букет комплиментов со всех противоборствующих лагерей!

Причина как восторгов одних, так и ненависти других была проста. По словам его многолетнего сподвижника Н. А. Любимова, Катков, «бывший профессор философии, филолог, поэт, литературный критик, способный к метафизическим построениям отвлеченной мысли и художественному творчеству, он все свои разнообразные проявления умственной деятельности направил на укрепление государства и мощи самодержавия» [2, с. 6–7]. Если при жизни имя Каткова гремело по всей России и по всей Европе, то после смерти наступили десятилетия забвения. После 1905 г. не переиздавались статьи Каткова, а 1907 г. вышла последняя монография, посвященная Каткову [25]. Следующее научное исследование идеологии и деятельности Каткова вышло только в 1978 г. [26]. Правда, в советское время Катков упоминался в общей истории русской критики и эстетики [4, с. 5].

«Возвращение» Каткова в историю русской социально-философской мысли состоялось только в 90-х гг. XX в. В печати появились статьи, стали выходить книги, посвященные великому публицисту [1; 3; 21; 27; 28]. В 2007 г. вышла книга С. М. Саньковой, посвященная Каткову, в которой также дан историографический анализ трудов, посвященных Михаилу Никифоровичу [23]. Имя Каткова стало возвращаться в русскую науку. В 2002 г. вышел сборник избранных статей М. Н. Каткова «Имперское слово» [6] объемом в 500 страниц. В 2009 г. Институтом русской цивилизации был издан еще один, несравненно более объемный том (800 страниц!) статей М. Н. Каткова под редакцией Ю. В. Климакова [7]. Наконец, с 2010 г. издается собрание сочинений М. Н. Каткова в 6 томах [9]. Конечно, и это издание не может быть полным, ведь только собрание передовиц «Московских ведомостей» за 1863–87 гг. составили 25 томов до тысячи страниц каждый!

Учитывая небольшие тиражи выпущенных изданий, приходится констатировать, что М. Н. Катков пока еще остается малоизвестным широкому читателю. Другое дело, что интересующиеся историей отечественной мысли теперь могут ознакомиться с публицистическими трудами Михаила Никифоровича, знают подробности его биографии.

Но вот Катков как философ остается практически неизвестным. Создатель русской политической публицистики, государственный деятель без государственной должности, как называли Каткова современники, во всех своих делах руководствовался определенными мировоззренческими принципами. Он бескомпромиссно отстаивал свои взгляды, вступая конфликты со знатью, министрами, губернаторами и попечителями учебных округов. В чем невозможно было обвинить Каткова, так это в беспринципности и оппортунизме.

Катков был, пожалуй, одним из самых философски образованных в тогдашней России. Философский склад ума, владение европейскими языками, личное знакомство со многими европейскими философами (например, с Шеллингом) и всеми теми русскими людьми, которых впоследствии стали причислять к русской философии (Станкевичем, Белинским, Герценом, Бакуниным, братьями Аксаковыми), способствовали этому.

М. Н. Катков еще в 1838 г., 20 лет от роду, в редактируемом В. Г. Белинским «Московском обозревателе» поместил перевод статьи Г. Рётшера об эстетике Гегеля, что было первым знакомством русской публики с творчеством великого философа. Именно Катков познакомил членов кружка В. Станкевича с немецкой классической философией. В 1840–42 гг. Катков учился в Германии у Шеллинга, навсегда став поклонником его системы. По возвращении в Россию Катков преподавал философию в Московском университете вплоть до запрещения философии в учебных заведениях министром Ширинским-Шихматовым в 1850 г.

Катков по происхождению не принадлежал к элите. Он родился в Москве в семье бедного чиновника, выслужившего дворянство. Отец вскоре умер и семья Катковых впала в бедность. Первые годы своей сознательной жизни Михаил провел в Преображенском сиротском училище. В юности он вел жизнь типичного пролетария умственного труда, живя за счет репетиторства, перебиваясь с хлеба на квас, упорно работая по ночам над книгами, почти все заработанное отдавая семье. В 1834–38 гг. Михаил Катков учился в Московском университете, где проявил успехи в учебе и открыл в себе талант литератора. 18-летним студентом Катков перевел солидную «Историю Средних веков» О. Демишеля. В 1838 г. в «Сыне Отечества» был помещен переведенный Катковым первый акт «Ромео и Юлии» (так Катков русифицировал имя Джульетты). Одновременно в «Московском наблюдателе» он поместил стихотворные переводы Гейне. В переводе Каткова в 1840 г. вышел роман Ф. Купера «Следопыт». Пробовал Катков свои силы и как литературный критик, поместив в «Отечественных записках» ряд статей.

Как видим, Катков дебютировал переводами исторических и философских произведений. Интерес к философии, филологии, истории он сохранил на всю жизнь. Юношеские литературные опыты способствовали выработке у него прекрасного литературного стиля, ставшего визитной карточкой Каткова – журналиста.

Таким образом, приблизившись к сорока годам, Катков был обычным интеллигентом-разночинцем. По логике вещей, он должен был стать либералом или даже революционером, однако стал, по выражению Константина Леонтьева, «вождем охранительной России».

Михаил Никифорович издавал с 1856 г. журнал «Русский вестник» и (с 1863 г.) газету «Московские ведомости». Под его руководством эти издания превратились не только в органы печати, формирующие институты гражданского общества [12, с. 241–244], а и в «самостоятельный департамент» российского правительства. Подобный феномен был единственным в своем роде в России и, вероятно, в мире.

Катков был журналистом во всех смыслах этого слова и не писал философских трактатов на отвлеченные темы, но уловил, что публицистика в определенные моменты в жизни страны временно исполняет обязанности философии.

Сама «русская литература, с тех пор, как она оформилась в особую духовную систему, уполномачивает русского человека постоянно обсуждать, активно вмешиваться во все мировые вопросы... создала особое глобальное пространство, где на примере русских вопросов обсуждаются вопросы все-ленские. Причем обсуждаются с нигде не виданной степенью свободы» [19, с. 805].

Фундаментальные положения, которые Катков отстаивал всю жизнь, это: российское государство, русский народ и гражданская свобода. Именно они и определяют своеобразие русской цивилизации. В этом состояло его умение оценивать факты в долгосрочной перспективе, как бы вступать в своеобразный диалог с будущим.

Государство всегда было для Каткова на первом месте. Но государство понималось не как территория на карте, а как страна русского народа под духовной властью православной церкви и под политической властью самодержавного царя. Катков в защите государственного самодержавного устройства занимал совершенно самостоятельную позицию, и выступая против нигилистов и либеральных оппозиционеров, и критикуя правительство через свою печать за бездеятельность, став как бы духовным лидером национально-государственной партии, обычно называемой консервативной или охранительной.

Феномен Каткова – быть одним из ведущих политиков страны вне правительства, публицистом, критикующем недостатки деятель-

ности правительства и указывающем властям на то, что надлежит делать и кто способен это сделать лучше. Заметим, что Катков никогда не был официальным правительственным журналистом. Вот что заметил один из его современников: «Катков ... в сущности был самым ярким представителем оппозиции и не было почти случая, когда он был вполне доволен Петербургом, как еще реже, мы думаем, были случаи, когда Катковым были довольны в Петербурге» [24, с. 145]. Положение Каткова как деятеля оппозиции (пусть даже и «оппозиции его величества») приводило к тому, что ни один редактор тогдашней российской прессы не имел столько столкновений с цензурой, как Катков.

Стоя на страже интересов Верховной власти, М. Н. Катков постоянно вступал в конфликт с теми влиятельными министрами и сановниками, которые, по его мнению, действовали в ущерб интересам России и ее политического строя. Борьба «Московских ведомостей» с либеральствующими сановниками носила характер борьбы на принципиальной идеологической основе, так как уход с постов противоборствующих Каткову лиц означал и полную смену правительственного курса в определенных сферах. В этой борьбе с впадавшими в либерализм министрами Катков видел свой долг верноподданного:

«При всем уважении, которое подобает правительственным лицам, мы не можем считать себя их верноподданными и не обязаны сообразовываться с личными взглядами и интересами того или другого из них. Над правительственными и неправительственными деятелями, равно для всех обязательное, возвышается Верховная власть: в ней состоит сущность правительства, с нею связывает нас присяга; ее интересы суть интересы всего народа» [8, с. 3–4].

Но государство по Каткову вовсе не тоталитарный монстр, подчиняющий себе все и вся. Напротив, Катков считал, что свобода индивида вообще возможна только под оградой государства и его законов:

«Государство не находится в антагонизме со свободой, напротив, свобода возможна только в его ограде, но при условии сильной власти, способной защитить личную свободу людей от всякого насилия и вынуждения. Единая, безусловно свободная и бесспорная верховная власть есть великое благо русского народа, завещанное ему предками и добытое их трудом и кровью» [17].

Именно во имя укрепления государства Катков боролся за проведение реформ в 60–70-е гг. XIX в., но когда выявились некоторые неожиданные последствия реформ (в частности, гримасы суда присяжных, отпускающего на свободу Веру Засулич, превращение земских органов в своего рода оппозиционные минипарламенты, целые

поколения нигилистов, воспитанные безнациональной школой и т. п.), то Катков со всей решимостью выступил за корректировку курса Великих Реформ.

Защита государства означала для Каткова защиту незыблемости самодержавия. Политическая позиция православной церковности единственно возможной формой правления полагала самодержавную монархию. Еще в 1393 г. Константинопольский патриарх в письме к Московскому князю Василию I писал: «Царство и церковь имеют между собой тесное единение, и невозможно одно без другого» [16, с. 481]. Монарх должен был быть православным по вероисповеданию. В консервативной публицистике постоянно подчеркивалось, что русский царь, будучи самодержцем, тем не менее не может сменить вероисповедание и тем более навязывать его своим подданным. В этом заключается принципиальное отличие русского самодержавия от западного абсолютизма. М. Н. Катков писал об особенностях русской монархии:

«...русскому царю дано особое значение, отличающее его от других властителей мира. Он не только государь своей страны и вождь своего народа – он Богом поставленный блюститель и хранитель Православной Церкви, которая не знает над собой земного наместника Христа, и отрелась от всякого действия, кроме духовного, предоставляя все заботы о своем земном благосостоянии и порядке освященному ею вождю великого православного народа. Русский царь есть более чем наследник своих предков: он наследник кесарей восточного Рима, строителей церкви и ее соборов, установивших самый символ веры христианской. С падением Византии поднялась Москва и началось величие России. Вот где тайна той глубокой особенности, которую Россия отличается среди других народов мира» [17, 1882, № 249].

Помимо религиозных положений, среди консервативных доводов в пользу самодержавия преобладающей была идея надклассовой народной сущности самодержавия. Вот как об этом писал М. Н. Катков:

«Предлагают много планов... Но есть единственный царский путь. Это – не путь либерализма или консерватизма, новизны или старины, прогресса или регресса. Это и не путь золотой середины между двумя крайностями. С высоты царского трона открывается стомиллионное царство. Благо этих ста миллионов и есть тот идеал и вместе с тем тот компас, которым определяется и управляется истинный царский путь. В прежние века имели в виду интересы отдельных сословий. Но это не царский путь. Трон затем возвышен, чтобы пред ним уравнивалось различие сословий, цехов, разрядов и классов. Бароны и простолюдины, богатые и бедные при всем различии перед собой равны перед царем. Единая власть и никакой другой власти в стране, и стомиллионный, только ей покорный народ – вот истинное царство.

В лице Монарха оно владеет самой сильной центральной властью для подавления всякой крамолы и устранения всех препятствий к народному благу. Оно же, упраздняя всякую иную власть, дает и место и самому широкому самоуправлению, какого может потребовать благо самого народа, – народа, а не партий» [17, 1881, № 114].

Разумеется, консерваторы широко применяли при защите самодержавия довод исконности самодержавия для России. В самом деле, самодержавие было на тот исторический период традиционной формой правления. Этот факт был для консерваторов лучшим доказательством преимуществ самодержавия перед всеми другими властями в мире. Видный автор того времени профессор Н. А. Любимов так излагал охранительное представление об исторической России и ее незыблемой форме правления:

«Россия историческая есть Россия действительная, как завещана она нынешнему поколению многовековою тяжелою историею; Россия русского правительства и русского народа. Признавать историческую Россию – значит признавать, что можно стоять на высотах европейского просвещения и оставаться русским, верным своему государю и своему народу, не отрекающимся от истории своего государства и ее нелегких задач, не отвергающим с ребяческим легкомыслием выработанного страдою поколений государственного строя; Россия историческая, в ее идеале, есть Россия сильной правительственной власти, единичной и живой, а не коллективной и условной, и самой широкой свободы во всем, что лежит вне круга исполненных перед государством обязанностей. Россия историческая есть та же правительственная и официозная, но не в смысле России Николая I, когда в основе государственного дела лежала идея о державном помещике среди крепостного населения, трактующем с другими помещиками, с трудом управляющимися со своими вольнонаемными подданными; и не в смысле эпохи Александра I, когда в основе управления была идея европейского просвещенного правительства, преследующего интересы Европы и цивилизации среди своего и с помощью своего варварского народа. Россия историческая есть русское правительство и русский народ, стоящие вместе и дружелюбно на страже русских интересов» [14, 190–191].

Итак, надклассовое самодержавное государство – таков политический идеал Каткова. Существует мнение, что государственнический идеал сохраняет свои черты и в современном русском сознании. Как пишет российский философ А. С. Панарин:

«Русский народ является одним из самых государственнических, или "этатистских", в мире. Причем данная черта является не просто одной из его эмпирических характеристик, отражающих ситуацию де-факто, но принадлежит к его сакральной антропологии как народа-богоносца, затрагивает ядро его ценностной системы» [19, с. 817].

Однако, было бы ошибочно считать это рабской чертой. Подобное отношение к власти – результат горького многовекового опыта, который говорит, что смена власти гораздо чаще приводит к ухудшению, чем к улучшению, а безвластие в России – напасть пострашнее, чем вражеское нашествие. Не случайно народная пословица гласит: лучше грозный царь, чем семибоярщина.

Катков и его «партия», при всем своем этатизме, не игнорировали основание государственной пирамиды – русский народ. Причем, если народники и либералы в России XIX в. уделяли самое пристальное внимание социальным проблемам страны, но игнорировали этнический аспект жизни государствообразующей нации, то консерваторы обращали внимание на русский вопрос как на национальный.

Еще А. С. Пушкин писал, что «с некоторых пор вошло обыкновение говорить о народности, жаловаться на отсутствие народности, ... но никто не думал определить, что понимает он под словом "народность"» [20, с. 28]. Употребление термина «народность» причиной имело не только внешние обстоятельства (например, антирусские настроения на Западе, вызванные русофобией в виду имевших под собой основания притязаний России на роль лидера в Европе). Были и внутренние обстоятельства: потребность создания национальной русской социальной науки, отказ от преклонения перед западной философской и либеральной мыслью и литературой.

Для русской философской мысли XIX в. не существовало различия между понятиями «народность» и национальность. Под «народом» при этом часто понималось все население страны без этнических различий. Такой имперский подход, намеренно смешивающий народ с общим количеством подданных российского монарха, часто приводил власть к конфликту со сторонниками русского этнического национализма. В основном в консервативной литературе чаще употребляли слово «народ» в значении «нация».

Катков считал, что российское государство должно проводить политику в интересах всего народа, а не только отдельных сословий и классов. В 1867 г. он писал:

«...национальная политика состоит только в том, чтобы правительство было правительством своей страны, чтоб оно было силой только своего народа: иерархия интересов остается в своей силе; напротив, только при условии истинно национальной политики возможно соблюдение всех интересов страны в их правильной постепенности. Свойство национальности определяет характер ее политики, и нет страны, интересы которой, правильно поняты, были бы так безопасны для сохранения мира, так мало соединялись бы с ущербом чьих-либо иных уважительных интересов, так мало требовали бы насилия и нарушения справедливости, как Россия» [17, 1867, № 105, 14 мая].

Современный исследователь А. Миллер, рассматривая процессы русификации в имперской России, пишет, что «империи ... менее, чем национальные государства озабочены достижением культурно-языковой однородности населения, особенно на окраинах. Часто приоритетным для них является не ассимиляция и утверждение общей для всего населения идентичности, а лояльность». «Катков понимал разницу между аккультурацией, одним из проявлений которой является освоение русского языка как средства коммуникации в общественной сфере, и ассимиляцией, непременной частью которой является превращение русского языка в язык «духовной жизни» [15, с. 67, 70]. Вместе с тем, автор признает неоднозначность этих терминов. В эпоху Каткова эти термины только появлялись.

Славянофилов часто считают сторонниками защиты прав русского народа как этноса. Но и Катков в своей защите самодержавия никогда не забывал интересы народа. Как справедливо заметил К. Н. Леонтьев, «Катков на практике ежедневной служил Славянофильскому идеалу гораздо лучше, чем сами славянофилы. Он видел жизнь, он понимал горькую правду нашей действительности, – пожалуй и поэтической, но запутанной быстрыми либерально-европейскими реформами» [29].

Конечно, по многим вопросам Катков расходился со славянофилами. Так, он не разделял увлечения общиной, отмечая, что русский народ создал государство, а не общину. Катков отмечал:

«В России государственную партию составляет весь русский народ. Гнилой либерализм и гнилой консерватизм оказываются только в нашем гнилом космополитическом и поверхностном образовании. В минуту опасности и великих событий, когда могущественно поднимается в сердцах народное чувство, гниль исчезает, умы оживляются и все противогосударственное, все противонародное, всякая политическая безнравственность и предательство с трепетом прячется в свои норы. Все поистине великое и плодотворное зачинается в эти минуты пробуждения народного духа» [17, 1881, № 72].

Национальность в концепции Каткова это государственное понятие, – отмечает современный исследователь А. В. Репников, а племенное происхождение, язык, исторически сложившиеся особенности характера, нравов и обычаев, религия не играют в данном случае никакой роли. Одно исторически выдвинувшееся племя закладывает основу государства, объединяет вокруг себя и подчиняет себе другие племена во имя государственного единства. Это племя получает значение государственной (сейчас бы сказали «государствообразующей») нации [30].

Понятие свободы по Каткову, это не либеральное определение свободы от... (от государства, церкви, народа, власти). Катков отстаивал понятие «свобода для... (качественному и эффективному выполнению обязанностей гражданина). Катков множество раз имел конфликт с цензурой, но не боялся вступать в споры с первыми лицами страны, публично выступая против ошибочной политики в польском вопросе Великого Князя Константина Николаевича. Катков отмечал:

«Свобода, простая свобода без всякой примеси, никогда не может быть опасна, и вред, который может быть причиняем злоупотреблениями свободы, всегда перевешивается суммой добра, которая из нее проистекает. Свобода ведет к свету и истине; она служит лучшею пробой всякому делу, и никакое правое и сильное дело не имеет повода бояться свободы. Законная и бесспорная власть, сильная всею силою своего народа и единая с ним, не имеет повода бояться никакой свободы; напротив, свобода есть верная союзница и надежная опора такой власти. Что такое свобода? Свобода есть откровенное, прямое и, стало быть, честное действие. Свобода есть личное мнение, которое не имеет надобности скрываться; свобода есть общественный интерес, который заявляет себя с полною откровенностью. Какая была бы, например, для России опасность в том, если бы даже самые неприязненные ей направления высказывались с полною откровенностью?» [17, 1867, № 167].

Конечно, консервативное понимание свободы у Каткова соответствовало российским реалиям той эпохи. Но, как известно, именно консервативная мысль в XIX столетии первая обратила внимание на проблему нации. Это объясняется тем, что консерватизм в каждой стране опирается на исторический опыт своей страны и своего народа. Не случайно К. Н. Леонтьев отметил: «...Охранение всякой нации свое, у турка – турецкое, у англичанина – английское, у русского – русское; а либерализм у всех один» [13, с. 171]. Итак, свобода в рамках ответственности – вот таково консервативное понимание свободы.

Феномен Каткова, конечно, объясняется историческими обстоятельствами его эпохи. Не трактаты, не отвлеченные метафизические построения, а публицистика – так выглядела его деятельность. И в этом он достиг немалых результатов. Вот как писал о Каткове В. В. Розанов:

«Он был solo-человек, и я не знаю, был ли даже во Франции или Англии, не говоря уже о ... Германии, – такой в них публицист, редактор газеты, как Катков. По-видимому – нет. Катков говорил царям, правительствам, и те его слушали, ненавидимые им (Германия), боялись. Во всяком случае "слово Каткова" всех тревожило, смущало... Ему можно уподобить единственно и только Демосфена в Греции. Других параллелей, по-видимому, нет» [22, с. 293].

В целом для консервативной мысли была свойственна постановка философских вопросов в литературе, критике и публицистике, и этот вклад в культуру до сих пор не оценен. Консерваторы «фундаментальную философскую проблему соотношения опыта и теории решали в пользу опыта», для ««катковского направления» защита самодержавия была несравненно более важной задачей, чем отстаивание традиционной народной культуры [11, с. 158–159]. При этом, считавшийся западником Катков в своей публицистике отстаивал цивилизационную самостоятельность России. Именно это делает его одним из самых важных русских мыслителей (и практических политиков) второй половины XIX в.

Список литературы

1. Брутян А.Л. М. Н. Катков – социально-политические взгляды. – М., 2001.
2. Воспоминания о Михаиле Каткове / сост., пред. и комм.: Г. Н. Лебедева; отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт рус. цивилизации. 2014.
3. Измestьева Г.П. Михаил Никифорович Катков // Вопр. истории. – 2004. – № 4.
4. Кантор В.К. М.Н. Катков и крушение эстетики либерализма // Вопр. литературы. – 1973. – № 5.
5. Китаев В.А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50–60-х гг. XIX в. – М., 1972.
6. Катков М.Н. Имперское слово. – М., 2002.
7. Катков М. Н. Идеология охранительства / сост., пред. и комм.: Ю.В. Климаков; отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт рус. цивилизации, 2009.
8. Катков М. Н. О самодержавии и конституции. – М., 1905.
9. Катков М. Н. Собрание сочинений: в 6 т / М.Н. Катков; под общ. ред. А.Н. Николюкина. РАН, ИНИОН – СПб.: Росток, 2010.
10. Корольков А.А. Антипод бессердечной культуры. Духовно-нравственный потенциал русской философии // Родная Ладога. – 2009. – № 1.
11. Лебедев С. В. Философия русских охранителей второй половины XIX века: исторические судьбы и современность // Исследования по русской философии и культуре: сб. науч. тр.; науч. ред. С. В. Корнилов. – Калининград, 2010.
12. Лебедева Г. Н. Роль печати в гражданском обществе России второй половины XIX века (на примере русской консервативной публицистики) // XIII Царскос. чт. «Высшая наука – инновационному развитию России» / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – Т. 1. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2009.
13. Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Избранное. – М.: Рарог: Московский рабочий, 1993.
14. Любимов Н. А. Катков и его историческая заслуга. – СПб., 1889.
15. Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. – М.: НЛЮ, 2006.

-
16. Митрополит Московский Макарий. История Русской Церкви. – СПб., 1886, Кн. II.
 17. Московские ведомости.
 18. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории: курс лекций. 2-е изд., доп. – М.: Аспект-Пресс, 1999.
 19. Панарин А. С. Православная цивилизация / сост., предисл. В. Н. Расторгуев; отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт рус. цивилизации, 2014.
 20. Пушкин А. С. О народности в литературе // Пушкин А. С. ПСС. Т. 7. – Л.: Наука, 1978.
 21. Приленский В.И. Катков Михаил Никифорович // Русская философия: Словарь. – М., 1999.
 22. Розанов В. В. Мимолетное. – М., 1994. – С. 293.
 23. Санькова С. М. Государственный деятель без государственной должности. М. Н. Катков как идеолог государственного национализма. – М.; СПб.: Нестор, 2007.
 24. Скальковский К. А. Наши государственные и общественные деятели. – СПб., 1890. – С. 145.
 25. Соловьев И. И. Памяти Михаила Никифоровича Каткова. – М., 1907.
 26. Твардовская В.А. Идеология пореформенного самодержавия (М.Н. Катков и его издания). – М., 1978.
 27. Цирульников А. М. История образования в портретах и документах: учеб. пособие для студ. пед. учеб. завед. – М., 2000.
 28. Ширинянц А.А. Катков М.Н. // Общественная мысль России XVIII – начала XX века: Энциклопедия. – М., 2005.
 29. URL: http://knleontiev.narod.ru/about/fudel_ideal.htm
 30. URL:
http://www.perspektivy.info/book/russkiiy_konservatizm_mihail_nikiforovich_katkov_2008-2-11-16-36.htm

А. Ю. Григоренко

Влияние творчества Григория Богослова на древнерусскую религиозную мысль

Русская духовная культура сформировалась под сильнейшим влиянием патристической литературы. О воздействии на русскую религиозную мысль идей Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина писалось много. О Григории Богослове значительно меньше. Но его влияние было ничуть не меньше. Существует несколько переводов его сочинений на древнерусский язык. Особенной популярностью среди русских книжников пользовался его известный трактат «Шестнадцать Слов Григория Богослова» (с толкованиями Никиты Ираклийского). Его идеи оказали большое влияние на творчество таких известных деятелей русской культуры, как Климент Смолятич, Иван Бегичев, Максим Грек. Наибольшее воздействие на развитие религиозной мысли Древней Руси оказали следующие идеи византийского богослова: восприятие мира и его истории как осуществление Замысла Божия, стремление к аллегорическому методу истолкования мира и Священного писания, а также к синтезу античной и христианской культур.

Russian spiritual culture was formed under a strong influence of patristic literature. Much has been written about the impact of ideas of Dionysius the Areopagite and St. John of Damascus on Russian religious thought, much less – about St. Gregory the Theologian. However, his influence was great. There are several translations of his works into Old Russian. The most popular one among Russian scribes was his famous treatise “Sixteen Words of St. Gregory the Theologian” (with interpretations by Nikita of Heraclea). His ideas had a great influence on the works of such well known figures of culture as Clement Smolyatich, Ivan Begichev and Maximus the Greek. The greatest impact on development of Old Russian religious thought was made by the following ideas of the Byzantine theologian: perception of the world and its history as implementation of the Plan of God, pursuit of the allegorical method of interpretation of the Holy Scriptures, aspiration to synthesis of ancient and Christian culture.

Ключевы слова: аллегория, богоявление, иконы, история, Максим Грек, патристика, теология.

Key words: allegory, epiphany, icons, history, Maxim Greek, patristics, theology.

Становление и развитие древнерусской религиозной мысли протекало под заметным воздействием патристической литературы. Наиболее сильным было влияние прежде всего творчества (псевдо) Дионисия Ареопагита и Иоанна Дамаскина. Их сочинения (в разных

редакциях и переводах) содержатся во множестве древнерусских рукописных сборниках. Факт определяющего влияния творчества этих византийских богословов на древнерусскую духовную культуру широко известен и считается общепризнанным в современной историко-философской и религиоведческой науках.

О роли же и значении для русской религиозной мысли творчества другого выдающегося византийского богослова – Григория Богослова – пишут значительно реже. Тем не менее следует отметить, что сочинения его были также широко известны на Руси и оказали отнюдь не меньшее влияние. Более того, вокруг некоторых идей Григория Богослова, в частности, – об отношении к античному наследию, на Руси в XVI в. шла дискуссия между Максимом Греком и Федором Карповым. Максим Грек специально просил Алексея Адашева выслать ему сочинения византийского богослова:

«При этом прошу вас, Бога ради, пришлите мне на некоторое время книгу Григория Богослова – греческую, с толкованием (имеются в виду толкования Никиты Ираклийского – *А.Г.*); пришлите ее, Бога ради» [4, с. 244].

Позднее Максим Грек написал и свои комментарии к «словам» Григория Богослова. В XVII в. между стольником И. И. Бегичевым и С. Л. Стрешневым возникла дискуссия по вопросу богоявлений и иконописания, в ходе которой Бегичев ссылался на идеи о богопознании Никиты Ираклийского – комментатора Григория Богослова [9, с. 3–12].

Влияние идей Григория Богослова мы обнаруживаем уже в самый ранний период русской истории, в частности, в творчестве митрополита «всея Руси» Климента (XII в.), которым было написано сочинение, известное нам под названием «Послание митрополита Климента Смолятича пресвитеру Фоме». Этот трактат – ответ на критику некоего пресвитера в защиту аллегорического метода понимания Священного Писания. Фома критиковал Климента за увлечение философией и прочей «светской мудростью», о чем писал сам митрополит, отвечая на критику:

«Ты говоришь мне: “Тщеславишься, пишучи, строишь из себя философа”... и весьма несправедливо говоришь, будто бы я, оставив в почитаемые писания, стал писать из Гомера, и Аристотеля, и Платона, прославившихся эллинскими хитростями» [6, с. 94–123].

Митрополит же оправдывался и пояснял, что наличие в его тексте философских рассуждений и экскурсов в античную философию объясняется следованием традиции Григория Богослова.

Исследователь творчества Климента Смолятича Н. В. Поньрко установила, что все Послание создано под влиянием творчества Григория Богослова и привела ряд примеров обширных заимствований из известного памятника византийской литературы – «Толкования Никиты Ираклийского на шестнадцать слов Григория Богослова» [6, с. 96–113]. Этот трактат получил большое распространение в древнерусской литературе, существует во множестве списков и редакций. Под его влиянием написан целый ряд других древнерусских сочинений.

Одно из наиболее известных сочинений такого рода называется «Святого Григория Феолога словеса избранная, яже суть толковая». Оно посвящено разъяснению и толкованию идей византийского богослова, имеющих глубокое религиозно-философское содержание и не сразу понятных читателю, не знакомому с духовным миром античной культуры. В древнерусских рукописных сборниках часто встречается также и другое сочинение, идейно соответствующее «Посланию Климента». Это «Словеса избранна от многих книг, вопросов и ответов, различных строк слов о Премудрости» [3, с. 91–95]. Данный памятник состоит из ряда отрывков, посвященных толкованиям на библейские темы, которые объединены общей темой Премудрости. Он начинается небольшим сочинением «Сказание о Софии», в котором разъясняются смыслы иконы Софии Премудрости Божией.

Этому сочинению и его главной теме Софии Премудрости Божией посвящена обширная научная литература. Более того, в значительной мере памятник этот является одним из истоков отдельного направления в русской религиозно-философской мысли – софиологии. Оно стало предметом весьма пристального анализа П. Флоренского [7] и Г. Флоровского [8]. Отмечая значение «Сказания о Софии» для развития древнерусской культуры, Г. Флоровский писал, что «новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века» [8, с. 480]. Характеризуя западное изобразительное искусство того времени, он упоминает о том, что среди иллюстрируемых тем «очень часты темы из книги Притч, из Премудрости Соломоновой...». Анализируя содержание «Сказания о Софии» Флоровский отмечает в качестве одной из основных его черт – тему девства. Столь большое внимание к этой теме в данном сочинении Флоровский объясняет западным влиянием, связывает его «с тем своеобразным аскетико-эротическим движением, которое с особою силою вспыхивает в немецкой мистике XIV века» [8, с. 473]. Отметим, однако, что

богословские концепты «девства и чистоты» – важнейший элемент христианской культуры вообще и православной, в частности. В древнерусских рукописных сборниках нередко встречаются сочинения, в которых присутствует тема чистоты и девства. Это, например, сочинение «Толковая служба», которое было написано под влиянием соответствующих размышлений Григория Богослова [2, с. 94]. Один из его трактатов имеет соответствующее название – «Похвала девству». Слова из этого трактата: «Первая Дева есть чистая Троица», – созвучны мыслям «Толковой службы» о том, что «истина есть прежде Рождества Дева и по Рождестве Дева».

Особенно большое распространение в письменности Древней Руси получил трактат «Шестнадцать слов Григория Богослова с комментариями Никиты Ираклийского». Трактат этот имеет достаточно глубокое религиозно-философское содержание. Большое внимание в нем уделено проблеме богопознания. Причем специально подчеркивается, что любые попытки тех или иных рассуждений о Божестве должны основываться на аскетической практике.

Для того, «чтобы осияться Божиим видением – потреба ума чиста» (*здесь и далее текст приводится по рукописи Троицкого собрания 122/1829, л. 9–34*). Как «в скверном зеркале» невозможно увидеть лицо чисто, так и «скверный ум» не может постичь Божество. Хотя Бог в своей сущности и непознаваем, но для очищенного ума делается «боговидным» и «непосредственно беседует». Разум Божества двойственен («сугуб»), поскольку мысли Бога разделяются надвое: на мысль «в себе» и «о бытии». Бог знает все им сотворенное и, соответственно, «причащает» свой ум познанному им. А с другой стороны и человек, будучи «познанным Богом» («и познал Господь сущая его»), «присваивает» себе нечто от мысли Бога о нем: «Яко толико познавается человеком Бог, елико иже присваивается... И сего бывает сошествие, елико приближается Богу человек, толико и Бог человеку приближается по мере кожды чистоты умеря разум».

Но что же можно сказать о Боге? Бог прежде всего «есть». Он «беаше, присно есть и будет»; весь вне времени и, «господствуя», определяет прошлое, настоящее и будущее, сам же существуя только в вечности. Время же приложимо лишь к сотворенному. К ангельскому миру отнесены настоящее и будущее время, поскольку вечности они не причастны и имеют начало своего бытия. К человеку же помимо настоящего и будущего приложимо также и прошедшее время, ибо он «тленен», постоянно изменчив и всегда в каком то смысле – уже был. Основная черта его – изменчивость; «ов убо бе вчера, ов же есть днесь», ныне он – один, а на утро – иной. Понятие времени предполагает некое разделение («сечение») на прошлое, настоящее и будущее. Поэтому оно не приложимо к божеству,

которое всегда цельно, едино, неущербно, а потому, соответственно, и неделимо. Потому Бог – всегда только «есть», а не был или будет.

Хотя Бог по своей сути «недвижен» и находится в состоянии вечного покоя, однако ему присущ некий род особого движения, который отличен от перечисленных Аристотелем шести видов движения («паче шести от Аристотеля движения»). Это – движение мысли «в себе», «еже к себе обращение», что приводит к формированию божьего замысла о творении мира. Творение мира проходит в несколько этапов. Сначала Бог замышляет и создает «умный мир» – мир ангелов, «умных созданий». Затем – мир материальный, «чувственный». И далее – человека, как существо одновременно «умное и чувственное», целью которого является соединение мира идеального и материального, «всеобщее смешение и срастворение» стихий бытия. Но человек не смог исполнить свое предназначение, потому потребовалось вмешательство божества, «восполняющего недостающее» – воплощение Сына Божьего, в результате чего и был исполнен замысел о мире как о всеединстве разных уровней бытия. Произошло примирение и соединение двух фундаментальных противоположностей бытия – «ума» и «чувства». И с ними соединился мир «первой светлости», мир Божества.

Характеризуя вышеприведенные идеи данного сочинения, отметим стремление рассматривать мир не в его данности, как статуарный и «недвижный», а в заданности, как некий проект или задачу, как постепенное развитие изначального Замысла Бога о мире.

Идеи данного трактата оказали большое влияние на развитие древнерусской религиозной мысли и нашли свое отражение в духовной культуре средневековой Руси, например, в малоизвестном трактате XIV в. – «Послание великому князю»¹.

«Послание великому князю» состоит из трех частей. В первых двух частях рассматриваются догматические вопросы, касающиеся вероисповедных принципов учения о Пресвятой Троице, творении и сущности человека. Третья же часть посвящена изложению промыслительного установления «земских» властей. В целом, все «Послание», начинаясь с повествования о Боге как основе бытия, и заканчиваясь анализом конкретной исторической действительности как результате промыслительной деятельности Бога, имеет домостроительный характер и написано под влиянием «Слова на Пасху» из «Шестнадцати Слов Григория Богослова».

¹ Далее выдержки из трактата приводятся по тексту их публикации в монографии автора этой статьи [2, с. 78–82].

Первая часть начинается с обычного для таких случаев вероисповедного изложения догмата о Пресвятой Троице, причем автор текста смог в небольшом по размеру тексте изложить и проблему непостижимости Бога, и проблему творения Богом человека. Далее следует рассказ о грехопадении человека и о промыслительном божьем действе по спасению человека от конечной гибели – воплощении и искупительной жертве Иисуса Христа. Но в дальнейшем злоба и ненависть, присущие неисправимому роду человеческому, вызвали братоубийственную войну. А потому «Преблагой Бог всепромыслительно нашему спасению» творит содействие – великокняжескую власть: «Тебе мудраго нашего кормьчию благочестиваго князя – заступника во истину востави, творяща судь и правду посреди земля» [2, с. 82].

Вся богословская часть этого сочинения, как уже отмечалось, написана под влиянием творчества Григория Богослова. Свидетельством этому являются прямые и несомненные заимствования. Так, в «Послании» мы находим следующий текст, посвященный разъяснению непостижимости Бога: «Дозря Бога мыслью и не постигнуша, аще к мысленеи высоте горе вьстечет, несть о что приперетися, аще ли долу в глубину разума – несть на чем стати». Данные слова – цитата из Григория Богослова, а точнее – из комментария к его «Словам» Никиты Ираклийского. Вот соответствующий текст комментария:

«Рече бо, егда въ гърнюю глубину, и несказаемую начала пучину человеческы умъ възрит иски Божиа зачала, таже не имея где стати и утвердитися, заеже не обретати въ еже о Бозе мычтани предела некоего и описания зачало откуда начатся еже zde безмерно, нарече безначално. Егда же умъ съвокупився, еже горе глаголю, и еже доле, сиречь еже безначалное, и еж некончаваемое, тогда Бога именуеть вечнаго» [2, с. 80–82].

Наконец, укажем на еще один красноречивый пример заимствования «из Григория Богослова». Оно находится в заключительной части «Послания», посвященной увещаниям сыновей великого князя, которые болели соблазном власти. Автор призывает их совершенствоваться на путях овладения мудростью, убеждая их в том, что их юный возраст отнюдь не является препятствием в этом благом начинании:

«Внимаите, учю бы вы разумных силъ здоровому деланию, дондеже успеет к высотк целости, не многолетнии премудрии, ни старци ведать суд, чистити себе то есть премудрость, а удалитися зла то есть хитрость, начало премудрости боязнь Господня. Пишетъ бо ся, старость честна не многолетма, ни в числе летъ изочтена есть. Седины же суть мудрость человеком и летомъ старости жити бескверно» (подчеркнуто авт. – А.Г.).

Вот выявленный нами соответствующий текст комментария Никиты Ираклийского на «Слова» Григория Богослова:

«Кто убо бе такъ сedy разумомъ преже старости. Зане и Соломонъ старость целомудрие именуеть. Не белость власомъ – глаголя старость бо честна, не еже многолетниа, ни в числе леть чтется. Седины же суть мудрость человеку, и възрасть старости житие бескверньно» (подчеркнуто авт. – А.Г.)» [2, с. 82–89].

Указанные заимствования убеждают в том, что и идея «Послания к князю» о промыслительном происхождении княжеской власти является развитием идей о Божием Промысле «Слов» Григория Богослова.

Идеи о промыслительном установлении великокняжеской власти нашли свое развитие и в XVI в. русской истории, в период воссоздания государственности Руси времени правления Ивана Грозного. Русь остро нуждалась в религиозном осмыслении своего исторического пути, в определении своего места в общемировой истории, создании общенациональной идеологии.

Именно этой целью в значительной мере определялся, скажем, характер росписей кремлевских соборов страны после пожара 1547 г. Программу росписей соборов и содержания так называемых икон «нового письма», на которых мы находим аллегорические изображения религиозных сюжетов, определяли, по мнению многих ученых, митрополит Макарий и духовный наставник царя священник Сильвестр. Основная идея росписей заключалась в обосновании провиденциального смысла древнерусской истории, избранности Руси Богом как Святого богоизбранного царства. История Руси – это своего рода осуществление замысла Бога о ней, проявление особого попечения. Русь – это богохраняемая держава, а Москва – богохранимый вечный град Священного Московского Царства, пришедшего на смену Израильскому, а затем и Константинопольскому царствам.

Стенные росписи Кремлевских соборов и Золотой палаты, изображения на иконах «нового письма» развивают тему замысла Бога о Руси. Росписи и изображения новых икон передавали события священной истории: от Предвечного совета до искупительной жертвы Христа, от истории Израильских царств до Московского царства.

Обращает на себя внимание обилие аллегорических и античных сюжетов. В росписях мы находим аллегорическое изображение добродетелей и порока: соответственно – безумия, пьянства, неправды и целомудрия. Исследовательница росписей соборов О. И. Подобедова дает следующую их характеристику:

«Для всей системы образов характерно переплетение традиционной символики с античными мотивами: это изображение эолов, времен года, знаков зодиака, года в виде крылатого обнаженного мужа, восходящего солнца, которое на колеснице (колесница Феба? – А.Г.) везет ангел». Но главный идейный смысл росписей Золотой палаты, по мнению Подобедовой, – «это тема совета предвечного, получившего здесь законченную трактовку в плане устроенности всего мироздания. В Золотой палате ее исчерпывающим воплощением явилась композиция «Премудрость созда себе храм» в наиболее развитом иконографическом изводе» [5, с. 62].

Это стремление к изображению Божественного промысла, характеризующее характер росписей соборов и икон «нового письма», а также аллегорическое понимание тех или иных религиозных сюжетов определялись, как нам представляется, влиянием соответствующих выше рассмотренных идей сочинений Григория Богослова.

О влиянии творчества Григория Богослова на создателей икон «нового письма» свидетельствует и сохранившееся до наших дней пояснение к одному из иконографических изображений данного типа:

«Сему сказание. От небеси двери отверсты – сие знаменует, яко ума нашего двери отверсты, еже познати нам истиннаго бога Отца с Сыном и Святым Духом. Но елико по возможенью ума нашего дасть нам постизати себе, прочее ж положит му за кров свои, по богословному Григорью» [цит. по: 1, с. 132].

Итак, подводя итог проведенному рассмотрению, следует сказать, что сочинения Григория Богослова оказали заметное влияние на становление и развитие религиозной мысли Древней Руси в целом, и особенно на формирование представлений о бытии русского общества как осуществлении Замысла Бога о мире и человеке.

Список литературы

1. Голейзовский Н. К. Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия // Визант. Временник. – 1978. – Т. 41.
2. Григоренко А. Ю. Духовная культура Московской Руси. – СПб.: СПбГИЭУ, 2012.
3. Григорий Богослов. Творения. – М.: Сибирская благовонница, 2007.
4. Максим Грек. Творения. – М.: Свято-Троице Сергиева Лавра, 1910.
5. Подобедова О. Н. Московская школа живописи. – М.: Мысль, 1972.
6. Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII в. – СПб.: Наука, 1992.
7. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.
8. Флоровский Г. Христианство и цивилизация. – СПб.: Изд-во РХГА, 2005.
9. Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. – СПб., 1898.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111.12

В. П. Щербаков

Антропология техники: от техник тела к техникам разума

В статье анализируются история и перспективы антропологического исследования техники. Демонстрируется ограниченность инструменталистского понимания техники и обосновывается необходимость рассматривать систему отношений человек – техника как симбиотическое единство взаимного обуславливания.

The article analyzes the history and perspectives of anthropological research techniques, the author demonstrating the limitations of instrumentalist understanding of technology and the necessity to consider the system of relations man – technology as a symbiotic unity of mutual conditioning.

Ключевые слова: техника, цивилизация, антропология, технологический детерминизм.

Key words: technology, civilization, anthropology, technological determinism.

Как уже неоднократно было отмечено, философы чаще всего весьма осторожно и подозрительно относились к технике. Либо, вслед за Аристотелем, считая ее недостойной внимания, либо, вслед за Хайдеггером, уличая в активном соучастии в «забвении бытия». Однако в XX в. положение начинает изменяться. Технические системы настолько плотно входят в жизнь современного человека, что игнорировать необходимость осмысления как самого факта его технической вооруженности и зависимости от предельно технизированной среды обитания, так и неизбежных последствий этого становится невозможным. Это вынужденное реагирование обуславливает временную перспективу наиболее известных гуманитарных исследований техники.

Техника рассматривается в них в своей поздней развитой форме современных индустриальных и информационных технологий, связанных с машинным производством. Следует также с сожалением заметить, что в философской антропологии вопросу о технике не уделяется достаточного внимания. И только совсем недавно эта проблема начала обсуждаться в рамках исследования антропотехник и антропотехнологий, понимаемых как «механизмы» социокультурного конструирования и «производства» человека [16].

Достоин удивления и то обстоятельство, что наблюдая за бесспорным техническим превосходством Европы над Россией, русские мыслители еще в первой половине XIX столетия весьма проницательно предугадывали глубинный антропологический смысл подобного положения вещей.

Так, например, П. Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» подмечал, что «идеи долга, справедливости, права, порядка ... родились из самых событий, образовавших там общество, они входят необходимым элементом в социальный уклад этих стран. Это и составляет атмосферу Запада; это – больше, нежели история, больше, чем психология: это – физиология европейского человека» [15, с. 45]. А.С. Хомяков, в свою очередь, рассуждая о запоздалом строительстве железных дорог в России, не без оснований предположил, что «всякое творение человека или народа передается другому человеку или другому народу не как простое механическое орудие, но как оболочка мысли, как мысль, вызывающая новую деятельность на пользу или вред, на добро или зло» [14, с. 110].

Но, как это неоднократно случалось в истории отечественной мысли, эти чрезвычайно перспективные интуиции о взаимопроникновении человека и техники не нашли должного отклика и продолжения.

После взрывного развития масс-медиа, которое сделало практически невозможным уклонение от информационных потоков, культуролог М. Маклюэн провозгласил закат «галактики Гутенберга» [6], породив многочисленные комментарии встревоженных философов по поводу последствий технических инноваций. Но мало кто при этом обратил внимание на практически полное отсутствие сколь-нибудь завершенных и продуманных исследований, касающихся более ранних этапов эволюции техники.

Трудовая теория антропогенеза, усердно развиваемая советскими историческими материалистами, хотя и претендовала на утверждение изначально связанного с техникой и развитием технологий становления человека, так и не смогла представить детального и научно обоснованного описания превращения обезьяны в человека посредством орудийной и технической деятельности.

Представляется, что именно наши дни являются тем временем, когда можно попытаться сделать первые обобщения относительно антропологического измерения развития техники и технического измерения эволюции человека и его способностей. Симбиотический характер сосуществования человека и техники сегодня очевиден как никогда раньше, и исследование этого симбиоза является необходимой и важной задачей не только философии, но и всех наук о человеке.

Из множества исследований взаимосвязи техники и человека в самом широком смысле – от индивида до общества и культуры в целом – хотелось бы выделить наиболее важные и интересные именно с антропологической точки зрения тексты, на основе которых можно обрисовать первые контуры антропологии техники. В первую очередь это относится к работам ушедшего от нас 27 июня 2016 г. Элвина Тоффлера – пророка постиндустриального общества, а также Льюиса Мамфорда и Жильбера Симондона, сформулировавших природу взаимосвязи человека и техники в терминах структурного единства.

Однако прежде чем приступить к анализу их концепций следует обратить внимание на двойственный характер представлений о воздействии техники на человека. Преобладающий сегодня подход к технике как орудийной деятельности, связывает её прежде всего с телом человека, поскольку орудие это то, что считается сначала продолжением и усилением человеческой руки, а затем и всего тела в целом. Исходя из этого предположения, с помощью все более совершенных технологий производится постепенное протезирование и дополнение недостаточных для практической деятельности функций тела. Праща позволяет бросить камень значительно дальше, рычаг и система блоков – поднять и переместить груз, подзорная труба – видеть на огромной дистанции, телефон – разговаривать на любом расстоянии. На основе орудийной гипотезы формируется представление и о самом человеческом теле как орудии или совокупности орудийных функций. Механистические концепции Нового времени находят свое завершение в развернутой метафоре «человек-машина», которая изобретается философствующим врачом Ж. Ламетри [3] и доживает до наших дней в облике киборга. Еще у Сенеки можно встретить рассуждение о технике как уподоблении функциям человеческого тела. Говоря об изобретении хлебопечения, он передает слова Посидония о том, что древнему мудрецу удалось сделать это, наблюдая за естественным процессом поедания зерен, которые сначала перемалываются жерновами зубов, потом полученная мука смачивается и замешивается движениями языка и, наконец, помещается в печь желудка [8, с. 205]. Нужно сказать, что подобное отражение техники фи-

лософией многие столетия не позволяла объективно рассматривать технические основания научной мысли и европейской культуры. На что совершенно справедливо указал Б. Фаррингтон [13], говоря о недооценке технических компонентов древнегреческой науки и философии.

Своего рода продолжением такой логики является представление М. Мосса о том, что «первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека – это его тело» [7, с. 311]. Более того, он утверждает, что «теорию *техники* можно создать, опираясь на исследование, изложение фактов, простое и ясное описание *техник* тела» [7, с. 305] и приводит многочисленные примеры техник применения собственного тела, которые человек обретает в процессе воспитания, обучения и подражания поведению других. Среди таких приобретенных и автоматически осуществляющихся техник Мосс указывает на походку, приемы бега и плавания, способы обращения с инструментами. Само человеческое тело выступает в его концепции одновременно объектом технического воздействия и элементом технической системы. В этом случае орудие неотделимо от орудующего им тела, но это единство остается незаметным, пока случай не позволит встретиться неподходящим друг другу телу и орудю. Неизбежный сбой, обнаруживаемый невозможностью использования непривычного инструмента, демонстрирует симбиотический характер системы человек – техника. Мосс говорит об этой системе с точки зрения «тотального человека», объединяющей физиологический, психологический и социологический подходы [7, с. 308]. Эта точка зрения снимает саму возможность говорить о естественном человеке, демонстрируя его изначальную искусственность или техничность, если вспомнить об изначальном значении древнегреческого технэ. Именно Мосс делает первый шаг к интегральному антропологическому подходу к человеку, утверждая единство системы символических конструкций сознания и тела. Однако он остается в плену инструментальных представлений о технике, полагая эффективность если не единственным, то основным критерием оценки техник использования тела. Таким образом, это не позволяет ввести сознание в универсум технических средств, оставляя ему трансцендентную позицию наблюдателя, не вовлеченного в игру социобиопсихологических факторов.

В своей концепции технологического детерминизма Э. Тоффлер демонстрирует это единство, увеличивая масштаб до технологического уклада и человечества в целом. Рассматривая последовательность «технологических волн», он указывает и на соответствующие каждому из трех этапов развития технологий изменения социальных отно-

шений [11]. Хотя совершенно очевидно, что люди, включенные в различные технологические системы, неизбежно изменяют свое поведение, у Тоффлера не отводится отдельного места анализу индивидуальных изменений. Меняется система организации производства, вслед за ней система обучения и воспитания, а также политические и экономические отношения. Другими словами, происходит своего рода «естественная» координация технической и социальной систем, подобная марксовому соответствию производительных сил и производственных отношений. Такой социологизм представляется вполне оправданным, но все же человек не может целиком и полностью определяться системой социальных или производственных отношений. Он обладает собственной природой, которая сопротивляется социализации и технизации.

Как пишет Ж.-Л. Нанси: «экотехния производит тела как таковые», «подключая и соединяя тела всевозможными способами, располагая их в местах пересечений, интерфейсов и взаимодействий всех технических процедур, но отнюдь не превращая их в технические объекты» [8, с. 122].

Несомненно, человеческое тело включено в процесс технологических трансформаций, но не в качестве одного из множества технических объектов. И здесь Нанси повторяет логику Ж. Симондона, который говорит о самостоятельной онтологии существования технических объектов. Но каким же тогда образом связаны между собой технические объекты и человек? По утверждению Симондона, технические объекты образуют самостоятельную систему связей и отношений, к существованию которой причастен и человек. И причастность именно к этой системе придает человеку свойство субъектности. Вне технических систем субъект не мог возникнуть, поскольку только технические системы функционируют в режиме воспроизводства порядка, устойчивости и соответствия.

По мысли Симондона «техническая деятельность не является частью ни чисто социальной, ни чисто психологической сфер... посредством технической деятельности человек создает медиации, которые отделимы от человека ... тогда как посредством технического объекта создается межчеловеческое отношение, которое есть модель трансиндивидуальности» [10, с. 98, 101].

Эта модель указывает на возможность технического субъекта, способного к изобретению и поддержанию технического объекта. В таком случае возможно предположить, что «в техническом сущем содержится человеческая природа». И здесь удивительным образом происходит пересечение пророчества Тоффлера и аналитики Симондона. Указывая на практически полную автоматизацию производства,

освобождающую человека от необходимости физического труда, американский футуролог говорит о принципиально новом этапе существования человека, который может занять совершенно новую позицию по отношению к труду, технике и потреблению [12]. Технические системы информационной эпохи позволяют осуществиться утопии Симондона, в которой человек обретает свою подлинную природу и преодолевает отчуждение посредством техники. Если, по словам Луи Дюмона, «индивидуальное сознание вытекает из социальной дрессировки» [2, с. 29], то теперь осознание себя субъектом предопределяется включением в систему технических объектов.

Таким образом, для современной антропологической науки актуальным является исследование системы человек – техника, которая может выступать и как угроза будущему человека, и как единственный путь его спасения. История техники начинается вместе с историей человечества, на что указывал Л. Мамфорд, предлагая расширить метафору Ламетри до «социум-машина», называя человечество мегамашиной, питающейся энергией миллионов людей. Подлинная история цивилизации начинается для Мамфорда именно с «изобретения» мегамашины – социальной организации и управления, благодаря которой возникают материальные воплощения прошлых и нынешней цивилизаций, и которая является «моделью для всех позднейших форм механической организации» [5, с. 250]. Причиной отсутствия внимания к этому гигантскому механизму стал, по словам Мамфорда, материал, из которого он создавался – представляющий самих людей, превращенных в его детали. Хрупкость и ненадежность работы этих мегамашин породили мечты о более совершенных и легко управляемых машинах, которые со временем и появились. Теперь на очереди попытки преодолеть слабость и несовершенство человеческого тела, исправление которого возлагается на генную инженерию и биомеханику.

Однако стоит заметить, что помимо непосредственного технического воздействия на тело человека, не меньше внимания заслуживает опосредованное влияние технической среды на его сознание. Американский философ Д. С. Деннет, рассуждая об эволюции сознания, предлагает интересную гипотезу, показывающую насколько фундаментальное значение имеет предметная среда, выполняющая не только функцию расширения и дополнения психических способностей человека, но и становящаяся неотъемлемой частью этих способностей [1, с. 151]. С момента первой зарубки на дереве, сделанной еще далеким предком человека для обозначения маршрута или учета добычи, начинается бесконечный процесс гибридизации человека техниче-

скими устройствами. Сознание человека – это один из самых заметных и выдающихся результатов этого процесса, который в свою очередь является свидетельством технической природы сознания.

Современный человек, по меткому замечанию Б. Латура, вовсе не является сверхчеловеком, которому доступна объективная точка зрения на мир сам по себе. Он такой же обычный человек как и представитель традиционной культуры, органично примешивающий к объектам внешнего мира свои внутренние психологические, социальные и технологические установки [4, с. 207]. Мы также как и первобытные люди живем в мире иллюзий, от которых, по всей вероятности, невозможно избавиться. Но это не означает, что реальность скрыта от нас. Напротив, наш мир не менее, но и не более реален, чем мир традиционной культуры. Меняется лишь конструкция, а не технология производства этой реальности, которая состоит в соединении различных компонентов практической жизни в гибридные единицы научного и обыденного знания. С этих позиций и следует рассматривать возможные перспективы современной технической цивилизации и человека, живущего и действующего в ней.

Возможно, алармистские заявления о деградации человека, перекладывающего на машины все больше своих обязанностей и делегирующего исполнение все большего числа своих функций, является всего лишь следствием непонимания того, что собственно человеческой природы не существует, и никогда не существовало. И это относится не только к податливому на техническое воздействие телу, но и к неуловимому разуму, который у современного человека не определяется ни объемом мозга, ни возможностями памяти, ни чувствительностью и возбудимостью нервных окончаний. Разумность человека становится функцией технической оснащенности, которая определяется не только набором необходимых инструментов, но и умением осознавать себя, свою историю и свои способности, обращаясь к фото и киноархиву, к историческим документам и медицинской карте. Выгружая свое сознание за пределы мозга и психики в технически организованный внешний мир, человек способен умножать свои интеллектуальные возможности практически до бесконечности, в случае соответствующего развития техник коммуникации и сотрудничества. Такая перспектива превращает демонизированный духоборцами Интернет в многообещающее расширение человеческого сознания и делает его достойным непредвзятых исследований философов и антропологов.

Список литературы

1. Деннет Д. С. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер с англ. О. Веретенникова. – М.: Идея-пресс, 2004. – 184 с.
2. Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. – СПб.: Евразия, 2001. – 480 с.
3. Ламетри Ж. Человек-машина // Сочинения. – М.: Мысль, 1976. – С. 183–245.
4. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб, 2006. – 240 с.
5. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / пер. с англ. Т. Азаркович, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – 408 с.
6. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего / пер. И.О. Тюриной. – М.: Академ. проект: Фонд «Мир», 2005. – 496 с.
7. Мосс М. Техники тела // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост., пер. с фр. А. Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
8. Нанси Ж.-Л. Corpus / сост. и пер. с фр. Е. Петровской – М.: Ad Marginem, 1999. – 255 с.
9. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
10. Симондон Ж. О способе существования технических объектов / предисл и пер. с фр. М. Куртов // Транслит. Литературно-критический альманах: Вопрос о технике. – 2011 – № 9 – С. 94–106.
11. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 1999. – 262 с.
12. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. – М.: АСТ, 2008. – 569 с.
13. Фаррингтон Б. Голова и рука в Древней Греции. Четыре очерка социальных связей мышления / пер. с англ. К. А. Трохачевой. – СПб.: АНО Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 172 с.
14. Хомяков А. С. Письмо в Петербург по поводу железной дороги // Полное собр. соч. А.С. Хомякова. Т. 3. – М., 1900. – С. 104–119.
15. Чаадаев П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев // Статьи и письма. – М., 1989. – С. 38–162.
16. Щербаков В. П. Социокультурные механизмы становления человека. Антропотехники и антропотехнологии. – СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2007. – 228 с.

В. И. Кравченко

**Человек в аспектах графологии:
философско-антропологический анализ**

Автор предлагает нестандартный аспект исследования сущности человека посредством графологического анализа его письма. При этом особое внимание уделяется исследованию философии почерка и подписи человека как родового существа.

The author offers a non-standard approach to the study of man's essentiality by means of the graphology analysis of his writings, paying special attention to handwriting philosophy and human signature.

Ключевые слова: почерк, человек, подпись, наука, графология, буквы, размер, наклон, характер, харизма, личность, строгость, уравновешенность, ревность, болезненность.

Key words: handwriting, man, signature, science, graphology, letters, size, slope, character, charisma, personality, rigor, balance, jealousy, sickness.

Графология – наука о почерке человека, возникшая в Европе в XIX в., охватывает очень разнородную область явлений социальной жизни. Будучи тесно связанной с другими общественными науками (философией, психологией, социологией и др.), она уже является определенным культурным феноменом. Графолог выступает в роли исследователя-философа, для которого предельно важно дать объективную оценку почерка человека не только для того, чтобы показать психо-графологические особенности, но и определить личностные качества человека в плане профессиональной ориентации, влияющие на совместимость его в коллективе, выявления его интеллектуальных способностей и т. п.

Важно заметить, что по почерку улавливаются такие смыслы, средств для выявления которых в европейской культуре довольно немного. В основном все эти смыслы, как и неизбежно сопровождающие их чувства, видятся «боковым» зрением. Но и то, что доставляет нам это зрение, входит в общую картину переживаемой реальности и может быть даже очень действенным компонентом. В творчестве Лескова упоминается «нещегольской» почерк, каким будто бы «пишут на Руси неграмотные самоучки»; Тургенев в «Дыме» называет «решительным» почерк Ирины; он же описывает почерк Фета как

«поэтически-безалаберный и кидаящийся с пятого этажа» [14]. Характеру человека безусловно соответствуют некоторые графические движения. Только объяснить себе это, указать на конкретную связь чувства с почерком человек может не всегда, поскольку все мы пишем «мозгами». Именно мозги дают нам сигналы к каким-либо действиям, и человек, руководствуясь разумом, эти действия выполняет. Графология же с большой долей вероятности определяет особенности «чувственного начала» через почерк [12].

Первые свидетельства внимания к почерку как к выражению личности, первые попытки выявить связи между человеком и его манерой писать относятся к началу XVII в. Одна из известных книг на эту тему, принадлежащая итальянцу Камило Бальдо, была издана в 1622 г. [15]. В России появление феномена индивидуального почерка палеографы связывают с утверждением скорописи и также относят к XVII в.

Следует отметить, что почерк – это одна из форм антропологического существования личности. Поэтому и интерес к нему скольконибудь систематический, осознанный возможен в развитых письменных культурах, там, где появляются основания говорить о личности как особой смысловой и культурной единице. Из корня того же своеобразного культурного беспокойства, которое сопровождало рождение новоевропейской личности, стала расти и психология. Чтобы понять некоторые существенные черты графологии как интеллектуального поведения очень важно помнить, что она – исторически более ранняя форма внимания к человеку, чем научная психология [9].

История создается в результате неустанной борьбы человека с природой и письменность появилась как одно из орудий этой борьбы. Однако переход от первых высеченных на камне письмен и рисунков к современному письму-скорописи потребовал длительного времени, наблюдений и опытов. Более или менее значительное распространение письменность получила только в эпоху Возрождения. Человек, пользуясь письменностью, запечатлевал понятия о многих вещах, но в письме рефлексивно отражались и свойства его психики. Письменность нельзя рассматривать как совершенно самостоятельное явление, возникшее по воле его изобретателя. Письмо является одним из организационных средств человеческого коллектива, и, следовательно, почерк как форма индивидуального изображения письма не может не содержать в себе всего того, что латентно присутствует в психическом развитии человечества вообще и отдельного индивида в частности [9].

Графология развивалась в сложном соответствии изменениям в европейской культуре. На рубеже XIX и XX веков в Европе ею очень увлекались. К этому времени, помимо серьезных научных изысканий, относится издание множества популярных брошюр-руководств, основание графологических журналов и обществ. В современных западных странах графология существует в качестве полноценной науки, в то время как в русской культуре она осталась маргинальной.

Два последних столетия графология стремилась стать объективным описанием и оценкой личности [2]. Если руководствоваться общим правилом относительно того, что наука – это высшая, если не единственно настоящая, форма всякого знания, то из графологии науку делали по крайней мере двояким образом. Во-первых, вводили измерение и эксперименты. Эта тенденция развилась и усилилась в XX в. и принесла обильные плоды. Особенно в этом преуспели немцы, продолжавшие линию Людвиг Клагеса, философа и классика экспериментальной графологии. Однако, практическую значимость исследований в области графологии первыми доказали французские ученые. Например, французский врач Э. Малеспин в начале XX в. проводил экспериментальные исследования письменного нажима [4]. Он пришел к выводу о том, что у каждого пишущего есть индивидуальная кривая нажима (графограмма) и постоянный средний показатель давления, а у каждой буквы – характерная «графографическая» кривая, которую, при подражании, допустим, чужим подписям, невозможно вполне воспроизвести. Сегодня графология занимает довольно прочное место в западной медицине, когда графологический анализ почерка позволяет врачу более точно определить характер болезни пациента и предложить ряд рекомендаций по оздоровлению организма.

Во-вторых, проводится активное включение в графологию психологических знаний. Важно отметить, что результат интерпретации почерка во многом зависит от личности интерпретатора – графолога и очень во многом строится на эмпатии, чувствовании исполнителя через его рукописный текст. Почерк оказывает на интерпретатора суггестивное действие, на которое тот отзывается. Все отвлечения от интуиции, все отказы от нее как «ненаучной» возможны только потому, что эта интуиция есть. Не будь ее, никто бы никогда не догадался ни о каких признаках.

В своем «культурно значимом» виде графологическая интерпретация – увеличенная и развитая способность, присущая в той или иной мере всем грамотным людям культур с развитой письменностью. Это свойство столь же «общечеловеческое», сколь, допустим,

музыкальный слух, но, в отличие от последнего, осталось в европейской культуре до конца не исследованным [10].

Почерк связан со всем существом человека, с условиями его жизни и работы, с нервной системой, поэтому наша манера писать носит на себе такую же несомненную печать индивидуальности, как и все, с чем нам приходится соприкасаться. Но одно дело это знать и совсем другое – уметь об этом сказать. О такой целостности догадывались и сами графологи. Д. М. Зуев-Инсаров, например, говоря о почерке Есенина, вопрошает сам себя, полагая, что задает осмысленный вопрос: «Гармоничен ли почерк поэта?». Вопрос остался без ответа, но в этом и нет нужды, поскольку на уровне непосредственного впечатления «гармоничность» почерка для него вполне убедительна и он дает довольно точную векторную характеристику почерку поэта.

«Кривые линии, – пишет Зуев-Инсаров о почерке Есенина, – самых различных радиусов кривизны местами умещаются на самом незначительном пространстве и отличаются крайней простотою и вместе с тем изяществом, несмотря на то, что отдельные линии далеко не правильны» [3, с. 76].

Когда речь идет о хорошо известных личностях (Есенин, Пушкин, Толстой и т. д.), слишком велик соблазн думать, что автор просто проецирует образы этих людей, сложившиеся у него на основе весьма разнородной информации, на их почерки и пытается истолковать видимую графическую картину как соответствие известному. С этим трудно не согласиться, однако нельзя игнорировать существующие законы графологии, которые позволяют изучать человека в рамках философской антропологии.

Некоторые специалисты [4] любят повторять слова французского антрополога прошлого века Д. Тарта о том, что не обязательно видеть фотографию человека, намного важнее клочок исписанной им бумаги, поскольку в ней «отображены радость, горе, злость, жестокость и настроение духа». Не менее популярна и ссылка на мнение А. Эфроса, считавшего о почерке Пушкина, что пушкинская скоропись художественна в том же смысле, в каком художественны его рисунки.

Действительно, автографы Пушкина зрительно вызывают чисто эстетическую реакцию, такую же, какую вызывают произведения искусства. Это нечто совсем другое, нежели красивый почерк. Обычно графолог анализирует почерк поэта чисто визуально, в то время как более пристальное внимание на изгибы линий письма, на округлость почерка, а также на легкомысленные завитушки, позволяет нам видеть в характере великого поэта дерзость, легкомыслие, самолюбие, ревность, эгоизм и ряд других нелицеприятных качеств личности. В этом нет ничего предосудительного, поскольку для графолога великий поэт остается, прежде всего, человеком, которому «ничто челове-

ческое не было чуждо», что и показывает графологический анализ его почерка и подписи. Некоторые взмахи, оригинальные закругления в буквах, завитушки как украшения заглавных букв говорят о творческой натуре человека, о пронизательности мыслей. Это же указы-

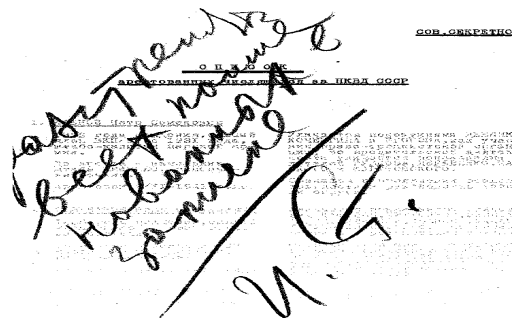
Волковатым пером и широким
пером в буквальных провалах,
но манера пера та же как и в
подписи, которая свидетельствует о любви
29 сентября 1830
Москва



Подпись и почерк А. С. Пушкина

Общая форма подписи говорит о том, что человек постоянно искал себя в жизни, его творчество было единственной отдушиной, где поэт жил в мире с самим собой.

Большую научную и практическую значимость, на мой взгляд, приобретает графология как наука, когда речь идет о роли личности в истории. Например, графологический анализ почерка И. Сталина позволяет нам увидеть, с одной стороны, жестокость в характере «Отца народов», а с другой – глубоко скрытую сентиментальность и страдание человеческой души. И в подписи и в почерке дисгармония округлых букв вперемешку с угловатыми, говорит о непредсказуемости поведения человека, о его хитрости, патологической фобии, недоверии и жестокости. Скажем, подпись, состоящая из трех букв с точками, под расстрельной резолюцией «(Разстрелять всех поименованных в записке)» [11] говорит о большой трагедии лидера – главнокомандующего.



Подпись и почерк И. Сталина

В прошлом году в Москве в рамках научно-практической конференции графологам был представлен автограф Д. А. Медведева. Объективный анализ показал, что такого человека не назовешь «порхающим по жизни». Он реалист, интеллектуал. Величина заглав-




Подпись Д. А. Медведева

ных букв почти равна величине строчных букв, что свидетельствует об отсутствии чрезмерных претензий к окружающим. Чередование округлых букв и угловатых говорит о вежливости человека, который не отступает от своей линии. Про таких говорят: «Мягко стелет, да жестко спасет». Убывающий серпантин в финале подписи – знак того, что человека можно разжалобить. Нарастающая растянутость подписи свидетельствует о стра-

тегии комбинатора и отсутствии скупости. Длинный хвостик в конце подписи – осторожность и осмотрительность. Хорошо читаемые первые буквы подписи и непонятная гирлянда после них выдают в человеке неординарную и довольно загадочную личность.

Подпись Нестора Махно [4], называемого в народе «батько Махно», представляет собой целую историю становления личности человека. Маленький ростом, щедушный, обладающий гипнотическим взглядом, Нестор Махно вошел в историю как противоречивая и непознанная до конца харизматическая личность. Анархист, бандит, убийца для одних и воин-поэт для других. Типичное женское воспитание, умение «схватывать все на лету», дерзость, упрямство и жестокость отражены в подписи круглым почерком, левым наклоном письма, отдельными буквами как штыками. Его маленький рост, щедушность, дерзость как комплекс неполноценности отражены в подписи бессмысленным увеличением отдельных букв «б», «т», «н». Общая форма подписи отражает харизматичность человека, его лидерство. Использование кавычек в подписи подчеркивает, с одной стороны, скромность человека, с другой – скрытность характера. Левый наклон и доминирующая округлость букв говорят о возможной сентиментальности романтической натуры Махно. Сравнительный анализ представленных подписей показывает, что Нестор Махно был человеком неординарным. Читаемая подпись относится к более позднему периоду его жизни, а нечитаемая характеризует того самого Махно, принципом жизни которого был девиз – *«Бей красных, пока не побелеют и бей белых, пока не покраснеют»*.

„Батько Н. Махно“


Подпись Н. Махно

Важно отметить, что любой результат графологического анализа не претендует на универсальную объективность. Спорным тут, с точки зрения внешнего наблюдателя, не захваченного тем же порывом, что и автор, может оказаться (и оказывается) едва ли не каждое слово. Вместе с тем, если смотреть изнутри непосредственно переживаемого впечатления, т. е. глазами увлеченного графолога, то все сказанное выглядит достаточно убедительно. Образ, эмоционально пропитанный, ценностно окрашенный, идет впереди всего и тянет за собой смыслы, порождая их попутно и прямо на глазах, втягивая в эти смыслы многое из его личного и культурного опыта графолога и, конечно, перерастая собственно графическую картину. Именно подобные впечатления образуют субстрат графологических построений при исследовании почерка человека [13].

Более того, метафоричность и образность графологического языка, то, что при здоровом «научном» рассмотрении неизбежно будет выглядеть как приблизительность, неслучайна и неустранима. Она указывает на самую природу стоящего за этим языком восприятия, на его движущие механизмы – синкретичность, образность, ассоциативность, эмоциональную и ценностную заряженность, что и определяет философию почерка.

Графология в ее классическом, традиционном виде обращена к очевидностям обыденного сознания, к характерным для него привычкам связывания понятий и образов, работает с его смыслами. Она – результат симбиоза повседневного здравого смысла с условностями обыденного сознания [16]. Графологические построения очень во многом – явления, мимикрирующие под «науку» в силу ее высокого культурного статуса. На примере графологии, возможно, мы могли бы понять хотя бы некоторые закономерности симбиоза обыденного здравого смысла с другими культурными формами, способами моделирования мира.

Список литературы

1. Гарбузов В. И. Практическая психотерапия или как вернуть ребенку и подростку уверенность в себе, истинное достоинство и здоровье. – СПб.: Сфера, 1994.
2. Дороти С. Тайны почерка / пер. с англ. – М.: Рипол Классик; Вече, 1997.
3. Зуев-Инсаров Д. М. Почерк и личность. – М.: АСТ, 1993.
4. Кравченко В. И. Секреты почерка. – СПб.: ГУАП, 2007.
5. Лазурский. А. Ф. Классификация личностей. – Л., 1925.
6. Левитов Н.Д. Психология характера. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Просвещение, 1969.
7. Маяцкий В. Графология. – М.: Университетская тип. на Страстном б-ре, 1907.
8. Мейер Г. Научные основы графологии. – Лейпциг, 1926.
9. Михеева Д. Р. Почерк раскрывает тайны человека // Косультант. – 2001. – № 28. – С. 23–28.
10. Моргенштерн И. Психографология. Наука об определении внутреннего мира человека по его почерку. – СПб.: Питер, 1994.
11. Новое время. – 2013. – № 7 (276). – 4 марта.
12. Рамендик Д. М. Загляни внутрь себя. Психологическое тестирование – серьезно, но доступно. – М.: Ин-т психотерапии, 2001.
13. Тараненко В. П. Почерк, портрет, характер / В. П. Тараненко // Скрытая психодинамика в практическом изложении. – М.: Ника-центр, 2001.
14. Характер и почерк / авт.-сост. И. А. Улезько. – М.: АСТ; Донецк: Сталкер, 2006.
15. Щеголев И. Тайны почерка. – СПб.: Питер, 2004.
16. Preyer.W. Handschrift und Charakter. – Berlin, 1894.

А. С. Казеннов

Преемственность периодов жизни индивида и человеческого рода

В статье рассмотрена проблема связи «возрастов жизни» человека в процессе его жизненного пути. Рассматривается единство периодов жизни индивидов и рода. Исследуются проблемы старения и смерти человека, перспективы долголетия и продления человеческой жизни.

The article is devoted to the problem of human 'life ages', the author considering the unity of individual and kin life periods as well as treating the problems of longevity and prolonging human life.

Ключевые слова: возраст, старость, род, юность, жизнь, развитие.

Key words: age, old age, kin (family), youth, life, development.

Проблема периодов жизни человека – это старая философская проблема, известная со времен Солона и Пифагора. Вопрос состоял в том, какие этапы проходит человек в течение своей жизни и сколько может длиться счастливая жизнь человека. В постановке вопроса о протяженности жизни человека, особенно свободного, мудрого и добродетельного гражданина, интерес представляли два момента: сама длительность достойной счастливой жизни и особенности её периодов, циклов. Последний момент интересует также в двух аспектах: 1) длительность циклов (количество циклов и лет в цикле) и их определенность (качество циклов); 2) обусловленность характера циклов природой и деятельностью человека, а следовательно, правомерность деления жизненного пути на периоды.

В Средневековье эта проблема была довольно обсуждаемой, а в эпоху Нового времени устоялась и возник некий обобщенный образ жизненных периодов, отразившийся, в том числе, и в творчестве Гегеля. В XXI в. этот вопрос больше обсуждают специалисты разных гуманитарных дисциплин: демографы, историки, педагоги, врачи, геронтологи и др. А философский дискурс, в основном, сместился к рассмотрению старости и смерти, соотношению жизни и смерти. И напрасно, потому что проблема периодов жизни принципиально важна не только в индивидуально-этическом плане, но и в экономическом (к примеру, стоит ли и на сколько повышать сегодня

пенсионный возраст?), и в политическом (опасна ли для государства геронтократия или опаснее молодая когорта «эффективных менеджеров?»), и в прогностически-плановом, и в других отношениях.

Каков же её эвристический потенциал в настоящую эпоху? Думается, что он чрезвычайно велик, если рассмотреть проблему подробно и применительно к практическим ситуациям. Но пока достаточно будет очертить её суть. Чтобы это сделать, надо вспомнить прошлый опыт и концепции, которые уже были разработаны философами.

С развитием современной науки, с расширением и углублением знаний о человеке разработаны многие аспекты возрастных особенностей жизни человека и их обусловленности общим ходом социального развития. Причем последнее обстоятельство выдвинулось на первый план за счет исследований экономистов, психологов, генетиков, геронтологов и специалистов других областей науки. Так что уже во второй половине XX в. в качестве общей ориентации была принята «схема возрастной периодизации». О ней известный ленинградский психолог Б. Г. Ананьев писал:

«В этой схеме период развития (слева) количественно определяется продолжительностью его существования, измеряемой первоначально днями, затем годами и десятилетиями (справа):

Новорожденные.....	1	10 дней
Грудной ребенок.....	10 дн. – 1 год	
Раннее детство.....	1	– 2 года
Первый период детства.....	3	– 7 лет
Второй период детства.....	8	– 12 лет для мал.
.....	8	– 11 лет для дев.
Подростковый.....	13	– 16 лет для мал.
.....	12	– 15 лет для дев.
Юношеский.....	17	– 21 для мужчин
.....	16	– 20 для женщин
Средний возраст.....:		
	первый период.....	22 – 35 мужч.
		21 – 35 жен.
	второй период.....	36 – 60 мужч.
		36 – 55 жен.
Пожилые люди.....	61	– 75 мужч.
		55 – 75 жен.
Старческий возраст.....	74	– 90 обоих полов
Долгожители.....	старше 90 лет» [1, с. 129–130].	

В антропологии, психологии, педиатрии, геронтологии и других практических науках используются и более подробные специальные схемы периодов или возрастов жизни. В этих периодизациях специалисты пытаются установить закономерные количественные опреде-

ленности жизни людей в разные отрезки жизненного пути, найти объективные показатели особенностей качественного состояния человека в определенном возрастном интервале.

В последние годы проблема особенностей функционирования человека в различных возрастах и, особенно, в пенсионном возрасте, приобрела большое практическое значение в связи с обострением ситуации с ресурсами рабочей силы и дефицитом пенсионных фондов. Поэтому снова, как и во времена Цицерона, проблема старости стала актуальной философской проблемой и есть общественный запрос на трактат «О старости», подобный римскому. Но проблемы старости и пенсионного возраста сегодня надо решать не приблизительно и не по меркам древнеримского общества, а на основе современной целостной концепции возрастов жизни человека. И такие попытки у нас были уже в конце 1980-х гг. [8; 10].

Люди с развитием общества проживают все более длинную, все более полную и социально насыщенную жизнь. Поэтому теория возрастов жизни человека должна взять всю его жизнь в целом как родовую, в которой схема жизни индивида совпадает со схемой жизни всех, по крайней мере – большинства людей. В идеале (и в понятии) так оно и есть: человек может прожить столько лет и этапов, сколько их имеется в налично существе обществе, т. е. в налично существе человеческом роде. Преемственность возрастов жизни человека совпадает с преемственностью возрастов жизни рода. Однако у каждого человека своя длительность жизни в пределах родовой длительности и свои уникальные циклы жизни, более или менее полные и совпадающие с родовыми. Вместе с тем, эти различия, обобщаемые в социальных положениях индивидов в этносах и классах, приходят за счет социальной конкуренции к их снятию в процессе развития общества и человека. Возрасты жизни не есть что-то раз и навсегда данное от природы, как думали древние, а изменяются вместе с обществом и составляющими его людьми.

Другое дело, что в зависимости от социального положения и благодаря благоприятным индивидуальным условиям существования отдельные люди живут дольше средней (или нормальной) продолжительности жизни – 100, 110 и более лет. Это долгожители в современном обществе. В Средние века таких долгожителей были единицы, в античной Греции известны Демокрит и Горгий. И это были редкие исключения. Сегодня формируется в разных странах уже значимая группа людей-долгожителей современного общества. И это значит, что в данном обществе такая длительность жизни возможна и как родовая, но пока достижима лишь для отдельных индивидов. В этом различии видна перспектива рода и структуры возрастов жизни, и она требует пристального исследования.

Однако нынешние исследователи не задаются вопросами: что составляет субстанцию преемственности возрастов жизни; что составляет момент непрерывности в этом движении жизни по периодам; что является целым?. И отсутствие ответа на эти вопросы резко обесценивает исследования, сводит их к узко-прагматическим результатам, заслоняет перспективу.

Первый и простой ответ состоит в том, что сам человек идет по своему жизненному пути и переживает различные возрасты. И вообще-то это правильно. Это правильно, но не истинно. А истину пытались найти и донести до людей уже древние. Так, древнегреческий законодатель, поэт и философ Солон писал в стихотворении «Седмицы человеческой жизни»:

Маленький мальчик, еще неразумный и слабый, теряет,
Чуть ему минет семь лет, первые зубы свои;
Если же Бог доведет до конца седмицу вторую,
Отрок являет уже признаки зрелости нам.
В третью у юноши быстро завьется, при росте всех членов,
Нежный пушок бороды, кожи меняется цвет.
Всякий в седмице четвертой уже достигает расцвета
Силы телесной, и в ней доблести явствует знак.
В пятую – время подумать о браке желанном мужчине,
Чтобы свой род продолжать в ряду цветущих детей.
Ум человека в шестую седмицу вполне созревает
И не стремится уже к неисполнимым делам.
Разум и речь в семь седмиц уже в полном бывают расцвете,
Также и в восемь – расцвет длится четырнадцать лет.
Мощен еще человек и в девятой, однако слабеют
Для веледоблестных дел слово и разум его.
Если ж десятое Бог доведет до конца семилетье,
Ранним не будет тогда смертный конец для людей.

(пер. В. В. Латышева) [12]

Опыт жизни и чувство поэта диктуют ему гармоничность и целостность образа жизни индивида и это работает на концепцию: там, где ему не хватает знаний и понимания, он восполняет их художественной интуицией. И получается очень конкретная и довольно точная картина.

Это деление возрастов жизни хорошо тем, что, во-первых, усматривает однородную единицу дискретности возрастов, т. е. периодов или циклов жизненного пути. Во-вторых, Солон ищет ту определенность каждого периода, которая составляет его заметное свойство (почти качество). Поэтому у него не субъективная схема и, тем более, не фантазия, а серьезная попытка вникнуть в суть дела. И делает он

это, с одной стороны, весьма остроумно, а с другой стороны, опираясь на опыт и социальные установки современных ему рабовладельческих Афин. Не все эти свойства одинаково глубоко укоренены в качестве того или иного периода, как, например, «нежный пушок бороды» или «цвет кожи», но все выражают устремленность на реальное качество. В-третьих, за поэтическим образом явно стоит целостность – идущий по жизненному пути мужчина от первого периода до последнего в некотором идеальном варианте. До 70 лет в Афинах доживали немногие. Скорее здесь имеется в виду перспектива старости или результат удачной счастливой жизни. Хотя не в последнюю очередь подразумевалась и завершенность числа 10 и символизм числа семь. Сам Солон прошел по этим седмицам и как бы удостоверил подлинную возможность такой жизни практически.

Но и недостатки этой концепции также очевидны, в том числе, наверное, и самому Солону. Это, во-первых, выделение разных определенностей для различных возрастных периодов, то есть неоднородность основания деления предмета познания. Да, качества разные по виду, но они должны быть одного рода. Иначе имеет место почва для субъективизма. Во-вторых, даже как будто излишняя точность возрастных периодов, некоторый механицизм и ригоризм в точном указании «семь». Сейчас такая точность оправдана в исследованиях различных конкретных групп людей, а тогда это было гениальной находкой. В-третьих, эти границы взяты из опыта афинских рабовладельцев и имеют произвольно-мистический характер, связанный, помимо прочего, с символизмом семерки. В-четвертых, для одного периода, видимо субъективно важного для самого автора, он делает исключение, определяя его двусоставным их двух единиц: седьмой и восьмой («рассвет длится четырнадцать лет»), т. е. с 49 до 56 лет. Конечно, он, как и многие другие правители той эпохи, был именно в этом возрасте архонтом в Афинах. Да и в нашу эпоху правители часто бывают в этом возрасте: В. И. Ленин руководил государством с 47 до практически 54 лет, В. В. Путин начал руководить государством почти с 47 лет. И это по-своему интересно, но не повод для исключений.

Пифагор в жизни выделял четыре возрастных периода. Как цитирует Диоген Лаэртский:

«Жизнь человеческую он разделял так: "Двадцать лет мальчик, двадцать юнец, двадцать юноша, двадцать старец"». Пифагор не устанавливает собственного качества возрастного периода, но соотносит их с качествами времен года: «Мальчик – весна, юнец – лето, юноша – осень, старец – зима» [4, с. 334–335].

Пифагор, как и Солон, определяет одно количество лет для всех периодов. И это хорошо. Но качество, в этой мере возрастов жизни человека, хотя и одного рода, но не присуще самой природе человека, а носит, скорее, физический характер и в этом смысле внешний. Периоды получились слишком большие, а самих периодов очень мало. Поэтому в целом получилась хотя и весьма образная, но очень общая и схематичная картина. Причем конец её весьма жесткий и абстрактно-всеобщий – дальше двигаться некуда, а это противоречит даже афинскому опыту.

Солон и Пифагор, и другие древние мудрецы пытались найти вечные, абсолютные границы человеческой жизни и её периодов. И эти границы они видели в так называемой «природе человека», которую понимали на греческий лад как *Ψυσις* (физическую, природную), что было следствием исторической ограниченности. Различие и глубина их построений скорее и ярче выступала в моральных характеристиках этих периодов и в отношениях к ним.

Наибольший интерес у древних мыслителей вызывал, естественно, последний период, который они, как правило, называли «старость»: он и концентрирует жизнь человека, показывает успешность его жизни в целом, и помогает осмыслить новый этап жизни, в котором сами мыслители, чаще всего, уже пребывали. Стимулом сограждан к активному долголетию считалось участие в общественной жизни. Цицерон обобщил практическое отношение к возрастам вообще и к старости, в особенности, в знаменитом трактате «О старости». В нем автор убедительно доказывает, что старость это не пора немощи и бездействия, не пора умирания, а время полезной и счастливой жизни для тех, кто привык действовать в предыдущие годы, кто развил свои способности и хочет продолжать действовать. Возвращаясь к себе, Цицерон говорит:

«... мне уже восемьдесят четвертый год... я уже не обладаю такими же силами, какими обладал тогда, когда был солдатом... все-таки, как вы сами видите, старость не совсем ослабила и изнурила меня: ни Курии, ни рограм, ни друзьям, ни клиентам, ни гостеприимцам силы мои не изменяют. Ведь я никогда не соглашался со старинной и часто приводимой пословицей, советующей становиться стариком рано, если хочешь пробыть стариком долго; лично я предпочел бы прожить как старик меньше времени, а не стать стариком раньше, чем стану им в действительности. Поэтому до настоящего времени еще не нашлось человека, для которого я если он захотел со мной побеседовать – оказался бы занят» [11, с. 15].

Здесь ясно осознана мысль, что в процесс старости как в объективное состояние жизни человека входит субъективный момент её отодвигания и преодоления, мысль о возможном совпадении старости и смерти. Цицерон отодвигает смерть, но он готов её принять в момент наступления действительной старости, т. е. когда она совпадет со старостью. Это уже не физика, это уже не природа, это говорит дух, отодвигающий вместе со старостью и смерть. Поэтому смерть человека имеет и субъективный момент и поэтому у каждого она своя, сугубо индивидуальная. Старение – общее состояние, болезни общие, а их течение, преодоление и смерть от них бывают только частные, индивидуальные. И подвижные...

Только в XIX в. концепция возрастов жизни обрела твердую основу. Её заложил Гегель в работе «Философия духа». Рассматривая последовательность жизненного пути человека, он говорит:

«Эта последовательность различных состояний есть ряд возрастов жизни человека». Основанием деления жизненного пути человека он положил взаимное отношение индивида и рода: «Процесс развития природного человеческого индивидуума распадается на ряд процессов, различие коих основывается на различном отношении индивидуума к роду и обосновывает различие между *ребенком, мужем и стариком*». И он тут же подчеркивает, что «различия эти представляют собой различия понятия» [3, с. 81].

Это правильно, но лишь постольку, поскольку и все истинное выражается понятием. А здесь важно, что различия эти суть различия самого рода и состояния человеческого рода в данную историческую эпоху. К тому же, Гегель не следует здесь своему же принципу, а именно: средний термин сам различается, как понятие, и делится также на три момента. Поэтому всего «возрастов жизни» не три, а по крайней мере пять. Так что Гегель, с одной стороны, ставит проблему на научную основу, а с другой стороны – упрощает, облегчает себе задачу. Облегчает её еще и в том смысле, что не дает определений возрастных границ. Однако думается, что проблема тут и в том, что в его время еще недостаточно созрела структура поколений человеческого рода при модальной длительности жизни индивидов около 60 лет, с формирующимся поколением ветеранов и единичных представителей поколения долгожителей [9, с. 23–25].

Даже в XX в. специалисты в массе своей видели перспективу такой же, как Гегель. Например, геронтолог В. В. Фролькис писал:

«Известный немецкий физиолог Рубнер еще в начале нашего века предложил возрастную классификацию, в которой старость определялась в 50 лет, а почтенная старость с 70. Крупный немецкий патолог Л. Ашоф отнес начало старости к 65 годам. В 1905 г. один из известных американских медиков В. Аслер утверждал, что 60 лет надо считать предельным возрастом, после чего старики становятся в тягость себе и обществу» [10, с. 11].

То есть эта перспектива была реальной в XIX в. и даже в первой половине XX в. Поэтому она отразилась и в философии: один из основателей немецкой философской антропологии в 1928 г. выделял те же этапы, что и Гегель [7, с. 147].

Сравнивая схему современных специалистов (см. Б. Г. Ананьева) с прошлыми концепциями, можно найти много общего. Во-первых, семилетние циклы Солона; они заметны и в современной схеме. Семью годами заканчивается первый период детства, уже давно семилетки начинают учебу в школе, а раньше и школа была семилетней, так что её заканчивали к концу второй седмицы в 14–15 лет; к этому же, примерно, времени 13–16 лет относится подростковый возраст. К 35 годам, т. е. к концу пятой седмицы, заканчивается первый период среднего возраста; пожилые люди считаются до 75, а у Солона до 77, правда у него речь идет о конце жизни. Наконец, современная схема включает «старческий возраст» 74–90 лет и «долгожителей» старше 90 лет. Эти два возраста и есть социальное приобретение со времен Солона и Пифагора. Можно отметить, что и схема Пифагора что-то схватывает: 20-ю годами заканчивается в современной схеме юношеский возраст женщин (у мужчин в 21 год, что весьма близко); 60 годами заканчивается средний возраст мужчин (у женщин – с 55, но это дань их социальной роли в современном обществе). Но ни у древних, ни у современных нет привязки возрастов к социальной (а значит и родовой) сущности человека. Гегель, осознавший это основание и этот принцип, не довел его до конца из-за исторической ограниченности длительности жизни людей его эпохи и ограниченности науки того времени. Поэтому он не мог углубиться в понятие рода и последовать дальше своему принципу. Поэтому же он рассматривал род как *Gattung* (природный, биологический род), а не как *Gens* (этнический, человеческий род).

Человеческий род есть динамично развивающееся общежитие частных сообществ – семейных, общинных, этнических, классовых. В процессе материального производства люди не только меняют предметы природы, но и изменяют самих себя, свои отношения. Чем эффективнее процессы изменения природы и себя в соответствии со своими позитивными целями, тем выше эффективность деятельности, а значит больше продукции и выше гарантии выживаемости и дальнейшего развития. Чем лучше живут люди, тем они здоровее и дольше живут. Поэтому и отдельные возрасты жизни человека и рода, и их количество изменяются, а в целом растут. Если древние первобытные роды на ранних ступенях состояли из двух поколений (возрастов жизни) по 13–14 лет и небольшого количества стариков, то старостью

тогда были возрасты 30 и чуть больше лет [9, с. 12–13]. Это определялось тогдашним производством, соответствующей производительностью труда:

«При существующей в первобытном обществе производительности ручного труда устойчиво обеспечивается только простое воспроизводство, то есть производство продуктов в неизменных масштабах. В результате отсутствуют предпосылки для роста численности населения, не прогрессирует величина сэкономленного рабочего времени, образующего субстанцию времени, которым члены общества могут свободно располагать» [5, с. 110].

Если во втором тысячелетии до новой эры модальный возраст увеличился до 35–40 лет [9, с. 18] при той же, примерно, длительности цикла поколений, то это значит, что на основе роста производительности труда в обществе образовалось три устойчивых поколения (возраста жизни) и возник новый возраст старости – после 42–45 лет. В первобытном обществе цикл воспроизводства поколений носил еще первичный природный (биологический) характер. Поэтому в биологических поколениях почти не различалась социальная определенность возрастов и поколений, и в сознании древних не было двух терминов для человеческого рода, как у Гегеля. Переход от «юноши» к «мужу» у него, поэтому, не связан с родом, а обусловлен фактически формированием сознания (правового, нравственного, религиозного). В конце рассмотрения Гегель, правда, замечает:

«Одно только образование еще не делает его совершенно законченным человеком; таким он становится только благодаря собственной рассудительной заботе о своих насущных интересах...» [3, с. 90].

Такая лаконичность и не логична, и не практична, поскольку как раз этот переход составляет главное дело рода в этот момент: образование новой семьи и нового рода как единства двух прежних семей. Это время противоречий в жизни цивилизованного человека, отмеченное еще Кантом: человек созревает для половой жизни к 15 (по Канту) годам, а для создания семьи к 25. Отсюда, по его мнению, возникает много проблем. И этот сложный переход и сложную проблему Гегель обходит. А ведь тут начинаются и другие проблемы, которые он также обходит и поэтому отводит на рассмотрение «возраста мужа» менее страницы текста, впрочем, как и «возрасту старика».

Дело в том, что с рождением ребенка юноша вместе со своей женой, во-первых, переходит во взрослое поколение родителей; во-вторых, они делают своих родителей старшим поколением (дедами и бабушками), а своих бабушек и дедушек прадедами и т. д. И это движение имеет биологическую предпосылку, но оно вполне социальное. В современном обществе, даже если юноша не завел семью,

он участвует в воспроизводстве подрастающего поколения самим фактом участия в общественном производстве – платит налоги и т. д. Из этого движения и возникает основное возрастное движение жизни человека и социального рода. Нынешние поколения ветеранов и долгожителей – это историческое приобретение общества, преобразованного и развитого за тысячи поколений.

Уже в рабовладельческом обществе забота о подрастающих поколениях, особенно о девочках, формировала общественное понимание особенностей конкретных моментов рода – возрастных и половых, а также их общественную ценность и значимость. В государствах древности известны рекомендации по вступлению молодежи в брак, обоснованные соображениями здоровья матерей и новорожденных. Поэтому Платон и Аристотель уверенно рекомендуют замужество с 18 лет, когда женский организм уже достаточно созрел для рождения здорового потомства. Аристотель обосновывает это достаточно убедительно:

«Соединение молодых неблагоприятно в смысле деторождения. И у всех живых существ приплод от молодых производителей бывает слабый, рождаются по большей части самки, и притом низкорослые. То же самое, разумеется, неизбежно случается и у людей. Доказательство: в тех государствах, где распространены ранние браки, люди слабы и низкорослы. Сверх того, во время родов молодые женщины страдают сильнее и очень многие из них погибают» [2, с. 622].

В целом, такой рекомендации придерживаются и в наше время, хотя тип воспроизводства существенно изменился. Что значит эта рекомендация? Она предлагает определение социального времени (цикла) воспроизводства поколений (для граждан 18 лет) в противовес природному (13–14 лет), полагая, что природный цикл не способствует развитию ни женщины, ни ребенка, ни семьи, ни государства, и что прогресс зависит от разумного поведения человека, от разумной социальной политики, направленной на развитие здорового человека. Правда под человеком Платон и Аристотель понимали свободного человека, члена городской общины, гражданина, а не рабов.

Если в средневековой Европе модальный возраст увеличился до 59 лет при некотором росте цикла воспроизводства поколений (14–15 лет), то это значит, что в обществе за счет экономического развития сформировалось четыре поколения и формируется новое социальное поколение, новая социальная старость – 60 и более лет. И если в начале XXI в. в развитых странах средняя продолжительность жизни достигла 80 лет при цикле поколений 18 лет, то это значит, что имеется четыре полных поколения и формирующееся поколение ве-

ветеранов плюс увеличивающаяся когорта долгожителей. Причем некоторые исследователи говорят, что «поколение столетних в мире не такое уж и маленькое» [6, с. 33]. Поэтому если сегодня Всемирная организация здравоохранения определила возраст старости после 75 лет, то под этим определением есть веские основания. Но это в среднем и формально, а реально не все члены современного общества и даже не большинство доживают или доживут до этого возраста. Это возраст старости зажиточных и богатых классов и слоев общества. У трудящихся классов, у большинства представителей стран Африки и Азии старость и смерть наступают раньше. И это вносит различие в преемственность возрастов жизни человека.

Структура возрастов и поколений была почти однородной в СССР. Она включала пять поколений (возрастов) с циклом воспроизводства примерно 18 лет. Теперь эта структура расстроена, что негативно сказалось, прежде всего, на молодежи и ветеранах, а также и на всем обществе. Но ориентированная на прогресс социальная политика государства все-таки вынуждена будет проводить линию на воспроизводство одинаковой для всех структуры возрастов и поколений общества.

Вольно было Цицерону и в глубокой старости принимать граждан для бесед. Интересно, как бы он чувствовал и вел себя будучи крестьянином или кузнецом. Так и нынче тяжелый физический труд уже к 60 годам сильно изнашивает человека и снижает эффективность его труда и общественной активности. Поэтому задача выравнивания возрастов жизни различных социальных слоев стоит и будет стоять еще долгое время, пока, во-первых, радикально не снизится ежедневная, понедельная, помесечная и ежегодная трудовая нагрузка на трудящегося человека, а во-вторых, не будет обеспечена всеобщая профилактика возрастных болезней. Старость это не болезнь, как считают многие [6], а ослабление способности сопротивления организма, в том числе иммунной системы, вследствие изнашивания. Одно только преодоление раковых и сердечно-сосудистых заболеваний увеличит поколение долгожителей в несколько раз. И это задача не только самих трудящихся, не только руководителей государств, но и всего человеческого общества. Но одной медицины в этом деле недостаточно. Еще важнее содержание самого образа жизни ветеранов и долгожителей. Их жизнь должна быть не скучным дожитием, а интересной и полезной общественно значимой деятельностью, продолжением активной деятельности в новых формах и сферах.

Поэтому задача для современного общества формулируется очень просто: завершение формирования поколения ветеранов (до 90

лет) и переход к следующему этапу формированию поколения долгожителей (после 90 лет). Эта цель определенно будет ставиться прогрессивными обществами, которые и выиграют от её своевременного и эффективного решения. Потому что поколения ветеранов и долгожителей – это поколения отодвигания старости как состояния, а вместе с ней и смерти как предела длительности человеческой жизни. Поэтому старость – не время умирания и наступления смерти, а время побед жизни над смертью и отступление смерти, хотя пока и временных. И в этих победах заинтересованы все смертные.

Список литературы

1. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1969.
2. Аристотель. Политика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: – Мысль, 1977.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
5. Золотов А. В., Попов М. В. Философия производительного труда. – Н. Новгород: Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 2006.
6. Костина Г. Доктор, лечи старость // Эксперт. – 2016. – № 22.
7. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004.
8. Толстых А. Возрасты жизни. – М.: Мол. гвардия, 1988.
9. Урланис Б. Ц. Эволюция продолжительности жизни. – М.: Статистика, 1978.
10. Фролькис В. В. Старение и увеличение продолжительности жизни. – Л.: Наука, ЛО, 1988.
11. Цицерон. О старости / Цицерон // Философские трактаты. – М.: Наука, 1993.
12. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/solon/solon.htm>

Четыре возраста детства*

В статье дается философский анализ четырех возрастов детства. Выявляется специфика каждого из возрастов и исследуется их экзистенциальная конституция. Возрастные метаморфозы детства рассматриваются как формации Dasein-размерного сущего. Прослеживаются различия в режимах детского Присутствия (Dasein). Акцентируется внимание на переходе от безличной к личным формам Присутствия.

The article presents a philosophical review of the four ages of childhood, revealing their peculiarities and existential construction, with age metamorphosis of childhood treated as forms of Dasein-dimensional beings. The author pays attention to distinctions in the modes of childish Dasein, emphasizing the conversion from the impersonal to the personal form of Dasein.

Ключевые слова: философия возраста, детство, младенчество, ясельное детство (младший дошкольный возраст), игровое детство (старший дошкольный возраст), отрочество.

Key words: Philosophy of age, childhood, infancy, nursery childhood (early preschool age), playing childhood (senior preschool age), adolescence.

В современных работах по философии возраста детство занимает вторую позицию по популярности, уступая в этом отношении только старости. Причем в философских исследованиях речь идет или о каком-то аспекте детства, или о детстве как особом возрасте [3; 5]. Специфика отдельных его периодов, которые мы определяем как возраст второго порядка, до настоящего времени не тематизировалась и не исследовалась (быть может, за исключением некоторых работ В. В. Бибихина [см. 1; 2]), что особенно заметно на фоне возрастной психологии, где по каждому из возрастов имеется обширная литература.

Исходя из предварительного наброска возрастной структуры и понимания «детства в целом», которое было дано нами ранее [4], мы рассмотрим четыре его возраста (младенчество, ясельный возраст, игровое детство (дошкольный возраст), отрочество) с тем, чтобы прояснить, в чем состоит своеобразие каждого из них.

Младенчество как в-другом-бытие. Младенчество – самый непродолжительный период жизни. В то же время это период совершенно особый. Обособленность младенчества определяется тем, что ребенок в этом возрасте (от рождения до 12–18 месяцев¹) еще не овладел осмысленной речью и не находит себя в мире. «По рождению», «по телу» он уже опознается другими как сущее, способное обрести дар речи, войти в Присутствие, дистанцироваться от самого себя (иметь с собой дело). Как Dasein-размерное (присутствиеразмерное) сущее младенец способен (в будущем) вместить Другое и сохранять онтологическую дистанцию по отношению к тому, что есть.

Человеческая жизнь, если рассматривать ее в целом, проходит в двух режимах: в режиме Присутствия (Dasein) и в режиме Отсутствия. Режим Присутствия регулярно (глубокий сон) или иррегулярно (обморок, алкогольные «выпадения», глубокий наркоз и т. д.) прерывается, но только в младенчестве человек *постоянно* отсутствует. Возможность отсутствия определяется присутствиеразмерностью человека (его способностью понимать мир, располагаться в нем, вести о нем речь). Младенец – это человек, который еще не вошел в режим Dasein, но способен к этому (присутствиеразмерен). Отсутствие обнаруживает его отнесенность к Присутствию. Для матери он располагается в *размытом пространстве* между непониманием (Dasein-размерностью) и пониманием (режимом Dasein). Для нее он совсем не то, что подручное или наличное сущее, для нее он такой же, как другие люди. Для нее он уже «все понимает» или вот-вот поймет. При этом материнская позиция двойственна: она разговаривает с ребенком как с понимающим существом, а ухаживает за ним как за «неразумным дитятей». В практическом смысле для вхождения ребенка в режим Присутствия необходимо, чтобы мать руководствовалась и первым и вторым предположением.

Детство (в целом) – это всегда *при-другом-бытие (бытие-при)*. Ребенком называют того, кто не самостоятелен «по возрасту», чье поведение адаптивно. Разные возраста – это разные модусы бытия-при. В младенчестве зависимость от взрослых и в физическом, и в метафизическом отношениях безусловна. Младенческое бытие-при имеет форму *в-другом*. Младенец есть в Присутствии (Dasein) обращенных к нему взрослых (родителей, близких), но сам по себе (за неимением «себя») отсутствует. Отделившись от матери телесно, младенец качается в колыбели ее Присутствия.

¹ Точная датировка завершения младенческого возраста остается дискуссионным вопросом. Как, впрочем, и датировка хронологических рамок каждого из возрастов. Тем не менее, границы между разными возрастами, хотя и остаются размытыми в силу индивидуальных и культурных различий между людьми, вполне ощутимы.

Выйдя из материнской утробы, он существует как особое тело, но не как особое Присутствие. Младенец есть в Присутствии матери. После рождения мать питает младенца грудью и собственным Присутствием, пеленает его своей речью, делится с ним миром. Подражая матери, ребенок бессознательно подражает явленному ей (в ней и через нее) Другому и настраивается на него как на метафизическое начало своего будущего Присутствия. Общаясь с матерью, младенец примеривается к Присутствию.

Бытие-в-другом находит отображение в феномене *речи за младенца* (в «мы-говорении»). Такая речь симптоматична для того периода жизни ребенка, когда он еще не заявил о себе в качестве присутствующей самости (от рождения до 2,5–3 лет). Многие матери, когда они говорят *с кем-то* о своем младенце или когда разговаривают *с ним*, используют местоимение первого лица множественного числа («мы сегодня хорошо спали», «у нас вчера зубик прорезался» и т. д.). Говоря «мы», мать дает слово тому, кто сам его взять не способен или только учится владеть им. Произнося объединяющее «я» и «ты» «мы», мать признает младенца субъектом, давая ему – через собственную речь – быть в мире.

Итак, первая форма бытия-при – это бытие-в-другом. Соответственно и его бытие-во-времени в этот период осуществляется *за него и для него*. За младенца временит его мать, она заведует и своим, и его временем. Она организует его жизнь, она следит за его ростом, она переживает события его жизни, она о них помнит, чтобы потом, когда он «войдет в разум», вернуть их ему. Младенчество становится частью нашего прошлого через другого. Происходившее с нами (но не для нас) мы помним со слов близких (со слов матери и родственников), со-присутствовавших с нами и временивших за нас нашу жизнь.

Присутствие без присутствующего (не-при-себе-бытие). *Младший дошкольный (ясельный) возраст (от 1–1,5 месяцев до 2,5–3,5 лет)* – это период, когда ребенок входит в режим Присутствия, начинает понимать в происходящем, овладевает речью и выражает свое «так есть» в форме **бытия-через** (через то/того, что/кого он встречает в мире). Такой способ Присутствия можно еще определить как **не-при-себе-бытие**.

Происходящее происходит, но малыш не связывает его ни с собой как с субъектом ни с другими субъектами. Самость ребенка ясельного возраста остается неопределенной; он не озабочен тем, чтобы отделять происходящее с ним, от того, что происходит с другими. Но это означает, что он не является субъектом, что его самость размыта. Как справедливо заметил В. В. Биbihин, «он сам может и

готов сыграть чью угодно роль. Его вселенная, так сказать, насквозь одушевлена, и лицо во всей этой вселенной <...> скорее всего единственное; как бы оно ни было сложно, будь оно даже слитным и переливающимся лицом матери, отца, бабушки, дедушки, еще кого-нибудь и самого ребенка, вместе взятых, ребенок всегда сильно отождествляет себя с ним» [2].

Все, что останавливает на себе внимание малыша, становится для него «самым главным», даже, пожалуй, «всем». У мира, в котором живет младенец, центр везде, следовательно, у него нет центра. Воспринимая сущее, малыш не имеет ничего «за» душой, у него нет «я» и удерживаемых им воспоминаний, предрассудков, предпочтений. Люди и вещи завладевают ребенком, и он с ними бессознательно отождествляется.

Сущее открылось ему, но то, из чего оно открылось (Другое), еще не опознано как неизменный центр присутствия, как Я, для которого есть то, что есть. То, что дано, заполняет его целиком; малыш становится бабочкой, кошкой, цветком в зависимости от того, что наполняет собой его душу. В мире, открытом ясельному ребенку, день не начинается с восхода солнца, не завершается его закатом, в нем «вечереет», «светлеет», «брезжит». В нем не так важно, кто, кому и что дарит и передает. На первый план выходит само «дарение», сама «передача» [2]. Субъекты в этом мире отсутствуют, а причины не отделены от следствий. Нечто происходит.

Центр происходящего находится *вне* воспринимающего и понимающего в нем малыша: он в сущем, и в первую очередь в родных и близких, которые всегда – в центре его внимания. Другое уже закрепилось в ребенке и обеспечивает его присутствие, но еще не опознано в качестве «Я», которому противостоит «не-Я».

Только тогда, когда самость опознана и поименована личным местоимением, возникает *окружающий* мир, и сущее начинает восприниматься как «мое» или «не мое», а то, что делаю «я» может быть противопоставлено тому, что, к примеру, делает мама.

Отсутствие субъектности (или, как говорят психологи, я-сознания) делает невозможным временение. Временение становится способом бытия *Dasein*, когда появляется Я (внутреннее Другое, надвременная сингулярность), удерживающее единство прошедшего, происходящего и предстоящего. Временение в ясельном возрасте (как и в младенчестве) остается делом взрослого, берущего на себя заботу о ребенке и его времени. Именно взрослый ритмизирует жизнь малыша, задает последовательность ситуаций, в которые его вводят, их длительность.

Манера говорить о себе в третьем лице («Маша хочет кашу!», «Петя гулять») – один из симптомов, выражающих своеобразие возрастной расположенности ясельного малыша. Он говорит так потому, что растворен в окружающем мире. Для него естественно говорить о происходящем, о желательном, не сообразываясь с тем, для кого происходит происходящее, и кто желает желаемое. Стало быть, дело не в том, что ясельный ребенок воспроизводит модальность обращенных к нему речей взрослых («Маша будет кашу?») простым переводом вопроса в утверждение («Маша будет кашу!»). Малыш просто не проводит различий между тем, кто и к кому обращается. Он не признает себя центром происходящего и без заминки артикулирует свое желание в той же грамматической форме, которую использовали в общении с ним другие¹. Для него важна ситуация, а не «действующие лица».

Присутствие ясельного ребенка безлично. В режиме не-при-себя-бытия он *уже исходит из Другого* (он есть в мире), но Присутствие *еще не опознано как личное место для того, кто/что имеет место быть*. Его этос можно назвать *распорядительным*². Ребенок распоряжается тем, что ему открыто, используя слова и послушных им взрослых для обустройства мира в соответствии со своим желанием. Отсутствие границ между «я» и «другим» в ситуации любящей расположенности среды (родительская забота), позволяющая малышу распоряжаться сущим, дает основания говорить о ясельном этосе как об *этосе анонимного распорядителя*.

От первого лица (игровое детство). В старшем дошкольном возрасте (от 3–3,5 до 7 лет) Dasein индивидуализируется и принимает форму *бытия от первого лица (из-себя-бытия)*. Рождение «я» сопро-

¹ Когда родители обращаются к ребенку ясельного возраста на «ты», желая побыстрее пробудить в нем личностное сознание, он воспроизводит ту же речевую модель, что и в речи от третьего лица, говоря про себя (вместо ожидаемого «я») «ты». В одном из блогов молодая мама делится своими наблюдениями: «У подружки мальчик 3 года, очень развитый, знает все цифры, цвета, ещё много всяких понятий... а говорит про себя чаще всего "ты", ну как мама ему говорит "ты сидишь... пойдём с тобой... мама тебя заберёт...". Я его недавно везла на велосипеде, а он говорит "тётя Инна тебя везёт"» (<http://2009-2012.littleone.ru/archive/index.php/t-4423246.html>). Вот еще один пример из того же блога: «У Anyone Поинка почти в 2,5 говорила исключительно "Ты хочешь сока?" (с вопросительной интонацией), **имея в виду "Я хочу сока"**, и все остальное в таком же духе». На этих примерах мы видим, как ребенок с готовностью воспроизводит «взгляд другого», в какую бы вербальную форму не облекали свое обращение к нему взрослые. Если ему говорить «ты», то и о себе он будет говорить «ты», не видя принципиальной разницы между «ты» и «я».

² О распорядительном («царственном») поведении ребенка от года до двух писал В. Бибихин [2].

вождается деструкцией мира ясельного детства (мира без центра) в кризисе трех лет со всеми его «приложениями»: непослушанием, отталкиванием от взрослых, стремлением «настоять на своем».

Около трех лет Другое приватизируется, опознается в качестве Я. Момент осознания себя как Я (как Другого всему, *что* имеет место быть) выражается в переходе к я-говорению и я-поведению. *Осознавая* себя центром мира, дошкольник принимает происходящее на себя и действует *из себя*.

Игра отождествлений перестает быть бессознательной, ребенок больше не идентифицируется (спонтанно) с тем, с чем имеет дело, он теперь выбирает (решает), во что (в кого) ему играть, с кем он хочет (будет) отождествляться. Прежде ребенок игрался, теперь он играет *в свою игру*.

Произвольная идентификация с ролью в сюжетно-ролевых играх имеет своим условием *действенность* трансцендентного по отношению к любым идентификациям внутреннего центра (Я). Брать на себя какую-то роль, становиться на место другого человека, *осознанно* имитировать его действия, может тот, кто отличает себя от других, от того, что они делают на своих местах (в качестве родителей, продавцов, пожарных, врачей...). Играть «в пожарного» ребенок может постольку, поскольку хорошо сознает, что он – не пожарный. Становясь на время игры пожарным, делая то, что делают пожарные, он сохраняет дистанцию между исполняемой им ролью и своим эмпирическим «я».

Но сюжетно-ролевая игра – это не только способ познания / освоения взрослых ролей, способов взаимодействия людей через осознанное подражание, это деятельность, в которой закрепляется отличие реального от воображаемого (в игре все происходит «понарошку») и формируются навыки общения (дети учатся взаимодействовать друг с другом, учитывать позицию тех, с кем играют). В ней также отрабатываются навыки целеполагания и организации ситуации в соответствии с игровым *замыслом*.

Организация игры предполагает опору на жизненный опыт, игровой замысел и требует временения, которое осуществляется здесь не «за» ребенка (это происходит в жизни «вне игры»), а *им самим*.

Активное временение включается в сюжетно-ролевой игре потому, что порядок действий в ней подчинен сюжету; они должны быть последовательными и согласованными. Чтобы довести игру до конца приходится удерживать то, что было, и иметь в виду то, что будет, «к чему все идет». Игры не получится, если ребенок не удержит игровые «было», «есть» и «будет» в динамическом единстве. Но после перехода от безличного к индивидуализированному Присутствию он на это уже способен.

В игре ребенок получает опыт временения и управления собой, освобождаясь от жесткой зависимости от ситуации (он сам строит игру и особый игровой мир). Вне игровой ситуации дошкольник живет в режиме ре-активного временения. Оно стимулируется вопросами взрослого, побуждающего ребенка находить себя во времени («Сейчас какой месяц?» «Уже день или еще утро?» «Когда мы пойдем с тобой в цирк?»), а также теми микрозаданиями, которые он получает от родителей и воспитателей детского сада («Мы пойдем гулять в парк, после того, как ты уберешь игрушки!», «Дети, какую песню мы вчера пели? Давайте вспомним ее!»). Вне игры ребенок действует в основном реактивно, оставаясь заложником данного, того, что воздействует на него «сию минуту» (не важно, будет ли это воздействие среды или воздействие внутреннее, идущее от желающего тела). Дошкольник еще не способен подняться над своими сиюминутными «побуждениями», взглянуть на них «со стороны» и самостоятельно (без помощи взрослого) их контролировать.

Говоря о субъектности дошкольника, нельзя забывать, что эта субъектность наивная, неоформившаяся, что его «я» делает самые первые шаги на пути к временению, самоорганизации и совместному бытию с другими, к учитывающему их желания, интересы и намерения. В период от трех до семи лет субъектность манифестируется, но челнок саморефлексии находится в стадии монтажа и пробного тестирования; в серьезную работу он еще не пущен. Способность самоконтроля проходит обкатку на игровом полигоне, где действия отвечают желанию, а не вступают с ним в борьбу. *Этот* ребенка возраста «от трех до семи» можно определить как *игровой*, поскольку именно в игре, в игровом поведении совершенствуется экзистенциальная инфраструктура бытия от первого лица.

Годы отрочества. Погружение в заботу. В годы отрочества (от 7 до 14 лет) ребенок обретает способность *выходить за пределы текущей ситуации* не только через создание условной, игровой ситуации, но и там, где он не играет. Теперь он способен удерживать и предвидеть не только игровые действия, координируя их с действиями других детей, но и разновременные элементы «учебного процесса», что требует совсем иного уровня *самоорганизации* и *самоконтроля*. Учеба требует *постоянного временения и собранности*. Она побуждает удерживать и то, что было (что задано) и то, что будет (урок, контрольная, экзамен), не только когда отрок находится в классе и его вниманием управляют взрослые, но и дома, где «стены» не помогают, а препятствуют временению.

Своеобразие *отрочества* как возраста определяется переходом к *активному временению в ситуации «вне игры»*. Запуск и поддержание временения происходит при участии школы, выполняющей функцию машины времени. Она генерирует заботу, вызывает тревогу и запускает внеигровое временение. Как общественный институт школа ставит отрока «в рамки» и принуждает его жить в режиме для-того-чтобы. Из жизни в режиме «хочу» приходится переходить в режим «надо», подчиняя первый второму.

В домашних условиях неигровое временение запускается плохо; обязанности по дому тут тоже полезны, но носят вспомогательный характер. В эпоху обязательного школьного образования дом – это все же филиал «фабрики заданий». Именно школа изо дня в день фабрикует задания, производит заботу и поддерживает работу персональной «машины времени». Родители же участвуют в работах по пуску неигрового временения на самом трудном участке пусковой линии, там, где происходит переход от порядка дирижируемых действий (классно-урочная система) к действиям, выполняемым учеником вне школы и требующим самоконтроля и самоорганизации. Для отрока нет ничего труднее, чем заставить себя сесть за выполнение домашнего задания и сделать его в срок. На первых порах здесь требуется внимание и помощь близкого взрослого («Ты уроки сделал? Пойдем посмотрим, что вам по русскому задали!»).

В первые школьные годы взрослые заняты имплантацией *требовательного другого* (того, кто дает задания, помнит о них, контролирует их исполнение, дает оценку сделанному) *в психею ребенка*. Требовательный другой должен стать *внутренним другим (вторым «взрослым», Я)*. Другой как «тот, кто не забывает», как рефлексирующая надстройка над эмпирическим «я», раздвигает границы временения и делает отрока более самостоятельным в пределах школьно-домашней ситуации. Право распоряжаться собой и освобождение от мелочной опеки взрослого определяется способностью отрока к неигровому временению и самопринуждению (самоорганизации) в горизонте неигрового для-того-чтобы. *Внешний контроль* над временным аспектом существования мало-помалу превращается в *самоконтроль*. Рефлексирующее Я – помимо временения и контроля – обеспечивает также самостоятельную постановку ситуативно предзаданных кратких и среднесрочных целей: «к среде выучить неправильные глаголы», «закончить четверть без троек», «подтянуть математику к концу года» и т. д.

Способность к ситуативному (неигровому) временению, предполагающая «овнутрение» требовательного взрослого, раздвигает (а во многом – создает) пространство «внутреннего», скрытого от внешнего наблюдателя «душевного хозяйства» ребенка, усложняет его структуру. Теперь отрок, отдаваясь тому, что его занимает (игре или, к примеру, зрелищу), приобретает способность не уходить в забаву «с головой», но удерживать рефлексивно-временную дистанцию по отношению к тому, что происходит, контролируя свое участие в происходящем из трансцендентных ему контекстов прошлого и будущего. «Надзирающее Я» (внутренний взрослый), надстроившееся над «желающим я», следит за происходящим, оставаясь «вне игры», и время от времени напоминает, что «времени уже много», что скоро вернется с работы мама, и пора уже бросать игру, открывать портфель и делать уроки (мыть пол, идти в магазин за молоком и т. д.). Имплантация «контролирующего Я» усиливает рационально-рефлексивное (критическое) начало в сознании ребенка. Тем самым укрепляется его метафизическое (ноуменальное) Я, становящееся для него «ощутимым» («во мне есть тот, кто со мной не согласен»).

С точки зрения философии возраста освоение ребенком пресловутых «знаний, умений и навыков» – не более, чем средство и побочный эффект многосложных работ по запуску неигрового временения. Если до школы, благодаря плотной родительской опеке, жизнь ребенка текла беззаботно, то в годы отрочества он открывает простую, но очень важную в экзистенциальном плане истину: «жизнь – не сахар», она требует самопреодоления, она – «напрягает».

Все, что делает отрок делится надвое: на то, что *хочется*, и то, что *надо*. Соответственно, игра превращается в *развлечение*, в *отдых*, а учеба – в *работу* (в то, за что приходится отвечать, получая взамен баллы, похвалы или порицания). Очень скоро он понимает: работа – это то, что не всегда интересно, но необходимо для реализации того, что вне ее, а отдых и развлечение – то, что не обязательно, но чего хочется, что приятно безотносительно к целям (приятно прямо сейчас).

Приводным ремнем временения «*надо*» становится только в том случае, если ребенок *желает того, что надо*. А он его – желает. Проблема в способности расставить приоритеты. Если отрок способен выбрать задачу, выходящую за пределы сиюминутности как *первостепенно* значимую (а стало быть – желанную), его дальнорукое (рефлексирующее, контролирующее) «я» имеет шанс одержать победу над «сиюминутным желанием» или хотя бы вступить с ним в борьбу. Режим «*надо*» – это «*хочу*» второго порядка, это *отложенное*

удовольствие. Отложенным оно является в двух смыслах: 1) в смысле отказа от получения удовольствия вот-прямо-сейчас, 2) в смысле ориентации на удовлетворение базовой потребности в сохранении расположения взрослых (родителей и учителей).

Рациональное, опосредованное, основанное на временении и усвоении моральных максим и образцов *надо-хочу* борется с *сиюминутным хочу/не хочу*, скучно/интересно. Жить в горизонте «надо» отрок может в той мере, в какой сформирована структура значимости (для-того-чтобы) и целеполагания. Затруднения, возникающие по ходу выполнения того, что «надо», чрезвычайно плодотворны. Работа с ними дает опыт трансцендирования и самоорганизации. Происходящее здесь и сейчас, подчиняется «тому, чего нет в наличности: тому, что было («нам задали») и тому, что будет («в пятницу – контрольная!»). Отрыв от сиюминутно данного (способность пред-видеть, пред-полагать) делает возможным хитрость, двойную игру, обман учителей/родителей, имеющих своей целью сохранение расположения среды с наименьшей затратой сил (арсенал средств широк: от «списать на переменке» до выдуманных историй в ответ на вопрос: «Почему ты не сделал это?»). Постепенно отрок теряет «детскую» наивность и осваивает стратегию подо-зрения.

От 7 до 14-ти лет величина векторов временения постоянно растет (от «вчера-завтра» до «в прошлом году – в этом году»), но сам его горизонт остается ситуативным (учеба в школе). Школьная ситуация меняется, но не меняется необходимость приспособливаться, временно отвечать на запросы среды [3, с. 22–77]. Для чего отрок учится? Сам он над этим обычно не задумывается. Его заботит поддержание *положительного баланса в отношениях со взрослыми*, а не «получение новых знаний» и не *реализация целей, лежащих по ту сторону школы* (его надситуативное для-того-чтобы носит формальный характер и не составляет единства с ситуативным временением; если он и говорит о своем будущем и о том, «как важно получить хорошее образование», то делает это «с чужих слов»). Отрок учится «для родителей».

Временение отрока замкнуто рамками ученической ситуации. Оно самостоятельно в том смысле, что *он сам себя временит* (организует), тогда как прежде *за него* это делали взрослые. Но, *в конечном счете*, отроческое временение остается *несамостоятельным (реактивным)*, поскольку осуществляется в ответ на запросы ситуации, настоятельность которых обусловлена адаптивной конфигурацией детского Dasein (при-другом-бытия). По-настоящему активным вре-

менение станет только в молодости, обрета надситуативный размах и подчинив ситуативный этос желанному будущему. Взрослым поведение человека становится тогда, когда временение обогащается надситуативным уровнем и «я» обретает в нем точку опоры (плацдарм вненаходимости) по отношению к происходящему в «большой ситуации» (в случае школьника это родительский дом и учеба в школе). Для этого его этос должен сместиться с принятия ситуации и адаптации к ней на *утверждение* экзистенциального *проекта* (молодость). Отроческий этос – это *этос адаптивной заботы, этос ситуативного временения*.

* * *

Детство как последовательность четырех возрастов представляет собой последовательность формаций *бытия-при* (зависимого бытия).

Быть младенцем – значит быть присутствиеразмерным сущим, еще не вместившим Другое и не способным к присутствию в нем. Младенец находится в мире других. Этот возраст мы определяем как *в-другом-бытие*. Младенец обращен к Присутствию, но сам при этом отсутствует.

Ребенок ясельного возраста уже понимает в мире, ориентируется в ситуации, вербально артикулирует свое присутствие. Специфика данной формы Dasein в том, что оно не индивидуализировано, не опознано как «мое». *Не-при-себе-бытие* ясельного малыша имеет форму *бытия-через*, то есть бытия через других и другое, получающее вербальное выражение в характерной для детей этого возраста привычке говорить о себе в третьем лице. Другое тут не стало еще внутренним Другим (Я), и ребенок не имеет оснований для дистрибуции «по лицам» своей речи и речи другого.

Игровое детство (старший дошкольный возраст) начинается с «кризиса трех лет» и индивидуализации безличного Dasein. Присутствие становится «моим» и обретает форму бытия от первого лица (*из-себя-бытия*). С открытием «я» происходит открытие других «я», других сознаний, так что появляется возможность для общения и согласования своих действий с действиями других детей в сюжетно-ролевой игре. С этим открытием связано и открытие времени, которое осваивается ребенком в пассивном и активном залогах. Дошкольник ориентируется во временных понятиях, предлагаемых взрослыми (времена дня, года, часы), осваивая мало-помалу ре-активную форму временения. В этом же возрасте начинается освоение активного временения в ситуации сюжетно-ролевой игры.

В отроческие годы режим Присутствия «от первого лица» укрепляется и трансформируется за счет формирования рефлексивной функции сознания. Присутствие отрока характеризуется не только *из-себя-бытием*, но и *для-себя-бытием*. Развитие рефлексии неотделимо от *активного временения «вне игры»* и *от заботы*, которые вносят в модальность детского существования тревогу. Учение и домашние обязанности с их временными рамками вынуждают ребенка к *внеигровому временению* с конститутивной для запуска челнока саморефлексии *интериоризацией* транслируемой взрослыми инстанции «надо», которая надстраивается над сиюминутным «хочу». Так появляется «контролирующее я», которое оппонирует «я желающему». Если первое отстаивает среднесрочные интересы, то второе требует радости (удовольствия) «прямо сейчас». Поведение отрока по-прежнему ситуативно и адаптивно, но отроческая адаптация не происходит спонтанно, она включает в себя временение, рефлексию и опыт самопреодоления. Так готовится переход от адаптивного вектора присутствия к проективному, к большой (неадаптивной) заботе и надситуативному временению как конститутивным характеристикам молодости.

Список литературы

1. Бибихин В. В. Детский лепет // Бибихин В. В. Слово и событие. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. [Электронный ресурс]. – URL: http://bibikhin.ru/detskii_lepet (дата обращения: 26.05.2016).
2. Бибихин В. В. Общение без индивида // Бибихин В. В. Слово и событие. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. [Электронный ресурс]. – URL: http://bibikhin.ru/obshenie_bes_individa (дата обращения: 26.05.2016).
3. Косилова Е. В. Философия возраста: Взаимосвязь эмоционального и познавательного взросления человека. – М.: Ленанд, 2014.
4. Лишаев С. А. Детство в философии возраста // Вестн. Самарской гуманитарной академии. Сер.: «Философия. Филология». 2016. – № 1 (19). – С. 72–82.
5. Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. – СПб.: Алетейя, 2016.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 1 : 32

Р. В. Светлов

Религизация политики и подсчет издержек*

Понятие религизации политики указывает на несколько разнородных явлений, происходящих в разных регионах мира. Статья рассматривает два примера этих процессов. Первый – рост исламского фундаментализма, который, в сущности, является реформой ислама, в том числе и политико-государственном смысле. Второй – новые явления в религиозной жизни Западного мира. Гипотеза этой статьи заключается в том, что теория рационального выбора в науках о религии и концепция когнитивного капитализма описывают ту же реальность. Идеология Start-up охватывает все сферы жизни в современных развитых странах, превращая их в моменты общественного производства. Став частью процессов, описываемых языком политической экономии, и сами религиозные организации начинают выражать политический интерес (как минимум на уровне «публичной политики»).

The concept of religionisation of policy points to several different phenomena taking place in different regions of the world. The article deals with two examples of these processes. The first is the rise of Islamic fundamentalism, which is essentially a reform of Islam, including political and public sense. The second is a new phenomenon in the religious life of the Western world. The hypothesis of this paper is that the rational choice theory in the sciences of religion and the concept of cognitive capitalism describe the same reality. Start-up ideology covers all areas of life in modern western countries, converting them into moments of a social production. As part of the processes described by the language of political economy, religious organizations themselves begin to express political interest (at least at the "public policy" level).

Ключевые слова: религизация политики, теория рационального выбора в религиоведении, когнитивный капитализм.

Key words: religionisation of policy, the theory of rational choice in religious studies, cognitive capitalism.

© Светлов Р. В., 2016

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–33–11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национальной государственной безопасности».

«Религизация политики», то есть процесс появления религиозных ценностей и мотивов в поле политических проблем и политического дискурса даже в «секулярных» регионах мира, связана не только с гипотетической де- или ре-секуляризацией. Как раз секулярные процессы могут быть одним из источников этого явления, как бы парадоксально ни звучало это суждение. Наша гипотеза подразумевает, что сегодняшняя религизация политики осуществляется совсем в иных рамках, чем можно было бы этого ожидать от классических форм религиозной культуры. И для современной России это должно стать существенным уроком.

Одна из успешных теорий, которая противостоит концепции секуляризации, это теория рационального поведения и религиозной экономики. Ее создатели и адепты (Р. Финке, Р. Старк, У. Бейнбридж, Л. Яннаконе) рассматривают религиозный процесс через терминологию и концепты (а не метафоры, как порой полагают!) рационального экономического поведения, а условия существования религии сравнивают с конкретными параметрами существования экономического рынка в отдельном государстве.

Политэкономия, создателем которой был Адам Смит, анализировала и объясняла не весь универсум человеческого существования. Сфера культуры и религии была вне экономики: Адам Смит полагал, что в рынок должен вступать уже сформированный и просвещенный участник. Марксистская теория, посчитавшая религию, как и иные культурно-идеологические формы, производными от процессов классовой борьбы и перераспределения собственности, также не рассматривала религиозный фактор в терминологии рационального поведения. Таким образом, теория рационального выбора действительно представляет собой новацию, причем, на наш взгляд, характерную и симптоматичную для постиндустриального времени.

Какое все это имеет отношение к религизации политики? Ведь, как представляется, история эпох модерна и постмодерна – это период все большей эмансипации политических отношений от религиозной сферы. В сфере политической риторики и тех мотивов принятия политических решений, которые являются публичными, религиозная, то есть нерациональная составляющая, апеллирующая к сверхъестественному опыту, признается нелегитимной. В принципе, по меркам современной западной либеральной демократии вся сфера политического должна быть публичной – даже право специальных служб на закрытость своей деятельности ограничено временем и контролем со стороны различных комиссий, представляющих выборные власти.

Этот «контур» западной цивилизации кажется совершенно очевидным, особенно ее противникам, тем же фундаменталистским движениям, политически активным на Ближнем Востоке. Хотя причины возникновения ИГИЛ¹ и других экстремистских квазигосударственных образований разнообразны, на первое место идеологи мусульманского фундаментализма выдвигают именно религиозную подоплеку. В их риторике образ западных «крестоносцев», с которыми они борются, это не просто образ неверных (в конце концов, христианство признается классическим исламом одной из «религий книги»). Для них «крестоносцы» – наследники той цивилизации, которая еще в Средние века оспаривала у мусульман Святую Землю, а в наше время якобы пытается лишить их права на образ жизни. Фундаменталисты борются с «безбожной» и плодящей несправедливость секулярностью – именно так рисуется ситуация, если, конечно, согласиться с тем, что Запад действительно представляет собой чисто секулярную структуру.

Нельзя не отметить и активное использование в религиозно-политической пропаганде шариата как инструмента решения гражданско-правовых проблем. Когда на почву традиционного общества, не готового к западному образу жизни, начинает приходить либерально-демократическая правовая система, почти всегда данный процесс сопровождается появлением клановых и коррупционных явлений. Мы видели это на примере постперестроечной России (где поздний «социализм» воспроизводил многие черты традиционного общества), а в бывших колониальных или «подмандатных» странах это явление приобретало просто чудовищные размеры. Попытка решить проблему коррупции командно-административным методом приводила к тому, что реальные гражданско-секулярные институты так и не «зачинались», а власть все равно распределялась среди членов какого-то клана, традиционного или новообразованного. Итогом становилась поляризация общества (даже если экономическая ситуация была не самой худшей) с точки зрения причастности к власти (следовательно, к благам и социальной справедливости) или отчужденности от нее.

Шариат, как он трактуется в политизированном исламе, предлагает радикально иной способ решения правовых проблем: на основании Откровения и традиции. При этом нормы коранического права и требования к общественному поведению человека понимаются как

¹ Террористическая организация, деятельность которой запрещена на территории Российской Федерации.

проявление истинной социальной солидарности и взаимопомощи, что противопоставляется «атомизированному» западному индивидуализму.

В этой связи нельзя не вспомнить о недавнем обращении Министерства юстиции РФ к российскому духовенству с просьбой об адаптации религиозной литературы для воспитания у верующих осознания того, что коррупция – грех. Это обращение показывает, что с точки зрения нынешних властей «секулярные» гражданские механизмы воспитания в нашей стране не действуют. Правда, на месте духовенства автор этой статьи почувствовал бы как минимум удивление от такого предложения, ибо религиозная проповедь никогда не была терпима к коррупции как и к другим правонарушениям.

Всевозможные фонды и организации, помогающие малоимущим, предоставляющие бесплатное (но религиозное!) обучение становятся проводниками шариатской идеологии, причем весьма влиятельными. Стремление к установлению шариата как реальной правовой и судебной практики является не только выражением религиозных предпочтений, но и требованием социальной справедливости в той ситуации, когда либерально-демократические модели, предлагаемые доминирующей западной цивилизацией, в традиционных обществах «пробуксовывают».

В ситуации религиозного фундаментализма политизация религии становится вполне понятным явлением: религия всегда несла в себе элементы политического интереса, и совершенно её отделить от политики наверняка никогда не удастся. При этом не обязательно понимать политику в терминологии К. Шмитта (через противопоставление «свой-чужой»). Даже самые аполитичные нью-эйджевские организации вполне ясно проявляют свою позицию в области «публичной политики», например, в деле охраны природы, то есть в сфере, где государство и его институты являются лишь одними из «акторов» [5]. В какой-то момент актуализация политической позиции и требований начинает восприниматься как естественное выражение религиозной идеи и традиции. В наше время этот «трансфер в политику» часто приобретает вид возвращения к основам и традициям. Как когда-то славянофильски настроенные авторы и идеологи эксплуатировали идею русского «мира», то есть традиционной общинной жизни, так в наше время представители политизированного ислама требуют возвращения во времена Халифата, которые преподносятся ими как золотой век справедливости и чистоты жизни.

Фундаментализм, как известно, является вовсе не возрождением традиции, но существенной модернизацией ее. С этой точки зрения можно вполне понять тех исследователей, которые называют фундаментализм «модернистским экспериментом», трактуя его как реакцию на процессы эпохи модерна [1, с. 6].

С точки зрения самого «механизма» формирования фундаменталистских движений в каком-то смысле возникновение протестантизма может быть рассмотрено как пример появления оных. Принципы *sola fide*, *sola gratia* и *sola scriptura* были попыткой вернуть христианство к библейским корням. Однако Реформация изменила традиционное (для того времени) христианство – причем не только в тех регионах, где она победила (и сама стала традицией), но и регионах католических.

При этом «двигателями» фундаменталистских реформ становятся интеллектуалы. Именно они создают утопические по своей природе представления о некоей золотой «эпохе нормы и ценностей». Конечно, утопия это практически всегда – критика реальности, а потому она четко показывает «узкие места» той действительности, которую ее создатели желают преобразовать. Однако утопии подобного рода, превращаясь в «руководство к действию», создают новую идеологию, которую, несмотря на реформаторскую природу, традиционно называют «фундаменталистской» (чему причиной ее внешний облик и способы самопозиционирования).

Можно высказать обоснованное предположение, что в этом случае «политические претензии» современного ислама серьезно отличаются от форм воздействия ислама на политику в прошлом. Традиционные мусульманские державы в подавляющем большинстве своем возникали под влиянием государственной традиции Рима-Византии, отчасти – сасанидского Ирана и вестготской Испании. После Второй мировой войны на территории распространения ислама возникли государственные формы, ориентирующиеся на европейский опыт, в которых были намешаны самые разные влияния – от либерально-демократического до социалистического. Политизированный ислам, отрицая все современные эксперименты, по сути отрицает и традиционный опыт государственности на территории Ближнего Востока, Центральной Азии и Северной Африки, претендуя на тотальность своего воздействия на общество. Строго говоря, ислам в том виде, как его понимают вожди ИГИЛ, и есть сама политика. Здесь уже перед нами не «политизация религии», а «религизация политики» – еще один популярный в последние десятилетия термин. К этому можно добавить, что религия в фундаменталистской своей форме начинает

исполнять в подобном обществе также функции политической идеологии, к тому же имеющей не узкорегionalный, но глобальный характер. В чем-то она начинает напоминать те новые модели политической религии, о которых пишут в последние годы [4].

С точки зрения концепции «религиозной экономики» здесь возникает существенная проблема: ведь однообразие предложения должно, вроде бы, резко снижать спрос. Где здесь тот грандиозный «религиозный супермаркет», который является условием повышения уровня личной религиозности благодаря общественному покровительству плюрализма? [7] Правда, упомянутые авторы концепции «религиозной экономики», возможно не осознавая того, дают ответ на заданный вопрос. В ситуации выбора на религиозном рынке «рациональные участники станут предпочитать более взыскательные церкви, потому что они предлагают более выгодное соотношение затрат и выручки» [8, Р. 22].

Для ситуации острого социального кризиса, потрясающего часть исламского мира, который к тому же инспирируется определенными элитами, имеет черты международной классовой борьбы с «золотым миллиардом» и его системой ценностей и демонстрирует себя в качестве тотальной формы религиозности (в зарубежном религиозоведении рассматривающейся в терминологии «агрессивных», по М. Йингеру, или «революционных», по Б. Уилсону, сект), именно тотальность предложения и выступает для потребителя рациональным основанием для мнения о «серьезности фирмы».

Исторический опыт Европы говорит о том, что такие ситуации, когда политика оказывается полностью поглощена системой религиозных установок и ценностей, не новы. На пороге Нового времени мы можем видеть общину анабаптистов в Мюнстере 1534–35 гг., или реформатскую общину времен Кальвина в Женеве.

Но если с «политизацией религии» на разломе конфликта между исламским фундаментализмом и западной цивилизацией все более или менее понятно, то можно ли указать на какие-то факторы этого процесса именно на Западе? Очевиден процесс изменения роли Римско-католической церкви, что проявилось и в потрясшем несколько лет назад весь мир скандале, связанном с сексуальным насилием над воспитанниками католических школ. Отметим, что он принципиально не ретушировался Ватиканом. Наоборот, была выбрана стратегия покаяния и открытости; в публичной сфере католическая церковь совершила настоящий «обряд очищения», показав свое умение «работать над ошибками» и приверженность современным ценностям. Что касается религиозного (христианского) фундаментализма

(как известно, само это понятие возникло в протестантской среде Северной Америки благодаря публикации в 1915 г. известного сборника «The Fundamentals: A Testimony To The Truth» Библейским институтом Лос-Анжелеса), то в настоящий момент он не представляет явления, существенно влияющего на облик как западного мира, так и России. О возможности его усиления в случае радикализации процесса, с легкой руки С. Хаттингтона именуемого «конфликтом цивилизаций», рассуждать пока бессмысленно.

Мы коснемся совсем другой стороны вопроса и совсем других реалий. Теория религиозной экономики, как известно, не единственная из тех, что критикуют секулярную гипотезу. Однако от других ее отличает то, что она рассматривает поведение религиозно ангажированного человека в рамках рациональной мотивации. Появляется действительно новая методология изучения состояния религиозности. В последние полтора десятилетия ее авторы отказались от простых объясняющих схем и рассматривают различия между религиозными «рынками», специфику спроса, возможности выхода на новые рынки нетрадиционных «религиозных товаров», особенности «расчета издержек» при переходе в новую «фирму» в разных странах и т. д. Религиозному выбору и связанному с этим поведению атрибутируется рациональность, сближающая его с любой другой формой поведения в обществе потребления. Пожалуй, ахиллесовой пятой такого анализа, как мы уже видели, является то, что во многих странах религиозного рынка как раз нет, государственный протекционизм лишает самой возможности его появления, а присущее западному миру чувство ценности Другого, предполагающее, что Другой действует, исходя из аналогичных мотивов (а иначе он сам теряет ценность), там полностью отсутствует. Но к Западному миру и к тем странам, которые строят общество по либерально-демократическим моделям, эта методология вполне применима.

И здесь возникает парадокс, на который мы указали в самом начале этой статьи: области науки, культуры и «духовности» не были предметными областями политэкономии. Современная когнитивистика склонна объяснять любое «суждение вкуса» социальной, культурной, языковой предопределенностью. Концепция рационального выбора также стремится показать, каким образом рынок и его рациональность диктует поведение религиозных адептов и целых общин. Как и большинство социолого-религиоведческих теорий она не претендует на объяснение самого феномена религиозности, принимая его как реальность, однако описывает его существование языком, казалось бы, предмету чуждым.

Впрочем, суждение о чуждости этого языка верно лишь в том случае, если мы будем понимать этот предмет (религиозность, религиозные общины и институты) так, как это делалось еще в середине XX столетия. Теория рационального выбора поступает по-другому. И вот на что следует обратить внимание: сам способ описания религиозного поведения и религиозного предпочтения у авторов данной концепции перекликается с идеями теории совсем другого уровня и иной сферы применения – «когнитивного капитализма».

В рамках марксизма и пограничных ему интеллектуальных школ неоднократно осуществлялись попытки прояснить существо эволюции капитализма, происходившей после окончания Первой мировой войны и приведшей к нынешнему его состоянию. Исчезновение пролетариата в его классической марксистско-ленинской трактовке, а затем и вообще пролетариата как такового (как раз в промышленно «продвинутых» странах) ставит вопрос об объекте эксплуатации. Идея «когнитивного капитализма» (А. Корсани, К. Верчеллоне и др.) – один из самых радикальных ответов на этот вопрос. [2, с. 6]. В ситуации, когда высшей ценностью становится знание и рожденные им технологии, эксплуатация расширяет свои рамки и более того, наиболее важным для нее предметом становится нематериальный труд. Спецификой этой эксплуатации (имеющей облик стимуляции, мобилизации) становится то, что она направлена не только на научные сообщества, решающие фундаментальные или прикладные научно-технические задачи, но и на любого члена общества, полнокровно участвующего в его жизни – через системы социальных сетей, любые формы массовых коммуникаций. Новое приветствуется, рекламируется, позитивное восприятие нового (во всем, от внешнего облика до гендерных отношений) становится общественной нормой, диктуемой гражданам. Производство нового – это производство идей, информации, новаций в моде, образе жизни. В итоге возникает то, что авторы концепции «когнитивного капитализма» называют «общественным производством».

Действительно, вся жизнь того, кто включен в эту деятельность, становится трудовым процессом – не только в те часы, которые человек проводит в офисе, лаборатории, или на производстве. Превращаясь, как нам кажется, в общественное достояние, новации тем не менее отчуждаются от человека, капитализируются. Товаром становятся даже наши элементарные обращения к различным страницам Интернета, информация о которых продается рекламодателям поисковыми системами. С другой стороны, каждый из участников этой то-

тальной Start-up игры превращается в актора рыночного процесса, который получает инструменты к тому, чтобы заработать на произведенных им новациях – хотя бы при первичной их продаже.

Можно согласиться с суждением А. Корсани о том, что в эпоху когнитивного капитализма «неолиберализм прибегает к большому числу разнообразных механизмов создания рынка и общества предприятий, состоящих друг с другом в отношениях конкуренции» [3, с. 142].

Тотальность общественного производства, в которую втянуты наши современники, приводит к тому, что порой когнитивный капитализм именуют также биокапитализмом (выражение К. Раджана). Все стороны жизни могут стать товаром, во всех их областях возможны новации. На наш взгляд формируется новый вариант неолиберализма, связанный именно с когнитивным капитализмом, который мы назвали бы «идеологией Start-up». Она универсальным образом описывает не только требование создания все новых «бизнес-инкубаторов», «инновационных площадок», с которым согласны все, но и постоянно предлагаемые современными массовыми коммуникациями возможности для самореализации, для превращения в «гения последних 15 минут». Все это становится средством для мобилизации социума к новому витку общественного производства и связанным с ним новым формам потребления.

В этой связи новации в области религиозного потребления – также элемент этой биокапиталистической игры: ведь область духовного интереса является существенной стороной жизни значительной части общества. При этом новации могут иметь характер не только новых «религиозных (или квазирелигиозных) фирм», вроде знаменитого пастафарианства. Они могут выражаться в возникновении новых услуг и предложений со стороны традиционных религиозных институций. Одни только социальные сети создают для этого и новые возможности, и новые вызовы.

Следовательно, область религии также оказывается вплетена в общественное производство – при всем том, что апелляция к трансцендентным истинам по определению не должна иметь отношения к «экономике знаний». Но если мы можем описать религию через понятия «религиозной экономики», то в подобном «вплетении» нет ничего удивительного. Такая возможность обеспечивается современным капиталистическим рынком с его специфической рациональностью, обсуждаемой в теории рационального выбора.

Современные религиозные сообщества постольку, поскольку они вовлечены в постиндустриальные рамки общественных отношений,

никуда не могут деться от «идеологии Start-up». Это требуют от них и общество, и «потребитель». В этом не только историческая необходимость адаптации религиозного института к неким новым реалиям, но и необходимость экономическая, раз уж религиозную жизнь можно обсуждать, исходя из парадигмы политэкономии.

Признаки этого нам видятся не только в популярности среди исследователей и методологической действенности теории рационального выбора (повторимся, в первую очередь – в отношении стран западной демократии), но и в том явлении, которое получило наименование новых религиозных движений (НРД). Их возникновение вызвано множеством факторов, связанных с изменением структуры современного общества, кризисом доверия к привычным «держателям ценностей» – будь то традиционные религии или политические идеологии и исповедующие их партии. Но вместе с тем совершенно очевидно, что НРД нельзя рассматривать в духе советской науки о религии – лишь как признак закономерного кризиса западного общества. Подавляющее большинство этих движений (если не брать деструктивные и человеконенавистнические группы) вполне удачно вписались в структуру современного социума и фундаментально повысили объемы разнообразия предложения на религиозном рынке. Поскольку с НРД связаны фейковые и казирелигиозные явления, можно сказать, что повышение предложения привело и к увеличению спроса, который, правда, современными социологами религии чаще всего не идентифицируется как «собственно религиозный». Законодательство о религии ряда западных стран (в первую очередь США) создает благоприятные возможности для появления новых религиозных общин. По сути и здесь действует принцип «Start-up», хотя он и не декларируется как государственная политика.

Нам представляется, что теория рационального выбора и гипотеза о когнитивном капитализме, работая на разных «площадках», указывает на схожие процессы: религия именно потому может быть описана в терминах экономики, что в постиндустриальном обществе она встраивается в общественное производство. Будучи частью нашей жизни, религия, как и вся остальная жизнь, превращается в средство и элемент экономического уклада.

Став частью экономики постиндустриального мира, религиозные организации вынужденно включатся в политическую борьбу – как на «микро» уровне публичной политики, так и на общегосударственном уровне. И если наша гипотеза верна, то религиозизация политики в западном мире также не за горами. Только проходить она будет, конеч-

но, иначе, чем на Ближнем Востоке или в других «горячих точках» современных глобальных противостояний. Наиболее естественной ее сферой станет публичная политика – «экологическая зона обитания» большинства современных западных религиозных движений, прямо связанная и со сферой гражданского права и с реализацией иных, в том числе экономических, интересов.

Список литературы

1. Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. – М., 2013.
2. Верчеллоне К. Вопрос о развитии в век когнитивного капитализма // Логос. – 2007. – № 4 (61) – С. 144–167.
3. Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм. Информация к размышлению об отношениях между капиталом, знанием и жизнью в когнитивном капитализме // Логос. – 2007. – № 4 (61) – С. 124–143.
4. Митрофанова А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. – 2008. – № 1. – С. 109–119.
5. Светлов Р. В. Религия и публичная политика. // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2015 – Т. 2 – № 4 – С. 164–176.
6. Moulner-Boutang Y. Cognitive Capitalism. – Cambridge: Polity Press, 2011.
7. Stark R., Iannaccone L. Rational Choice Propositions About Religious Movements // Handbook on Cults and Sects. – Greenwich, CT: JAI Press, 1993. P. 109–125.
8. Stark R. Finke R. Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. – Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Р. Н. Лункин

**Европейские церкви и демократические институты:
возвращение религии или секуляризация христианства?***

В статье проанализирована роль христианских конфессий в постсекулярном обществе в контексте реструктуризации религиозных организаций в условиях глобального «рынка религий» и приватизации религии. Автор ставит проблему формирования новых форм общественной активности различных церквей, православных, католических, протестантских, которая делает христианских активистов, религиозные общины и движения значимыми в безрелигиозном обществе. В статье делается вывод о том, что результат гражданской активности христиан можно назвать как «религиозной демократией», так и секулярным по форме парацерковным феноменом.

The article analyzes the role of Christian confessions in post-secular society in the context of restructurization of religious organizations in the conditions of the global “market of religions” and privatization of religion. The author highlights the problem of the formation of new forms of social activity of various churches: Orthodox, Catholic, and Protestant, which makes Christian activists, religious communities and movements significant in the areligious society, coming to the conclusion that the result of Christians’ civil activity could be termed both as «religious democracy» and as a formally secular para-Church phenomenon.

Ключевые слова: секуляризация, глобализация, христианство, православие, протестантизм, католицизм.

Key words: secularization, globalization, Christianity, Orthodoxy, Protestantism, Catholicism.

В XX в. религия была поставлена в крайне неудобное положение с самых разных точек зрения. Была подорвана монополия исторических церквей, поскольку практически во всех странах мира восторжествовал формально или неформально принцип свободы совести и сложилось религиозное многообразие. Развитие научных знаний и информационных технологий предлагает людям часто (но не всегда) намного более доступные средства для развлечения или утешения, чем те, которые может предоставить церковь. Важным фактором стало распространение в обществе и в политических кругах идеологии

секуляризма, которая не видит необходимости религиозного присутствия в публичной сфере, рассматривая религию как частное дело каждого.

Однако даже после массового разочарования людей в религии и в религиозных институтах, церкви выжили и занимают прочное положение в обществе. Под словом «церкви» в данном широком контексте имеются в виду христианские церкви России и Евросоюза – католическая, православная, протестантская, как «старые», так и представляющие новое евангельское движение XX в. Уже в 1990-е гг., когда в Восточной Европе и бывшем СССР был религиозный бум, а в Латинской Америке и Китае развивались протестантские миссии, начались дискуссии о десекуляризации, мотивированные стремлением понять, почему церкви в одних странах стагнируют, а в других агрессивно и успешно завоевывают души людей.

В основном логика исследователей была направлена на анализ того, к каким новым явлениям и процессам пришлось приспособляться церквям. Католицизм встал на путь диалога и открытости после II Ватиканского собора, часть протестантских церквей (лютеране, методисты), вполне демократичные по своей структуре, внесли либеральные идеи в свое богословие. Многие православные церкви Европы приспособились жить в условиях демократии после распада СССР и вхождения в Евросоюз, российское православие только начинает этот путь. При этом церкви, как правило, считаются институтом чужеродным для секулярного демократического общества, даже если играют в нем какую-либо роль. Атеистическая часть общества полагает, что со времен эпохи Просвещения происходила «насильственная» гуманизация церквей, а поэтому возвращения религии в глобальное общество никто не ждет. Практически всеми неамериканскими политиками и общественными деятелями церкви воспринимаются как необходимый, но чужеродный элемент демократического общества. Попробуем ответить на вопрос: становятся ли церкви частью демократической системы?

От прихода к общинной демократии

В современном обществе динамичные христианские общины уже, как правило, не существуют только как собрание людей, регулярно посещающих и участвующих в богослужении. Служители религиозных организаций осознают необходимость определенной степени свободомыслия, самовыражения, демократического подхода к устройству общин. Общинная жизнь подразумевает массу инициа-

тив, возникающих после богослужения и привлекающих людей со стороны. Поэтому подсчет только лишь регулярно причащающихся как критерий количественного состава церквей часто не дает реального представления о церковной жизни, которая начинает развиваться по сетевому принципу [1, с. 120–136].

Безусловно, понимание общины и прихода, отношений клира и мирян в рамках экклезиологии и пастырского богословия разных христианских направлений различается. У католиков и православных акцент ставится на культурные акции и социальные проекты мирян в приходах. У протестантов новой евангельской волны структура миссионерской общины изначально построена на стремлении аккумулировать любую творческую активность прихожан. Однако в результате разные конфессии создают один тип демократичной христианской общины с максимально широкими границами в рамках каждой конфессии.

Преобразование приходской жизни ярче всего видно на примере католицизма. Папа римский Франциск, в частности, явил миру реформаторское представление о роли мирян и жизни прихода в энциклике «*Evangelii Gaudium*» («О возвещении Евангелия в современном мире») 2013 г. Миссия становится отныне центром церковной жизни:

«Давайте во всех регионах земли объявим “бессрочное миссионерское положение”. “Миссионерскому выбору” должна быть также подчинена и работа всех церковных структур. Они должны быть подходящим руслом для евангелизации современного мира, а не для самосохранения. Только в таком смысле можно понимать реформу структур, требующую пастырского обращения: сделать так, чтобы все структуры стали более миссионерскими. Ватикан заранее освящает любую общественную активность вокруг Церкви, подчеркивая, однако, что они не должны терять связи с местными приходами: “квазиприходы” и малые общины, движения и другие формы объединений – богатство Церкви, даруемое Святым Духом для евангелизации всех сфер и секторов» (Гл. I, II, 25, 27, 29, 33) [10].

Чрезвычайно важно, что в столь централизованной структуре, какой является католическая церковь, папа римский дает установку на изменение традиционных устоев и требует отказаться от критерия «так было всегда». Непосредственной опорой папы Франциска можно назвать и околоцерковные движения, объединяющие мирян и представителей духовенства, которые носят международный характер. Это, прежде всего, Неокатехуминат – по сути просветительская организация, которая была создана для катехизации и религиозного образования верующих, у нее есть свои семинарии, своя миссионерская литургия. Противники Неокатехумената критикуют это движение за

то, что оно создает свои параллельные церковным приходам общины, воспитывает представление о некоторой элитарности членов этих общин. Однако довольно много епископов участвуют в этом движении, а свою поддержку Неокатехуменату высказывал и Иоанн Павел II и нынешний папа Франциск. Помимо этого, действует известная организация мирян и духовенства «Опус Деи» (Opus Dei), которую Ватикан даже признал персональной прелатурой, не связанной с епископами территориальных приходов. «Опус Деи» занимается общественной миссией Церкви, помогает верующим жить в «миру», создает культурные, образовательные и благотворительные центры, активно работает с молодежью. Как гласит один из девизов организации, «"Opus Dei" помогает найти Христа в работе, в семейной жизни и других повседневных занятиях».

Известны и другие миссионерские, образовательные и благотворительные организации и движения, такие как «Католическое действие», «Движение фоколяры», «Католическое харизматическое возрождение» (Catholic Charismatic Renewal), «Общность и освобождение» (Comunione e Liberazione), «Община св. Эгидия». Существуют и региональные движения, выступающие за продолжение реформ в католической церкви, – «Pfarrer-Initiative» (ассоциация «Пастырская инициатива»), «Союз немецкой католической молодежи» (BDKJ). Кроме того, существует экономическое движение «Общение и освобождение» – Compagnia delle Opere, которое объединяет предпринимателей-католиков из 12 стран и представляет их интересы на внутреннем и международном рынках.

В рамках этих движений, как отмечают исследователи, число участников только росло, даже несмотря на то, что в массовых опросах количество тех, кто называет себя католиками уменьшалось. Руководитель крупнейшего мирянского католического движения «Comunione e Liberazione» священник Хулиан Каррон так описал возможности влияния церкви:

«Мы стараемся наладить связи между людьми и общественными организациями, создать общее пространство, в котором они могли бы вместе работать над решением каких-то вопросов... Для христиан есть множество способов отреагировать на социальные нужды, если только сами люди не вытесняют свою веру в сферу личной жизни». В духе энциклики *Evangelii Gaudium* папы Франциска, Каррон подчеркивает: «Сегодня для нас нет никакой проблемы жить в обществе, где уживаются разные мнения, если мы сами уверены в красоте того, чем мы живем» [2].

Из движения «*Comunione e Liberazione*» вышли депутат Европарламента Марио Мауро, сенатор Рокко, архиепископ Паоло Пецци, ординарий архиепархии Божьей Матери в Москве, архиепископ Миланский кардинал Анджело Скола.

Очевидным следствием развития различных форм общинной деятельности стало то, что приход вышел за рамки отдельной Церкви, став общественно значимым явлением. Приходы становятся творческими лабораториями, которые воспитывают из верующих активных граждан, готовых к околоцерковной общественной работе в самых разных направлениях.

Социальная солидарность

Помимо естественных для церквей благотворительных проектов, стремление участвовать в общественном обустройстве ярче всего проявляется в инициативах, связанных с группами социального риска. Это мигранты, трудные подростки, нарко- и алкозависимые, бывшие заключенные. Содание реабилитационных центров церквей стало трендом во всем мире. В рамках социальной помощи этим людям церкви преобразуют окружающее общество, «избавляют человека от последствий греха».

В рамках социального служения наиболее показателен пример развития национальных мигрантских протестантских церквей в Европе. Церкви не только откликнулись на болевую проблему массовой миграции в Европу, но и стали средоточием евангельской иммигрантской культуры с этническими особенностями. Евангелисты из Африки и Латинской Америки влились в протестантское сообщество Европы, привнеся на почву Старого Света свои представления о церковной культуре, миссии, проповеди, богослужении.

Национальная пресса в странах ЕС все чаще обращает внимание на растущие экстравагантные церкви. В Мюльхайме (*Mülheim an der Ruhr*) большую известность приобрела община, выросшая в индустриальном районе и насчитывающая 600 человек. Пастор – Эдмунд Браун (*Edmund Sackey Brown*), выходец из Ганы, поставил своей целью увеличить общину до 5 тысяч человек в ближайшие годы, для чего даже сделал специальный номер для своего «Мерседеса» – «МН FJ 5000» (*Mülheim for Jesus 5000*). В церковь приходят в основном мигранты из Африки, но есть также и немцы, которые помогают пастору. Ближайшим советником пастора является Ян Сикингер, сын лютеранского пастора. По его словам, церковь не устраивает шумных акций в центре города, а старается привлечь окрестных жителей. Как

утверждает «Deutsche Welle», численность евангельских церквей в Германии за последнее десятилетие увеличилась вдвое и они охватывают по меньшей мере 3 % населения страны [5].

Относительный бум мигрантских церквей во Франции был отмечен в середине 2000-х годов. По сравнению с посещаемостью служб в католических приходах регулярные многолюдные собрания евангелистов, выходцев из Африки, Азии и Латинской Америки, особенно заметны. Если ранее евангельские общины были микроскопическими, то на 2006 г. была отмечена цифра в 460 тыс. активных прихожан. Одни из примеров – община в Иври-сюр-Сен (Ivry-sur-Seine) Христианский центр «Влияние», основанная конголезцами Ивом и Иваном Кастану. Они подчеркивают, что их церковь сфокусирована на нуждах людей, не только духовных, но и финансовых, семейных, любых других. Представители 26 национальностей из разных частей Африки чувствуют себя единым целым в церкви. Французы, которые также есть в общине, полагают, что атмосфера в общине более теплая и открытая к Богу, чем в других европейских церквях, которые скорее боятся евангелистов, в особенности общин, проповедующих «процветание».

В Великобритании увеличение числа практикующих верующих в новых евангельских церквях также стало открытием конца 2000-х гг. Харизматические церкви активно привлекают выходцев из Африки и Латинской Америки. К примеру, в одном из самых больших районов на Юго-Востоке Лондона – Льюишаме – 65 пятидесятнических церквей связаны с нигерийской диаспорой, остальные обслуживают выходцев из Ганы, Конго, Кот-д-Ивуара [6].

Несмотря на высокомерное отношение к такого рода церквям, они делают большую социальную работу, поддерживая семьи мигрантов, а также воспитывая веротерпимость как между церквями, так и по отношению к мигрантам из разных стран. Было бы не совсем правильно считать, что евангельские проповедники просто попали в вакуум, образовавшийся в результате секуляризации общества и ослабления англикан, католиков и методистов в Британии.

Христианский эксперт Эд Уэст обратил внимание на сам характер таких евангельских церквей и их веры. У евангелистов много людей из рабочего класса, обращенных мусульман, людей разных наций, объединенных в единое братство. Как остроумно заметил Эд Уэст:

«во многих католических и англиканских церквях утром в воскресенье можно встретить молодых родителей, которые хотят определить своих детей в престижную школу, и это говорит о том, что атмосфера наполнена лицемерием. В противоположность этому евангелисты, нравится это кому-

то или нет, верят и демонстрируют это. Сомнение и скептицизм – хорошие вещи, но религиозная община, которая не верит в собственное послание увядает и умирает, и на смену ей приходят другие. Я далеко не удивлен, что евангельское христианство на марше в Англии» [9].

Миграция затронула все европейские страны, но церкви развиваются разными путями: не только с помощью мигрантов, но и создавая новые общины на основе существующих евангельских союзов, добиваясь миссионерского успеха в молодежной среде, что придает им силы, энергию, создает необходимую социальную рекламу.

Такова, например, многогранная ситуация, сложившаяся в Швейцарии. Международное христианское содружество (International Christian Fellowship) в этой стране начало свою деятельность в 1996 г., а к 2004 г. в нем было уже более 5 тыс. последователей в 15 городах, ежегодный рост составляет 25 %. Молодежь шла слушать Евангелие под танцевальную музыку и огни диско («мелодичная церковь»). После взрывного успеха евангелистов все остальные конфессии Швейцарии стали создавать молодежные миссии: реформаты основали «Jugendkirche Zurich», Католический Синод Цюриха с 2006 г. одобрил проект «Церковь молодых» [7]. К началу 2010-х гг. на воскресных служениях евангелистов стало больше людей, чем в традиционных реформатских церквях, хотя около одной трети из 7,8 млн человек в Швейцарии являются зарегистрированными членами швейцарской Реформатской церкви. Сплоченные группы евангелистов, пятидесятников и харизматов стали заметны в обществе как сторонники консервативных христианских ценностей, которые выступают против аборт, за ограничение и отмену эвтаназии, которая разрешена в Швейцарии, и как электорат христианских партий – правого Федерального демократического союза и умеренной Швейцарской евангелической народной партии.

Социальную направленность протестантизма подчеркивает активность либеральных церквей, в первую очередь, – лютеранских церквей в Скандинавии и в Германии. Их работа в большей степени направлена на межконфессиональное сотрудничество (экуменическое движение росло снизу) и социальные проекты, которые реализуются совместно с государством (помощь мигрантам и неимущим). В 2000-е гг. отделение лютеранских церквей от государства (в Норвегии, Швеции) сделало их еще ближе к обществу и его нуждам [4, с. 94–103]. Растущий масштаб социальных христианских проектов и их успешность меняют образ Церкви в обществе, а также создают все новые формы миссии и новые общины, которые подразделяются по степени своей специализации в зависимости от того, с какими нуждающимися людьми эта община работает.

Моральная программа и свобода религии

Большинство европейских католических и протестантских церквей довольно редко напрямую участвуют в политической жизни, предпочитая не прямое политическое действие при посредстве связанных с церквями общественных движений. В публичном политическом пространстве церковная повестка дня значительно расширилась после того как роль религии стала обсуждаться в контексте борьбы с терроризмом. Публичной «моральной программой» стала и борьба за семейные ценности и общественную нравственность, а также защита прав гонимых верующих и религиозных чувств.

Околоцерковные движения Европы стали важной частью публичных акций, митингов в поддержку традиционных ценностей. Их позиция влияет на программы партий, выступающих за сохранение традиционной идентичности той или иной страны (что может, однако, иметь и антимигрантскую и антиисламскую направленность).

Православные церкви в постсоветский период сохранили и усилили свой образ символа идентичности. В силу этого они стали играть новую роль в политической жизни и оказались перед проблемой выработки новой программы для общества.

В Греции Элладская Православная Церковь стала за последние десятилетия намного ближе и к своим прихожанам и к обществу, что ярко проявилось в ходе кризиса 2014–2015 гг. Особенно успешно работает благотворительное учреждение «Апостоли» при Афинской Архиепископии. В рамках программы «Церковь на улицах» учреждение «Апостоли» бесплатно распределяет продуктовые пакеты среди бездомных. Связующим звеном между греческим обществом, властью и Церковью стали христианские клубы и братства, главным образом, братство «Зои» – движение катехизаторов за возрождение нравственности в политической жизни [3, с. 69].

В России социальная направленность Русской православной церкви обозначилась во второй половине 2000-х гг. и выразителем этого процесса стал патриарх Кирилл, возглавивший Церковь в 2009 г. Безусловно, в России пока нет своих церковных общественных движений, таких как католические мирянские движения. Тем не менее, к 2010-м гг. появился целый слой православной интеллигенции, как среди духовенства, так и среди мирян, для которого христианская жизнь в рамках общины, ценности Евангелия стали смыслом социального бытия. Среди 16 тысяч зарегистрированных организаций РПЦ в России (на 2015 г.) – около 500 приходов и монастырей, которые с полным правом можно назвать социально активными ячейками

гражданского общества, собирающими вокруг себя молодежь, интеллигенцию, организующими творческие центры, школы и фонды.

Создание церковной системы социальной работы, наряду с активным стремлением влиять на государство, началось лишь с 2010 г., когда Отдел по благотворительности и социальному служению возглавил епископ Пантелеимон (Аркадий Шатов), до этого возглавлявший в Москве один из самых социально активных приходов. Порталы «Милосердие.Ру» и «Диакония.Ру» фактически стали общецерковными социальными узлами связи и информации, была сделана попытка распространить добровольческое движение, созданное в Москве архиеп. Пантелеимоном, на всю Россию. Важным фактором в становлении добровольческого движения в РПЦ стала активная гуманитарная миссия по помощи беженцам с Украины. Социальные проекты для десятков тысяч вынужденных переселенцев из Украины привлекли в Церковь массу волонтеров.

Расширение присутствия РПЦ в обществе привело, так же как это было и в Европе, к провозглашению Церковью своей моральной политики в общественно-политическом пространстве. Программным стало выступление патриарха Кирилла в Госдуме 22 января 2015 г. В нем были перечислены основные социальные требования Церкви. Они касаются законодательной политики в области поддержки семьи, материнства и детства. Церковь обеспокоена попытками ограничить права отца и матери, лишить их возможности воспитывать детей «в духе своего мировоззрения и традиционных нравственных ценностей». Для преодоления проблемы абортов патриарх предложил следующие меры: помощь семьям в разрешении жилищных проблем, материальную поддержку многодетных семей, введение в работу системы здравоохранения этических норм, которые побуждали бы врачей заботиться о сохранении жизни зачатого ребенка, а также сдерживание рекламы и пропаганды абортов или их полный запрет. Выведение операции по искусственному прерыванию беременности из системы обязательного медицинского страхования. Отмена суррогатного материнства.

Однако в своей борьбе за моральные ценности РПЦ оказалась в таком же положении, что и европейские церкви. Несмотря на идеологическую связку православия и власти в России, ни одно из предложений Патриарха так и не было поддержано решениями правительства или депутатов парламента.

Частью «моральной программы» стала внешнеполитическая деятельность РПЦ, в рамках которой был провозглашен принцип религиозной свободы и защиты прав христиан. Об этом говорят заявления и

патриарха Кирилла и главы ОВЦС митрополита Илариона (Алфеева). Знаковым стало сотрудничество не только с католиками, но и с Евангельской Ассоциацией Билли Грэма, то есть с теми христианскими конфессиями, которые проповедуют в США и Европе консервативные «библейские ценности» (осуждают однополые браки, эвтаназию, аборты, дискриминацию христиан за их общественную позицию, разрушение института семьи, стремятся влиять на политику).

В данном контексте активизировались консервативные религиозные движения фундаменталистского толка, в том числе и враждебные демократии. Несмотря на то, что частью общества национально-патриотические околоцерковные движения и иные группы активистов воспринимаются как нарушители порядка, они действуют вполне в демократическом духе. Их цель – отстаивать свои права и интересы, а апеллируют они к законам правового государства, защищая свое представление о «нравственном» обществе (это и акции против театральных постановок, выставок в музеях, и такие движения как «Сорок сороков», «Божья воля», «Союз православных граждан», Всероссийское молодежное православное движение). Они могут быть как близки, так и далеки от церкви, по-разному представлять себе образ идеального общества, но религиозная мотивация и гражданский активизм играют в их мировоззрении ключевую роль.

В первой половине XXI в. христианские церкви стали оказывать заметное влияние на демократические институты. В зависимости от угла зрения можно назвать этот процесс и клерикализацией демократии и воцерковлением демократии, а сам феномен – религиозной демократией в широком смысле этого слова.

Участие церквей в социальной работе переносит центр тяжести с приходских форм деятельности на общественные, околоцерковные. Окружающий мир включается в границы церковного пространства, выходящего за рамки евхаристической общины. Церковь как бы секуляризуется изнутри, при этом христианизует те институты, которые создаются в казалось бы чуждой ей секулярной среде. Таким образом, результат гражданской активности христиан можно назвать как «религиозной демократией», так и парацерковным феноменом (в США термин «parachurch» является обозначением роста активности церквей в сфере некоммерческих объединений во второй половине XX в.) [7].

«Квазиприходы», волонтерство, морально-политический гражданский активизм присутствуют в разной степени и разных формах во всех основных христианских конфессиях – в католицизме, протестантизме и православии. Привлекательность этих форм для общества не

связана напрямую с вероучением или обрядами, но религия все равно отвечает на конечные вопросы бытия, жизни и смерти, а значит, и нерелигиозные формы вполне могут приводить человека к ключевому христианскому вопросу о «спасении».

Список литературы

1. Забаев И., Пруцкова Е. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. – 2013. – 4 (48) – С. 120–136.
2. Католики в современной Европе. Татьянин день. 05.09.11. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.taday.ru/text/803317.html> (дата обращения: 23.04.2016).
3. Мигдалис К. А. Православие в стране Евросоюза (взгляд из Греции) // Религия и общество. Ч. 2. – М.: Институт Европы РАН, 2007.
4. Чернышева О. В. Евангелическо-лютеранская церковь в социальной и политической жизни современной Швеции // Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт. – М.: Институт Европы РАН, 2016.
5. Costello, Marcus. Ghanaian pastor seeks to 're-Christianize' Germany. March 19, 2014, Deutsche Welle. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dw.de/ghanaian-pastor-seeks-to-re-christianize-germany/a-17501259> (Accessed 23.04.2016).
6. Martin D. Britain's tolerance to Islam results in more than 1m Muslims setting up home here. Daily Mail, 14 December 2009. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1235527/Britains-tolerance-Islam-results-1m-Muslims-setting-home-here.html#ixzz375Ex5tdo> (Accessed 23.04.2016).
7. Melodious Church Attracts Youth in Switzerland. 20 April 2004. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.christiantoday.com/article/melodious.church.attracts.youth.in.switzerland/659.htm> (Accessed 23.04.2016).
8. Scheitle, Christopher P. Beyond the Congregation: The World of Christian Nonprofits. Oxford University Press, 2010.
9. West, Ed. I'm not surprised Evangelical Christianity is on the rise. The Telegraph. December 14th, 2009. [Электронный ресурс]. – URL: <http://blogs.telegraph.co.uk/news/edwest/100019857/im-not-surprised-evangelical-christianity-is-on-the-rise/> (Accessed 23.04.2016).
10. [Электронный ресурс]. – URL: http://wccm.ru/files/pope_francis_evangelii_gaudium.pdf

УДК 159.9.016.133

В. С. Раздьяконов, Е. Е. Морозова

**Спиритуализм как культовое движение:
проблема лидерства в закрытой религиозной группе**

Цель исследования – изучить идеологические способы легитимации лидерства в религиозной группе закрытого типа. В качестве предмета исследования выбран спиритический кружок – специфическая социальная форма организации религиозной практики, появившаяся во второй половине XIX столетия. Предположение о способах легитимации лидерства основывается на анализе источников, относящихся к деятельности спиритических кружков, действовавших под формальным руководством отечественного ученого Николая Петровича Вагнера (1829–1907). Исследование вносит вклад в социологическую дискуссию об определении социального типа спиритуализма как религиозного объединения. Утверждается необходимость дополнения социологического анализа отношений между участниками спиритического кружка феноменологическим описанием, основывающимся на доминирующей в группе идеологии. Именно идеология позволяет заключить, насколько правомерно отнесение того или иного объединения к социологической категории «культа».

The article demonstrates different ways of leadership legitimation in closed religious groups. Spiritualist circle as a specific organizational form of religious practice is taken under scrutiny. The hypothesis about ways of leadership legitimation takes into account materials from spiritualist circles headed by Russian scientist Nikolay Petrovich Wagner (1829–1907). The article contributes to the discussion of the sociological definition of spiritualist movement as a religious one. The authors argue that the external sociological description of social relations between members of spiritualist circle should be supplemented with a phenomenological description based on a group's dominant ideology. It is ideology that defines the possibility to treat a group as the sociological category of the cult.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, спиритический кружок, Н. П. Вагнер, культ, Дж. Нельсон, социология религии, типология религиозных групп.

Key words: Spiritualism, spiritism, spiritualist circle, N. P. Wagner, G. K. Nelson, sociology of religion, typology of religious groups.

Цель нашего исследования¹ – раскрыть идеологические способы легитимации лидерства в религиозной группе закрытого типа. В каче-

© Раздьяконов В. С., Морозова Е. Е., 2016

¹ Статья представляет результаты работы исследовательской группы, действовавшей под эгидой научного проекта «Движение экспериментального спиритизма в России второй половины XIX века». Мы благодарим студентов Учебно-научного Центра изучения религий А.О. Безкоровайную, А.А. Бойцову и Д.Х. Дугар-Сюрюн, принимавших участие в переводе источников настоящего исследования в электронный формат. Все

стве предмета исследования нами был выбран спиритический кружок – специфическая социальная форма организации религиозной практики, появившаяся во второй половине XIX столетия. Предположение о способах легитимации лидерства основывается на анализе источников, относящихся к деятельности спиритических кружков, действовавших под формальным руководством отечественного ученого Николая Петровича Вагнера (1829–1907)¹. Наше исследование также вносит вклад в социологическую дискуссию об определении социального типа спиритизма.

Пионером социологического исследования спиритического движения является Джеффри Нельсон, одним из первых подробно рассмотревший его «культовую» природу [13]. Дж. Нельсон определяет культ как такую форму религиозного объединения, которая постулирует разрыв с ценностными установками «религиозной традиции», состоит из индивидов, стремящихся обрести или обретших мистический опыт, и «глубоко обеспокоенную решением проблем индивидов» [14, с. 152]. Хотя помимо Нельсона другие известные социологи религии также характеризовали спиритуализм как культ (например, Говард Беккер, Милтон Йингер, Брюс Кэмпбелл), вопрос о его «культовой» природе дискутируется в западной исследовательской литературе [15, с. 187–188; 12, с. 469–481].

Не вдаваясь в обсуждение сложного понятия «культ» [16], на основании изученных документов мы предлагаем историческую критику «культовой» природы спиритуализма. Если отталкиваться от определе-

источники хранятся в архивном фонде Н.П. Вагнера в Музее национальной письменности в Праге (далее – PNP. Wagner). На момент работы В.С. Раздьяконова с материалами фонда опись фонда отсутствовала, в связи с чем при ссылке на источник указывается только название материала и лист.

¹ Вагнер работал в двух кружках – первый насчитывал как минимум 7 человек, существовал с 19 марта 1883 по 23 сентября 1887 (при этом состав кружка был подвижен, на некоторых заседаниях отсутствовали одни, присутствовали другие участники); во втором было не менее 4 человек, существовал с 29 октября 1887 по 8 марта 1892. В первом кружке медиумом был Н.Д. Бутовский, во втором – несовершеннолетний В.В. Николаев. Постоянные члены, участвовавшие в работе обоих кружков, но присутствовавшие не на всех заседаниях, – Н.П. Вагнер и И.Я. Бибинов. В общей сложности Вагнер упоминает 138 сеансов, проведенных в его присутствии. Информация собрана частично по переписке участников кружка, частично по неопубликованному тексту Н.П. Вагнера «Мое мирозерцание» [1]. Результаты «опытов» Вагнера обобщены им в книге «Наблюдения над медиумизмом» [5], отдельная информация о деятельности кружков содержится в газетных публикациях Н.П. Вагнера в «Новом времени» – «Sine ira et studio» (№ 6493) и «Вынужденное объяснение» (№ 6476). См. также: Фотограф-любитель, 1894, № 4. С. 125. Дополнительная оценка этой стороне деятельности Вагнера дана в книге: Петрово-Соловово М. М. Очерки из истории спиритического движения в России [7, с. 184–192]. Основные материалы, использованные в нашем исследовании, относятся к деятельности второго кружка.

ния «культы» по Нельсону, можно прямо утверждать обратное данному им определению: в исследованных спиритических кружках свободно участвовали люди, ассоциировавшие себя с традиционным христианством; эти люди не рассматривали опыт спиритического общения как опыт «сверхъестественный»; эти люди были глубоко обеспокоены не столько решением своих личных проблем, сколько судьбою всего человечества [8]. Кроме того мы предполагаем, что социальная функция и, соответственно, место спиритического кружка в общей системе социальных отношений меняются в ходе истории: если спиритические объединения, современные исследованиям Нельсона, действительно напоминали культовое сообщество, то по крайней мере некоторые кружки XIX столетия по своей природе были чем-то совсем иным¹.

Спиритический кружок как закрытая группа

Спиритический кружок рассматривается нами как закрытая малая группа². Говоря о «закрытой группе», мы имеем в виду социальную группу с ограниченным доступом³. Закрытые группы от открытых отличает, во-первых, наличие «процедуры», в соответствии с которой происходит прием новых членов. Во-вторых, закрытая группа осознает себя как отдельная социальная единица, отличная от окружающего ее мира, что находит свое выражение в формировании специфической идеологии, постулирующей необходимость поддержания «границы» между группой и социумом.

В наибольшей степени эта «граница» проявляла себя на спиритическом сеансе. Не стоит упускать из виду тот факт, что само название «кружок» происходит от идеальной формы организации участников сеанса – круга, образованного руками участвующих в сеансе лиц. Хотя с формальной точки зрения для допуска в кружок достаточно было

¹ Выводы о культовой природе спиритуализма основываются по большей части на прикладных полевых исследованиях практикующих социологов. Хороший пример подобного квалификационного сочинения на соискание степени PhD представляет исследование: Todd J. L. Talking to the Other Side. A History of Modern Spiritualism and Mediumship [17, с. 136–214].

² Мы пользуемся понятиями «закрытая» и «открытая» группа как идеальными типами. В реальности ни одна из групп не бывает полностью открытой или закрытой – в первом случае потому, что это привело бы к уничтожению «группы», во-втором случае, потому что она не могла бы считаться группой, утратив какие бы то ни было отношения с социумом и выступая в таком случае как «альтернативная» социальная реальность.

³ В качестве рабочего определения «социальной группы» нами было использовано определение Роберта Мертона, определявшего ее как группу людей, которые взаимодействуют друг с другом на основе установленных образцов, определяют себя как члены группы, а также считаются таковыми людьми, не входящими в группу [6].

получить рекомендацию от одного из его постоянных членов, его «закрытый» характер также поддерживался негласными положениями, определявшими качества, которыми должны были обладать его члены. Список этих качеств не был сформулирован в виде отдельного кодекса, но его можно попытаться реконструировать на основе анализа получаемых в кружке сообщений, передаваемых через медиума, а также из переписки двух наиболее активных членов исследованных кружков – Н.П. Вагнера и И.Я. Бибинова¹.

Во-первых, без осознания членами сообщества его целостности невозможно ни появление медиумических явлений, ни их развитие:

«... нельзя в том деле, за которое мы взялись, менять людей, как перчатки, нельзя, в особенности потому, что вы составили уже одно целое, а в этом целом каждая часть должна быть здорова, ибо тогда только и духовный организм общего удобен и плодотворен...» [3, Л. 69].

Обретение целостности ставит преграду на пути расширения, в связи с чем идеальной формой для кружка становится малая группа с фиксированным членством: «Малый кружок истинно любящих друг друга – есть тот же медиум, ибо он есть посредник, соединяющий хорошее ваше с чистым и возвышенным у нас» [3, Л. 22 (об.)]. Иными словами, постоянно работая вместе как единое целое, члены кружка оказываются в состоянии связаться с миром духов, выполняя функцию «коллективного» медиума.

Во-вторых, нарушение «целостности» кружка рассматривается как вредное для достижения поставленных перед ним целей. Отсутствие некоторых членов кружка не способствует полному раскрытию медиумических явлений:

«Иващенко и Бибинов могли бы дополнить то, что мне вчера не доставало» [3, Л. 11 (об.)], «Перерыв в сообщениях последовал по случаю внезапной болезни Н.П. Решняковой» [3, Л. 65]. Вредным является включение в состав кружка новых членов: «Как опытному наблюдателю Вам неизвестно, что введение новых лиц в кружок всегда почти производит регресс явлений в тех случаях, где они недостаточно верят» [2, Л. 14].

В-третьих, основой гармонического развития явлений, происходящих в кружке, признается наличие у его членов веры в возможность проявления духов в физическом мире:

«Но увы! При всем желании мы не в состоянии общаться с теми в ком нет веры, ни любви, не стремления, наконец, к тому и другому» [3, Л. 20]. Присутствие неверующих людей, в том числе и неверие самих медиумов, могло препятствовать успешному ходу сеанса: «Спросил бы у наших близких ду-

¹ О жизни и деятельности «доктора» Ивана Яковлевича Бибинова известно мало. М.М. Петрово-Соловово отмечает, что он умер в 1896 году [7, с. 184].

хов – да к несчастью они оставили навещать нас по милости братьев Бутовских» [2, Л.1]. Несоблюдение этого правила могло привести к крайне неблагоприятным последствиям: «Так вот этот господин начал убедительно проситься чтоб его приняли мы в наш кружок – мы и приняли, но отрицательная сила его 1-й же раз так его оттрепала, что с ним сделался легкий эпилептический удар; теперь мне приходится возиться с ним: онемела вся правая сторона туловища» [2, Л.4 (об.)].

В-четвертых, члены кружка должны быть максимально открыты по отношению друг к другу. Доверие рассматривается как необходимое условие для допуска в спиритический кружок и способно усиливаться в процессе развития медиумических явлений. В неопубликованном сочинении Н. П. Вагнера «Мое мирозерцание» им были сформулированы два условия для успешной «кружковой работы»:

«Во 1-х, кружок должен быть неизменен, т. е. должен состоять из одних и тех же лиц. Во 2-х, чем больше эти лица будут иметь доверие друг к другу и к медиуму, тем явления будут сильнее и доказательнее в их неподдельности» [1, Л. 3].

Таким образом, внутренняя идеология кружка направляла поведение его членов: с одной стороны постулируется требование абсолютной открытости между членами кружка и их безусловная преданность предмету веры, с другой стороны – устанавливаются ограничения на прием новых членов. Обычно идеология закрытых групп требует наличия социального лидера, отвечающего за организацию культовой практики и регулирующего порядок доступа членов к «предметам веры». В следующем параграфе мы обратимся к исследованию природы лидерства в спиритическом кружке.

Конфликт в закрытой группе и проблема лидерства

Конфликт между членами кружка И. Я. Бибиновым и Н. П. Вагнером возник по вопросу о необходимой степени доверия между членами спиритического кружка. Н. П. Вагнер настаивал на большем уровне доверия, в то время как И. Я. Бибинов считал, что достигнуть такого уровня доверия «в нашем мире» невозможно. Разногласие по этому вопросу использовалось сторонами для того, чтобы ответить на вопрос о том, кто является лидером в закрытой группе.

Самым серьезным обвинением, которое оба участника адресовали друг другу, было *обвинение в эгоизме*. Именно эгоизм ведет к «приватизации» спиритических явлений, поскольку воля «эгоиста» способна подчинять их себе. Как заявил Вагнер: «Из всего сказанного ясно следует, что влияние Вашей воли в нашем кружке самовластное и преобладающее – так что с большей основательностью можно назвать его Вашим кружком....» [4, Л. 5 (об.)]. В свою очередь

И. Я. Бибинов рассматривал кружок, прежде всего, как кружок Н. П. Вагнера: «В маленьком кружке первенствующее место занимали вы, вы были дирижером всего дела, и, конечно с уходом вас, самый кружок распадется, потому что для личного утешения у каждого найдется свой отдельный кружок» [2, Л. 16]. В ответ Вагнер достаточно ясно сформулировал идею о том, что в спиритическом кружке никто из его участников не может претендовать на лидерство, поскольку позиция «лидера» уже занята:

«Вы может быть скажете, что здесь идет препирательство о личной нашей (моей и Вашей) гегемонии. Совсем нет. Мало найдется людей так мало способных к руководительству и главенству, как я. Нет! Я желаю, чтобы кружком нашим управлял и руководил наш чистый и дорогой (мне) контроль – и что бы никакой другой посторонний взгляд, а тем более ваш... не мешали бы этому руководительству» [4, Л. 6].

Для Н. П. Вагнера, очень четко противопоставлявшего «чудеса, исходящие от Бога» медиумическим феноменам, являющимся частью естественного мира, единственным возможным лидером был дух А. М. Бутлерова, которого пытались «вызвать» участники второго кружка (и даже, по словам Вагнера, им это в какой-то момент удалось) [9, с. 166]. А. М. Бутлеров рассматривается членами кружка как реальный его участник, благодаря чему расширяется социальное пространство кружка:

«Бутлеров кое-что отдельно написал мне, и при свидании я вам прочту. Когда я просил разъяснить вопрос о медиумической чистоте, то голосом сказано: “Количка отлично знает, в чем она состоит, но прикидывается только непонимающим” Так ему и сказать? – “так и скажи”» [2, 23–23 (об.)].

Общение с духом А. М. Бутлерова было возможно лишь посредством проводника-медиума, что прямо обосновывалось Н. П. Вагнером в его споре с И. Я. Бибиновым отсылкой к естествознанию:

«Если бы эти явления не нуждались в физических условиях, то они не были бы медиумическими, и медиум был бы излишен. Очевидно, что его сила кроется прежде всего в физическом строении его тела. Заменить ее гармоничностью кружка или силой молитвы невозможно» [4, Л. 4–4 (об.)].

Иными словами, медиум обладает особым естественным качеством, позволяющим ему вступать в контакт с духами и на этом основании он мог бы претендовать на лидерство. Нетрудно заметить, что именно такое качество, которое для краткости можно обозначить как «доступ к трансцендентному агенту», обычно является идеологическим основанием для социального лидерства у многих руководителей культовых движений, претендующих на непосредственную связь с трансцендентными агентами коммуникации (инопланетянами, ангелами, духами и др.).

Однако медиум (проводник) согласно представлениям спиритуалистов того времени в идеальном своем состоянии является не более чем «машинкой» для передачи информации от духов: «Медиум не хозяин сеансов. Им часто пользуются разнородные силы» [3, Л. 12 (об.)]. Коррекция поведения участников сеанса с его стороны была возможна только через «третье» лицо, для которого сообщения медиума имели значение, поскольку исходили непосредственно от передающего их «трансцендентного» агента. Таким «третьим» лицом выступает во втором спиритическом кружке именно Н. П. Вагнер и в «Сообщениях с того света» можно обнаружить доказательства в поддержку этого тезиса.

Во-первых, «Бутлеров» через медиума практически всегда обращается к Н. П. Вагнеру, давая ему определенные задания и наставления: «Коля, голубчик, употреби все силы и всю твою убедительность для влияния на Алексея Иващенко, приведя его к вере. Он добр и очень медиумичен. При его вере и страстности он может дать мне многое» [3, Л. 9]. Во-вторых, «Бутлеров» подчеркивает исключительное положение Н. П. Вагнера: «Я вполне так же понимаю и большую страстность Колечки, ибо для него в нашем деле вопрос больше чем важен, а главное потому, что его и мы и вы вправе считать нашим земным контролем» [3, Л. 71 (об.)]. В-третьих, для Н. П. Вагнера фигура Бутлерова имела большое значение, в чем он не раз признается: «У меня был во всей моей жизни – один единственный друг – это Бутлеров. Вы, да и никто, не можете мне заменить его» [4, Л. 1 (об.)]. В конце концов, из всех участников кружка Н. П. Вагнер имел наибольший социальный авторитет, в чем охотно признается И. Я. Бибинов, обращаясь к нему как к человеку «более меня ответственному и более знающему по всем предметам естествознания, а равно и в отношении медиумизма» [2, Л. 3 (об.)].

На основании вышесказанного мы предлагаем выделить три типа лидерства в исследуемом спиритическом кружке. Официальным «лидером» (или как было принято говорить в спиритическом сообществе – «контролем») кружка выступает А. М. Бутлеров, который поучает членов кружка и контролирует их поведение, указывая, как следует поступать в том или ином случае. В кружке велись споры относительно того, как именно следует относиться к его «явлениям», в частности, насколько они очищены от земных влияний (считалось, что, спускаясь на землю, дух так или иначе «загрязняется» материей, что может приводить к искажению посланий из «высших» миров). Этот тип лидерства мы предлагаем называть *религиозным*, поскольку он основан на вере участников кружка, убежденных в подлинности его материализации и сообщений.

Фигура «религиозного» лидера позволяла найти основание для «этического», не подкрепленного авторитетом «трансцендентного» (например, ссылка на дарование этических норм «свыше») или «естественного» (например, трактовка этики как средства биологической адаптации). Религиозный лидер рассматривается членами кружка как сущность, принадлежащая естественному миру, однако, находящаяся на более высоком уровне развития. Именно потому, что «Бутлеров» уже не совсем является «человеком», его словам придается исключительное значение – по мнению спиритуалистов, он вышел за пределы земного мира, поднявшись над свойственными ему сомнениями и получив ответы на «вечные» вопросы.

В то же время большая часть посланий от «Бутлерова» происходила в присутствии медиума, которого в рамках социологической теории обычно трактуют как посредника между «трансцендентным агентом» и «публикой». Этот посредник рассматривался самими участниками кружка всего лишь как «инструмент»: не следует забывать, что послания от «Бутлерова» получали и в других кружках (по этому вопросу между участниками разных кружков были серьезные разногласия). Этот тип лидерства мы предлагаем называть *естественнонаучным*, поскольку он основывается на вере участников кружка в то, что медиум обладает особым качеством, открывающим ему доступ к «трансцендентному» агенту.

Присутствие медиума призвано разрешить известную проблему западной философской традиции – найти место соединения «идеального» и «материального». В спиритической религиозной философии проблема эта обычно решалась за счет трактовки идеального как разновидности материального (при этом сами спиритуалисты обычно отрицали такое понимание, что делало их позицию с точки зрения критиковавших их философов крайне уязвимой). Медиум выступает в спиритическом сеансе прежде всего как «тело», вокруг которого объединяются его участники, и без которого достижение явлений не представляется технически возможным. Не представляя с точки зрения участников самостоятельной сущности, он играет роль посредника к «сущности» Бутлерова, подобно тому, как в христианской традиции многие предметы культа, будучи частью естественного мира, никогда не наделяются священным статусом, но являются «проводниками» к «священному».

Наконец, активную роль в работе кружков принимал Н. П. Вагнер, поставивший в качестве одной из их целей полную материализацию духа А. М. Бутлерова. Этот тип лидерства можно назвать *социальным*, поскольку он основывается на авторитете, созданном за

пределами малой группы. Вагнер играл роль своеобразного «перво-священника», ответственного за общение с «городом и миром», при этом одновременно выступая в качестве самого важного «клиента», чья личная привязанность к Бутлерову давала цель всему социальному предприятию спиритуалистов.

Подводя итог, в спиритическом кружке можно выделить трех основных субъектов взаимодействия – «трансцендентный агент», «посредник», «интерпретатор». Лидерство между ними распределяется и легитимирует спиритическую практику с религиозной, естественнонаучной и социальной точек зрения. «Трансцендентный агент» позволял взаимодействовать с предметами веры, «посредник» выполнял функцию культового предмета, обеспечивающего связь с «трансцендентным агентом», «интерпретатор» отвечал за социальное взаимодействие.

Спиритический кружок как культовое сообщество

Культовая интерпретация спиритического кружка, развиваемая в рамках, прежде всего, американской социологической школы, ограничивает наше понимание феномена, упрощая сложный характер отношений, складывающихся внутри подобного рода сообществ. Культовая интерпретация исходит из понимания сущности религии как «веры в сверхъестественное». Соответственно, в ее рамках медиум рассматривается как «проводник к сверхъестественному». Именно это качество проводника и позволяет ему претендовать на социальное лидерство.

Однако, по мнению спиритуалистов, свойства медиума – это естественные свойства, а один медиум в принципе может быть заменен на другого. Таким образом, авторитет естественной науки не только делал медиума востребованным, но и лишал его возможности претендовать на социальное лидерство, основывающееся на уникальном свойстве посредника в контакте со «сверхъестественным». Медиум ни в коей мере не является харизматиком, не получает каких-либо исключительных преференций. Напротив, на него смотрят как на работника, призванного обеспечить последовательное развитие медиумических явлений.

Если социальная наука в общем и целом рассматривает медиумов как людей, контролирующих или конструирующих образы «сверхъестественного», то сами спиритуалисты смотрели на них как на пассивных проводников к «сверхъестественному». Этот конфликт «внешней» и «внутренней» интерпретаций в достаточной степени осмыслен в рамках антропологии и феноменологии религии. В дан-

ном случае, представляется, что понимание природы лидерства в спиритическом кружке, будучи ограниченным чисто социологической интерпретацией, не позволяет раскрыть более сложные отношения, благодаря которым власть распределяется между разными членами кружка в зависимости от выполняемой ими функции.

Кроме того, культовое определение спиритизма исходит из представления о демократическом характере его религиозно-философской идеологии. В частности, нередко указывается на критическое отношение спиритуалистов к догматике. С такой «демократической» трактовкой напрямую связано и современное популярное понимание спиритизма как индивидуальной практики, направленной на разовое удовлетворение потребности публики. Однако проведенный нами анализ идеологии спиритических кружков свидетельствует об обратном: перед их членами ставится задача достижения стабильного развития медиумических явлений, для чего необходимо по возможности сохранять постоянный характер всех условий. В этом отношении наше исследование отчасти подтверждает ревизионистскую трактовку спиритуализма как умеренно консервативного, а не исключительно демократического движения [10, р. IX]. В первую очередь спиритуалисты искали основание для нового социального порядка, который бы не ограничивал свободы отдельных индивидов, во вторую очередь и не во всех случаях – занимались опровержением традиционалистских взглядов на природу общества и человека.

Наконец, стоит предположить, что интерпретация спиритуализма как культового сообщества возникает в социологических исследованиях 1960–70-х гг. в связи с развитием сложной совокупности явлений, обозначаемых в исследовательской литературе как «новая религиозность» и «альтернативная духовность». Одним из характерных проявлений «новой религиозности» называют практику ченнелинга, ориентируясь на которую, большинство социологов и приходили к своим выводам о культовом характере спиритуализма. Однако спиритуализм по своей природе был иным и последние исследования, в том числе и полевые, стремятся подчеркнуть его уходящую уникальность [11].

Классификационная неопределенность спиритического кружка как уникального феномена, возникающего на пересечении религиозного и научного дискурсов, высвечивает одну из слабостей классической социологии религии в деле типологии религиозных объединений. Слабость эта становится явной только тогда, когда мы привлекаем к анализу не только видимые социальные отношения, но и обращаемся к идеологии, определяющей отношение членов кружка друг к другу. Социология религии, определяющая спиритизм как

культовое сообщество, исходит из специфического для западной традиции понимания религии как удвоения мира на естественный и трансцендентный и разграничения этих миров. Можно предположить, что любые безусловно религиозные феномены, отрицающие существование такой границы (подобно исследованному нами спиритическому кружку), будут выходить за пределы традиционной классификации. В этой связи решение проблемы спиритуализма как специфического способа религиозного объединения, по-видимому, невозможно на уровне теории среднего уровня (в данном случае – социальной типологии религиозных объединений). Необходимо переосмысление базовых концептов социологии религии, прежде всего, переосмысление соотношения «социального» и «религиозного».

Список литературы

1. PNP. Wagner. Мое мирозерцание. 7 Л.
2. PNP. Wagner. Письма И.Я. Бибинова – Н.П. Вагнеру. 42 Л.
3. PNP. Wagner. Сообщения с того света за период с 20 марта 1887 года до 25 декабря 1890 года. 77 Л.
4. PNP. Wagner. Черновики письма Н.П. Вагнера – И.Я. Бибинову. 6 Л.
5. Вагнер Н. П. Наблюдения над медиумизмом. Вып. 1. – СПб., 1902.
6. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М., 2006.
7. Петрово-Соловово М. М. Очерки из истории спиритического движения в России (приложение к переводу сочинений А. Подмора). – СПб., 1905.
8. Раздьяконов В. С. «Великое дело» ученых-спиритов: история Русского общества экспериментальной психологии и спиритический кружок Н. П. Вагнера // Вестн. РГГУ. Сер. «Философия. Религиоведение». – М., 2013. – С. 141–153.
9. Раздьяконов В. С. Расцвет и закат экспериментального спиритизма в России 1880–1890-х годов // Вестн. РГГУ. – М.: РГГУ, 2010. – С. 162–171.
10. Caroll B. Spiritualism in Antebellum America. – Bloomington: Indian University Press, 1997.
11. Caterine D.V. Between Two Worlds: Transformation of Spiritualism in Contemporary Lily Dale // Handbook of Spiritualism and Channeling / ed. by Cathy Gutierrez. –Leiden, Boston: Brill, 2015. P. 294–316.
12. Nelson G.K. Analysis of a Cult Spiritualism // Social Compass. 1968. Vol. 15. No 6. P. 469–481.
13. Nelson G.K. Spiritualism and Society. – London, 1968.
14. Nelson G.K. The Spiritualist Movement and the need for a Redefinition of Cult // Journal for the Scientific Study of Religion. vol. 8. №.1., 1969. pp. 152–160.
15. Richard M.P., Adato A. A Medium and her Message: A study of Spiritualism at Lily Dale // Review of Religious Research. Vol 22. No.2. Dec. 1980. pp 186–197.
16. Richardson J.T. Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. Vol. 34, No. 4 (Jun., 1993), pp. 348–356.
17. Todd J.L. Talking to the Other Side. A History of Modern Spiritualism and Mediumship. – New York, 2005.

К. И. Маслов

**О публикациях 1860-х годов по проблемам церковной живописи
в журнале «Душеполезное чтение»**

В статье дается анализ публикаций 1860-х гг. в журнале «Душеполезное чтение», содержащих наставления, как писать священные Изображения. Показано, что авторы публикаций рассматривали религиозную живопись как вариант исторического жанра. Православная икона в соответствии с их наставлениями должна была писаться как картина на религиозный сюжет, основанная, прежде всего, на текстах священного Писания и Предания, а также сведениях, почерпнутых из различных областей знаний – истории, географии, этнографии. Исполнение религиозной живописи предполагало, по мысли авторов, совершенное владение художниками приемами современной живописи и требовало от них большого творческого воображения. Произведения традиционной отечественной иконописи подверглись в публикациях резкой критике за художественные несовершенства, а использование традиционной иконографии было допущено лишь в двух случаях: когда более надежные источники сведений для написания образа того или иного святого отсутствовали, и когда требовалось повторить определенный иконографический извод образа Богоматери.

The paper presents the analysis of some of the publications of the 1860s in *Dushpoleznoe chtenie* journal – those that contain the instructions on how to paint the holy Images. It is shown that the authors of these publications viewed religious painting as a version of historical genre. In accordance with their instructions the Orthodox icon was meant to be a painting of some religious plot based on the texts of the Holy Scripture and Tradition, but also on the data taken from various fields of knowledge, i.e., history, geography, ethnography. Religious painting, the authors believed, presupposed perfect mastery of the methods of contemporary painting and also required a lot of creative imagination. The works of traditional Russian icon-painting were subjected to severe criticism for their imperfections, and the use of traditional iconography was allowed only in two cases: when the more solid sources of the data for the image of a certain saint were lacking, and also when one's task was to reproduce the particular iconography of the image of the Virgin Mary.

Ключевые слова: «Душеполезное чтение», церковная живопись, религиозная живопись, историческая живопись, икона, иконография.

Key words: Dushpoleznoe chtenie, church paintings, religious painting, historical painting, icon, iconography.

Московский журнал «Душеполезное чтение» был единственным из многочисленных духовных журналов, учрежденных в преддверии и в ходе «великих реформ» Александра II, в котором было уделено значительное место проблемам современной церковной живописи.

Впервые эти проблемы были затронуты в журнале в заметке (без указания имени автора), посвященной идее «иконописного братства». С этой идеей выступил известный ученый Ф. И. Буслаев на страницах «Современной летописи», полагавший, что такое «братство» смогло бы успешно противодействовать «ремесленному застою нынешней иконописи». Мысль Буслаева была встречена «с радостью и добрыми надеждами» автором заметки, так как и сам он замечал в иконной и стенной живописи «многие и значительные» недостатки [14, с. 28]. По словам этого автора:

«некоторые церковные живописцы отличаются поразительной неправильностью в изображениях человеческого тела...», они очень мало думают о «перспективе и расположении лиц и предметов», «об особенностях местности» и «о выражении, свойственном характеру и душевному состоянию того или другого священного лица», «не всегда держатся истории и церковного предания». Как пример «нехорошего» образца, автор заметки привел икону Воскресения Христова с изображением восставшего из «раскрытого обыкновенного гроба» Спасителя, возносящегося к небу со знаменем в руках. «Живописцы, составлявшие такое изображение, не справлялись, по его мнению, с повествованиями Евангелистов». К существенным недостаткам были отнесены автором заметки также «яркость и пестрота красок» икон. Все это, оскорблявшее, по его мнению, «вкус любителей изящного и истинных любителей православной иконописи и церковного благолепия», он объяснял недостатком «истинных художников православной иконописи». Статью автор закончил пожеланием «иконописному братству» не увлекаться «образцами западной живописи» и «ни на одну иоту» не уклоняться «от духа древле-церковных иконописных преданий православия» [14, с. 29–30, 34].

Критика, содержащаяся в заметке, была направлена прежде всего против так называемых иконописцев-суздальцев, носителей отечественной традиции иконописания. Что же касается пожелания автором «братству» не изменять «духу древле-церковных иконописных преданий», то в этом он, несомненно, следовал за мыслью И. М. Снегирева:

«Греко-восточная иконопись по духу своему и направлению, – писал ученый-археолог, – содержит в себе сокровенное семя, которое при тщательном и разумном воспитании, может развиваться во всем величии и лепоте» (курсив мой – К.М.) [22, с. 39].

Спустя три года в журнале начали публиковаться статьи, в которых содержались практические указания для живописцев как писать образа и композиции на религиозные сюжеты; с 1866 по 1870 год

вышло двенадцать статей священника Василия Владимирского [2–13] и одна – дьякона В. Никольского [20]. Ни тот, ни другой авторы не выставляли, однако, художникам требования не уклоняться «от духа древле-церковных преданий».

Статья Никольского была посвящена образу Воскресения Христова и являлась, возможно, откликом на заметку об «иконописном братстве». Так же как и автор заметки, Никольский полагал неправильным изображать Спасителя на иконе Воскресения, «с крестною хоругвею в деснице» восстающим из гроба [20, с. 296]. Он предложил семь правил, которыми по его мнению должен руководствоваться художник при написании этого образа [20, с. 302–303]. К этим правилам Никольский пришел в результате детального анализа текстов «Евангельских сказаний и церковноистолковательных преданий». Он полагал также, что художники, исполняющие образ Воскресения, должны быть знакомы «с топографией той страны, где совершилось событие, ... с обычаями людей, обитающих в ней» [20, с. 290].

Показательно, что византийскую и древнерусскую иконографию образа Воскресения этот автор в своем наставлении не рассматривал вовсе, а к иконописной традиции обратился всего дважды – с тем, чтобы определить цвет одежды воскресшего Спасителя, и чтобы выяснить, было ли «препоясано» тело Господа [20, с. 299–300].

Никольский особо подчеркивал, что правила написания иконы Воскресения Христова «нисколько не стесняют художника в его творческих произведениях», в выполнении главной его задачи – «всему сообщить жизнь и красноречивое слово, так чтобы картина была живым, говорящим существом». В то же время он предупреждал и об опасности художникам руководствоваться «одной фантазией», указав, что это вошло в обычай на католическом Западе, где «Рим давно уже подчинил святейшую религию прихотливым требованиям вкуса, нарушив святую истину» [20, с. 303].

Серию своих публикаций в журнале, в которых содержались указания художникам как писать священные изображения, Владимирский предварил в 1866 г. статьей, посвященной состоянию церковной живописи. Его оценка этого состояния в целом ничем не отличалась от оценки автора упоминавшейся нами выше заметки 1863 г.

«В большей части иконописных изображений, – писал Владимирский, – нет ничего: ни знания живописи, ни знания истории, ни изящества, ни назидания» В части технической искусство многих иконописцев можно было ставить, по его словам, «наравне с китайским или египетским»; и это, сетовал он, «у многих называется греческим письмом», а все прочее – итальянским «и всегда с каким-то оттенком пренебрежения, неодобрения, будь это образцовое произведение в самом строгом церковном стиле, будь плохая работа безграмотного маляра». «Такое предубеждение против всех икон,

писанных сколько-нибудь художественно», происходило, был уверен Владимирский, «главным образом от простертого до суеверия пристрастия к принятым старинным образцам иконописания», а между тем, «искусство, которое одно прошедшее принимает за свой идеал, является мертвым». «Зачем же подражать... мертвенности, статуynности, деревянности старых образов? – задавал он риторический вопрос. Свою задачу Владимирский видел не в том, чтобы способствовать возрождению или восстановлению иконописания, или, как выразился бы Снегирев, «развитию сокровенного семени» греко-восточной иконописи, а как «возвышение» иконописания, как «усовершенствование, развитие искусства» (курсив мой – К.М.) [3, с. 152, 153, 154].

Не одобряя излишнюю во многих случаях свободу живописцев, Владимирский, однако, не видел в живописи, в отличие от Никольского, какой-либо связи с католическим Западом. По его утверждению, если «иконопись грешит против искусства, под предлогом верности церковному характеру», то «живопись грешит нередко против церковности, будучи верна по отношению к искусству»; «вдобавок, и Византия, и Италия часто грешат против правды исторической и географической, против этнографии и хронологии» [3, с. 156].

Объясняя «незавидное состояние» церковной живописи недостатком «хороших иконописцев», Владимирский предлагал меры по их профессиональной подготовке. Развитию и успеху иконописания могли бы способствовать, как он считал, «училища, посвященные этой отрасли искусства»: Академия художеств, Московское училище живописи и ваяния и закрытая в 1861 г. «Ступинская школа в Арзамасе», а также учреждение иконописных классов в духовных семинариях и иконописных школ при монастырях. Следует, однако, заметить, что ничего нового Владимирский не предлагал: попытка организовать подготовку иконописцев в Академии художеств предпринималась и раньше: князь Г. Г. Гагарин, назначенный в 1859 г. вице-президентом Академии, попытался основать в ней класс византийского иконописания [15]; в духовных семинариях классы иконописания начали вводиться еще с 1840-х гг. по инициативе обер-прокурора Св. Синода графа Н. А. Протасова [17, с. 319–322], а к середине 1860-х гг. при монастырях начали открываться первые иконописные школы [23, с. 7–8].

Еще одним «пособием возвышению иконописания» могло бы стать, полагал Владимирский, «издание образцовых рисунков для иконописцев, снимков с древних, а также с новейших замечательных произведений в этом роде живописи» [3, с. 164]. Его перечень образцов отличался большой пестротой. В него он включил не только древнерусские памятники (живопись Московского Успенского и Киевского Софийского соборов), но и очень различные по стилю известные произведения отечественной и западной религиозной живописи, все, кроме Тициана, относящиеся к XIX в. (и отечествен-

ных академиков, и французских романтиков, и немецких назарейцев: иконы Исаакиевского и Казанского соборов в Санкт-Петербурге, картины Шебуева, Брюллова, Иванова и Бруни, Синьоля и Штейбена, Каульбаха и Корнелиуса). Владимирский, правда, позволил себе усомниться в том, что все названные им произведения годятся для «буквального копирования на стены храма», однако высказал уверенность в том, что они «возбуждают дремлющий талант к подражанию» [3, с. 165]. В этом перечне Владимирского нашел отражение, пусть и в преувеличенном виде, эклектизм, характерный для отечественной церковной живописи середины XIX в.

«Некоторым пособием к развитию и улучшению иконописания» должно было также стать, по мысли Владимирского, «помещение в духовных журналах статей по искусству» [3, с. 165]. Практически осуществить это попытался, однако, лишь сам автор, опубликовав свои статьи в «Душеполезном чтении». В других духовных журналах публикации, посвященные проблемам современной церковной живописи, в период правления Александра II были единичны.

Религиозная живопись налагает на художника, писал Владимирский, «обязанности строгие и высокие», и первая среди них – «изучать фигуру человека, чтобы достойно изображать лучших представителей человеческого достоинства». «Пусть, – восклицал он, – ошибается тот, кто рисует Венер, Сатурнов, Брутов, Клеопатр и т. п.; но кто по нерадению и по неискусству искажает лики Приснодевы, Искупителя и пророков, тот кощун, святотатец... Procul profani!»¹ [8, № 9, с. 67–68]. Замечательно, что в своем отстаивании права художника быть верным природе и учиться рисовать с натуры Владимирский нашел поддержку в «Послании иконописцу» «изографа» XVII в. Иосифа, защищавшего от «любителей старины и особенно раскольников» «иконы живо-написанные» и осуждавшего «грубописателей», писавших образа «зловидно и темнообразно» [8, № 9, с. 68, 71]. Не возражал Владимирский и против того, чтобы «писать святых с людей обыкновенных». Очевидно, в этом должна была проявиться в полной мере творческая свобода художника.

«Художник тем и отличается от чернорабочего в искусстве, – утверждал Владимирский, – что он в состоянии найти в глубине своего духа то, чего нет ни на какой модели; несколькими чертами, штрихами, придать лицу, взгляду – ту мысль, то чувство, которое хочет» [8, № 9, с. 70].

Подобно Никольскому, в своих указаниях как писать композиции на религиозные сюжеты и изображения Спасителя, Богоматери и святых, Владимирский исходил, прежде всего, из текстов Св. Писания и Преданий и из сведений, почерпнутых им из различных областей зна-

¹ Прочь удалитесь, непосвященные! (лат.) [16, с. 148].

ний – истории и археологии, географии и этнографии¹. Однако в тех случаях, когда эти источники не содержали нужной информации, он принужден был рекомендовать обращаться к традиционной византийско-русской иконографии образов.

В частности, поскольку изображение Лица Христа известно, как был уверен Владимирский, только по «весьма отдаленным копиям и некоторым описаниям» [9, с. 190], которые не отличались детальностью, он полагал, что «художнику остается придерживаться подобия, освещенного преданием церкви», то есть византийско-русской иконографии Лица Спасителя. Вместе с тем, он требовал от художника проявить и воображение, указав на необходимость «сообразно месту, времени, положению дела – придавать на изображении священных событий, этому Лику выражение благопотребное и приличное» [9, с. 193].

Каким образом предполагал Владимирский использовать в церковной живописи традиционную византийско-русскую иконографию – отчетливо видно из его указаний как писать иконы Богородицы и святых.

Поскольку «невозможно иметь точные снимки со всех икон Богородицы, лучше, – утверждал он, – рисовать с суздальских копий и лубочных картин», которые «строже держатся оригинала, копируют, по возможности, буквально». Образованному художнику не следовало, по его мнению, «буквально копировать грубоватость, неуклюжесть первоначальных рисунков, – эти фигуры без округлости и светотени, лица без жизни и выражения, контуры членов и складки одежд без истины, без рельефности...». Поясняя свою мысль, Владимирский привел в пример икону Богоматери с младенцем, на которой «Предвечный младенец обнимает выю Своей Пречистой Матери, а другую руку положил на грудь; но рука обнимающая сделана столь длинна, что обвившись около шеи, выходит еще целою кистью под ухом». Эту ошибку, по его словам, не следует копировать, даже в том случае, если икона чудотворная, так как «чудеса благодати, не имеют ничего общего с искусством иконописца или неискусством», добавив в пояснение: «неграмотные рыбаки покорили вселенную силою слова, но Василий Великий и Златоуст из-за этого не бросили изучение диалектики и литературную обработку своих творений» [10, с. 295, 296].

Образа святых, надежные сведения об облике которых отсутствуют, должны были, по мысли Владимирского, «писаться сообразно описаниям подлинников».

¹ «Впрочем, – писал Владимирский, – совершенная археологическая верность одежд, инструментов и пр. не всегда возможна... Остается пользоваться приблизительным сходством, стремиться к нему, избегать грубых ошибок. Невозможно одному человеку знать все... будут вещи, которые придется писать наугад» [11, с. 45].

Он признавал, что подлинники «составлены неизвестно кем, неизвестно по каким данным, под влиянием каких авторитетов; нередко разногласят между собой, содержат ошибки против истории, географии, этнографии, но за них – авторитет давности, все привыкли к их рисункам, освященным преданием, а главное, других источников нет, а потому нужно пользоваться тем, который есть». Признав, таким образом, значение подлинников, Владимирский утверждал, вместе с тем, что вовсе не хочет сковать ими «свободу творчества, ... заставляя изображать по писаному». «Художнику развитому, образованному, с природным вкусом и даром творчества, эти руководства, – полагал он, – послужат только пособием, справочную книгой, не связывая крыльев свободной фантазии». Копирование он находил возможным только для «смиранных артистов», «которые художествуют в глуши уездных городов», и при том лишь «с хороших образцов» [10, с. 309–310, 311].

Владимирский считал необходимым составить свод «всех разнообразных подлинников», осветить исторической критикой и издать для руководства и справок художникам-иконописцам. Примером такого подлинника Владимирский считал публикацию академиком Ф. Г. Солнцевым святцев, выход из печати первых листов которых в 1866 г., не обнаружив в них никаких недостатков и отметив лишь несколько «недосмотров», он приветствовал статью в журнале [2]¹.

В 1870 г. Владимирский опубликовал рецензию на Строгановский иконописный лицевой подлинник, в которой отчетливо просматривалось его стремление преодолеть свое отрицательное отношение к произведениям древнерусской живописи, приблизиться к пониманию ее особой художественной выразительности.

«После великолепной обертки... бросается в глаза, прежде всего, убожество самого подлинника... – писал он. – Резкие контуры пером... неразборчивые старинные надписи разными почерками... Фигуры, несоразмерно длинные, стоят на цыпочках, драпировки прямые, угловатые, ноги тонкие, кисти рук длинные, узкие». «Суздаль! Суздаль!» – делал вывод Владимирский, но внезапно резко менял оценку: «Но когда посмотришь повнимательнее ... начинаешь замечать нечто не бросившееся в глаза с первого взгляда. Во-первых, бойкость пера, твердость штрихов и смелость контуров... Во-вторых, неправильность рисунков – не следствие неумения рисовать, а умышленная, систематическая, условная: это характер школы, стиль» [13, с. 128–129].

¹ В конце 1869 г. в журнале был опубликован отзыв 1859 г. Митрополита Московского Филарета на святцы Солнцева, в котором Святитель сообщал о некоторых исторических и археологических, как ему казалось, «несообразностях», обнаруженных им в Святцах, а также указал на то, что «узаконить святцы» означало бы «убить свободных художников», с чем он не мог согласиться. Следует заметить, что источником «несообразностей», выявленные в святцах Филаретом, были произведения древнерусского искусства, которые Солнцев перерабатывал для святцев (см. подробнее [18, с. 186–187]).

Однако, вслед за этим шагом к признанию художественных достоинств традиционной иконы, автор снова демонстрировал свою безусловную приверженность эстетике постренессансного искусства, выискивая присущие ему достоинства в иконных изображениях Строгановского подлинника: «сквозь кажущуюся бедность, однообразие и как будто безжизненность, нет-нет сверкнет (и нередко) что-нибудь хорошее, оригинальная поза, поворот, замечательная драпировка» [13, с. 129]. Владимирский был уверен, что Строгановский подлинник необходимо приобрести «всякому иконописцу» «как справочную книгу... и как средство для развития и образования вкуса в православном направлении» [13, с. 131].

В 1866 г. в сборнике Общества древнерусского искусства за подписью редакции была опубликована статья, посвященная святцам Солнцева [21]. Авторы этой статьи обрушились с критикой на Владимирского, опубликовавшего за три года до этого в газете «Сын Отечества» статью, также посвященную Святцам [1]. Они увидели в высказанном в этой статье Владимирским пожелании, чтобы Святцы Солнцева «сколь возможно более удовлетворяли... исторической и художественной правде» [1, с. 1502], опасность низведения иконы до исторической и жанровой картины. Отрицая исторический и настаивая на иконографическом способе создания религиозных произведений, они, со своей стороны, высказали пожелание, «чтобы Святцы г. Солнцева удовлетворяли условиям истории, хронологии, географии, этнографии, в том смысле и в той мере, насколько возможно этого достигнуть на основании древнейших и лучших источников православного искусства» [21, с. 159]¹.

Следует признать, что опасения ученых-археологов вовсе не были беспочвенны. И наставления Никольского, и рассуждения Владимирского, который допускал в определенных случаях использование византийско-русской иконографии священных изображений, предполагали большую творческую свободу церковных художников и ориентировали их на создание произведений исторического жанра, слабо связанных с отечественной традицией иконописания.

Список литературы

1. Владимирский В., свящ. Святцы г. академика Солнцева // Сын Отечества. – СПб., 1863. – № 190. – 8 августа. – С. 1501–1502.
2. Владимирский В., свящ. Заметки о святцах Солнцева // Душеполезное чтение. – 1866. – № 7. – Известия и заметки. – С. 104–107.
3. Владимирский В., свящ. Нечто о теперешнем состоянии иконописания // Душеполезное чтение. – 1866. – № 8. – Известия и заметки. – С. 149–166.

¹ О понимании членами Общества древнерусского искусства «исторического» и «иконографических» способов создания религиозных композиций см. [18, с. 187–190].

4. Владимирский В., свящ. Мир духовный (заметки по церковной живописи) // Душеполезное чтение. – 1867. – № 9. – Известия и заметки. – С. 1–17.
5. Владимирский В., свящ. Изображение Страшного Суда // Душеполезное чтение. – 1867. – № 2. – С. 112–120.
6. Владимирский В., свящ. Ландшафт в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1867. – № 3. – С. 121–135.
7. Владимирский В., свящ. Архитектура в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1867. – № 4. – С. 143–161.
8. Владимирский В., свящ. Человек в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1868. – № 9. – С. 63–79; № 10. – С. 102–115.
9. Владимирский В., свящ. Богочеловек в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1868. – № 11. – С. 183–206.
10. Владимирский В., свящ. Богоматерь, Предтеча, Евангелисты и проч. святые в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1868. – № 12. – С. 288–311.
11. Владимирский В., свящ. Одевания, вооружения, мебель, утварь и некоторые другие, так называемые аксессуары в церковной живописи // Душеполезное чтение. – 1869. – № 1. – С. 43–58; № 5. – Известия и заметки. – С. 30–53.
12. Владимирский В., свящ. Заметка об иконописных компаниях, или артелях // Душеполезное чтение. – 1869. – № 3. – С. 89–91.
13. Владимирский В., свящ. Строгановский иконописный лицевой подлинник. Издание литографии при художественно-промышленном Музее. Москва. 1869 г. // Душеполезное чтение. – 1870. – № 4. – Известия и заметки. – С. 125–132.
14. Иконописное братство // Душеполезное чтение. – 1863. – № 5. – Известия и заметки. – С. 28–34.
15. Корнилова А. В. Из истории иконописного класса Академии художеств // Проблемы развития зарубежного и русского искусства. – СПб., 1996. – С. 73–77.
16. Крылатые латинские выражения. – М., 2007.
17. Маслов К. И. К истории обучения «рисовальному искусству» и иконописанию в Духовных Академиях и семинариях в XVIII–XIX веках // Вестн. Московс. гос. худ.-пром. акад. им. С.Г. Строганова. – М., 2014. – Вып. 4. – С. 314–328.
18. Маслов К. И. Лицевые святцы художника-археолога Федора Солнцева в оценках современников // Вестн. Московс. гос. худ.-пром. акад. им. С. Г. Строганова. – М., 2015. – Вып. 4. – С. 183–195.
19. Мнение Митрополита Филарета о подлиннике иконописных святцев (Письмо к одному сановнику) // Душеполезное чтение. – М., 1869. – № 12. – С. 90–93.
20. Никольский В. Икона Воскресения Христова // Душеполезное чтение. 1867. – Ч. 1. – С. 289–304.
21. От Редакции. Лицевые святцы академика Солнцева // Сборник на 1866 год, изданный Обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. – М., 1866. Смесь. – С. 156–159.
22. Снегирев И. Взгляд на православное иконописание // Душеполезное чтение. – 1863. – № 9. – С. 3–44.
23. Школа церковной живописи // Странник. – СПб., 1864. – № 10. IV. Современная хроника. – С. 7–8.

*И. А. Тульпе***Религия и искусство: ислам**

Объектом этой статьи является проблема связи религии и искусства, предметом – исламское изобразительное искусство. Автор исходит из того, что в трудах специалистов в области исламского искусства содержится важный для религиоведения теоретический и эмпирический материал. В результате рассмотрения основных подходов и результатов этих исследований были выявлены актуальные вопросы, имеющие отношение как к исламскому искусству, так и к проблеме «религия и искусство» в целом. В их числе – конфессиональная определенность художественного объекта, аниконизм и фигуративность в монотеистической религии, содержание понятий «религиозное искусство» и «светское искусство» и др.

The object of this article is the problem of connection between religion and art, Islamic visual art being its subject. The author believes that writings of experts in the field of Islamic art contain theoretical and empirical materials which are important for religious studies. After considering the main approaches and results of these studies topical issues that are relevant to Islamic art and to the problem of «religion and art» on the whole were singled out, such as confessional distinctness of an art object, aniconism and the figurative image in monotheistic religions, the meaning of the concepts “religious art” and “secular art”, etc.

Ключевые слова: искусство, религия, ислам, монотеизм, изображение, религиозное искусство, исламское искусство, аниконизм.

Key words: art, religion, Islam, monotheism, image, religious art, Islamic art, aniconism.

Общим местом стало утверждение о наличии вероучительного запрета (не в Коране, так в хадисах; не в хадисах, так у некоторых богословов; не в «букве», так в духе мусульманского учения), обусловившего аниконизм исламского искусства как его отличительную черту. Можно сказать, что между исламом и изобразительным искусством существует отрицательная связь, проявляющаяся парадоксальным образом.

Примечательно, что исламоведение практически не интересуется этой проблемой [см. 4]. Археологические открытия, начавшиеся в конце XIX в., поколебали устоявшиеся европейские представления, явив архитектурные сооружения времен раннего ислама, богато деко-

рированные «запрещенными» живописными и скульптурными изображениями живых существ. Вопрос об изобразительном выражении исламского искусства стал активно обсуждаться искусствоведами. В конце XIX в. из соединения востоковедения и истории искусств сложилась академическая дисциплина «исламское искусство» [9; 15; 26]: появились ставшие классическими труды на эту тему, образовательные издания по истории исламского искусства, работы по исламской эстетике и разнообразные интерпретации глубинного смысла исламского искусства¹. Сегодня обширными коллекциями произведений исламского искусства обладают около 250 музеев мира, регулярно организуются выставки. Чем больше объектов открывается для науки, чем больше разнообразного фактического материала анализируется, тем острее встают вопросы о предмете (исламском искусстве) и способах его изучения. Многие проблемы, которые обсуждают специалисты в области исламского искусства, интересны не только искусствоведению, но и дают материал для религиозоведческих штудий.

Обратим внимание на несколько основных подходов и результатов изучения исламского искусства. Начнем с наиболее «академического» – анализа отдельных шедевров или видов исламского искусства, происходящих из разных регионов мусульманского мира. Этим занимаются исследователи, работающие главным образом с музейными коллекциями и памятниками исламской архитектуры. «Расставленные» в хронологическом, династическом, региональном порядке, памятники создают канву истории исламского искусства. Здесь становится очевиднее давно отмеченное отличие от западного искусства, в котором различаются искусства: большое (станковая и настенная живопись, скульптура) и малое (прикладное); отличие, имеющее объяснение в особенностях требований ислама к изображению. Здесь же проявляется проблема различимости или неразличимости религиозного и светского в исламском искусстве, поскольку подавляющее большинство артефактов – текстиль, керамика, оружие, прикладные изделия из металла, искусство книги и пр.

То есть, если речь идет не о мечети или рукописи Корана, то весьма затруднительно определить мусульманское содержание даже в таком общепризнанном воплощении исламского искусства, как персидская миниатюра. И если дело не ограничивается описанием истории и художественных достоинств мастерски исполненного объекта, то возникает вопрос об аутентичности интерпретаций памятника как принадлежащего определенной религиозной традиции.

¹ Объем проделанной работы наглядно представлен в недавнем двухтомном библиографическом издании [8].

Есть и еще одна специальная проблема, актуальная не только для исламского искусства – судьба памятника, оказавшегося вне создавшей его культуры, в восприятии другой аудиторией и (в условиях музейных экспозиций и выставок) вне своего культурного контекста [9, с. 164]. Например, распознается ли и воспринимается ли религиозная составляющая памятника. Речь идет не о знании о религиозном «происхождении» объекта, а о восприятии его религиозного содержания. Исследования произведений исламского искусства даже без специальной цели определить, что делает это искусство исламским, объективно дают огромный эмпирический материал для постановки и конкретизации важных для религиоведения вопросов.

Вопрос о характере связи ислама с доисламскими традициями народов, принявших эту религию, возникает в ходе расширяющихся исследований региональных вариантов исламского искусства. Если на заре интереса к восточной экзотике чаще упоминались «турецкое», «персидское», «арабское», «мавританское», «сарацинское» искусство, то впоследствии стали применять более общее понятие – «исламское» («мусульманское») искусство (с особым вниманием к классическому Средневековью), терминологически подчеркивая целостность феномена. Но эта целостность при более внимательном рассмотрении весьма многообразна самобытностью (обусловленной географически и культурно) искусства стран, в которых большинство населения исповедует ислам. Не случайно многие исследователи предпочитают говорить не об «исламском искусстве», а об искусстве мусульманских стран, различая сугубо мусульманское по истокам и заимствованное (из доисламского и неисламского наследия) [1, с. 304], или даже выражают сомнение в правомерности привычного термина. Скажем, искусство каждого из народов Ближнего и Среднего Востока в эпоху феодализма имеет свои художественные особенности, которые нельзя объяснить религией, а сведение его только к памятникам культового искусства, делает его значение несущественным для истории искусства [3, с. 10].

В современном мире интерес к региональным историям искусства формируется с ростом национального самосознания, при этом исламский этап зачастую рассматривается именно как этап в культуре и искусстве конкретной страны. В этом же направлении возможно не только преодоление противоречия между растущей ролью ислама в мире и искусством исламского мира, будто остановившемся в своем развитии, на что обратил внимание ученых Олег Грабар [15, с. 8], но и более глубокое понимание феномена исламского искусства, учитывая вестернизирующие воздействия на него колониальной эпохи и совре-

менной глобализации¹. Это не только забота историков исламского искусства, переживающих, что в поле зрения почти не попадают современные процессы, но и теоретическая проблема для наук о религии. Например, если предположить, что искусство формируется религией, то важно понять, что определяет его современный облик – религия как имманентный фактор или/и внешние обстоятельства (западная культура, в частности); или же религия участвует в судьбе искусства не непосредственно, а как один из культурных факторов и наряду с ними.

Из обозначенной области локальных исследований для проблемы соотношения религии и искусства существенной оказывается и тема оснований и механизмов культурного взаимодействия качественно новой мировоззренческой системы, основанной на монотеистической религии, с коренными, по большей части политеистическими, традициями. Акцент на национальные «корни» актуализирует вопрос о роли религии ислама в искусстве не только в конкретных случаях, но в целом: что влияет, как влияет, выходит ли влияние за пределы культурной архитектуры и оформления рукописей Корана.

Наконец, актуален подход, опирающийся на идею о том, что исламское искусство, несмотря на национальное разнообразие, это целостный феномен, единый во времени и пространстве, поскольку отражает универсальные ценности ислама, что делает его и исламским, и единым. Этот подход осуществляется как мусульманскими, так и западными исследователями, считающими, что источник Истины один, и он являет себя в разное время по-разному соответственно разным народам [20; 25].

Ощущение единства исламского искусства было обусловлено в немалой степени отличием от разнообразия европейского искусства [29, с. 7–8] и той его общей чертой, которая видится почти разделительной – аниконизмом, «враждебностью» к изобразительному искусству. Термин *аниконизм* все чаще заменяет такие термины, как *иконоборчество* или *иконоклазм*, – с одной стороны, из-за определенных коннотаций с христианской традицией, с другой стороны, потому что безобразность отличается от борьбы с образами [см.: 6].

Объяснения феномена различны. Самое общее – наличие запрета на изображение, обусловленного последовательным монотеизмом [см.: 22]². Стремление держать дистанцию с Высшей трансцендент-

¹ Так, Ифтикхар Дади в связи с искусством Пакистана обсуждает проблему исламского в современном исламском искусстве [19].

² В связи с актами вандализма вопрос о религиозных основаниях запрета актуализируется и выходит за рамки сугубо научного интереса. Одну из попыток научного социокультурного объяснения см.: [12, с. 4–9].

ной реальностью определяет сопоставимость величия исламского искусства с величием этой религии: человек, поставленный искусством в божественном присутствии, дисциплинирует себя, сознавая свою не-трансцендентность [20, с. 109–110].

Есть и объяснение, адресуемое к таким требованиям ислама (через хадисы), как неприятие роскоши, которая ассоциировалась с привилегированными классами; отсюда и отрицательное отношение к искусству как роскоши [18]. Впрочем, неприятием роскоши зачастую объясняются и технологические новации в области художественного ремесла, например, изобретение люстровой керамики, имитирующей драгоценные металлы.

Наряду с этим принято говорить о таких факторах, как культурное и религиозное противостояние ислама с христианством (его иконопочитанием, отождествляемым с идолопоклонством) и утверждение таким образом исламской религиозной идентичности. Возможно, что исламский аниконизм, как предположил Терри Аллен, воспринял отношение к изображению сирийских монофизитов, среди которых было много арабов – даже в VI в. декор церквей во внутренней Сирии и верхней Месопотамии был полностью нефигуративным [6]. Или дело в кочевническом опыте пустыни, обусловившем «природный» аниконизм творцов ислама [28], что не безусловно, поскольку, хотя пустычники действительно не знали изобразительного искусства, но Пророк не был кочевником-бедуином [24, с. 178].

Ранний ислам не знает проблемы отношения к изображению. Известно, что установление ислама в большинстве случаев не сопровождалось крупными разрушениями и можно предположить, что для большинства населения завоеванных стран жизнь продолжалась «как обычно» [14, с. 139]. К. Кресвелл утверждал, что запрет на живопись не был изначальным, а появился постепенно – отчасти из-за нелюбви «семитских рас» к изобразительному искусству, отчасти из-за новообращенных из иудеев, отчасти из-за страха перед магией образа [11, р. 166]. Об иконофобии, страхе перед некой неконтролируемой силой изображения (клона), вообще присущем человеку, пишет, опираясь на работы У. Дж. Митчелла, Элиас Джамал, полагая, что без признания этого обстоятельства не может обойтись ни одна теория образа, которой – применительно к исламскому искусству – и посвящена его книга [12, с. 286–87].

Впрочем, этот аниконизм в самом деле не абсолютен. Кроме того, что изображения (настенная живопись и скульптурные рельефы) были в раннем исламе, они процветали позднее в искусстве миниатюры. Существование в исламском искусстве безобразности и фигуратив-

ности не может не вызвать вопросов о мере зависимости того и другого от самого ислама и его монотеизма. Или изображения живых существ определяются не исламом?

Т. Аллен полагает, что характер исламской изобразительности в разных регионах зависит от доисламской традиции – персидская и индо-мусульманская миниатюра, узнаваемая изображениями легендарных героев, (прежде всего, героев «Шахнаме»), отличается от иллюстрированных рукописей арабоязычного мира, которые за редким исключением были продолжением позднеантичного жанра научной или роскошной книги. Поскольку изобразительная традиция, связанная с местными сказаниями, имеет национальные корни, а широко распространенные княжеские циклы изображений отражают культуру господствующего класса, то надэтничный ислам (мировая религия) не давал никаких установлений относительно изобразительного искусства. То есть «нет никаких оснований полагать, что мотивы, методы, и проекты, которые впоследствии будут использованы в украшении мечети возникли в религиозном контексте» [6].

Истоки исламского искусства, как считает Сейид Хоссейн Наср, следует искать во внутреннем измерении мусульманской традиции, в Коране и преданности Пророку, что присуще и суннитскому и шиитскому исламу [27, с. 6–7]. Характерно, что мало кто из историков исламского искусства интересуется возможной мировоззренческой обусловленностью искусства не исламом вообще, а его конкретными направлениями.

Э. Мадден – один из немногих, кто ставит задачу «исследовать различные элементы исламского декоративного искусства и показать, как они выражают и символизируют составные элементы суннитских установлений» [23, с. 423]. Задавшись вопросом об исламском в исламском искусстве, он находит ответ в том, что именно суннитская традиция с ее пониманием Аллаха, мира и человека, находит адекватное выражение в художественной абстракции и характеризует специфику исламского искусства в целом [23, с. 424–430]. Некоторым исключением можно считать искусство Фатимидского Египта. При этом его расцвет связывают не столько с шиитским мировоззрением, сколько с разнообразными «светскими» обстоятельствами (политика, экономика, вкусы правителей), не исключая роли еще одного «винтика в большой пропагандистской машине», запущенной Фатимидами, чтобы завоевать не только земли мира, но умы мира [10, с. 34].

Обращение с источниками и сама источниковедческая база – так же серьезная проблема. Желание «припасть» к (письменному) источнику оправданно, поскольку мнение авторитетного мыслителя об ис-

кусстве в его родной культуре вроде бы поставит большинство точек над *i*. Но погружение в авторитетные мнения оставляет открытым вопрос о том, насколько идеи богословов и философов были известны художникам, насколько «практики» знали идеи «теоретиков» и руководствовались ими? Необходимо также иметь в виду, что научное доверие к суждениям тех или иных мыслителей – и это имеет отношение не только к исламскому искусству – должно корректироваться тем, что это частные мнения и что в них высказано отношение мыслителя к уже сложившейся практике. Задача осложняется тем, что стремление «приподнять завесу» метафизической сущности исламской изобразительности и визуальной метафоры идеи Бога путем раскрытия значения арабских терминов, связанных с «изобразительным искусством», сталкивается с тем, что «мы не знаем доподлинно, какими терминами средневековые мусульмане пользовались для вербального обозначения образа и что именно они называли образом» [5, с. 370–371].

Помня о многообразии направлений в исламе, следует учитывать, что мнение или концепция представителя любой из богословских школ не универсальна для всего мусульманского сообщества и искусства. Это справедливо, как кажется, и относительно трудов современных мусульманских авторов, представляющих мистические традиции и через них объясняющих исламское искусство (внешнее проявление внутренней реальности, то есть ислама) и его значение в настоящее время [21; 27] или пишущих в целом об искусстве и религии, точнее, о божественном основании искусства [17, рубрика «Искусство и религия»]. В этот ряд можно поставить и книгу Т. Буркхардта, в предисловии к которой Сейид Хоссейн Наср написал об авторе, что из глубины суфийской традиции «он говорит о скрытых аспектах мудрости с той достоверностью, которая может опираться только на подлинный опыт и духовную реализацию» [2, с. 6].

И еще одно: исламская интеллектуальная традиция знаменита трудами по философии, религии, политике, литературе, но сопоставимых с ними текстов об изобразительном искусстве в научном обороте практически нет [9, с. 171]. А эстетический «кластер» в осмыслении природы красоты тесно связан с античными и средневековыми латинскими идеями. Предположу, что это свидетельствует о значении искусства в исламе и для ислама как проблемы. Строго говоря, получается, что исламский мир темы исламского искусства не знал. Что не мешает современным исследователям искать отражение эстетических идей, в частности, Платона в исламском искусстве (и фигуративном и абстрактном), как одном из проявлений Прекрасного [см.: 7; 13].

Другой путь соотнесения религиозной идеи и изображения обусловлен особым фактическим материалом. Речь идет об иллюминированных рукописных книгах, позволяющих как будто бы исследовать механизм перевода с вербального языка на визуальный. Изображение соединяется с письмом, что предполагает не только рассматривание «картинок», но и чтение самого текста. Понятно, что исследователи персидской миниатюры соотносят ее образность с конкретными текстами поэтов-суфиев, хотя зачастую с акцентом на собственно поэзию. Научные и исторические тексты имели практическое значение, их иллюстрирование предполагало подчинение мастерства художника поставленной задаче. В случае трансформации в двухмерное изображение религиозно-поэтического образа появляется вопрос о мере адекватности такого перевода, предполагающего не только способность художника проникнуть в глубину поэтического высказывания, но и возможность для рассматривающего миниатюру¹ воспринять, «что хотел сказать художник», и/а «что хотел сказать поэт».

Оставив в стороне то, что большинство иллюминированных книг создавались по заказу в качестве прекрасных престижных предметов, все же нельзя не предположить, что изображение иллюминирует (иллюстрирует и проясняет) религиозное переживание поэта-суфия. Но насколько возможно это сделать языком фигуративного изображения и – главное – зачем, если язык поэзии гораздо ближе внутреннему переживанию вообще и религиозному, в частности?² Обусловлена ли труднопреодолимая проблема перевода свойствами (только) поэзии или религиозного мировоззрения, лежащего в основании и вербального и визуального языков?

Другая проблема связана с восприятием в визуально-вербальной художественной форме некоего религиозного содержания – самодостаточного и самооценного или адресованного Богу или человеку. Может быть, «мир тайных образов» произведений исламского искусства, защищенный завесой «мира явленных образов», в представлении мусульманского художника, как пишет Т. Х. Стародуб, «доступен лишь тому, кто, ступив на путь веры, обрел свет истины путем интеллектуальных усилий и неустанного поиска» [5, с. 374]. Предполагает-

¹ Относительно положения исследователя справедливо отмечено, что он сталкивается также с задачей перевода с визуальной формы выражения в вербальную, что осложняется отсутствием терминов, адекватных для использования при анализе визуальных миров и идеологий [26, с. 103].

² Следует заметить, что тема соотношения слова и образа шире религиозоведческой тематики, хотя является и ее составной частью, например, в контексте выявления цели визуального (фигуративного как в христианстве или орнаментально-каллиграфического как в исламе) «сопровождения» священного текста.

ся, что сама эта идея была у художника и сознательно облечена им в такую форму, чтобы подготовленный зритель смог воспринять ее адекватно замыслу художника. Следует ли думать, что множественность трактовок метафор (или символов) исламского искусства профессиональными исследователями свидетельствует об их недостаточной религиозной подготовленности или о том, что они склонны к декодированию всякого изображения и мотива? Э. Мадден, искавший уникально исламское в исламском искусстве, писал, что не надо выискивать символы повсюду, давая каждому из них толкование, и может точнее видеть, например, в архитектуре мечети не символ отречения от мира, обращения к Аллаху и к собственному сердцу и т. п., а обеспечение изоляции от уличного шума, место фонтану для омовений; в грандиозности же мечетей и мавзолеев более вероятно демонстрация богатства и власти правителей; не уникальны и идеи технологически (с помощью различных материалов и украшений) облегчить «материальность» сооружения [23, с. 427–429].

Возможно, прав Дж. Элиас, исследовавший вопрос восприятия мусульманином каллиграфии, монументальной эпиграфики, то есть визуального искусства (где собственно изобразительное, фигуративное есть только подмножество)¹. Он указывает, что здесь текст выступает в качестве образа, возможность его прочтения не является определяющей для воспринимающего: каждый человек наполняет визуальный текст собственными индивидуальными смыслами, которые обусловлены его личным контекстом, и независимыми от оригинального замысла строителя, художника, или покровителя [12, с. 282–283].

Вообще, это можно сказать о любом виде и жанре искусства. От зрителя зависит как и что он воспринимает, «прочитывает» ли он религиозное содержание или «приписывает» его тому или иному – религиозному или светскому – произведению. С одной стороны, подтверждается как будто само собой разумеющийся вывод о преобладании субъективности восприятия художественного объекта. С другой – актуализируется вопрос о том, что делает религиозное (в данном случае, исламское) искусство религиозным (и исламским).

Сочинения мусульманских авторов наводят на мысль о значении религиозного опыта. Не является ли его наличие необходимым (и достаточным) условием для проникновения в смыслы исламского (как и любого другого конфессионального) искусства? Представляется, что

¹ Он подчеркнул, что для своей работы использовал не эзотерику или специальные эстетические сочинения, а труды по алхимии (как нечто сделанное предстает другим), оптике (восприятие и его влияние на воспринимающего), сновидениям (воображение и психология) [12, с. 4].

на уровне личного восприятия произведения искусства считывание в нем собственного религиозного опыта ведет к наделению этого произведения религиозным содержанием, свойством религиозного, но не дает ответа, обладает ли оно всем этим онтологически. Следует признать, что хотя вопрос восприятия выходит за рамки религиоведения, но в связи с религиозным содержанием и назначением искусства актуализирует проблему феномена религиозного искусства как такового.

Разнобой в оценках исламского искусства выявляет некоторые методологические проблемы:

- обращать ли внимание на уникальность ислама и порожденное им искусство или видеть его как искусство прежде всего;

- применимы ли к исследованию исламского искусства методы, сложившиеся в западном искусствоведении или следует учитывать специфику предмета, предполагая, что избежать внешних оценок возможно только с опорой на создавшую его культуру (в последнем случае – достаточно ли профессиональное научное знание или необходим и религиозный опыт);

- особенности, отмечаемые искусствоведением (аниканизм, различие религиозного и светского искусства, рассматриваемых как исламское, и пр.), обусловлены исламом или интерпретатором, видящим отличия от привычных форм искусства;

- отдавать ли предпочтение аутентичным (священным, богословским, философским) текстам или самим артефактам¹?

Термин «исламское искусство» охватывает феномен, представленный неисчислимым множеством разнохарактерных памятников и артефактов, созданных в течение многих веков в десятках странах, где доминирует ислам. Последнее время все чаще возникает вопрос о правомочности термина: и потому, что обозначаемый им феномен включает неисламские художественные традиции; и потому, что, за исключением мечети и каллиграфии², в нем трудно выделить собственно исламское содержание (с последующим вопросом о том, что его составляет, в том числе, потому что сам ислам неоднороден). К тому же бóльшая часть художественного наследия (так называемое

¹ Например, Грабар отметил, что ему потребовалось тридцать лет, чтобы понять, что внешнее сходство миниатюр христианского и исламского Средневековья не должно вытеснять из сознания исследователя того факта, что они имели разное назначение: подавляющее большинство иллюстрированных рукописей в исламском мире изготавливались по заказу двора или для рынка, а не для литургической практики [16, с. 17].

² Архитектура и каллиграфия, хотя издавна использовались в светских целях, больше других видов исламского искусства связаны с мусульманской религией, поэтому и остаются его самыми созидательными видами. Этот факт, по мнению Б. Брендт, позволяет заключить, что «некоторые виды исламского искусства пришли в упадок именно из-за того, что отпали от мусульманской почвы» [1, с. 315].

светское исламское искусство) формировалась и создавалась при дворе и его покровительством, но главным образом оно представляло городскую культуру [14, с. 139–187; 25, с. 51–86].

Неразличение искусства и ремесла, на которое постоянно указывают западные искусствоведы, фиксирует положение дел более реально: для мусульманина искусство – это то, что хорошо сделано и имеет практическое значение. Мусульманам не надо ходить в музей, чтобы увидеть то, что окружает их повсеместно и ежедневно, то есть для большинства мусульман исламского искусства как чего-то отделенного от их жизни не существует¹. Получается, что под сомнением оказываются и прилагательное и существительное, образующие словосочетание «исламское искусство».

Не отрицая наличия терминологической проблемы, все же отмечу следующее. Во-первых, следует определиться с тем, в чем или где искать «исламскость» искусства. Можно самостоятельно или с помощью богословия (но помня об опасности абсолютизации субъективных мнений) обнаруживать непосредственное выражение в абстрактной или фигуративной форме каких-то положений или основ вероучения (при этом не выпускать из виду, что искусство в исламе не имеет дидактических и образовательных функций). Можно просто признать влияние определенного набора важнейших установлений веры на жизнь и образ мысли, то есть, считать искусство исламским, поскольку оно принадлежит культурной стороне жизни, формируемой исламом. В силу простоты религиозных требований (пять столпов) в исламе нет разделения на религиозную и светскую сферы жизни – в этом смысле, все художественные объекты, созданные мусульманами и/или для мусульман позволительно называть исламским искусством.

Во-вторых, поскольку «исламское искусство» не просвещает, не поучает, не дает образцов для повседневной жизни, оно не предполагает и не требует однозначного, контролируемого какой-то (религиозной или светской) инстанцией прочтения и восприятия. Представляется, что это один из важнейших факторов, делающий его не просто совершенным ремеслом, а искусством в современном смысле слова, искусством, которое дает свободу восприятию и волю воображению. Что наглядно демонстрируют толкователи и исследователи. Проблемы, обсуждаемые в связи с термином *исламское искусство*, в обобщенном звучании подводят к вопросам о содержании терминов, составляющих своего рода парную оппозицию: религиоз-

¹ По наблюдению Э. Маддена, музей исламского искусства в Каире посещают только западные туристы и искусствоведы [23, с. 424].

ное искусство – светское искусство. А в специфическом звучании – к смыслу религиозного искусства, вкладу религии в формирование художественного языка, использованию и приспособлению религией уже сложившихся форм и приемов искусства.

Список литературы

1. Бренд Б. Искусство ислама. – М.: ФАИР, 2008.
2. Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение / пер. с англ. Н.П. Локман. – Таганрог: Ирби. 2009.
3. Всеобщая история искусств в шести томах. Т. 2. Искусство средних веков. Кн. 2 / под ред. Б. В. Веймарна и Ю. Д. Колпинского. – М.: Искусство, 1961.
4. Ислам: Историографические очерки / под общ. ред. С.М. Прозорова. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
5. Стародуб Т. Х. Изображение неизобразимого. О специфике арабомусульманского визуального искусства // Одиссей. Человек в истории. 2003. – М.: Наука, 2003. – С. 368–377.
6. Allen Terry. Aniconism and Figural Representation in Islamic Art // Five Essays on Islamic Art by 1988 by Solipsist Press. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sonic.net/~tallen/palmtree/fe2.htm>
7. Asli Gocer A Hypothesis concerning the Character of Islamic Art // Journal of the History of Ideas. Vol. 60, No. 4 (Oct., 1999), pp. 683-692. University of Pennsylvania Press [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/3654114>. Accessed: 20/10/2015.
8. Bibliography of Art and Architecture in the Islamic World / Ed. by Susan Sinclair with Heather Bleaney and Pablo Garcia Suárez – Leiden; Boston, MA: Brill Publishing, Vol. 1-2. 2012
9. Blair Sheila S. and Bloom Jonathan M. The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field // The Art Bulletin, Vol. 85, No. 1 (Mar., 2003), pp. 152-184. College Art Association. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/3177331> Accessed: 28/12/2010.
10. Bloom Jonathan M. The Origins of Fatimid Art // Muqarnas, Vol. 3 (1985), pp. 20-38. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1523082> Accessed: 27/02/2012.
11. Creswell K. A. C. The Lawfulness of Painting in Early Islam // Ars Islamica Vol. 11/12 (1946), pp. 159-166. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/4515631>. Accessed: 23/12/2016.
12. Elias, Jamal J. Aisha's Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam. –London: Harvard university press. Cambridge: Massachusetts, 2012.
13. Gonzalez Valérie. Aesthetics in Islamic Art and Architecture. – London. New York: I.B. Tauris & Co Ltd. 2001.
14. Grabar O. The Formation of Islamic Art. – New Haven & London, 1987.
15. Grabar Oleg. Reflections on the Study of Islamic Art // Muqarnas . Vol. 1 (1983), pp. 1-14. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1523068>. Accessed: 20/10/15.

-
16. Grabar Oleg. What Does "Arab Painting" Mean? // Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts / Ed. by Anna Contadini. – Brill. Leiden • Boston. 2007. pp. 17-22.
17. Hazrat Inayat Khan. Art, Yesterday, Today, and Tomorrow // The Sufi Message of Hazrat Inayat Khan. Volume X. Sufi Mysticism. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.spiritual-learning.com/message_14/10c.html Accessed: 15/10/2015.
18. Hodgson G. S. Islām and Image // History of Religions. Vol. 3, No. 2 (Winter, 1964), pp. 220-260. The University of Chicago Press [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1061991>. Accessed 28/09/2015.
19. Iftikhar Dadi. Modernism and the art of Muslim South Asia. The University of North Carolina Press. 2010.
20. Ismāīl R. al-Fārūqī. Islām and Art // Studia Islamica. No. 37 (1973), pp. 81-109. Maisonneuve & Larose. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1595468> 28/09/2015. Accessed: 28/09/2015.
21. Khawaja Muhammad Saeed. Islamic Art and Its Spiritual Message // International Journal of Humanities and Social Science. Vol. 1 No. 2; February, 2011. pp 27-34. Centre for Promoting Ideas, USA [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ijhssnet.com/journal/index/24> Accessed: 09.11.2015.
22. King G. R. D. Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrine // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. Vol. 48, No. 2 (1985), pp. 267-277. Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/617544> Accessed: 30/10/2015.
23. Madden Edward H. Some Characteristics of Islamic Art // The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 33, No. 4 (Summer, 1975), pp. 423-430. Blackwell Publishing on behalf of The American Society for Aesthetics [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/429655>. Accessed: 27/02/2012.
24. Mehmet Aga-Oglu. Remarks on the Character of Islamic Art // The Art Bulletin, Vol. 36, No. 3 (Sep., 1954), pp. 175-202. College Art Association. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/3047561> Accessed: 14/12/2010.
25. Michon, Jean-Louis. Introduction to traditional Islam, illustrated: foundations, art, and spirituality / Foreword by Roger Gaetani. – Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc. 2008.
26. Modj-ta-ba Sadria. Figural Representation in Islamic Art // Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 4 (Oct., 1984), pp. 99-104.: Taylor & Francis, Ltd. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/4283032>. Accessed: 27/02/2012.
27. Nasr Seyyed Hossein. Islamic art and spirituality. – New York: State University of New York Press, 1987.
28. Norton William Harmon. The Influence of the Desert on Early Islam // The Journal of Religion. Vol. 4, No. 4 (Jul., 1924), pp. 383-396. The University of Chicago Press. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/1195034> Accessed: 25/03/2015.
29. Rice David Talbot. Islamic Art. Published by Frederick A. Praeger. – New York and Washington D.C., 1965.

О. А. Бокова, В. Д. Карандашов

**О некоторых вопросах преподавания дисциплины
«Современная философия религии»**

В статье рассматриваются методологические проблемы, возникающие при построении курса «Современная философия религии». Первая из них – это определение предметного поля современной философии религии, разграничение философии религии, теологии и религиоведения. В статье представлены взгляды современных отечественных и зарубежных исследователей на эти вопросы. Второй проблемой, охарактеризованной в статье, является определение хронологических и «географических» рамок дисциплины, отбор персоналий, о которых должна идти речь. Третьей проблемой, которая рассматривается в статье, является информационное обеспечение курса «Современная философия религии».

The article deals with methodological problems that come up while working out the course «Modern philosophy of religion», the first of these being the definition of the subject field of contemporary philosophy of religion, the distinction between philosophy of religion, theology and religious studies. The article presents the views of modern Russian and foreign researchers on these issues. The second problem pointed out in the article is determining the chronological and «geographical» scope of the discipline, the selection of personalities to be discussed. The third problem presented in the article is the one dealing with the informational background of the course «Modern philosophy of religion».

Ключевые слова: преподавание, методологические проблемы, современная философия религии, теология, философская теология, религиоведение, история современной философии.

Key words: teaching, methodological problems, modern philosophy of religion, theology, philosophical theology, religious studies, history of modern philosophy.

Философия религии пришла в систему российского высшего образования в качестве научной специальности и совокупности учебных дисциплин вместе с религиоведением (ее историко-философские изложения: античная философия религии, философия религии Нового времени, современная философия религии и др.). В. К. Шохин подчеркивает «молодость» и популярность этой философской дисциплины в отечественном гуманитарном знании [12, с. 14–15]. В среде российских философов и религиоведов ведется полемика по поводу предметной идентичности, функций и генезиса философии религии.

Она, правда, пока не носит столь напряженного характера, как дискуссии на тему истории отечественной религиоведческой науки и ее достижений. Эта полемика и ряд позиций, обозначившихся в ней, обращают на себя внимание в связи с методологическими проблемами, которые возникают в преподавании курсов по философии религии (в частности дисциплины «Современная философия религии»).

Первой и основной методологической проблемой является демаркация предметных полей. И в профессиональном исследовании религии и в практике преподавания присутствует необходимость прояснить и соотнести между собой понятия «философия религии», «религиозная философия», «теология» и «религиоведение», а также ряд других (например, «философская теология»).

Если обратиться к публикациям наиболее авторитетных отечественных ученых, которые пишут и дискутируют на эту тему, то мы увидим большой диапазон мнений. Содержание программ дисциплин и учебных пособий также свидетельствует о значительных различиях в понимании указанных выше понятий, причем не всегда их трактовки удовлетворительно обосновываются самими авторами. Порой создается впечатление методологического хаоса или же отсутствия рефлексии по этому поводу.

Например, вызывает вопросы наполнение рубрик «Философия религии» и «Религиозная философия» журнала «Религиоведение». Статьи, посвященные анализу западной теологической мысли, могут быть отнесены в раздел «Религиозная философия» (например, № 2 за 2007; № 3 за 2009), публикации, в которых рассматривается русская религиозно-философская мысль, присутствуют в обеих рубриках (например, № 4 за 2002; № 3 за 2005; № 1 за 2006; № 1 и 4 за 2007).

Описание конфессиональных теологий может соседствовать с изложением методологии и подходов, применяемых в религиоведении и рассматриваемых обычно как ядро тех или иных дисциплин религиоведческого комплекса (социологии религии, психологии религии и др.), – вкуче они нередко составляют содержание пособий по философии религии, рассматриваются как разновидности философии религии.

Учебник «Философия религии» О. Т. Ермишина толкует философию религии очень широко («беспредельно», по словам В. К. Шохина [12, с. 43]), в нем «концепции религии в зарубежной философии» включают «религиозно-философские идеи, предшествовавшие научному изучению религии» (начиная с Древнего Востока) и «философские основы науки о религии» [4, с. 19]. В числе прочего автор рассматрива-

ет прагматизм, эволюционизм, структурную антропологию, воззрения А. Тойнби, М. Элиаде, К. Барта, Р. Бульмана, неотомизм.

Значительное внимание психологии, социологии, феноменологии религии уделено в курсе лекций Л. И. Василенко [2]. В учебнике «Философия религии» под редакцией М. М. Шахнович в главе, посвященной философии религии XX в., наряду с проблемами религии в прагматизме и экзистенциализме присутствуют параграфы «Философия религии и социологическая традиция: Э. Дюркгейм и М. Вебер», «Психоаналитические теории религии», «Символические концепции религии и их критика в когнитивных теориях», несмотря на то, что во введении авторы указывают, что считают философию религии частью философии, а не религиоведения [11, с. 9].

В программе занятий по философии религии кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (составитель профессор К. И. Никонов) в разделе «Основные направления философии религии» в качестве направлений философии религии XX в. рассматриваются не только феноменология, экзистенциализм, философия жизни и другие собственно философские течения, но и функционализм, структурализм, «философско-теологические учения о религии второй половины XIX–XX в. в России», а также католическая и протестантская «философия и теология религии» [10].

В. К. Шохин предпринял попытку систематизировать подходы к философии религии, он приводит подробный аналитический обзор позиций по вопросам предметного поля, задач и генезиса философии религии, которые существуют в современной отечественной, англо-американской и европейско-континентальной мысли. Также он излагает свое понимание указанных проблем. В российской философии В. К. Шохин обнаружил пять концепций, в англо-американской и европейско-континентальной – тринадцать и шестнадцать соответственно. Он приходит к выводу, что в англо-американской философии преобладает программа аналитической философии религии как рациональной теологии в виде обоснования общетеистических утверждений [12, с. 122]. Шохин также обращает внимание на появление в англо-американской философии альтернатив аналитической философской теологии в виде антиистической философской теологии, компаративной философии религии, феминистской философии религии, экзистенциально-эстетической философии религии [12, с. 103, 107]. Философия религии понимается в англо-американской традиции в первую очередь как «философия в рамках самой религии», лишь немногие мыслят ее как философскую рефлек-

сию над религией. По мнению В. К. Шохина, в европейско-континентальной философии трактовка философии религии в качестве философского обоснования теизма является «относительно маргинальной», философия религии выступает в большей степени как метатеологический дискурс [12, с. 196]. Влиятельной в континентальной Европе также является герменевтическая программа философии религии в разных ее вариантах. Шохин отмечает, что европейско-континентальным философам в отличие от англо-американских более свойственно видеть именно религию предметом философии религии.

Взгляды российских исследователей на философию религии В. К. Шохин обобщил в виде пяти позиций. Синкретический подход рассматривает философию религии как единство разнородных дискурсов. Наиболее распространенный его вариант – деление философии религии на философскую теологию и философское религиоведение. Из современных авторов В. К. Шохин обнаруживает эту идею в работах Ю. А. Кимелева, С. А. Коначевой, М. М. Шахнович, К. М. Антонова и некоторых других. Ряд авторов, на его взгляд, придерживаются понимания философии религии как философского богословия (Д. В. Пивоваров, В. Н. Назаров, Л. И. Василенко). Другие видят ее задачей философское изучение религии (И. Я. Кантеров, Л. Н. Митрохин). И. Н. Яблоков рассматривает философию религии как раздел религиоведения. С точки зрения самого В. К. Шохина, философия религии представляет собой метатеорию «наук о религии» [12, с. 16–35]. Единство среди отечественных авторов отсутствует также по вопросам генезиса и функций философии религии, трактовки термина «религиозная философия».

В современной мысли порой тесно переплетается религиозная и философская проблематика, философия и теология, границы этих областей не всегда четко очерчены. Положение философии религии как отдельной философской дисциплины в рамках современного философского знания проблематично. Характеризуя современную философскую ситуацию, Ю. А. Кимелев пишет:

«Сейчас трудно говорить о том, что философия образует какое-то системное единство, которое задавало бы характер связи между составляющими компонентами. Затруднительно указать и фундаментальную проблематику, соотнесение с которой устанавливало бы опосредованные связи между различными отдельными философскими дисциплинами» [6, с. 11].

К. М. Антонов указывает на то, что философия религии «постоянно балансирует на грани превращения в теологию или в частное научное направление» [1, с. 9]. С первой частью этого утверждения мы склонны согласиться, если иметь в виду философскую теологию.

Сложные взаимодействия религиозной, философской и теологической мысли находят отражение, к примеру, в программах курсов «Философия религии в XX веке» (составитель – к.ф.н. Ф. Ю. Бородин), «Экзистенциально-антропологическая философия религии» (составитель – д.ф.н. О. В. Журавлев), «Религиозные концепции французской феноменологии» (составитель – д.ф.н. Л. Ю. Соколова) [8]. В программе Ф. Ю. Бородина серьезное внимание уделено религиозной эпистемологии, О. В. Журавлев ставит целью ознакомить студентов с созданными в XX в. новыми теолого-философскими системами. Л. Ю. Соколова раскрывает взаимодействие французской и немецкой феноменологической философии, религии и теологии.

Многообразие интерпретаций философии религии и пересечение философского и религиозного дискурсов наводят на мысль, что выработать единое понимание рассматриваемых терминов и обозначаемых ими явлений (и тем более сделать его всеобщим) невозможно, да в этом и нет необходимости. Но, на наш взгляд, необходимо оговаривать и обосновывать, что имеется в виду под тем или иным понятием и, определившись, необходимо следовать закону тождества в рассуждениях.

Поскольку мы придерживаемся мнения, что философия (равно как и теология) не является наукой, а может быть охарактеризована как форма духовной культуры или мировоззрение, то и философии родительного падежа, в том числе философию религии мы не относим к научному знанию. Нам представляется, что границы между философией религии и теологией более размыты, чем границы между философией религии и религиоведением.

Религиоведение руководствуется научной методологией, и знание, которое при этом приобретается, должно отвечать критериям научности с учетом их особенностей для социогуманитарных дисциплин. При этом никоим образом не подвергается сомнению сложное взаимодействие областей философии, философии религии, теологии и религиоведения, существование «пограничных форм», наличие которых затрудняет их демаркацию. Понимание нами содержания философии религии предполагает дистанцирование от тематики, которая является традиционной для курсов по религиоведению и соответствующих учебных пособий (в противном случае философия религии отождествляется с религиоведением). Сложнее обстоит дело с размежеванием философии религии и теологии. Исследователи отмечают, что в XX в. теологическая мысль все более тяготеет к рациональным построениям, сближаясь с философией и образуя различные формы философской теологии [3, с. 9].

Предпринимаемые исследователями попытки прояснить предмет философии религии, безусловно, необходимы для выявления и анализа ее современных форм. От ответа на вопрос, что считать философией религии, непосредственно зависит наполнение курса «Современная философия религии». Самый очевидный, наименее рефлексивный и наиболее интуитивный вариант – сделав в словосочетании «философия религии» акцент на понятии «философия», ориентироваться на общее понимание философии религии как философского дискурса о религии. Такое содержание подсказывается имплицитным историко-философским характером дисциплины, а также необходимостью учитывать современный философский контекст, в котором существует философия религии. В данном случае высказывания философов о религии (в том числе всевозможные суждения о мистическом, трансценденции, языке религии и проч.) и целостные философские концепции будут составлять содержание курса «Современная философия религии». Критериями отбора материала при этом становятся принадлежность философа к современности и наличие проблематики религии в его работах. Речь идет в первую очередь о ключевых направлениях и именах в истории современной философии (прагматизм, экзистенциализм, философская феноменология и др.). В то же время любой перечень имен всегда будет вызывать вопросы: почему одни персоналии в нем присутствуют, а другие исключены. Примеры такого изложения можно обнаружить в русскоязычной учебной и научной литературе (правда, не всегда дело ограничивается взглядами именно философов). Сложность в данном случае состоит, во-первых, в том, что не у всех выдающихся философов современности можно обнаружить целостные концептуальные построения в области философии религии. Во-вторых, историко-философские изложения современной философии не всегда включают в ряд хрестоматийных имен тех мыслителей, которые как раз такие концепции создали. Например, взгляды корифеев философской теологии А. Плантинги и Р. Суинберна обычно не рассматриваются в курсах современной философии. Среди западных философов религии, работы и концепции которых рассматривает В. К. Шохин, многие не входят в число тех, о ком идет речь в историко-философских курсах по современной философии.

В определенной степени проблематичными являются хронологические и «географические» рамки дисциплины «Современная философия религии». Если мы обратимся к учебной и справочной литературе, то обнаружим, что под современной философией обычно понимается философия XX в. Но человечество почти два десятилетия

живет в XXI в. и этот период также требует осмысления. В учебных изданиях по истории философии понятие «современная философия» фигурирует не так часто, заменяется словосочетаниям «философия от... до наших дней», «философия XX века» и др. В некоторых изданиях это понятие выносится в название и авторы разъясняют, что они под ним подразумевают. Так, в учебнике А.Ф. Зотова «современной философией» назван период примерно с середины XIX в., это, на его взгляд, «послегегелевская философия» [5, с. 11]. В энциклопедическом словаре «Современная западная философия» статьи о мыслителях XIX в. отсутствуют, речь идет лишь о тех философах, годы жизни которых преодолели порог XX в. [9]. Редакторы словаря оговаривают, что не включили в него статьи о П. Наторпе и В. Дильтее, поскольку эти философы, по их мнению, принадлежат скорее XIX в., а не XX и XXI [9, с. 4]. В «Новой философской энциклопедии» периодизацию истории западной философии завершает «новейшая» философия, при этом уточняется, что это современная западная философия XX в. [7, с. 198].

Что касается «географических» контуров современной философии религии, то в свете монографии К. М. Антонова и мнения Ю. А. Кимелева о принадлежности русской религиозно-философской мысли к западноевропейской философии религии правомерен вопрос о включении ее в курс «Современной философии религии», если в названии дисциплины нет уточнения «западная».

Третьей проблемой, относящейся к информационному и методологическому обеспечению курса «Современная философия религии», является подбор учебной и научной литературы, а также источников. Непосредственно проблематика современной философии религии рассматривается в немногочисленных обобщающих работах отечественных авторов, которые различаются концептуально и по фактическому содержанию (особенно в части современной философии религии).

Пожалуй, на русском языке лучшими (по объему представленного материала и глубине его анализа) на настоящий момент следует признать работы В. К. Шохина по философии религии. Они в первую очередь могут быть рекомендованы учащимся. С 2007 г. усилиями В. К. Шохина как ответственного редактора издается учрежденный Институтом философии РАН альманах по философии религии, также весьма полезный при изучении философии религии, в том числе современной. Проблематике современной философии религии посвящено несколько диссертаций (например, Ф. Ю. Бородина, Л. А. Китаевой, М. Р. Торбург) и ряд статей. Проблемы религии в фи-

лософии тех или иных современных авторов попадают в поле зрения историков философии, занимающихся изучением определенных направлений и персоналий в современной философии (например, публикации С. А. Коначевой о философии религии М. Хайдеггера). Существует ряд работ, изданных в позднесоветский период, в которых с марксистских позиций оцениваются воззрения на религию некоторых философов XX в. К ним относятся, например, монографии А. Н. Типсиной «Философия религии К. Ясперса» (1982) и «Немецкий экзистенциализм и религия» (1990), «Современная буржуазная философия и религия» (под ред. А. С. Богомолова, 1977), монография Н. А. Лисовенко «Философия религии Марбургской школы неокантианства» (1983). Пополняется ряд переводных изданий (источников и исследований), в определенной степени позволяющих составить представление о современной зарубежной философии религии (Томсон М. Философия религии, 2001; Айер А. Дж. Язык, истина и логика, 2010; Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии, 2010; Оксфордское руководство по философской теологии, 2013; Таляферро Ч. Доказательство и вера: философия и религия с XVII в. до наших дней, 2014 и др.). Однако число переводов продолжает оставаться небольшим. Не переведены на русский язык некоторые классические работы, в частности: Dewey G. A Common Faith; Whitehead A. N. Process and Reality; Flew A., MacIntyre A. (eds.) New Essays in Philosophical Theology. Определенные сведения о проблематике религии в современной философии могут быть почерпнуты из историко-философской литературы.

Однако в учебных пособиях по истории западной философии во многих случаях тема религии в трудах того или иного известного мыслителя современности подробно не рассматривается, если, конечно, она не является определяющей в его творчестве. В целом же качественных работ по современной философии религии на русском языке немного.

Список литературы

1. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
2. Василенко Л. И. Введение в философию религии: курс лекций. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
3. Гаврилина Л. М. Предмет, статус философии религии. Философия религии и религиоведение // Проблемы философии религии и религиоведения: учеб. пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбакян. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003.

4. Ермишин О. Т. Философия религии: Концепции религии в зарубежной и русской философии: учеб. пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
5. Зотов А. Ф. Современная западная философия: учеб. – 2-е изд., испр. – М.: Высш. шк., 2005.
6. Кимелев Ю. А. Философия религии: систематический очерк. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998.
7. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд; науч.-ред. совет.: акад. РАН В.С. Степин – пред. и др. – М.: Мысль, 2009. Т. 4.
8. Программы учебных дисциплин по направлению 031800 – Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2008. Ч. 1, 2.
9. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова, при участии Т. А. Дмитриева. – М.: Культурная революция, 2009.
10. Философия религии. План занятий для студентов IV курса отделения философии. – М., 2011.
11. Философия религии: учеб. / под ред. М. М. Шахнович. – М.: Юрайт, 2016.
12. Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). – М.: Альфа-М, 2010.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

С. Я. Ягубова

Типологизация ценностей: социально-философский анализ

В статье описывается природа ценностей, их типологизация и полифункциональность. При этом рассматривается соотношение ценностей и культуры, влияние глобализации на трансформацию ценностей. Особое внимание акцентируется на роли общечеловеческих ценностей, выступающих в качестве духовного ядра общества и определяющих цивилизационный код народа.

This article focuses on the nature of values, their typology and multifunctionality, considering the ratio of the values and culture, the impact of globalization on the transformation of values, with particular attention paid to the role of human values acting as a spiritual nucleus of society and determining the civilizational code of the people.

Ключевые слова: культура, ценности, глобализация, классификация ценностей, общечеловеческие ценности, духовный базис общества.

Key words: Culture, values, globalization, the classification values, universal values, the spiritual basis of society.

Идущий ныне очередной период глубоких изменений в жизни России вновь побуждает к вопросу о прошлом, настоящем и будущем нашего Отечества. Ответ на этот вопрос исследователи чаще всего стремятся найти, обращаясь к феномену культуры. Как не вспомнить пророческие слова Н. А. Бердяева: «На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задумываться над движениями исторической судьбы народов и культур» [2, с. 162]. Уточняя свою позицию, он писал: «Ведь не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества» [3, с. 247].

Развитие современной цивилизации подтверждает взгляды философа. Научно-технический прогресс несет риски глобальной, планетарной катастрофы, исчезновения самого человечества как вида. Речь идет о негативных последствиях научно-технического развития, которые привели к экологическому кризису, распространению ядерного и химического оружия, резкой поляризации уровня и качества жизни в большинстве стран. Усиливаются и риски в духовной культуре, что ведет, в конечном счете, к утрате фундаментальных ценностей, составляющих ядро культуры.

В этой связи необходимо обратить внимание на позиции тех исследователей, которые связывают преодоление кризиса с глобализацией. По их мнению, она приведет к формированию единой общечеловеческой культуры, в которой будут сняты большинство противоречий, касающихся ценностей.

С данным утверждением трудно согласиться. Прежде всего, потому, что культура с точки зрения философского анализа, есть надприродный и системообразующий способ бытия человека, направленный на освоение, познание и преобразование действительности во всех ее основных формах, обусловленных экономическими, географическими, политическими, идеологическими, духовными факторами. Данное определение культуры вписывается в контекст аксиологического и антропологического подходов, разрабатываемых в отечественной литературе. Общеизвестно, что культура каждого народа кроме общих черт характеризуется и своими особенностями. К примеру, культура Запада и культура Востока, культура калмыков и культура грузин достаточно специфичны, ибо ценностные основания каждой национальной культуры уходят вглубь тысячелетий, формируя ее определенный код. И надежды на то, что глобализация станет синтезом культур, который позволил бы им обрести новое качество и новое пространство, вряд ли осуществимы.

Не является спасением и фактор культурного обеспечения в виде унифицированной массовой культуры [1, с. 62]. Более того, данное обстоятельство реально привело к кризису духовного пространства. По меткому замечанию известного российского режиссера С. А. Соловьева, у нашей цивилизации ныне состояние душевной усталости.

История развития человечества показала, что все попытки объединения культур беспочвенны. Выдающиеся мыслители прошлого придерживались подобной точки зрения. Для Г. В. Лейбница каждая культура – это монада. Она вечна, непроемима и развивается исходя из внутренних побуждений. Каждая монада содержит в себе полноту бытия. Философ выступал против механического переноса западного просвещения на российскую почву. Известный русский ученый

Н. Я. Данилевский в середине XIX в. на основе сравнительно-исторического анализа культур также пришел к выводу, что нельзя вообще говорить об универсальности культур и, в частности, считать таковой культуру Запада. Данилевский рассматривал каждую культуру отдельным живым организмом, со своей историей и своей системой представлений. Логичен при этом его отрицательный ответ относительно единства человечества и возможности единой общечеловеческой культуры. Единства нет, утверждал он, как нет и единого направленного процесса культурного развития.

Мы придерживаемся позиции тех исследователей, которые ставят вопрос не о формировании общечеловеческой культуры, а о развитии общечеловеческих ценностей в каждой культуре. Действительно, выступая в качестве антитезы групповых, классовых, этнических, государственных интересов, общечеловеческие ценности выражают гуманистические интересы, как отдельного человека, так и всего человечества. Это принципы и идеалы бытия, соответствующие сущностной природе человека, являются общезначимыми для всех людей планеты. Они не конструируются искусственно в историческом процессе, а открываются в нем, встраиваясь в культуру. Другими словами, общечеловеческие ценности не существуют сами по себе наряду с национальными, социальными, художественными, научными и прочими ценностями: они «упакованы» в определенной социокультурной, нравственной сфере. Во многом общечеловеческие ценности соотносятся с нравственным законом, который един и который раскрывает всю полноту реализации человечности. Более того, анализируя процессы глобализации, необходимо констатировать существенные изменения в шкале ценностей. По справедливому замечанию Н. В. Мотрошиловой, в настоящее время происходит трансформация сложившихся механизмов универсализации ценностей [6, с. 36]. Под вопрос ставятся не только ценности индивидуального или особенного, самобытного, но и духовные принципы, которые именуются общечеловеческими ценностями. Постепенно происходит замена их на ценности прагматические, соответствующие утилитарным потребностям рынка и жизненному стилю западной цивилизации, а также отвечающим групповым интересам новой глобальной элиты. То есть, предпочтение отдается материальным ценностям в ущерб духовным, что приводит к переоценке ценностей и смене нравственных ориентиров, размыванию общечеловеческих идеалов. На недостаточное развитие духовности в наше время указывает И. А. Василенко: «Глобальный мир необходимо создавать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности – всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе понимания другого [5, с. 18].

Что касается ценностей, то в современной литературе проходят дискуссии, как по определению самого понятия «ценность», так и по типологизации ценностей. Чаще всего ценность рассматривается как полезность и значимость вещи, т. е. анализируется бытийный характер артефактов культуры. И действительно, все многообразие результатов культурного творчества является объектами ценностного отношения ибо они оцениваются в плане полезности и бесполезности, добра и зла, истины или заблуждения, красоты или безобразия, достойного или недостойного и т. д. В данном случае ценности выражают социальную значимость, полезность вещей. Используя их в своем творчестве, человек реализует свои способности и интересы.

Следует отметить, что ценности не самоочевидны, они заключают в себе возможность оценочного акта. Оценка есть подтверждение значимости предметов, их свойств и отношений для человека. Предмет, становясь объектом ценностного отношения, одухотворяется и воздействует на субъект в силу того смыслового содержания, которое выражено в его предметности, к примеру, в форме, цвете, образе. Эти ценностные смыслы не принадлежат целиком субъекту отношения, не вносятся им в объект. Они порождаются в процессе взаимодействия человека, субъекта ценностного отношения, и «предмета», ставшего объектом. К примеру, картина художника сама по себе является ценностью, так как это – артефакт культуры. Вместе с тем, ценностью является и то смысловое содержание, которое вкладывает художник в тот или иной художественный образ.

Природа ценности является объективно-субъективной. Другими словами, ценности, являясь сущностно значимыми для человека, проявляются не только в материальном, но и в духовном бытии. Речь идет о реализации межличностных отношений на основе общечеловеческих ценностей, базовых, духовно-нравственных, гуманистических. Именно они составляют основу ценностного сознания человека и служат главным регулятором в социальных отношениях. Такими ценностями являются: истина, свобода, справедливость, красота, любовь, вера, человеколюбие, счастье человека, добро, сама жизнь. В этих, казалось бы, абстрактных понятиях, зафиксированы разные грани гуманистичности человека. Для Сократа они существовали в единстве и определялись одним словом «Благо». Следует подчеркнуть, что базовые ценности лежат в основе жизнедеятельности каждого человека и ведут к установлению гармоничных отношений человека с самим собой и с окружающим его миром. При этом следует подчеркнуть, что сами по себе общечеловеческие ценности не могут стать самостоятельной основой для мотивации поведения и деятельности человека.

Они вкраплены в ценности социально-групповые, этнонациональные, религиозные, государственные, индивидуальные с разной степенью полноты и адекватности.

Однако наряду с ценностями существуют и антиценности, которые отрицательно сказываются и на развитии общества, и на жизни человека, это болезни, наркотики, алкоголизм, терроризм, жестокость, эгоизм, жадность, корысть и пр. Они также носят как индивидуальный, так и общественный характер.

Особую актуальность в социально-философском дискурсе в настоящее время приобретает теоретический анализ типологизации ценностей, что позволяет выявить их системный характер. Сама же система ценностей выступает ядром культуры, своеобразной квинтэссенцией, определяющей основные мотивы поведения и деятельности личности. Кроме этого, система ценностей, обладая нормативно-регулирующими функциями, способствует прогнозированию возможных социальных опасностей и рисков и обосновывает оптимальные пути их решения.

В исследовательской литературе отмечается сложная, многоуровневая системная структура ценностей. Иными словами, проблемное поле ценностей достаточно обширно, включает ценности природы и Духа, общества и человека и т. д. Не ставя задачу всестороннего анализа ценностей, мы акцентируем внимание лишь на проблеме их классификации, что позволит выявить и их содержание, и субординацию.

Следует отметить, что существуют различные подходы к данной проблеме, основанием которых служат и сфера создания ценностей, и сфера потребления, и сфера мотивации, и сфера функционирования. Самая общая из них – это выделение материальных и духовных ценностей, природа которых обусловлена жизнью и деятельностью человека и общества. Материальные ценности связаны с практической деятельностью человека по освоению природы и созданию продуктов, обеспечивающих материальные потребности общества и человека. Они выражаются в вещной форме и вовлечены в общественное производство. Что касается духовных ценностей, то они не всегда несут в себе утилитарный смысл, не имеют пределов потребления, безвременны. Именно духовные ценности составляют ключевое содержание нравственного императива (Кант).

Другой вид классификации акцентирует внимание на содержательной характеристике ценностей. Сюда относят ценности социальные, экономические, политические, правовые, эстетические и т. д. Специалисты насчитывают многие десятки, даже сотни таких ценностей.

Еще одним классификационным основанием служат носители ценностей, в качестве которых выступают социальные группы, классы, нации, этносы, государство, цивилизации. Это, к примеру, ценности молодежи, ценности чиновничества, ценности инков, ценности восточной цивилизации, этнические ценности и пр. Дополняют данный вид классификации общественные и индивидуальные ценности.

Особый интерес в современной науке представляют ценности, выполняющие, благодаря их содержанию, определенные функции в обществе в тот или иной период времени. Это ценности вечные и преходящие, обусловленные социальными и культурно-историческими условиями. Вечные ценности определяются по-разному: общечеловеческие, базовые, духовно-нравственные, гуманистические. Их назначение заключается в том, что они составляют основание ценностного сознания людей, служащее главным регулятором, обеспечивающим оптимальное взаимодействие между личностью и обществом.

Оригинальный подход к иерархии ценностей предлагают петербургские ученые А. О. Бороноев и П. И. Смирнов, для которых основанием анализа в системе ценностей служит социальная значимость человека [4, с. 25]. И это справедливо. Рассматривая социальную значимость как сущностную (фундаментальную) ценность человека, авторы выделяют следующие основные группы ценностей. Прежде всего, это целевые ценности индивидуального уровня, к которым относятся: святость (духовность), знание (информация), слава (популярность), мастерство, дело, власть, богатство. Вторая группа включает инструментальные ценности, имеющие социальную природу: право, свобода, справедливость, солидарность, красота, ум. Третью группу составляют ценности, раскрывающие биологическую и социальную природу человека: жизнь, красота, здоровье, ум, сила и пр. Четвертая группа ценностей связана с природой, ее ресурсами: вещество, энергия, пространство. И, наконец, пятая группа представлена Мыслящим Духом, Обществом, Человеком. Это ценности общечеловеческие, сохранение их – необходимое условие сохранения разумной жизни на Земле. Привлекательным в данной концепции является то, что авторы включают в систему ценностей и «Мыслящий Дух», понимая его и как ноосферу (в трактовке В. И. Вернадского), и как сверхсознание, что вписывается в контекст современного философского дискурса.

Еще один тип классификации принят в социологических исследованиях, направленных на изучение духовно-нравственных ценностей, ценностных приоритетов, ориентаций различных социальных

групп и отдельных личностей. В данном случае выделяют терминальные и инструментальные ценности. Терминальные или целевые ценности выражают общие цели, идеалы, смысл: жизни, ценность жизни, семьи, свободы, труда и т. д. К инструментальным ценностям относятся те способы и средства, с помощью которых человек достигает намеченной цели. Сюда включают общечеловеческие ценности личного счастья, ценности, связанные с материальным благополучием, ценности индивидуальной самореализации, ценности социальной успешности, альтруистические ценности [7]. Психологически устойчивыми являются терминальные ценности, они имеют и более высокий статус по сравнению с инструментальными. Подтверждением этого служат исследования известных социологов: М. Рокича, С. Шварца, В. А. Ядова.

Еще один вид типизации ценностей связан с удовлетворением потребностей человека: витальные потребности, связанные с сохранением и продолжением жизни (благополучие, комфорт, безопасность, здоровье); интеракционистские – общение и взаимодействие с другими людьми; социализационные – усвоение норм, образцов и стандартов поведения в общности; смысложизненные – потребности, реализуемые в достижении смысла жизни.

Для сферы политики определяющим основанием при классификации ценностей служит взаимоотношение общества и личности. А отсюда – выделение консервативных и либеральных ценностей. Современная политическая элита России, стремящаяся обеспечить продвижение страны по западному пути, акцентирует внимание на либеральных ценностях, для которых значимым является приоритет личности, стремление к реализации рациональных интересов, прежде всего индивида, а не общества. Популярным является и упор на приоритет консервативных ценностей. В их основе лежит подчинение поведения индивида сохранению и воспроизводству ценностей, которые сложились в обществе и которые определяют цивилизационный код народа. Выступая в качестве духовного ядра общества, этот код содержит сложную систему норм, предписаний, правил, выраженных на языке традиций, генетически и социально передающихся от поколения к поколению. Такие ценности являются стабильными на протяжении жизни не одного поколения людей в обществе.

Однако кризисы и серьезные изменения в социальной системе могут действовать разрушительно, затронуть не только состав, но и структуру ценностей. Другими словами, может произойти изменение социокультурного смысла тех или иных ценностей, доминирование не общечеловеческих, базисных, а групповых, индивидуальных ценно-

стей. Ущербность ценностного сознания граждан, игнорирование ответственности перед обществом ведут к вопиющим злоупотреблениям в области экономики, политики, управления государством, которые остаются безнаказанными. Нарастающий культ материальных «ценностей» – вещизма и безудержного потребительства – подрывает саму систему духовно-нравственных ценностей.

Не последнюю роль в духовном кризисе России сыграл и официальный отказ от идеологии, а на деле – была сформулирована новая идеология, с конкретно выраженной направленностью на дискредитацию как советских, так и национальных фундаментальных ценностей народа. Исторический опыт свидетельствует, что только на собственной почве, с учетом базовых ценностей исторической культуры, возможно развитие России.

Список литературы

1. Алябьева З. С., Алябьева С. В. Мир ценностных ориентаций в эпоху глобализации // Ключь. Философский общественный альманах Пушкинского центра анализа исследований и прогнозирования. – Пушкин: СПГАУ, 2013. – С. 62–64.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 173 с.
3. Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М.: ИРЦ, 2012. – 615 с.
4. Бороноев А. О. Смирнов П. И. Россия и русские. Характер народа и судьбы страны. – СПб.: Лениздат, 1992. – 144 с.
5. Василенко И. А. Диалог цивилизаций: социокультурные проблемы политического партнерства. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.
6. Глобализация и критическое обновление ценностей разума, просвещения и общественного договора // Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты / отв. ред. В. С. Степин. – М.: Наука, 2007. – С. 34–62.
7. Духовно-нравственные ценности рабочей молодежи: материалы конференции. – Первоуральск, 2012. – С. 60–77.

А. В. Зыкин

Культурная и межэтническая толерантность как базис существования социума

Автор рассматривает современную полиэтническую и поликультурную среду с позиции толерантности, в которой взаимодействуют различные формы, уровни и механизмы этногрупп. Он также рассматривает различные подходы к пониманию и толкованию этого термина. Автор, как представитель одного из этносов, останавливается на четырех коренных народностях урало-алтайской общности и приходит к выводу, что этническая мозаичность Южной Сибири обуславливает не только многоязычную ситуацию, но и широкий спектр сформированных под влиянием исторических факторов типов стратегий и потенциалов этногрупп.

The author analyzes modern poly-ethnic and poly-cultural environment in the perspective of tolerance, implying the interaction of various forms, levels and mechanisms of ethnic groups, presenting a wide range of possible ways of understanding and interpretation of the term. Being a representative of an ethnic group, the author considers four native peoples of the Ural-Altai community coming to the conclusion that ethnic fractionalization of southern Siberia conditions both its multi-linguism and the typology of strategies and potentials that formed under the influence of certain historical factors.

Ключевые слова: культура, этнос, толерантность, полиэтничный и поликультурный социум.

Key words: culture, ethnos, tolerance, multiethnic and multicultural society.

Современная полиэтническая и поликультурная среда демонстрирует различные формы, уровни и механизмы взаимодействия этногрупп. Углубление культурного и социального взаимодействия способствует достижению взаимосогласованности в нескольких направлениях, что определяет различные формы интегративных процессов:

- функциональную (ориентированную на повышение эффективности);
- логическую (проявляющуюся в непротиворечивости логически-идеологических позиций системы);

- стилистическую (основанную на единстве стиля культуры, политики, экономики, науки и т. д.);

- коннективную (определившуюся на уровне непосредственной взаимосвязи различных составных частей культур и социума; потребность общения при этом типе продиктована экономическими, политическими, этическими и другими мотивами).

Такой характер культурно-социального движения обуславливает актуальность исследований состояний социальной, психологической, политической, межнациональной, межконфессиональной дистанций, а также обнаруживает необходимость внедрения в жизненные стратегии общества принципов культуры толерантности.

Состояние аномии, «размытости» норм определяет важность толерантности, ее внедрения и распространения для обеспечения межличностного и социального взаимодействия как на макро-, так и на микроуровнях общественного бытия. В условиях социальной нестабильности тема толерантности, позитивных идентификаций нуждается в исследованиях интердисциплинарного характера. Условием успешной социализации в многонациональной социально-территориальной общности является признание принципов толерантности во всех ее проявлениях: социальном, политическом, религиозном, этническом, экономическом, социокультурном, правовом, бытовом и др.

Категория «толерантность» имеет общенаучный характер. В этической традиции это компромисс, медиативная позиция между конкурирующими субъектами, готовыми на уступки ради диалога, возможности «услышать» другой этнос (шире – нацию) и культуру. В политической науке толерантность оценивается как официально допускаемый плюрализм мнений, позиций, убеждений и т. п. Для философии толерантность есть свойство мировоззрения, которое определяет тип отношений в гетерогенной среде, «универсальное правило активного отношения к другому» [12, с. 99]. С позиций лингвокультурологии толерантность можно характеризовать как отношение (в этом значении уместен перевод «терпимость»), а также как деятельность в значении «неприятие насилия». Согласно Декларации ЮНЕСКО, толерантность «не есть лишь моральный долг, но также политическое и правовое требование» [3].

Исторически понимание толерантности соотносится с античной культурой, в которой данная категория означала терпимость к человеческим поступкам и деяниям. Слово *tolerantia* как терпение в преодолении грехов и ошибок известно из учений раннего христианства.

Согласованность социальных предпочтений описана в трудах Пьера Абеляра:

«Стойкость мы можем воспринимать по таким элементам, как великодушие (*magnamitas*) и терпимость (*tolerancia*). Великодушие – это то, благодаря чему мы, в качестве разумной субстанции, готовы предпринять какое-либо тяжелое дело. Терпимость же – это то, благодаря чему мы постоянно упорствуем при выполнении этого замысла» [1, с. 137].

Толерантность как фактор гуманистической и эгалитаристской этики рассматривал Карл Поппер: «терпимость ко всем, кто сам терпим, и не пропагандирует нетерпимость...» [16, с. 292]. В «Новой философской энциклопедии» толерантность определяется как «качество, характеризующее отношение к другому человеку как равнодостоящей личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т. п.)» [14].

В русской лингвистике категория толерантности традиционно трактуется как производное от глагола «терпеть». В словаре Д.Н. Ушакова «терпимость – это умение терпимо относиться к чему-либо» [17, с. 691]. У С. И. Ожегова это «умение без вражды, терпеливо относиться к чужому мнению, взглядам, поведению» [18, с. 690]. Слово с подобной дефиницией есть в большинстве европейских языков (англ. *toleration*, нем. *toleranz*, фран. *tolerance*) и раскрывается оно как качество, готовность создания условий для осуществления свободы мысли и действия других людей.

Категория «толерантность» обеспечивает аксиологические установки позитивного взаимодействия с другими формами любых культурных и этнических образований, расширяет круг личностных ценностных ориентаций, которые, как правило, выражаются в готовности или неготовности взаимодействовать с представителями иного образования. Степень данного состояния базируется на целом комплексе оценок, на знании своего местонахождения в пространстве и времени, predetermined спецификой культуры и мировоззрения, на мотивационной ориентации, представлении о морально-нравственном порядке, формирующемся в соответствии с набором индивидуальных критериев оценки собственного поведения и поведения других.

Наличие обязательного коррелята в семантическом поле дефиниции формирует понятие «интолерантность» как враждебность, конфликтность или нетерпимость. В коммуникативном поведении в ситуации радикальных, оппозиционных настроений характерной чер-

той является агрессивность, непримиримость. Как отмечает Л.П. Крысин:

«...необыкновенно активизировался жанр речевой инвективы, использующий многообразные образные средства негативной оценки поведения и личности адресата... Все эти особенности современной речи... тесно связаны с общими деструктивными явлениями в области культуры и нравственности» [10, с. 385–386].

В такой среде потребность в толерантоориентированных устремлениях возрастает. Их принципы определяют отказ от признания своего мнения единственно верным, а значит, способствуют пониманию и принятию идеи полиметафоричности культур и этносов, их разнообразия.

По выражению В. Н. Топорова, нужно «увидеть не только “другое”, но через него и себя, по крайней мере, ощутить свое различие, свою специфику, свою характерность – и в достоинствах, и в недостатках, которые в своей совокупности образуют неповторимость данного языка и данной культуры, уникальность, распространяющуюся в конце концов на весь массив языков и культур» [19, с. 13].

В. фон Гумбольдт настаивал на необходимости воспитания в обществе умения «уважать свои и чужие морали и культуры, никогда не наносить им ущерба» [6, с. 321].

В современной чрезвычайно обострившейся социокультурной обстановке в мире, в условиях провала европейской политики мультикультурализма проблема понимания и содержания феномена толерантности становится одной из самых актуальных. Об этом пишут академик Гусейнов [7, 8] и профессор Лекторский [11], отмечая, что толерантность по отношению к асоциальным явлениям несовместима с этическими нормами. Однако толерантность в общении как результат толерантности сознания, установок и коммуникативных ориентаций приемлема и нуждается в повседневной поддержке. В современных условиях развития межэтнических взаимодействий особую значимость приобретает коммуникативный аспект проявления толерантности, который является эмпирическим основанием остальных видов. От содержания, уровня развития коммуникативного сознания, от принятых установок, норм, правил, ментальных проявлений зависит коммуникативная деятельность, ее формы, характер. Поэтому толерантность со всеми производными сегодня отнесена к правилам межкультурного и межэтнического взаимодействия.

Толерантность – социально значимое свойство индивидуального или группового характера позитивной идентификации. «Промежуточным этапом в движении от конфликта к действительному взаимо-

пониманию и взаимодействию» называет толерантность А. В. Перцев [15, с. 32]. Таким образом, толерантность не самоцель, а условие сотрудничества и взаимопонимания. Ее характер приобретает устойчивость и стабильность в ситуации, когда регулирование межэтнических отношений осуществляется одновременно на рациональном и интуитивном уровнях. Причем большее значение имеет не рассудочная, а эмоциональная составляющая, так как она формирует социальную привычку. Сила такой привычки, установок общения органически сливается с менталитетом индивида, группы, социально-территориальной общности и становится социально наследуемой. Толерантность сегодня испытывает полосу проверок социального характера. Поэтому все острее встает вопрос о возможности толерантности по отношению к асоциальному поведению – экстремизму, терроризму и др.

Данные общественно значимые качества актуальны в регионах с высоким и средним уровнями межнациональных контактов. Многонациональность как условие межкультурных взаимодействий внутрирегионального типа определяет модели коммуникационных процессов. Высокий уровень контактности русских и народов Южной Сибири (алтайцев, хакасов, тувинцев и шорцев), длительность этого процесса в историческом плане определили общность хозяйственно-бытовых связей, мирные, практически бесконфликтные типы взаимоотношений. Стабильность и соразмерность межэтнических отношений в Южной Сибири объясняется как с позиций геогражданского детерминизма, так и национально-психологическими особенностями народов, их этническим потенциалом, отношением к своему и другим народам.

Внутренняя «сверхнациональность» русских, «бытовая свобода» [2] в сочетании с географической удаленностью Сибири от центра, суровыми природно-климатическими условиями, экономической и социальной зависимостью от исконно проживающего населения на этапе формирования новой общности, во многом определили стабильность механизмов взаимодействия. Кроме того, этнопсихологические характеристики алтайцев, хакасов, тувинцев и шорцев, сложившиеся в результате культурогенеза имеют общие свойства с социокультурной природой русского народа. Темперамент этносов, особенности мировоззрения, интеллектуально-познавательной деятельности не оказались взаимонедопустимыми, а, наоборот, предоставили возможность коллективной рефлексии, позитивной комплементарности по отношению к иным группам.

Психологический облик русских в теории социального психолога В. Г. Крысько раскрывается с помощью таких качеств, как

«общительность, дружелюбие без навязчивости, постоянная готовность оказать поддержку другим людям... достаточно ровное отношение к представителям других национальностей, отсутствие в обычных условиях повседневной жизни стремления к образованию изолированных от других микрогрупп по национальному признаку» [9, с. 213].

Представителей тюркской языковой группы, указанных выше, объединяет «естественная этика отношения к природе, к другим людям... товарищество... принципы взаимного доверия, взаимовыручки... доброжелательность в отношениях с представителями других национальностей» [9, с. 230].

Интегрирование толерантоориентированных особенностей психологии этносов региона формирует привычки и нравы в единый стиль мышления, в духовную общность регионального типа культуры. Этнопсихологическое единство утверждается социально-политическими отношениями (К. Гельвеций «О человеке» [5]), условиями природно-климатической среды (Ш. Монтескье «Этюды о причинах, определяющих дух и характер» [13]), социальными отношениями, взаимодействием с другими общностями (Д. Юм «О национальных характерах» [20]), социокультурными факторами (Г. Гегель «Философия духа» [4]) и прочими. При условии единства времени и места, названные критерии оказывают практически идентичное, равносильное давление на полиэтничное население, создавая интегральный региональный тип культуры на основе нескольких самостоятельных этнических вариантов.

В заключение отметим, что территориальное, контактное взаимодействие этносов, их культур, в том числе языков, порождает типичные коллективные переживания, сходство в реакциях. Тем не менее, совокупность региональных сходств не исключает, а предопределяет национально-специфические отличия в решении важных вопросов, в спонтанных ситуациях проявления этнической психологии. Этническая мозаичность Южной Сибири обуславливает не только многоязычную ситуацию, но и широкий спектр сформированных под влиянием исторических факторов типов стратегий и потенциалов этногрупп. Данный потенциал может проявлять ассоциативные и диссоциативные тенденции, направлять к интеграции в основное сообщество или к эмиграции. У каждой группы свои специфические особенности названного потенциала. Этнопсихологическая компетентность коммуникантов, их открытость диалогу, готовность принять представителя другого типового поведения этногруппы, а также

близость культур в социальном и хозяйственно-культурном отношениях позволяют участникам рефлексировать над стереотипами и моделями самого общения.

Список литературы

1. Абеляр П. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Вопр. философии. – 1995. – № 3. – С. 137.
2. Бердяев Н. А. Психология русского народа // [Электронный ресурс]. – URL: www.biografia.ru
3. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.un.org/ru>
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / ред. Е. П. Ситковский – М.: Мысль, 1977.
5. Гельвеций К. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. – М., 1938.
6. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М., 1985. – С. 321.
7. Гусейнов А. А. Толерантность, права человека, диалог культур // Всеобщая декларация прав человека: универсализм и многообразие опытов. – М., 2009. С. 32–43.
8. Гусейнов А. А. Толерантность и диалог культур // Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские научные чтения, 14–15 мая 2009 г. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. С. 65–68.
9. Крысько В. Г. Этнопсихология и межнациональные отношения. – М., 2002. – С. 213.
10. Крысин Л. П. Эвфемизмы в современной русской речи // Русский язык конца XX столетия (1985–1995). – М., 1996. – С. 385–386.
11. Лекторский В. А. Диалог и толерантность во взаимодействии цивилизаций // Диалог цивилизаций. – М.: Изд-во Горбачев-Фонда, 2005.
12. Михайлова О. А. Толерантность и терпимость: взгляд лингвиста // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. – М., 2005. – С. 99.
13. Монтескье Ш. Этюды о причинах, определяющих дух и характер // [Электронный ресурс]. – URL: www.philosophy
14. Новая философская энциклопедия / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.
15. Перцев А. В. Современный миропорядок и философия толерантности // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности / под ред. Н.А. Купина. – М., 2005. – С. 32.
16. Словарь по этике. – М., 1983. – С. 292.
17. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. – М., 1996. – Т.4. – С. 691.
18. Толковый словарь русского языка / под ред. С. И. Ожегова. – Екатеринбург, 1994. – С. 690.
19. Топоров В. Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1989. – Вып. 4. – С. 13.
20. Юм Д. О национальных характерах // Соч. в 2 т. Т. 2. – М., 1966.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 130. 2 : 72

М. А. Коськов, М. Е. Харитонова

Философско-культурологический анализ архитектурного образа

В статье рассматриваются закономерности возникновения архитектурного образа. Показано как архетипические структуры и универсальные естественные метафоры преломляются в архитектурном искусстве, рождая культурные символы, которые, в свою очередь, лежат в основе архитектурных образов. Предельно обобщенные культурные символы выражаются в пространственных статичных материалах с помощью тектонических выразительных средств, принципы использования которых в соответствии с выдвинутой идеей ложатся в основу архитектурного образа.

The article presents the origins and patterns of development of an architectural image. Architectural structures and universal natural metaphors are reflected in architecture creating cultural symbols which in their turn become the source of architectural images. Generalized cultural symbols are represented in static materials by tectonic means of expression, the principles of their usage make the basis of the architectural image created in accord with a suggested idea.

Ключевые слова: архитектура, архитектурный образ, архетипические структуры, культурные образы, средства выразительности.

Key words: architecture, architectural image, cultural symbols, archetypal structures, means of expression.

Любая форма содержательна, поскольку содержит информацию. Форма материального объекта информирует способные к восприятию существа о его физических параметрах: очертаниях, размерах, массе, устройстве, расположении в пространстве, фактуре, цвете, подвижности и т. д. Эти внешние признаки составляют зрительный образ, от-

ражающий практическое значение объекта для воспринимающего. Конечно же, степень постижения объекта зависит от исходных возможностей и опыта наблюдающих, которые соотносят полученную информацию с генетически и эмпирически приобретёнными представлениями о пользе и вреде, удовольствии и опасности. Такая информация помогает ориентироваться в окружающей среде. Разумеется, не существует экспрессивных свойств самих форм материальных объектов, их выразительность определяется диалектикой способов их интерпретации, которые формируются в процессе жизнедеятельности.

Образ – весьма многозначное слово. В нашем рассуждении оно обозначает своеобразие формы как чувственно воспринимаемой организации объекта, явления. Образ всегда конкретен, хотя и выступает в различных ипостасях. Он может быть реальным, объективным, материальным или мысленным, воображаемым, субъективным, духовным. В онтологической плоскости он может быть пространственным (структурным, пластическим, цветовым), временным (вербальным, звуковым) или пространственно-временным. В семиотической плоскости он может быть изобразительным (воспроизводящим формы реальной жизни) или неизобразительным (построенным на условных геометрических формах). В функциональном плане образ может быть практическим (отражающим устройство и назначение объекта), художественным (воплощающим духовное, познавательно-оценочное содержание в материальной форме, предназначенной сообщить его потенциальному потребителю – адресату) или целостным (органично совмещающим практическое и художественное содержание).

Архитектура в данной статье рассматривается как бифункциональное искусство – совокупность пространственных статичных объектов, образы которых адресованы широкому потребителю и несут весьма абстрактную обобщенную информацию – некие идеи, эмоции, настроения, выраженные неизобразительным, тектоническим языком архитектурных форм, средствами композиции как процесса и продукта их организации.

Художественное содержание, определяющее (наряду с практическим содержанием) смысл композиции, можно представить в виде спектра между полярными понятиями, обозначающими эмоциональные отношения – переживания, темы, архитектурные образы.

Принципиальным своеобразием архитектурных искусств является обязательное сочетание художественной идеи с практическим содержанием объекта – его назначением и характером производства.

Эти отношения могут быть различными – от господства до подчинения, что определяется целями и типом архитектурного творчества. Наша тема предполагает разговор о художественном содержании и соответствующих формах архитектуры.

Исторически первой в монументальных сооружениях была, по всей видимости, идея власти – некой непостижимой, но великой силы, порождавшей страх и надежды человека древности. В сообществе людей, по Ницше, преодоление сопротивления насыщает волю, а выражение собственной власти порождает удовольствие. «Источником удовольствия является ... победа воли над тем, что становится ей поперёк дороги» [4, с. 285]. Такое преодоление, власть над материалом и природой выражается в предметах, созданных человеком, посредством зрительно воспринимаемых форм, и прежде всего – архитектурных. Именно здесь семантика предметных форм, наряду с практическим, обретает эмоциональный аспект, формы наполняются художественным содержанием.

Исходные структуры

По мере становления разума и выхода из мира животных человек начинает воспринимать природу со стороны, как некое целое, в котором «просматриваются» горизонтальное поле действия и вертикаль видения [1].

В горизонтальном поле человек осознаёт своё пространство: очаг – жилище – поселение – территорию. Это пространство, в центре которого сообщество, род, развивается радиально. Круг, очерченный горизонтом – это облик мира, каким он предстаёт человеку. Он архетипичен, поскольку с древнейших времён существует в глубинном слое сознания, общем для всего человечества. Круговой план проходит через всю историю: поселения дикарей, городища, крепости, площади, города. При этом чем геометрически правильнее фигура, тем убедительнее она демонстрирует самодостаточность объекта и власть над стихийностью природной среды, тем нагляднее ощущается сила, исходящая от центра и сдерживающая внешние, чужие, враждебные стихии. Так чувства владения, власти ассоциируются с кругом и кольцом, наполняют эти формы привнесённым символическим содержанием.

С ориентацией пространства по странам света человек овладевает такими исходными абстракциями, ограничивающими стихию, т. е. обладающими некой силой, как прямая линия, перпендикулярность осей, прямой угол и прямоугольный план, – организующие жилище, военный лагерь, города, поля, сады и т. д. При этом сохраняется наде-

лѐнный значением власти центр, где размещаются очаг, жертвенник, шатѐр вождя, изваяние божества. Именно здесь воздвигается вертикальная ось, соединяющая землю с небом и подземным миром, возвышающая, направляющая и приобщающая человека к высшим силам, верховной власти. В данном случае толчок к идее величия и чувствам преклонения, почтения принадлежит природе с её могучими вертикалями: надёжными деревьями, которые укрывают и кормят, грозными утѐсами, величественными вершинами. Для первобытного человека, надо полагать, было очевидным, что эти великаны тянутся, причастны к небесам, которые обладают сверхобычными силами, предстающими в виде солнца, грома, молнии, ливней, ветров и прочих верховных существ.

На эмоциональное восприятие вертикали и соответствующие ассоциации вероятнее всего повлияла также гордость человека за структуру собственного тела, что отчётливо ощущается в пропорциях многочисленных дошедших до нас менгиров.

Проводником и отражением верховных сил в земной жизни являлся воткнутый в землю шест, открывающий обустройство поселения или жилья. Древнейшим культурным символом власти, по всей видимости, был посох старейшины, вождя, жреца, шамана, пастуха-пастыря. Атрибут позднейших повелителей в ряде случаев обрѐл форму жезла, скипетра. Наибольшее распространение вертикаль получила, реализуя функцию опоры в форме несущего тяжѐсть столба – символа гордого и героического противостояния природным стихиям и гравитации. Цилиндрический столб – колонна – широко распространѐнный символ власти. Витрувий характеризовал дорический ордер как уверенный, суровый, простой, верный, правдивый, честный, открытый, прямой и мужественный. В чистом виде, без рабочей нагрузки властная вертикаль предстаѐт в менгирах, стелах, обелисках, минаретах, в отдельно стоящих посреди площадей (начиная с римских форумов) колоннах, в том числе ростральных, символах стойкости и бессмертного величия. Могучий столб перерастает в пилон.

Запечатленные в архитектуре символы многообразны. Удвоенный столб, несущий горизонтальную плиту, дольмен – прообраз портала, торжественного входа, символа силы, преодоления границ. Портал – неременный элемент большой архитектуры всех цивилизаций, получивший бесчисленные трактовки в разных стилях. Ряд столбов, несущих горизонтальное перекрытие, представляет следующую универсальную форму – портик. Начиная с Древней Греции, отдельно стоящие портики решаются как самостоятельные торжественные сооружения – символы твѐрдости, мощи и славы.

Архитектурная вертикаль, протянутая фронтально, даёт стену, которая наряду с основной функцией ограждения является символом преграды, защиты, надёжности («как за каменной стеной»), стойкости, сплочённости. При соответствующей композиционной организации она может выражать мощь, неприступность, неколебимость, величие, торжественность, праздничность, скорбь и т. д. Те же идеи она воплощает и в ажурной форме решётки.

Многие народы, например, древние индоевропейцы, этруски и др. представляли структуру мира в виде круга и квадрата. Сооружения, построенные на сочетании этих фигур, воспроизводили мироздание. Сочетание стены с круглым планом (или эллипсом) даёт наиболее прочную и вместительную конструкцию – цилиндр, ротонду, которая, по словам Палладио, «в высшей степени способна воплощать бесконечную сущность, однородность и справедливость Бога» [5, с. 123]. Аналогичную мысль уже в XX в. высказал известный семиотик архитектуры Ч. Дженкс, характеризуя Музей современного искусства Бамфорта в Вашингтоне:

«Здесь доминирует подчеркнуто мощная форма светлого каменного цилиндра..., восходящая к “модернистам” XVIII столетия Булле и Леду, предназначенная для выражения значений власти и благоговейного трепета, гармоничного и возвышенного» [2, с. 24].

Сочетание стены с квадратным планом (греки называли «квadrатным» справедливого человека), традиционно символизирующим землю, даёт куб – образ простоты, уверенности, надёжности, спокойствия, известный нам с эпохи эллинизма (гробница Мавсола, мавзолей Исмаила Самади в Бухаре, прорезанные арками опорные объёмы в композиционной структуре захаровского Адмиралтейства). Цилиндры и кубы крепостных башен воплощают мощь и неприступность. Круговая стена с такими башнями, венчающая холм, – гигантская корона, символ власти.

Пространственное совмещение кругового плана и центральной вертикали, дающее объёмную структуру – конус, вновь обращает нас к природе, где эта фигура в муравейниках и термитниках идеально реализует принцип тоталитаризма – подчинения индивидов роду, единичного общему. Эта форма для наших далёких предков, конечно же, была полна смыслов и ассоциаций как вместилище и залог жизни, защита от враждебной среды, символ сплочения и единства. Предметная культура «обыгрывает», одухотворяет конус в курганах, в индийской ступе, в этрусских склепах, в римских тропеумах (памятниках победы), в ритуальных сооружениях майя, в шатровых кровлях башен.

Конус превращается в шатёр, купол, возносится на цилиндр стен, обретает геометрическую чистоту в полусфере – символе небосвода, божественной власти. Кстати, наиболее совершенная геометрическая фигура – полная сфера, шар издавна является выражением бесконечности, вечности, могущества, общепринятым официальным символом власти (а на Руси с добавлением креста – символом самодержавия).

Аналогично более рассудочный квадратный план порождает архитектурный объём четырёхгранной пирамиды – совершенный, можно сказать, идеальный образ стабильности, вечности, иерархической организованности, мощи, спокойствия, мудрости, устремлённости к богам. Показательно, что эта фигура параллельно осваивается и обыгрывается разными цивилизациями: в Месопотамии, Египте, Мексике. Позднее к ней обращался классицизм и даже футурологическое проектирование XX в.

Следующий общепризнанный образ также вдохновлён природой. Это радуга. Что может быть космичнее радуги? Но как её воспроизвести в твёрдом материале? У человека нет иного подсказчика, кроме окружающей реальности. Горные осыпи демонстрировали два решения задачи: постепенное сближение рядов кладки – ложный свод или более остроумное и перспективное устройство – клинчатый свод. Второй путь привёл к мощному развитию архитектуры. Её исходным элементом явилась несущая полуциркулярная арка – символ прочности, силы, торжественности. Эти свойства предопределили её предпочтительное использование, зачастую в сочетании с кубом, в качестве монументов, специально выражающих триумф, не говоря уже о бесчисленных воротах крепостных и городских стен, порталах дворцов, замков, храмов, торжественных въездов и т. д.

Таковы «константы выразительного языка» (Д. Дорффлес), базисные исходные архетипические структуры, универсальные естественные метафоры, изначально ассоциативно заряженные и потенциально предрасположенные к целенаправленному превращению их в художественные образы. О подобных структурах в своё время писал Павел Флоренский:

«Сами по себе идеи и их носители ... лежат вне индивидуальных интерпретаций, они составляют достояние всего человечества». Он наметил план словаря символов, которые «тождественны или подобны у всех народов, отделённых исторически друг от друга». В этот словарь универсальных символов вошли вертикальная и горизонтальная линии, четырёхугольник, крест, круг, сфера [7, с. 523–525].

Стабильные общепринятые знаки и метафоры обладают «объективностью». Они наиболее мощны и убедительны, они служат опорой архитектурного текста. Для реализации и развёртывания названных потенций архитектура на протяжении тысячелетий использует соответствующие весьма определённые средства выразительности. Обратимся к ним.

Средства выразительности

Для выражения в пространственных статичных материалах предельно обобщённых идей (скорее даже чувств, настроений), адекватными являются неизобразительные, так называемые тектонические средства¹:

- величина, объём, структура и отношения масс;
- их пропорции, членения, ритм;
- пластика, фактура и текстура материалов;
- цветовые отношения.

Проявления и сочетания этих средств в архитектурных искусствах неисчерпаемы. Здесь возникает аналогия с другими неизобразительными искусствами – музыкальными, где на базе семи нот строится целый мир звуков. Все они в конечном счёте направлены на выбор и должную организацию материала (или сочетания материалов) в соответствии с выражаемой идеей. Это могут быть темы уюта, покоя, тихой гармонии или скорби и умиротворения, одухотворённости и благолепия, или бурного движения (драматического, радостного, праздничного), мужественной суровости и строгой сдержанности, или блеска и богатства, свободы и раскованности или торжественности, силы и власти.

Первичная сила психологического воздействия материала, будь то земля, камень, дерево, кирпич, металл и т. д., в любом случае прямо пропорциональна объёму зрительно воспринимаемой массы. Она многократно возрастает при целенаправленной организации, «окультуривании» исходной массы, когда её природная мощь умножается на мощь интеллекта. Сознание творца (а чаще подсознание) выбирает исходную структуру, определяет использование названных тектонических средств в соответствии с выдвинутой обстоятельством идеей.

Принципы использования названных тектонических средств являются концептуальными, влияющими на направление творческого поиска, его тактику. Они связаны с соотношением практической

¹ В терминах лингвистической фразеологии, столь распространённой ныне в теории архитектуры, эти средства можно назвать синтаксическими.

функции сооружения и его художественной нагрузки. Совокупность подобных принципов можно назвать профессиональной установкой автора. Двигаясь в русле этих принципов, общих для каждой тематики, автор индивидуально формирует исходный материал с помощью тектонических средств, их мастерского применения. Условно выделим (и назовём) эти взаимосвязанные и взаимодействующие принципы.

Монументальность. В основе власти лежит сила. Идею силы в архитектуре выражает психологически осязаемая масса, её весомость, стабильность, устойчивость. Отсюда, как уже отмечено, прямая зависимость силы эмоционального воздействия от размеров, масштаба сооружения по отношению к человеку. Для примера достаточно сравнить воздействие сходных по структуре, но разных по размеру сооружений: Римского Пантеона и садовой беседки типа ротонды.

Статичность. Именно устойчивость, неколебимость форм и в природе, и в культуре выражает вечность, мощь и мудрость, укрепляющие, утверждающие власть. Статичность и прочность подчёркиваются геометрической правильностью и завершённостью форм. Здесь показателен пример утраты зрительной надёжности в результате отклонения от правильной полуциркульной формы мавританской, стрельчатой и ряда других арок.

Лаконичность. Минимальное членение масс и поверхностей, скупое использование декора способствуют выражению упорядоченности, силы и сдержанности, выделению смысловых акцентов в скульптурной или шрифтовой форме. Так, чистая поверхность аттика, предназначенного для краткого текста, занимает до четверти высоты римской триумфальной арки. «Нерасчленённость массы... подавляет человека своей несоизмеримостью» [3, с. 372]. Лаконичность проявляется в строгой геометрической правильности строений и зелёных насаждений, противостоящей свободной живой природе, что свидетельствует о власти над «дикой» природой и материалом, вызывает у зрителя соответствующие ассоциации социального плана.

Вертикальность. Устремлённость архитектурной массы в высоту, к грандиозности и возвышению над всем окружающим, его подавлению достигается организацией форм и ландшафта (террасы, цоколи, подиумы, пьедесталы, шпили, башни, ступени и величественные лестницы). «Восхождение трактуется как героический акт высвобождения, и именно высота безотчётно отождествляется с высокой ценностью» [1, с. 26]. Воспарение приближает к царству небесному, расширяет горизонт, подчёркивает значимость, возвеличивает адресата поклонения.

Иерархичность. Последовательное соблюдение уровней властной вертикали, физическое выделение главного объёма, доминанты по высоте и массе, поступенное сокращение этих параметров по мере удаления от властного центра вплоть до перехода в покорные склоны холма, в поля или водные глади – всё это формы выражения разнорядности общества, среди которых идеальной является пирамида, как это уже отмечено выше.

Центричность. Композиционное выделение смыслового центра обеспечивается симметричной организацией масс по отношению к вертикальной оси.

«Акцептирование центра, доминирование единого большого объёма... и другие приёмы симметрии, выявляющие главный мотив, – достаточно убедительные средства раскрытия традиционной философской темы единства и её социального воплощения – единодержавия» [6, с. 207].

Среди других приёмов можно назвать фланкирование, известное со времён Древнего Египта (пилоны, парные обелиски, аллеи сфинксов) и античности (пропилеи), сгущение образной нагрузки к центру. Естественным следствием симметричного построения композиции оказывается фронтальность решения, которое обеспечивает полноценное восприятие лишь по центральной оси, определяющей регулярную планировку территории.

Единичность. Объект поклонения, духовного или светского, должен быть неповторимым, так же как и символы культа. Выходящая из ряда (из колоннады) колонна превращается в монумент, эмоциональное воздействие которого далее зависит от массы. Так архитектурное слово превращается в оду. И напротив, с утратой уникальности, по мере дублирования и тиражирования резко снижается сила эмоционального воздействия. Это прекрасно понимали власти всех времён и народов, заказывая зодчим «небывалые» гробницы, храмы, дворцы, однако все новшества оставались в рамках доступности обывателю, толпе. Лишь традиционные формы внушают ясность, покой и надёжность.

Традиционность. Именно необходимость широчайшей доступности определяющей идеи требует привычных, открытых для понимания форм господствующего стиля. Более того, этот стиль должен быть единым и единственным. Только так максимально без потерь может быть реализована идея, особенно когда речь идёт о единой, простой и мощной идее власти.

Последовательность. Приведённые принципы формирования уникальных объектов являются постоянными и сквозными. Они дей-

ствуют не только одновременно, не только в историческом времени, но и в движении воспринимающих. Такое движение распространяется и внутрь памятника, если он имеет интерьерные пространства, анфиладность, и на его ландшафтную, архитектурно-природную среду – сады, парки и т. п., где всё ориентировано на содержательный центр (будь то алтарь, трон монарха, скульптура божества или властителя, погребение героя). При этом по мере приближения к властному центру, как правило, возрастает сила художественного воздействия и степень использования смежных искусств.

Синтетичность. Из смежных искусств в создании архитектурного ансамбля безусловно главным является монументальная скульптура, выполняющая зачастую центральную, солирующую роль как концентрированное и даже изобразительно-индивидуализированное воплощение идеи в виде статуй, бюстов, квадриг, а также эмблем, гербов и т. п. В синтезе зачастую участвуют монументальная живопись (мозаики, фрески, витражи), прикладное и декоративное искусство (костюм, мебель, утварь, посуда, осветительные устройства и т. п.), архитектура малых форм (ограды, фонтаны, беседки, скамьи), ландшафтная архитектура и даже протекающие во времени искусства – поэзия, музыка, шествия, танцы. Такие синтезы – вершина художественного творчества, создающего уникальный сплав гениев сценариста и режиссёра. Подобное чудо предстаёт, например, в Версальском, Петергофском и многих других ансамблях.

В заключение коснёмся исторической закономерности, состоящей в том, что подчинённая единой идее система принципов определяет формальную близость властных монументов далёких друг от друга эпох. Достаточно сопоставить такие классические официозные памятники величия, как храмы Древнего Египта, форумы императорского Рима, площади наполеоновского Парижа. Конечно, метафора государственной власти исторически изменяется, обретает этническое своеобразие. Например, в Европе XIX в. она обозначалась последовательно воскрешением римских форм, греческим неоклассицизмом, готикой (в зданиях парламентов), итальянским Высоким Возрождением, а в 70-х гг. стилем Второй империи. В этой эволюции ощущается ослабление державных претензий по мере распространения либерализма и демократии. По-видимому, уже исторически последними вспышками откровенно имперских стилей явились торжественные неоклассические ансамбли в тоталитарных державах XX в., идеологически ориентированных на превознесение исключительности и даже избранности отдельных государственных систем и деятелей.

Разумеется, властители всех эпох сознательно внедряли представления о незыблемости и могуществе правящей власти. Неслучайно Тимур заявил: «Если сомневаешься в нашей силе и могуществе, посмотри на наши постройки». А художники всех эпох проводили волю власти. Тем не менее неотвратимо сменяются и сами властители, и господствующие сословия, и формы власти, и архитектурные коды как ключи к пониманию смысла образов.

Список литературы

1. Арихейм Р. Динамика архитектурных форм. – М.: Стройиздат, 1984. – 192 с.
2. Дженкс Ч. А. Язык архитектуры постмодернизма / пер. с англ.: А. В. Рябушкина, М. В. Уваровой; ред.: А. В. Рябушкин, В. Л. Хайт. – М.: Стройиздат, 1985. – 136 с.
3. Некрасов А. И. Теория архитектуры. – М.: Стройиздат, 1994. – 480 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей (1884–1888) / под ред. Г. Рачинского, Я. Бермана. – М.: Транспорт, 1995. – 300 с.
5. Палладио А. Четыре книги об архитектуре. – М.: Изд-во Всесоюз. акад. архитектуры, 1938. – 345 с.
6. Смолина Н. И. Традиции симметрии в архитектуре. – М.: Стройиздат, 1990. – 344 с.
7. Флоренский П. А. Symbolarium (словарь символов). Предисловие // Ученые зап. Тартус. гос. ун-та. – Вып. 284. – Тр. по знаковым системам. Т.V. – Тарту, 1971. – С. 521–527.

Л. А. Бараш

Интерпретация классики в постмодернистской культуре

В статье представлено исследование особенностей интерпретации классических произведений в театральном искусстве. Интерпретация предстаёт как важная часть коммуникативного процесса, связывающего художника и зрителя. Рассматривается специфика режиссёрской интерпретации классической оперы в современной постмодернистской культуре. Автор исходит из того, что взаимоотношения художника и зрителя представляют собой межсубъектную связь, где оба партнёра являются равноценными и равноправными участниками художественной коммуникации. При рассмотрении интерпретации автор опирается на современные западные и отечественные философские концепции.

The article investigates the peculiarities of interpretations of classic works in the theatre. Interpretation appears as an important part of the communication process that connects the artist and the viewer. The author considers specific characteristics of a director's interpretation of classical opera in contemporary postmodern culture, using as the starting point the inter-subjectivity of the artist - viewer relationship, with both parties being of equal importance in the artistic communication process. The author's argument relies on modern Russian and Western philosophy.

Ключевые слова: интерпретация, художественная коммуникация, межсубъектные отношения, постмодернизм, художественный текст.

Key words: interpretation, artistic communication, intersubjective relations, postmodernism, artistic text.

Классика и «корабль современности»

Что бы ни говорили о свободе творчества, о праве художника на самовыражение, а спектакль – оперный, драматический, балетный – всё-таки создаётся для публики. Если нет её, публики, восхищения, одобрения, понимания, то зачем спектакль? Зачем, если он не даёт чувства радости, душевного единения, опоры в жизни? Так называемая «массовая» публика вряд ли посещает эпатажные постмодернистские спектакли, у неё своя ниша – эстрада и беллетристика. А завзятые театралы привыкли ко всякого рода современным изыскам. Так почему же время от времени в театральном мире разражается скандал вокруг некоторых новых постановок?

Страсти кипят не по поводу произведения художника, а по поводу того, как *трактуют* то, что он создал. Классика, как правило, имеет устоявшиеся традиции исполнения. Более или менее подготовленный зритель уже встречался с традиционными трактовками. Поэтому в его сознании есть определённые ожидания в отношении того, что ему предстоит увидеть и услышать на сцене. У него сложилась *своя* предварительная интерпретация, основанная на собственных когда-то пережитых впечатлениях. Но вот открывается занавес... И зритель видит Ромео и Джульетту, объясняющихся в любви, раскачиваясь на канатах высоко над сценой... Избу Ивана Сусянина, освещённую «лампочкой Ильича»... Аиду в телогрейке... Можно до бесконечности живописать разнообразные варианты и приёмы шокирующего воздействия. Но что при этом испытывает зритель? Чаще всего, неприятие. Нет, это не отторжение нового, трудного для понимания произведения и его новаторского языка. Это неприятие новой интерпретации классического произведения.

Что происходит? *Конфликт двух интерпретаций* – ожидаемой зрителем и предложенной ему режиссёром. Вовсе не следует обвинять зрителя в косности, неспособности понять «креатив». Как раз наоборот, он готов к новому прочтению классики; может быть, именно для этого он и пришёл в театр. Готов к новому прочтению, но не к радикальному изменению идейного смысла произведения. О конфликте интерпретаций пишет П. Рикёр, сравнивая философские интерпретации бытия, человека, коммуникации в структурализме, феноменологии, герменевтике, фрейдизме [14]. В данном случае речь идёт о *конфликте интерпретаций в художественной коммуникации*. И суждения Рикёра во многом применимы к объяснению причин противостояния режиссуры и публики, театральной критики и зрителей.

Прежде чем вынести произведение художника на суд зрителя, режиссёр сам воспринимает его как *зритель*, а создавая свою *интерпретацию*, вкладывает в неё своё понимание, мировоззрение, художественные идеи, желая поделиться с публикой собственным взглядом на мир и его проблемы. Имеет он на это право? Несомненно, имеет. Уже хотя бы потому, что в качестве первого зрителя, ещё до встречи с театральной публикой является равноправным, равноценным партнёром художника. Это неременное условие полноценной художественной коммуникации, положение, обоснованное М. Каганом в философской теории общения [9]. Но специфика театра такова, что контактом художника и режиссёра-интерпретатора акт коммуникации не исчерпывается. Здесь участвует ещё один интерпретатор – зритель.

И вне контакта с ним художественная коммуникация в полной мере не состоится.

Роль *интерпретатора-режиссёра* – посредническая, её главная цель – осуществление контакта художника с *интерпретатором-зрителем*. Режиссёрская задача – найти точки соприкосновения, совпадения авторского и зрительского мироотношения, соответствие аксиологической, гносеологической, антропологической составляющих авторского и зрительского сознания. Режиссёр прекрасно понимает, что сознание современного зрителя совершенно иное, нежели то, на которое рассчитывал художник, скажем, в XIX в. В основе зрительского сознания может быть совершенно другая картина мира, другие жизненные и эстетические реалии. По этой причине «послание» художника желательно дополнить, расширить, приблизить к современности. Вопрос в том, как дополнить, как расширить?

Сегодня никто не сбрасывает классиков с «корабля современности». С ними поступают по-другому. Их произведения переносят в другую эпоху, пересматривают, наполняют неожиданными смыслами, как порой кажется – совершенно не коррелирующими с авторскими, а порой и подправляют. С какой целью? Это уже дело художественной совести режиссёра-интерпретатора: донести до зрителя идею художника или утвердить своё режиссёрское «Я».

Судя по итогам бурных обсуждений, столкновению точек зрения, в постановках «Бориса Годунова» К. Богомолова, «Евгения Онегина» Р. Туминаса, «Руслана и Людмилы» Д. Чернякова, «Героя нашего времени» К. Серебренникова имеет место конфликт интерпретаций. Возникает вопрос: а состоялась ли художественная коммуникация? Если нет, то интересно разобраться, почему это так. Если бы речь шла о сценическом воплощении постмодернистского произведения, то неосуществившийся акт художественной коммуникации было бы проще объяснить: не понята новизна языка, стиля и т. д. Но здесь зритель воспринимает классику, и речь вовсе не идёт о негативном отношении к авторскому тексту. Если мы признаём право режиссёра на свободу самовыражения и оригинальную интерпретацию, то и зрителю нельзя отказать в праве на *сотворчество*, ведь он полноправный и равноценный субъект художественной коммуникации. Тем более не следует забывать об авторе-классике: не искажена ли, не снижена ли его идея?

В скандале вокруг постановки «Тангейзера» в Новосибирском оперном театре конфликт интерпретаций носит не только художественно-эстетический, но и идеологический характер. Средневековый рыцарь Тангейзер, превращённый волей режиссёра в Христа, преда-

ющегося чувственным наслаждениям в гроте языческой богини Венеры – согласился бы с этим Вагнер? Ведь он считал, что «произведение искусства – это живое воплощение религии» [3, с. 22]. И свободу творчества художника, которую он ценил превыше всего, не допуская диктата государства в художественной сфере, связывал прежде всего с «высшей сферой всеобщих духовных потребностей» [3, с. 114].

Всякое произведение, как классическое, так и неклассическое, является *открытым*, т. е. допускающим бесконечное множество прочтений. Но прислушаемся к У. Эко, который говорит о диалектической связи произведения с открытостью его прочтений. Он полагает, что произведение является открытым, пока оно остаётся *произведением*: за этим пределом мы сталкиваемся с открытостью как *шумом*. Шум – это когда произведение перестаёт соответствовать замыслу автора, «имплицитно присутствующим в момент его создания» [16, с. 200]. Кто и как определит тот «порог», за которым кончается искусство, открытость которого превращается в шум, а восприятие в «солипсистский бред»? У. Эко говорит, что этим должна заниматься не эстетика, а критика.

Искусствоведческой критики по поводу недавних нашумевших постановок написано немало, как положительной, так и отрицательной. Недостаёт эстетической критики. А именно она, на наш взгляд, способна внести ясность. Достижение ясности в споре интерпретаций возможно только при наличии определённых *критериев*. Поэтому совершенно прав Рикёр в том, что «необходимо изучение методов интерпретации».

«Задача *критериологии*, – считает он, – как раз и состоит в том, чтобы показать, что форма интерпретации соотносится с теоретической структурой той или иной герменевтической системы» [14, с. 21].

Чтобы разобраться в конфликте сценических интерпретаций именно с позиций эстетики, мы должны чётко определить критерии подхода к художественной интерпретации.

Публика не та?

Структура, в рамках которой могут быть найдены критерии для эстетического анализа современной интерпретации, это схема «художник – произведение – зритель». Именно от интерпретации зависит успешность функционирования этой системы. Интерпретация должна раскрыть зрителю *истину* художественного произведения. Что есть истина в произведении искусства? Всегда ли публика способна постичь её? И если этого не происходит, то почему?

Даже с учётом различий в философских концепциях Рикёр, видимо, согласился бы со словами Хайдеггера о том, что «бытие *истины* внутри творения... есть *красота*» [15, с. 312]. Кассирер также полагает, что «всякая *красота* – это *истина*». И поскольку, по его мнению, эстетический мир – это мир «кажимости» по отношению к миру наличного бытия, «эта самая кажимость совершает совершенно новый шаг к *истине*» [11, с. 38]. И как бы продолжая мысль Кассирера, Гадамер говорит об этом мире кажимости как о «перемещении в другой мир», некоем преобразении, которое он называет «преобразованием в структуру».

В искусстве, по его мнению, не допускаются уже никакие «сравнения с действительностью в качестве скрытых критериев сходства изображаемого. Оно вышло за пределы всякого подобного сравнения, а вместе с тем – и из сферы действия вопроса, было ли это всё на самом деле, ибо в нём звучит *истина* более совершенная» [4, с. 158–159].

Взгляд на коммуникативный процесс в искусстве прекрасно сформулирован Хайдеггером именно в связи с *истиной*: произведение искусства «не разъединяет людей, ограничивая каждого кругом его переживаний, но оно вводит людей вовнутрь их *общей* принадлежности *истине*, совершающейся в творении, и так полагает основу для их *совместного бытия друг с другом и друг для друга*» [15, с. 302]. Эти представления о художественной коммуникации согласуются с кантовскими суждениями о «всеобщей сообщаемости» искусства, его способности соединить людей в «общем чувстве», об «объективной необходимости *совпадения* чувства каждого с каждым особым чувством другого», о возможности таким образом прийти к *согласию* [10, с. 85–87, 108–109]. Тогда откуда же конфликт интерпретаций? Почему вместо «общего чувства» и «согласия» интерпретация вызывает отторжение, негативную реакцию публики?

Нельзя не заметить, что кантовские формулировки зрительского восприятия как «общего чувства» по сути дела утверждают некий Абсолют истины произведения искусства и не допускают мысли о какой-либо относительности. Этот вопрос рассматривается и в структурализме, хотя и совершенно иначе, не говоря о том, что в рамках этого направления нет полного единства взглядов на данный предмет. Ещё предшественник современных постструктуралистов, основатель семиотики Ч. Пирс ввёл понятие «эмоциональной *интерпретанты* эстетического характера» для выразительных знаков и обосновал её *неопределённость*, *релятивность*, считая что никакое сообщение от одного лица к другому не может быть «совершенно определённым». По замечанию Е. Басина, тем самым подразумева-

лось, что «значение» произведения искусства воспринимается получателем знака, *интерпретатором* чисто субъективно [1, с. 270–273].

Казалось бы, от этой субъективности не остаётся и следа во второй половине XX в., когда провозглашена «смерть субъекта». По мнению Деррида, дискурс не имеет ни *абсолютного субъекта*, ни *абсолютного центра*. «Отсутствие центра, – пишет он, – означает *отсутствие субъекта и отсутствие автора*» [8, с. 458–459, 460]. Но нас интересует субъект-зритель. Он-то существует? Оказывается, существование не только субъекта-автора, но и субъекта-зрителя отрицается или, по крайней мере, ставится под сомнение. На смену «упадочному, загибающемуся, негативному» современному западному театру, считает Деррида, должен прийти такой театр, который будет представлять собой «не только *зрелище без зрителей*, но и *слово без слушателей*» [7, с. 391]. Такому театру, как театр жестокости Арто, чужд «всякий идеологический театр, всякий театр культуры, *коммуникации, интерпретации*, стремящийся передать некое содержание..., представляющее слушателям *смысл дискурса*» [7, с. 400].

Как ни парадоксально, но в таком театре без автора и без зрителей субъективность всё же остаётся, принимая другие формы. Цитируя Арто, Деррида пишет, что театр «отстраняет автора в пользу того, кого мы... называем *постановщиком*», который «сам становится чем-то вроде магического распорядителя и управителя священными церемониями» [7, с. 399]. В таком случае *субъект* в театре всё же есть! Причём активный и действенный, раз он способен распоряжаться и управлять. Автора нет, зрителя нет, коммуникации и интерпретации нет, зато есть режиссёр – интерпретатор, наделённый всеми признаками субъектности. Он-то и творит спектакль.

Теперь вернёмся к тезису об Абсолюте и Относительности. При наличии субъективности, выступающей на первый план при интерпретациях, невозможно вести речь об Абсолюте, но Относительность обязательно будет проявляться. В упоминавшейся постановке «Гангейзера» эта относительность – везде и во всём. И в самых серьёзных моментах, и во второстепенных. Так, становится относительным оригинал вагнеровского либретто, заменённый совершенно новым современным сюжетом при остающемся неприкосновенным музыкальным тексте. На первый взгляд, остаётся главным очень важный аспект авторской идеи – свобода творчества художника. И в то же время допускается значительная его трансформация: всё, что у Вагнера связано с Венерой и последующим возвращением певца к своему искусству, к своей земной любви – это определённый этап

духовных поисков миннезингера. В новом же варианте страсть к языческой богине испытывает не земной человек Тангейзер, а не кто иной, как Иисус Христос, волей постановщика становящийся героем фильма современного кинорежиссёра Тангейзера. И драма непонятости, одиночества художника в профессиональной среде, и итоги его духовных исканий приобретают в новой трактовке совершенно другой смысл, нежели у Вагнера. Если относительность допустима в столь важных смысложизненных вопросах, то второстепенные моменты могут выглядеть даже забавными: мать Тангейзера в своей арии говорит сыну о своей девственности, ведь она исполняет вокальную партию молодой девушки Елизаветы, влюблённой в Тангейзера. Просто в новой постановке этой юной героини нет, её вокальная партия передана матери.

Если режиссёрская интерпретация не находит отклика у публики, может быть, публика не та? То есть у неё другой уровень, интеллектуальный багаж, другие критерии? Вспомним высказывание Деррида – «зрелище без зрителей»! Нет зрителей – нет и *критериев* понимания публикой *истины* художественного произведения. Совершенно противоположную позицию занимает У. Эко, когда говорит о необходимости и важности критериев истинности. *Культурный релятивизм* (а в нашем случае это релятивизм художественный) он с возмущением называет «болезнью современной культуры, которая отрицает саму идею истины», «раковой опухолью современного общества», явлением, которое «единственным мерилom провозглашает собственное «я» и его желания» [17, с. 53, 57, 60]. Эко не признаёт теорию, «отрицающую факты и признающую *только интерпретации*», возражает учёным, утверждающим, что «фактов нет, современное мышление оперирует только интерпретациями» [17, с. 62]. Фактически он встаёт на сторону хранителей Абсолюта, когда говорит, что как бы трудно ни было помыслить или достичь Абсолюта, но всё-таки существуют «некие природные силы, которые благоприятствуют или противостоят нашим интерпретациям» [17, с. 66], т. е. свидетельствуют о наличии или отсутствии *истины* в данной художественной трактовке. Это одновременно и позиция публики, которой нелегко ориентироваться в условиях относительности.

В отличие от У. Эко, Ж. Бодрийяр по сути не признаёт за публикой права что-либо интерпретировать. Он не считает её ни субъектом, ни объектом. Публика ни обработке, ни пониманию не поддаётся [2, с. 36]. Хочется возразить: почему же?, – в области массовой культуры прекрасно поддаётся! Здесь же речь идёт о серьёзном искусстве, интерпретации классики. Однако масса, по мнению Бодрийяра, не явля-

ется *субъектом*, потому что «она не в состоянии быть носителем автономного сознания», она бесформенна, находится вне сферы смысла и «обесценивает любую смысловую энергию» [2, с. 36, 42]. И снова можно возразить: реакция значительной части зрителей на постановку «Тангейзера» как раз доказывает обратное! Оказалось, что публика является носителем смысла, пусть и не совпадающего с тем, который исходит от постановщика. Во всяком случае она продемонстрировала, что отвергает моральный релятивизм.

Власть текста

Театральные подмостки видели немало блестящих побед и обидных неудач. Неудач, когда творца не поняли, – ни публика, ни критика... Пронзительно-горький тютчевский вопрос «Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя?», наверное, не раз мучил художников. Но мудрое «Молчи!» приемлемо в жизни, только не в искусстве. Вновь и вновь творец стремится «изречь», высказать свою «мысль» даже с риском, что она будет истолкована как «ложь».

Классика должна быть понята. Но современного зрителя с его клиповым сознанием, привычкой к бытовой сниженной лексике, мало читающего или не читающего вовсе, к классике надо привлечь. Возможно, приблизить классику к нему. Прав Гадамер, когда утверждает, что театр не должен быть музеем.

«Я не разделяю мнения, – говорит он, – что целью постановок пьес классического репертуара является постановка исторически-архаического типа, выдержанная в духе соответствующей эпохи». Он уверен, что сила нынешнего театра «в переплавляющей мощи, которой современность как таковая обладает лишь тогда, когда ей удаётся поднять прошлое на высоту настоящего» [5, с. 162].

Обращение к герменевтике как теории и практике толкования текстов, на наш взгляд, необходимо потому, что здесь содержатся возможности анализа современной художественной коммуникации и особенностей её интерпретации. Такой подход несколько не противоречит положенной в основу нашего исследования трактовке художественной коммуникации как межсубъектных отношений, где каждый из субъектов – художник и зритель – равноценен и равноправен [9]. Гадамер делает акцент не на субъекте-авторе, а на том, что произведение что-то «говорит», «имеет в виду», что оно «жаждет ответа», «хочет быть понято», и интерпретант даёт личный ответ, «им самим активно добытый» [6, с. 291–292]. Какова, по его мнению, причина того, что произведение бывает понято или не понято? – *Язык*. Если произведение не понято, то это разговор на *разных языках*. Если же

между интерпретантом и произведением возможен *общий язык*, оно понято. Такая постановка вопроса подводит к семиотическим проблемам, касающимся интерпретации.

С семиотической точки зрения перед постановщиком новосибирского варианта «Тангейзера» стояла чрезвычайно трудная задача, которую условно можно разделить на две части. Прежде всего, это задача выявить художественный смысл *полиглотизма* текста, что означает перевод с одного художественного языка на другой, с языка романтизма XIX в. на язык постмодернизма XXI в. Эту задачу можно определить и другим образом: достичь взаимопроникновения, гармонического сосуществования разных языков. Причём сложность возрастает от того, что опера – синтетический жанр, и поставленную задачу приходится выполнять в области сразу двух видов искусства – музыки и слова. В музыкальном тексте романтической оперы не изменена ни одна нота, ни один штрих, ни один темп. При этом сценическое действие перенесено из средневековья в современность со всеми вытекающими языковыми последствиями.

Каковы положительные и отрицательные стороны этой языковой ситуации? Ю. Лотман пишет о внутреннем *полиглотизме* текста, который существует благодаря сложным, диалогическим и игровым отношениям между разнообразными подструктурами текста [13, с. 70]. Благодаря этому происходит *обогащение* воспринимающего «другими», «чужими» текстами, рождение новых смыслов. Причём не лёгкость, а *трудность* взаимопонимания, по его мнению, оказывается *полезным* свойством. Возникает вопрос: всегда ли происходит именно обогащение художественными смыслами?

Пафос, открытая эмоциональность, приподнятость романтического высказывания контрастируют с воспроизведёнными на сцене реалиями современной жизни – предметной средой, обстановкой. Современность в нашем сознании ассоциируется с совершенно другим музыкальным языком, иным типом мелодизма, ритмики, экспрессии. Звучит увертюра с хоралом пилигримов, лирической темой покаяния, страстной музыкой гимна Тангейзера Венере, а на сцене – кинопавильон, немолодой герой либо спящий, либо занимающийся повседневными делами. Два разных языка, два кода. По Лотману, необходимо, чтобы в процессе коммуникации отправитель и получатель пользовались бы единым *кодом* [12, с. 54]. Здесь этого не происходит. Религиозная окраска темы пилигримов (сходные с ней интонации есть и в арии любящей Тангейзера девушки Елизаветы) – очень важное языковое средство у Вагнера. О пилигримах в нашей действительности не может идти речи, Елизаветы в новой постановке просто нет, вме-

сто неё – мать кинорежиссёра Тангейзера. Поэтому суровый, эпический религиозный мотив как важное языковое средство и существенный момент в драматургии оперы оказывается малозначимым в новой интерпретации, а взаимообогащение разных языков в этой, да и во многих других сценах выглядит неубедительным.

Вторая грань сложности режиссёрской задачи – это появление «текста в тексте». У Вагнера пребывание рыцаря Тангейзера в гроте Венеры – часть единого рассказа, развития сюжета. А в данной интерпретации Тангейзер-кинорежиссёр создал фильм, где в гроте Венеры оказывается не рыцарь-миннезингер, а апокрифический Иисус Христос. Зритель фактически смотрит «фильм в фильме» или, точнее, слушает «оперу в опере». И этот случай *введения* в основной текст *внешнего текста* Лотман называет *удвоенным кодом*, подобным картине в картине, театру в театре, фильму в фильме или роману в романе. Какие коммуникативные последствия возникают?

«Введение *чуждого семиозиса*, который находится в состоянии непереводимости к “материнскому” тексту, приводит этот последний в состояние *возбуждения*: предмет внимания переносится с сообщения на *язык* как таковой... Текст, выведенный из состояния семиотического равновесия, оказывается способным к *саморазвитию* [13, с. 67–68].

Под саморазвитием могут пониматься некие новые смысловые моменты по отношению к «материнскому» вагнеровскому тексту. Тогда возникают следующие вопросы. Какие новые смыслы добавились от введения внешнего текста (не музыкального, не литературного, а, если можно так сказать, текста режиссёрского действия)? Если нарушено единство авторской музыкально-драматургической концепции, если сама вагнеровская драматургия столь радикально изменена, то во имя какой художественной цели? Для чего ввёл интерпретатор образ Христа, которого нет у Вагнера? Мотив раздвоенности между тягой к чувственным наслаждениям и высокими помыслами, нравственным долгом – один из главных в вагнеровской характеристике рыцаря Тангейзера. Нас хотят убедить, что ситуация подобного морального выбора возможна и для Христа? Следовательно, музыкально-стилевые особенности образа земного смертного человека Тангейзера просто отождествляются с музыкально-характеристическими чертами Бога? Согласился ли бы с этим Вагнер? Наверное, у него нашлись бы совершенно другие музыкальные средства для воплощения высшего Духа.

В музыкальной драматургии Вагнера переплетаются две темы – тема трагического одиночества, непонятости творца, посмеявшего в искусстве нарушить границы дозволенного и пойти против сообще-

ства других художников, противопоставить своё мнение общепринятому, и другая тема – раскаяния, жертвы, искупления. Первая тема становится центральной в новой постановке, вторая же, религиозная по сути, исчезает. В чём раскаивается непонятый и отвергнутый всеми кинорежиссёр? Что хочет искупить? Во всяком случае не возникает смысловой оправданности введения внешнего текста с образом Христа. Тема любви, связанная с чистым, светлым образом девы Елизаветы, контрастирующим с мятежным, динамичным мужским образом, тоже очень важна в драматургии Вагнера. Но поскольку Елизаветы в этой постановке нет, то и тема любви исчезает.

Исполнение музыки Вагнера всегда считалось очень сложным и ответственным. Не вызывало сомнений: тот, кто берётся за музыку Вагнера, должен обладать наивысшим творческим потенциалом. Но в подобных случаях режиссёры-интерпретаторы берутся вовсе не за музыку. Музыка здесь – только «строительный материал» для создания «режиссёрского» спектакля. Это стало привычным: оперу ставят режиссёры драмы, в то время как быть оперным режиссёром – особая профессия. Профессиональный оперный режиссёр – это прежде всего тщательная работа с музыкальным текстом, знание всех его деталей, выразительных средств, бережное к нему отношение. Ведь текст обладает своеобразной *властью*, свойством *субъекта*. Текст, и об этом писал Лотман, превращается в *субъект*. А субъект стремится к пониманию, протестует, когда с ним обращаются вольно, не соглашается, когда на его основе создают какой-то другой, мало имеющий к нему отношение текст. Либретто – тоже текст-субъект. Литературная ода-рённость Вагнера, написавшего собственное либретто к «Тангейзеру», очевидна. В ней – черты яркой субъектности. И скромная безликость нового текста тоже заметна.

Современный зритель в массе своей не является ни оперным меломаном, ни знатоком музыкальной классики. Вполне возможно, он пришёл на спектакль впервые. Какую интерпретацию оперной классики ему предложат? Может быть, это первое посещение театра станет для него и последним?

Список литературы

1. Басин Е. Я. Семантическая философия искусств. – М.: Гуманитарий, 2012. – 348 с.
2. Бодрийяр Ж. Фантомы современности // Бодрийяр Ж., Сиоран Э. Матрица Апокалипсиса. Последний закат Европы / пер. с франц. – М.: Алгоритм, 2015. – 272 с.

3. Вагнер Р. Произведение искусства будущего / пер. с нем. С. П. Гиждеу. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 128 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
5. Гадамер Г. О праздничности театра // Гадамер Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
6. Гадамер Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
7. Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления / пер. с фр. Д. Кралечкина // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академ. проект. – 495 с.
8. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Академ. проект. – 472 с.
9. Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
10. Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
11. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление / пер. с нем. С. А. Ромашко. – М.: Академ. проект, 2011. – 279 с.
12. Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академ. проект, 2002. – 544 с.
13. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академ. Проект, 2002. – 544 с.
14. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. И. Сергеевой. – М.: Медиум, 1995. – 412 с.
15. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе / сост. Г. К. Косиков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 511 с.
16. Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределённость в современной поэтике / пер. с итал. А. Шурбелева. – СПб.: Академ. проект, 2004. – 384 с.
17. Эко У. Абсолют и Относительность // Сотвори себе врага и другие тексты по случаю / пер. с итал. Я. Арьковой, М. Визеля, Е. Степанцевой. – М.: AST; CORPUS, 2014. – 352 с.

Т. И. Коптелова

**Классическая музыка в парадигме органической философии:
детерминация будущего**

В статье анализируется проблема сохранения классической музыки в XXI в. Представлены механистическая и органическая парадигмы понимания классического музыкального искусства и творчества в целом. Раскрыты особенности органической философской парадигмы, существующей в зарубежной и отечественной интеллектуальных традициях. Показаны перспективы дальнейшего изучения органической парадигмы, позволяющей восстановить представление о цельности классических музыкальных произведений, разрешить противоречие объективного и субъективного в искусстве, осознать необходимость творчества как неотъемлемой части полноценной жизни будущих поколений.

The article treats the problem of preservation of classical music in the 21st century, with mechanistic and organic paradigms of understanding of classical musical art and creativity in general presented, specific characteristics of the organic philosophical paradigm existing in foreign and Russian intellectual traditions analyzed, and prospects of further studying of the organic paradigm allowing to restore the idea of integrity of classical pieces of music, to resolve the juxtaposition of the objective vs the subjective in art, to realize the need of creativity as an integral part of full-fledged life of future generations shown.

Ключевые слова: аттрактивность, искусство, классическая музыка, культура, органическая философия, парадигма, творчество.

Key words: attractiveness, art, classical music, culture, organic philosophy, paradigm, creativity.

Будет ли существовать классическая музыка, найдет ли она свое продолжение в творчестве последующих поколений? Если сохранятся европейская цивилизация и культуры, подверженные ее многовековому влиянию, то известные нам традиции классической музыки получат свое продолжение и развитие. В случае, если на месте Европы появится другая цивилизация и значительная часть европеизированного мира перестанет физически существовать, то вновь рожденные культуры пройдут свой исторический путь к «зрелости», создав собственное классическое искусство и музыку. Именно такую парадигму развития культуры предлагает органическая философия.

Органическая философия существующая в отечественной и зарубежной интеллектуальной традициях [9, с. 10–101], позволяет понять, когда и почему общество теряет способность к созиданию и творчеству, как это катастрофически отражается в области искусства. Также органическая философия позволяет увидеть возможные пути выхода из глубокого духовного кризиса, охватившего значительную часть современного человечества. Она способствует возрождению самого понимания творчества. Именно творчество в органической философии рассматривается как неотъемлемая часть полноценной жизни человека и общества.

Логика органического (живого) позволяет выявить следующие особенности существования природы, общества и культуры: 1) закон саморазвития, предполагающий, что жизнь любого организма всегда начинается с целого, а цельность – это неотъемлемый признак жизни; 2) закон многообразия, который показывает, что полноценная жизнь создает предпосылки для появления нового многообразия, а жизнь деградирующая, напротив, ведет к унификации. Логика органического подхода позволяет увидеть проявление одновременно двух детерминаций: идущей от прошлого (причинной), и детерминации будущего (целевой) [10, с. 525–528]. При этом целевая детерминация первична по отношению к причинной.

Современному обществу необходимо знать и помнить, что будущее осуществляет свой «отбор», открывая дорогу самым активным и творческим членам коллектива. Будущее возможно только там, где есть многообразие. Настоящее хранит память о героях и выдающихся деятелях искусства и науки. Память в сознании новых поколений выступает как одна из причинных детерминаций, как необходимость сохранения традиций жизни, а последующее альтруистическое творчество молодежи – целевая детерминация, без чего нельзя представить будущее человечества.

Именно целевая детерминация будущего в органической парадигме позволяет увидеть многомерность связей в живой природе, самобытность, неповторимость национальных культур и многообразие форм духовного творчества. Многомерность связей, выделяемая в органической парадигме, объясняет такое взаимодействие части и целого, когда общее определяет существование частей, но при этом возможны различные «траектории» поведения частей, которые приводят к процветанию или к деградации и гибели. Необходимым условием существования общего и частного всегда является соединяющая их целостность. Целостность – это результат внутренней и внешней согласованности.

Согласованность – еще один термин органической парадигмы, раскрывающий единство, достигаемое через многообразие и множество. Это такое состояние, которое характеризует равновесие и в биоценозах, в мире живой природы, и в обществе, культуре, и в отдельно взятом произведении искусства. Согласованность возникает в результате некоторого преодоления, раскрытия границ индивидуального существования. Для личности это стремление к высшим идеалам (красоте, истине, справедливости), которые кажутся далекими, недостижимыми, в чем и проявляется загадка человеческого духа и культуры. Но именно это стремление – основа творчества личности, преодоление индивидуальной ограниченности существования. Жизнь без «далекого идеала» ориентирует индивида на сиюминутное, потребительское отношение к миру, приводит к неспособности сделать прогноз даже на следующий день. Будущее в сознании такого человека, равно как и в культуре, где преобладают индивидуализм и эгоизм, прекращает существовать. Творчество – это всегда устремленность в будущее. Возможно, именно поэтому великие произведения искусства переживают своих творцов, превращаясь в духовные ориентиры последующих поколений.

Альтруистическое стремление к тому, что больше собственного существования, в органической парадигме получает название аттрактивности. Под аттрактивностью подразумевается присущее человеку с момента рождения, раскрывающееся в системе определенной национальной культуры стремление к высшим идеалам, которое реализуется во всех формах творчества [4, с. 64–66].

С точки зрения Л. Н. Гумилева, «аттрактивность – аналог пассионарности в сфере сознания» и это неотъемлемое свойство культуры [5, с. 29]. Аттрактивности как альтруистическому устремлению всегда противостоит «разумный эгоизм». И важнейший закон искусства говорит о том, что уникальные произведения создавались гениальными авторами не ради собственной славы, а в результате стремления к высшим идеалам, к «далекому будущему». В общественном сознании преобладание «разумного эгоизма» над аттрактивностью (альтруистическим стремлением) ведет к распространению жизнеотрицающих идей, которые, например, очень ярко проявляют себя в начале XXI в. в постмодернистской парадигме, в отстраненности, субъективной замкнутости «виртуального мира». По мнению Гумилева, чрезмерно усиливаясь, «разумный эгоизм» ведет этнос к гибели [6, с. 30]. Вместе с тем ученый убедительно доказывал, что не все этносы проходят сквозь негативные идеологии как через «возрастную болезнь».

Такая «возрастная болезнь» (угасание всех видов творчества и рост жизнеотрицающих стремлений «разумного эгоизма») ставит под вопрос сохранение альтруистических традиций классического искусства. Начало XXI в. ознаменовано тем, что на смену традиционным ценностям культуры (истине, добру, красоте) пришли модные и «современные»: новизна, толерантность, интерес. В настоящее время место «смыслов» во всех видах человеческой деятельности стремится занять «голая технология» [12, с. 174–175]. Именно «голая технология» позволяет поменять местами традиционные представления о добре и зле.

Раскрывая феномен творчества, Гумилев замечал, что категории добра и зла, истины и лжи всегда применяются для характеристики человеческой деятельности. Но что влияет на выбор того или другого? Ответ на данный вопрос ученый находил, определяя бессознательные и разумные мотивы поступков человека. Так, бессознательные мотивы человеческой деятельности в значительной степени связаны с эффектом пассионарности (избытком биохимической энергии живого вещества, генетически передающимся, определяющим скорость и другие особенности протекания процессов в центральной нервной системе). Но на разумную основу поступков людей воздействует аттрактивность, без которой невозможно существование культуры [11].

Возникает вопрос: возможно ли культуру рассматривать как живой организм? Если она неотъемлемая часть жизни народа (этноса), который рождается, проходит свой неповторимый путь становления, взросления, расцвета, старения и смерти, то некоторые особенности живого организма отражает в себе и культура, и каждая форма искусства. «Разумный эгоизм» выражающийся в преобладании принципа: «Всё для себя!», препятствует любому творчеству, так как в основе созидания лежит альтруистическое устремление. Противодействовать «разумному эгоизму» может лишь аттрактивность. И когда аттрактивность преобладает над принципом себялюбия, тогда появляются писатели, художники, музыканты, ученые и другие общественные деятели, способные пожертвовать карьерой ради искусства и бескорыстного стремления к истине, красоте, справедливости. «Таких людей немного, – замечал Гумилев, – но их энергия позволяет им развиваться или стимулировать активную деятельность, которая фиксируется везде, где есть история» [5, с. 30].

При рассмотрении произведений классического музыкального искусства аттрактивность позволяет говорить о цельности, способности выходить за грани пространства и времени, о неисчерпаемости

(глубине) замысла автора, стремящегося к «далекому идеалу». Классическая музыка при этом характеризуется рациональностью – состоянием, когда разум пытается понять природу чувств, находит им символическое отображение, математически измеряет гармонию, наделяет человека способностью осознанного выбора.

В современной науке необходимо отметить две тенденции теоретического осмысления классической музыки. Одна из них – это следствие механистического подхода, развивающегося с XVII в., направляющего внимание на каждую отдельную часть целого и рассматривающего элементы структуры как нечто самодостаточное. Вторая тенденция представлена органическим принципом, органической парадигмой.

Механистический подход достаточно полно применяет в своей книге В. Д. Конен «Театр и симфония, роль оперы в формировании классической симфонии». Логику становления и развития классической музыки, согласно Конен, вполне можно назвать механизмом, который в своей организации проходит следующие этапы: 1) возникновение театра и оперы, использующих музыкальные средства выражения для создания определенных устойчивых художественных образов (скорби, восторга, печали, гнева, любви и т. д.); 2) формирование постоянных значений музыкальных высказываний (прежде всего, интонационно-мелодических оборотов); 3) превращение интонационно-мелодических образов-красок в самодостаточные элементы за счет освобождения их от поэтической (речевой) и театральной (постановочной) поддержки; 4) свободное комбинирование интонационно-мелодических оборотов в новых произведениях и жанрах; 5) самостоятельное существование интонационно-мелодической палитры красок и чувственных образов как «чистой» музыки в различных жанрах (симфонии, сонате и др.) [8]. Если музыка – это хорошо слаженный механизм, то ее гармонию можно понимать как математическое явление, конструируемое человеческим или «вселенским» разумом. Поэтому неслучайны стремления многих композиторов создать произведения для идеального музыкального инструмента (например, цикл произведений Баха «Хорошо темперированный клавир»).

Механистический подход позволяет видеть детерминацию прошлого, на основании которой и выстраивается путь в будущее. Но механистический подход в понимании музыки лишает ее тайны, волшебства, «выключая» глубину переживаний человеческой души, стремясь подчинить все чувства разуму.

Существует и другой подход в изучении формирования классической музыки, который раскрывает ее как цельное, живое, многомерное явление в органической парадигме, где именно будущее осуществляет свой выбор в настоящем. Органический принцип изучения музыкального искусства представил, например, в своей книге «Проблемы классической гармонии» известный музыковед Л. А. Мазель. Он считает, что не мелодия, а именно гармоническое начало играло ведущую роль в становлении классической музыки. Органическую концепцию рождения и развития классической музыки Мазель представляет следующим образом: произведения отдельных жанров появляются как целостные и уникальные, их расчленение на интонационно-мелодические образы и группировка по классам – это опосредованная деятельность человеческого разума, натренированного в систематизации и схематизации. Поэтому мелодией он называет только «мелодику строго организованную, четко расчлененную на крупные и мелкие части, подчиненную простой гармонической логике», причем именно гармония «наилучшим образом служит организации целого, его динамике, логике, форме» [13, с. 61–62].

И механистический, и органический подходы в рассмотрении развития классической музыки лишь отчасти раскрывают уникальность музыкального творчества. Но органический подход оставляет наибольшее место возможности рождения нового, непредсказуемого выражения человеческого духа. Именно органическое восприятие способствует адаптации, включению общества в тот или иной природный и культурный ландшафт. Механицизм не способен полностью заменить природные особенности человеческого разума – способность построить цельное миропонимание, определенную картину мира (парадигму) и выработать стереотип поведения. Органическое рождается, а не конструируется, как это предлагает механицизм.

Можно выделить несколько исторически возникавших парадигм органического и механистического: 1) «*наивно органическая*» (период, включающий в себя Античность и Средневековье, с VI в. до н. э. по XIV в. н. э.); 2) «*механистически-органическая*» – это краткая гармония (XV–XVI вв. – эпоха Возрождения, где развивающаяся рациональность немислима без цельности и органичности); 3) «*механистическая*» (Европа XVII–XX вв. – интенсивное развитие техники, превращение науки в планетарное явление); 4) «*трансмеханистическая*» (конец XX – начало XXI вв. – формирование техносферы, планетарное распространение технологий, механистического стиля мышления, насаждаемого европейской цивилизацией).

Классическая музыка рождалась в «механистически-органической» парадигме и развивалась в эпоху механицизма. Но именно гармония – важнейшее средство формообразования в музыке, способное передать ритм жизни, настроение, самочувствие целой эпохи, отдельного поколения и причастной к нему индивидуальности. Важнейшие импульсы гармонии классической музыки появились еще в эпоху Возрождения и как волнообразное движение продолжали свой путь через столетия. Можно ли это движение считать затухающим? Гармония классической музыки уникальна – она рождает творческий импульс в каждом новом произведении. В ней раскрывается загадка творчества – цельность, сочетающая всечеловеческую природу с индивидуальностью автора, соединяющая воедино прошлое, настоящее, будущее. Интуиция рождает предчувствие будущего и позволяет ощущать целостность (органическое видение мира), а «классический» разум (механистический подход), способствует пониманию значения и величия творений человека. Поэтому Л. А. Мазель утверждал:

«В описанной способности создавать непрерывные напряжения и разрядки гармония не имеет соперников...» Все другие стороны музыки (мелодические восхождения и нисхождения, ритмическое движение и т. д.) «не обладают такой способностью, как классическая гармония, распространять внутренние динамические соотношения на все более и более крупные части музыкальной формы, а потому и не способны служить столь же мощными факторами формообразования» [13, с. 119–120].

В начале XXI в., когда в умах самой «цивилизованной» части человечества господствует «трансмеханистическая» парадигма и «голая технология» распространяется за счет уничтожения природной органичности и целостности, появился феномен «фоновой музыки». Эклектичность, потеря цельности и органичности – это те черты, которые характеризуют современную эпоху. «Двойные стандарты» во всем, где с необыкновенной легкостью традиционные «добро» и «зло» меняются местами в зависимости от конъюнктуры, разрушают само представление о «постоянности», «устойчивости», «традиции». Массовая культура, нацеленная, с одной стороны, на среднего потребителя, а с другой – на воспитание крайнего эгоизма, провозглашающая идею бесконечного лидерства и успеха, успешно дезориентирует современную европейскую элиту.

Результаты этого можно наблюдать в том, как потребительская модель поведения помогает забыть, что такое творчество. Так, например, современные технические устройства позволяют копировать, воспроизводить, сохранять любую мелодию в различном исполнении

и качестве, поэтому широкое распространение получает «фоно́вая му́зыка», которая может звучать из динамиков компьютера, плеера, телефона и т. д. Но «фоно́вая му́зыка» никак не связана с определенным гармоническим началом, в ней нет стремления к цельности и глубине, она не способна передать смысл эпохи, когда сама порой лишена всякого смысла. И, главное, «фоно́вая му́зыка» не вызывает к рождению новые творческие импульсы. Как только проявляется гармоническое начало, музыка перестает быть для человека фоном, превращается в личное переживание и стремление к чему-то высшему. Но современный обыватель часто задает вопрос: «А зачем живой исполнитель и огромные усилия и средства для овладения искусством музыканта?» Так, «фоно́вая му́зыка» не требует творческого восприятия от слушателя, а напротив, нацелена на его отвлеченность.

«Важно и то, что фоно́вая му́зыка потребовалась особенно остро, когда всё живое и природное стало стремительно уходить из жизни человека, когда он всё чаще стал оставаться наедине с "немыми" машинами, и тогда столь необходимый отклик на свои действия человек научился моделировать посредством фоно́вой му́зыки» [7].

В современном обществе музыка ценится порою за то, что может непрерывно поддерживать ощущение диалога с одушевленными и неодушевленными объектами. Но для полноценного восприятия мира человеку необходимо творчески относиться к самому процессу взаимодействия с чем-либо: внимать, слушать, вносить свой отклик. И для сохранения самой способности классического музыкального творчества человек должен уметь слушать музыку «ради неё самой». Творческое восприятие – это основа последующего отклика, устремленности к высшему и совершенному, своеобразный переход в будущее через индивидуальное и «соборное» действие, которое всегда будет неповторимым. Необходимо ли творчество современному человеку? И если необходимо, то что может возродить ценность творчества в «обществе потребления»? Осознание неразрывной связи между полноценной жизнью и творчеством – это единственно возможный путь в будущее для любого народа.

Думается, что современная цивилизация, ведущая свое начало с эпохи Античности, будет существовать до тех пор, пока сохраняется классическое искусство. Именно классика за счет своего цельного гармонического начала способна рождать новые творческие импульсы – детерминацию будущего. И особое значение здесь принадлежит классической музыке, с одной стороны, естественному и произвольному проявлению человеческих чувств и стремлений, а с другой стороны – облаченной в самые сложные формы, выверенные челове-

ческим умом. Порою кажется удивительным тот факт, что одна мелодия способна выразить настроение, стремление, дух целой эпохи. Но так звучат гимны стран, песни, сопровождающие войны и революции, это реализуется за счет причастности этих произведений к цельности классической гармонии. Именно классические формы искусства воплощают зрелость народного духа, осознание состояния между прошлым и будущим, самостоятельность, национальную индивидуальность. Эпоха классики – это зрелость, обладающая опытом и традициями, сознательностью и ответственностью, реализуемыми на коллективном и индивидуальном уровнях. У каждого народа своя «классика», а общее в истории и культуре жителей разных стран возникает лишь благодаря географическому единству и сходству в природном возрасте этносов.

Памятники искусства, воплощенные в камне, отражают в себе общий гармонический строй эпохи – ушедшую музыку. Возможно почувствовать вибрацию, испытать переживания, близкие людям минувших эпох. Именно классическое искусство более всего склонно помнить, а память – это феномен, относящийся и к сознательным, и к бессознательным слоям человеческой психики. Мы воспринимаем мир гораздо более многопланово, чем может представить себе наш разум. Л. Н. Гумилев замечал, что памятники искусства переживают этносы, их создавшие.

«Иными словами, народное искусство – это кристаллизация той же самой энергии живого вещества биосферы, причем оно выводит свои шедевры из цикла рождения – старения – смерти и хранит не нарушенными формы, уже неподвластные всеразрушающему времени», [3, с. 78].

Искусство – это та сфера, где всегда рождается что-то новое, уникальное. Как справедливо замечал выдающийся физик XX в. В. Гейзенберг, «у искусства другие задачи, чем у науки», и «если наука объясняет, делает понятным, то искусство должно изображать, просветлять и делать зримой основу человеческой жизни» [2].

Ритм жизни объемлет все сферы человеческой деятельности и находит самое близкое, непосредственное свое воплощение в мелодии, музыке эпохи. Именно народная музыка является тем живительным родником, который на протяжении столетий питает все жанры музыкального искусства. Дело в том, что народная музыка всегда созвучна стремлениям и надеждам общества, находящегося в конкретных культурно-исторических и географических условиях. Она отражает настроение эпохи и возраст своего создателя (архаические мотивы «детства» или классические формы «зрелости»).

Многие современные исследователи рассматривают проблему «перенимания», наиболее точно отражающую процесс освоения музыкальных знаний и овладение музыкальными умениями и навыками в практике народного музицирования. Сам термин «перенимание» подразумевает «включённость творческого начала» в процесс запоминания и адаптации народных мелодий к тем или иным конкретным жизненным ситуациям [14, с. 134-135.]. Именно зрелость, сформировавшееся лицо народа, особенности его характера и стремления духа воплощает в себе классическая музыка, как самая цельная из всех видов искусства, позволяющая не только почувствовать и понять гармоническое начало, но и творчески участвовать в последующем его развитии. Благодаря классической музыки можно утверждать:

«Народ, культура, эпоха в их исторической жизни определяют стадии интонации, а через интонацию определяются и средства выражения музыки, и отбор, и взаимосопряжение музыкальных элементов» [1, с. 217].

Органическая парадигма восстанавливает представление о цельности, монолитности произведений классического музыкального искусства через единство времени, где настоящее определяется будущим. Органической философии удастся отразить гармонию в сочетании «динамического» и «статического» языков музыки, ее иррациональность и рациональность. Классическая музыка — это своеобразное выражение зрелости человеческого рассудка, это «разумная вера» и «разумное чувство». И в то же время классическая музыка содержит в себе живые нити человеческих переживаний, сплетающих определенный узор, характерный для своего времени. Органическая парадигма помогает разрешить противоречие объективного и субъективного в искусстве, устанавливая их место во времени и пространстве, определяя объективность через созвучность индивидуальностей автора и слушателя, устанавливая общеродовое начало любого человеческого творчества. Именно органическая философия позволяет с очевидностью осознать необходимость творчества как неотъемлемой части полноценной человеческой жизни. Органическая парадигма раскрывает детерминацию будущего: последующие эпохи выбирают лишь то, что сохраняет и порождает новую жизнь, — многообразие, без чего не рождается новое; альтруизм как признак человеческой личности; возможность творчества, выражающуюся во внутренней свободе и ответственности человека; бесконечность, которую невозможно раз и навсегда высказать и просчитать математически.

Список литературы

1. Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. – 2-е. изд. – М.: Музыка, 1971. – 376 с.
2. Гейзенберг В. Соотношение науки, искусства и религии в рукописи 1942 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.iph.ras.ru/elib/Nauka_iskusstvo_3.htm (дата обращения: 01.06.2016).
3. Гумилев Л. Н. Из истории Евразии. (Очерк) – М.: Искусство, 1993. – 78 с.
4. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: популярные лекции по народоведению. – М.: Рольф, 2001. – 384 с.
5. Гумилев Л. Н. Чтобы свеча не погасла: сб. эссе, интервью, стихотворений, переводов. – М.: Айрис-Пресс, 2003. – 560 с.
6. Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла: Диалог. – Л.: Сов. писатель, 1990. – 128 с.
7. Журкова Д. А. Классическая музыка как сопровождение повседневности: формы и принципы функционирования // NB: Культуры и искусства. – 2012. – № 2. – С. 197–235. [Электронный ресурс]. – URL: http://e-notabene.ru/ca/article_171.html (дата обращения: 01.06.2016).
8. Конен В. Д. Театр и симфония, роль оперы в формировании классической симфонии. – М.: Музыка, 1968. – 352 с.
9. Коптелова Т. И. Логика органического. Наука для жизни или жизнь для науки?: моногр. – Н. Новгород: Гладкова О.В., 2015. – 236 с.
10. Коптелова Т. И. Органический принцип евразийства и предпосылки изменения господствующего в современной науке стиля мышления // Российский гуманитарный журнал. – 2015. – Т. 4. – № 6. – С. 524–533.
11. Коптелова Т. И. «Пассионарность духа» и нравственная характеристика общества в теории этногенеза Л. Н. Гумилева // Перспективы возрождения и модернизации России – от Н.А. Добролюбова до наших дней: сб. докладов Междунар. науч. конф. «XXXVI Добролюбовские чтения» / под ред. Г.А. Дмитриевской, В.М. Строецкого. – Н. Новгород: Гладкова О.В., 2012. – С. 118–122.
12. Кутырёв В. А., Нилюгов А. С. Последнее слово человека самому себе? // Философия хозяйства. – 2015. – № 5. – С. 172–189.
13. Мазель Л. А. Проблемы классической гармонии. – М.: Музыка, 1972. – 616 с.
14. Николаева Е. В. Особенности освоения традиционной музыкальной культуры на начальном этапе развития отечественного музыкального образования народной ориентации // Вестн. кафедры ЮНЕСКО Музыкальное искусство и образование. – 2014. – № 3 (7). – С. 134–137.

Т. П. Самсонова

Философема «русская душа» в музыке XX века

В статье рассматривается символ-понятие «русская душа» как философская категория, присущая русскому менталитету и культуре. В творчестве Г. В. Свиридова философема «русская душа» обрела высокий художественный смысл и историческую связь с традиционными основами русской музыки. Произведения Свиридова обращены к современному человеку и призваны формировать в нём широкий аспект духовных качеств: нравственных, эстетических, патриотических. Так, абстрактная философская категория «душа» (см. Платон, Аристотель и другие философские течения) наполняется в музыке Свиридова конкретным содержанием и имеет большое воспитательное значение в современной русской культуре.

The article discusses the concept of the conceptual symbol «the Russian soul» as a philosophical category, inherent in Russian mentality and culture. In creative work by G. V. Sviridov the philosopheme “the Russian soul” has gained high artistic sense and historical relationship with the traditional foundation of Russian music. Sviridov’s works are addressed to modern man and designed to generate in him a dimension of spiritual qualities, moral, aesthetic and patriotic. So in Sviridov’s music an abstract philosophical category of "soul" (see Plato, Aristotle and other philosophical schools) is filled with some specific content and has great educational value in contemporary Russian culture.

Ключевые слова: философема, «русская душа», музыка, творчество, духовность, современность, воспитание.

Key words: philosopheme, «Russian soul», music, creativity, spirituality, contemporary, education.

Философема «русская душа» относится к вполне устойчивым символам-понятиям, наряду с «русской идеей» и «русским характером», которыми описывается в контексте философской антропологии совокупность специфических черт, присущих русской культуре и отечественному менталитету [6, с. 454–455]. К рассмотрению этой философемы сквозь призму музыкальной культуры автор уже обращался в одной из монографий¹. В данной статье попробуем уточнить и развить высказанные представления на примере творчества Г. В. Свиридова.

Как известно, язык музыки – особая звуковая система, со своим богатым арсеналом воздействия на эмоциональную сферу духовной жизни человека. Воспитательное воздействие музыки на становление человеческой личности известно с древнейших времен – это аксиома. Однако особенности развития русской культуры, философии, литературы, поэзии и музыки создали свой «строительный материал» для русской духовности.

Как отразилась «русская душа» в отечественной культуре? Что использовала музыка в «строительстве» «русской души» помимо музыкального звука и звукового потока (континуума)? Какую роль играло «слово» в русской музыке? Как соотносится диалектика развития «русской души» с музыкально-историческим процессом? Вот ближний круг вопросов, на которые прямо или косвенно можно найти ответы в музыке Г. В. Свиридова, в использованных им поэтических и духовных текстах, в общем смысловом звучании, обращённом к «русской душе». Своим *видением и слышанием* русской истории композитор создал удивительный мир, вбирающий в себя прошлое и настоящее, неповторимое и особенное, имеющее непосредственное отношение к «русской душе».

Русская музыкальная культура, как часть духовной культуры народа, дает возможность проследить диалектику развития «русской души» на достаточно широком историческом поле: от принятия христианства на Руси по настоящее время. Размышляя над процессом христианизации Руси в X–XI вв., академик Д. С. Лихачев писал:

«Русский язык оказался способным выразить все тонкости отвлеченной богословской мысли, воплотить в себе изощренное ораторское искусство церковной проповеди, передать сложное историческое содержание всемирной русской истории, воспринять в переводах лучшие произведения общеевропейской литературы» [3, с. 29–30].

Евангельское «В начале было Слово...» – ключевое понятие в духовном развитии Древней Руси. Обращение к «слову» происходило и во время богослужения, и при толковании Священного писания и жития святых, и в проповедях с христианской интерпретацией мироздания. На этой основе складывались особенности мирозерцания, сознания и состояния души древнерусского человека.

«Слово» (Логос) дает понимание «всеобщего закона», основы миропорядка: Логос «вечен, всеобщ и необходим» (Гераклит); Логос, как совокупность платоновских идей, посредник между Богом и сотворенным миром (Филон). В христианстве «Слово» несло вербальный ряд, а в невербальном аспекте – образ христианского понимания мира, возможность выражения внешних смыслов. Именно «слово» давало в храме раскрытие положений христианского учения, оно, постоянно звучащее,

произносимое по-разному, обладало как бы различными «интонационными облачениями» [1, с. 15], имело прямую силу воздействия.

Музыка, как часть синкретического единства, входила в целостное художественное восприятие архитектуры собора или маленькой церкви, иконописи и иконостаса, церковного пения, ритуальных движений. От момента рождения и до смерти древнерусский человек находился под воздействием этой системы на сознательном и бессознательном уровне. Весь церковный ритуал направлял его к созерцательному углублению в трансцендентные идеи христианского учения. Церковный ритуал – доминанта духовной жизни древнерусского человека. При этом бытовало и чисто внешнее благочестие – иконопочитание, пост, литургия, псалмы, что составляло ежедневную «работу» души. На специфическую особенность «слова» в древнерусском сознании указывают отечественные ученые (М. Н. Громов, В. В. Мильков), отмечая «преимущественное развитие образно-поэтического миропонимания, что опиралось на весь предшествующий человеческий опыт. Древнерусское «слово-образ» стало хорошо приспособленным для художественного выражения мира идей после крещения Руси» [2, с. 30]. Помимо образного наполнения, «слово» в древнерусском языке отмечено особой *распевностью*, что связано с фонетической особенностью русской речи. Как отмечал Д. С. Лихачев:

«...преобладание в Древней Руси обиходных, “обрядовых”, “деловых” жанров сказалось между прочим на одной их особенностях, резко обозначившейся в их стиле: все они рассчитаны для произнесения вслух. Это сказывается в ритме, рассчитанном для пения или чтения вслух...» [4, с. 66].

Музыка Г. В. Свиридова – явление громадного масштаба, где органично впитана фонетическая особенность русской речи, её *распевность*. Свиридов продолжил многовековую традицию русского вокально-хорового искусства. Связь с народным искусством ощущается и в эстетической позиции композитора, опирающейся на ясное гармоническое восприятие мира, и в тематике произведений, обращенных к русской земле, русскому человеку, и в образном строе и эмоциональной атмосфере музыки, глубоко эпической по своему существу. Внутренняя суть музыки Свиридова глубоко русская, в ней отразился богатый духовный мир человека. Как справедливо отмечала Е. А. Ручьевская:

«Ценность музыки Свиридова не только в многообразии тем, не только в обращении к широкому кругу жанров, к разным областям поэзии, но, прежде всего, в богатстве и сложности содержания самой музыки. Хрупкая нежность и мощь природы, ликование, дрожь восторга и душевное сокру-

шение, одиночество, ностальгическая грусть, вечное и сиюминутное, заоблачные дали и вещественные атрибуты бытия, горькая радость последнего свидания, мысль о безжалостной необратимости времени вместе с мыслью о непреходящем, вечном, о бессмертии народа – всё это не только в разных произведениях (иногда значительно удалённых друг от друга по времени создания), но и в одном цикле, и в одной его части может быть слито воедино. Это и создаёт поле напряжения в музыке Свиридова, здесь основа её интонационного богатства» [5, с. 215].

В своих раздумьях о прошлом и настоящем Свиридов раскрывает то, что объединяет разные эпохи и мировоззрения. В его творчестве находим необыкновенное разнообразие тем и сюжетов, ощущаем огромную роль слова, дополняющего эмоциональную стихию музыки понятийным началом. Музыка Свиридова в союзе со словом учит, каким должен быть человек, зовёт не поддаваться соблазнам мещанства, потребительству, цинизму, утилитаризму; композитор противопоставляет этому «негативу» возвышенный строй поэтических, романтических чувств и мыслей.

Мудрость и ясность Пушкина, романтизм Блока, интеллектуализм Пастернака, социальная конфликтность Есенина, благородство Бернса, философия Тютчева, народная песня и духовный стих – весь этот поэтический мир привлекает Свиридов к союзу с музыкой, чтобы воспитывать душу человека на возвышенных и прекрасных началах. Время в музыке Свиридова необычайно насыщено и значительно – композитор избирает предметом своего искусства наиболее важные процессы в природе, социальной жизни и душе человека. В его искусстве есть что-то космическое, недаром он так любит медленные темпы, торжественные звучности. В мелодиях его нет легких, скользящих нот – каждая нота подчеркнута и весома. Если же Свиридов создаёт быструю музыку, то это – стихия необыкновенной силы, размаха и безудержной энергии, как будто много ее, этой энергии, скапливается в медленных состояниях и потом стремительно вырывается наружу.

В 1956 г. Свиридов создал вокально-симфоническую *«Поэму памяти Сергея Есенина»* – знаковое произведение для своего времени. Здесь смысл исторических событий выражен с временной дистанции, что сообщило произведению особую глубину. Впервые в русской культуре великий поэт России обрел полновесное звучание в музыке. Эта грандиозная фреска, воспевающая гимн природе с бескрайними российскими просторами (*«Край ты мой заброшенный»*), где природа олицетворяет стихийные народные силы (*«Поет зима, аукает»*) и революционный вихрь грандиозного напряжения чувств (*«Небо – как*

колокол, месяц – язык»). Русская природа, народ и революция обретают вселенское звучание в этом произведении. В последующих произведениях композитор, не теряя присущего ему чувства величия, значительности и эпичности, обращается к темам более сложным по смысловому содержанию. Проблемы усложняются, но нравственный ориентир, точка отсчета остаются неизменными. Таков вокально-хоровой цикл на стихи С. Есенина «*Деревянная Русь*» (1964). Это небольшое четырехчастное произведение глубоко символично: юный герой уходит в странствие, как и целое поколение молодёжи после революции и гражданской войны. Годы странствий имели разные пути: путь смирения и веры («*Я странник убогий*») и путь бунтарства («*Не ищи меня ты в Боге*»). Герой вместе со всей страной выбирает второй путь – бунтарства и строительства новой жизни.

В разных произведениях композитор стремился выразить основные начала русской души, её углублённую созерцательность. В маленькой трёхчастной кантате «Снег идёт» (1957) на стихи Б. Пастернака (первое обращение в русской музыке к поэзии Б. Пастернака) одна часть имеет название «*Душа*». Этот музыкальный образ-символ глубокой внутренней сосредоточенности, отрешённости от земной суеты полон тягостных размышлений: «*Душа моя, печальница, / О всех в кругу моём, / Ты стала усыпальницей / Замученных живьём...*».

Достаточно частым было обращение композитора к религиозной тематике. Среди первых в этом направлении назовем «*Маленький триптих*» (1964) – одно из немногих произведений Свиридова, написанное только для симфонического оркестра. Это пример музыки нового типа, образовавшейся в результате перенесения в оркестровую область идей и принципов, найденных композитором в вокальной и хоровой области. Оркестр в этом произведении звучит как хор без слов. В музыкальном стиле «*Маленького триптиха*» духовное и светское начало скрещиваются в виде двух потоков ассоциаций: культового хора и народной песни; скрещиваясь, они выражают обширную гамму чувств – любовь и смирение, раздумье и гордость. Во многих сочинениях Свиридов использует конкретные духовные тексты и жанры религиозного искусства.

Могучий многовековой пласт древнерусской хоровой музыки издавна привлекал Свиридова и питал своими истоками многие его вокальные и хоровые произведения. Уникальны в этом отношении «*Три хора из музыки к трагедии А. К. Толстого “Царь Федор Иоаннович”*» (1973). В первом из них – «*Покаянный стих*» – используется текст, датируемый XV в. Покаянный стих делится на три смысловые части (темы смерти, страшного суда и загробной жизни). Композитор оста-

новил свое внимание лишь на первой части этого стиха: «*Окаянные и убогие человеце, век твой кончается, и конец приближается, а суд страшный готовится*». Главным и единственным становится общечеловеческий мотив «*temento mori*». Музыкальной первоосновой «*Покаянного стиха*» послужил напев выдающегося русского распевщика XVI в. Федора Крестьянина. Начальная мелодическая строка – цитата – определила и дальнейший стиль музыкальной речи. Переход от цитаты к авторскому развитию материала почти незаметен. Во втором хоре – «*Молитва*» использованы слова тропаря «Богородична» (гимнографическое произведение, посвященное Богородице), возраст которого теряется в глубине тысячелетней истории славянской гимнографии. Музыка, созданная композитором на этот текст, вызывает в памяти суровый аскетизм русских средневековых песнопений, выраженный в сумрачном, приглушенном тембре низких мужских голосов. Для третьего хора – «*Любовь святая*» композитор взял текст канонического стиха более позднего происхождения (XIX в.). Музыкальная тема стилистически соответствует интонациям и попевкам знаменного распева. Строгое хоральное многоголосие, на фоне которого парит чистейший высокий звук солирующего сопрано, излучает ровный тихий свет. Последнее опубликованное произведение Свиридова в этом жанре – «*Песнопения и молитвы*» (1994). Многочисленные неопубликованные рукописи композитора, оставшиеся после его смерти, свидетельствуют о постоянном и глубоком погружении в религиозную Вселенную «русской души».

Музыка Свиридова – искусство добрых начал. В ней много светлого и тихого. Среди произведений Свиридова нет ни одного, где специально изображалось бы зло. И хотя есть скорбные, горькие, трагические моменты, драматизм, накал, отчаяние, но и они устремлены к высокому предназначению человеческой души и гармонии с миром.

Сквозная тема творчества Свиридова – тема обновления России, которая присутствует во многих произведениях: в «*Поэме памяти Сергея Есенина*», в «*Патетической оратории*» (1959) на стихи В. Маяковского, в поэме «*Деревянная Русь*» (1964) и в поэме «*Отчалившая Русь*» (1977) для голоса и фортепиано на стихи С. Есенина. В музыке и словах в обобщенно-философском плане находит выражение тема судьбы Поэта и неразрывной его связи с Родиной, народом, его высокое предназначение («*Поэт-Солнце*») и органичная связь с природой («*Небо – как колокол*»).

В музыкальной поэме «*Отчалившая Русь*» достигло особой концентрации тяготение Свиридова к высокой символике народного образного мышления, к притче, иносказанию. Парящая в небе птичья

стая – это главный символ «*Отчалившей Руси*», светлый и одновременно трагичный образ, заполняющий пространство всей музыки. Эта поэма – сложное, многоплановое, многослойное произведение, обращённое к библейской символике, где образы Христа и Иуды символизируют свет и тьму, добро и зло, где с образом Христа сливается образ святой Руси, света, солнца и грядущего обновления России. Ассоциации с колокольным звоном – традиционная черта русской классической музыки (М. Мусоргский, Н. Римский-Корсаков, С. Рахманинов). В поэме «*Отчалившая Русь*» «колокольность» присутствует в большом смысловом диапазоне, носителем которого выступает фортепианная партия, аккомпанирующая певцу-вокалисту. Здесь «олицетворять» колокол может и один фортепианный звук («*По осеннему кычет сова...*»), и интервал («*Симоне, Пётр...Где ты? Приди...*»), и аккордовое трезвучие («*Где ты, где ты, отчий дом, гревший спину за бугром?*»), и септаккорд с побочными тонами («*О, Родина, счастливый и неисходный час!*»), когда мощное многозвучие фортепианной партии ассоциируется с радостным колокольным перезвоном в широком звуковом пространстве.

В поэме «*Отчалившая Русь*» весьма важна философская составляющая содержания, которая может быть понята как мистерия о вечном мифе русского сознания – мифе о граде Китеже. Смысловыми нитями «*Отчалившая Русь*» ассоциируется с ушедшим в иное пространство Китежем в мистической опере Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» (1907). Мотивы религиозные, мотивы безумия и предательства, мотивы вознесения и преображения, трагическое пламя гибели-спасения – вот что объединяет эти два шедевра. Миф о граде Китеже рождён был страшной и часто не оставляющей надежды историей России, но музыка Свиридова сохраняет ощущение надежды даже в апокалиптической перспективе: «*О, верю, верю, счастье есть! Ещё и солнце не погасло!*».

В музыке Свиридова простая внешне гармония переливается таинственными красками, аккорды, широко расположенные в пространстве, создают по определению музыковедов так называемый «синьяккорд», который рождает ощущение бездонного, уходящего ввысь пространства. Во многих произведениях Свиридова звучит этот чистый, «небесный», умиротворяющий аккорд, словно душа человека устремляется к Богу. Оркестровая ткань у Свиридова всегда красочна. Чарующая мягкость струнных дополняется активным использованием звенящих инструментов и регистров, духовые не составляют плотной непрерывной гармонии, а вторгаются для индивидуальной зарисовки

того или иного образа. По праву музыка Свиридова к пушкинской «Метели» – «Вальс» и «Романс» – вошла в русскую классику XX в.

Органическая принадлежность Свиридова к русской культуре ясна и очевидна. Исток музыки Свиридова, ее сила – в глубинном течении духовного бытия композитора. Свою творческую позицию композитор выразил не только музыкой, но и следующими словами:

«Художник призван служить, по мере своих сил, раскрытию Истины Мира. В синтезе Музыки и Слова может быть заключена эта истина. Музыка – искусство бессознательного. Я отрицаю за музыкой мысль... На своих волнах (бессознательного) она – музыка – несет Слово и раскрывает сокровенный тайный смысл этого Слова. Слово несет в себе Мысль о Мире (ибо оно предназначено для выражения Мысли). Музыка же несет Чувство, Ощущение, Душу Мира. Все они образуют Истину Мира» [7, с. 125].

Весь строй творчества Г. В. Свиридова – это как бы музыкальное воплощение философии «русская душа». В качестве «строительного материала» Г. В. Свиридов использовал богатый духовный арсенал русской культуры, который направлял композиторское вдохновение и мастерство по определённому руслу. Глубина и многоплановость музыки Г. В. Свиридова дают основание полагать, что каждое новое поколение найдёт в ней созвучные для себя мысли и чувства, ибо возвышенная красота и захватывающая эмоциональная сила этой музыки – неисчерпаемый эстетический ресурс, в котором человеческая душа может черпать утешение, поддержку и веру.

Список литературы

1. Герасимова-Персидская Н. А. Русская музыка XVII в. Встреча двух эпох. – М.: Музыка, 1994. – 125 с.
2. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. – СПб.: Русский православный институт, 2001. – 959 с.
3. Лихачев Д. С. Вступительная статья // Повесть временных лет. – М.: РАН, 1950. – 624 с.
4. Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. – Л.: Наука, 1986. – 401 с.
5. Ручьевская Е. А. Работы разных лет. Т. 2. О вокальной музыке. – СПб.: Композитор, 2011. – 503 с.
6. Сапов В. Русская идея // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – 624 с.
7. Свиридов Г. В. Музыка как судьба (мемуары) / сост., автор пред. и комм. А. С. Белоненко. – М.: Молодая Гвардия, 2002. – 798 с.

И. А. Доронченков

**«Бубновый валет» в сознании современников:
между Западом и Востоком**

Статья рассматривает процесс интерпретации русской критикой 1910–20-х гг. первого художественного объединения русского авангарда периода неопримитивизма – «Бубновый валет» (основано в 1910 г.). С самого начала творчество принадлежавших к нему художников (П. Кончаловского, И. Машкова, А. Лентулова и др.) оценивалось с точки зрения источников их живописной поэтики. Явное воздействие французского импрессионизма и прежде всего П. Сезанна на русских мастеров зачастую полемически представлялось оппонентами «Бубнового валета» как результат следования парижской художественной моде. В то же время, сами члены объединения и дружественная им критика подчеркивала национальные истоки – фольклорную изобразительную традицию и низовую визуальную культуру города. Внутренняя эволюция стилистики мастеров «Бубнового валета», постепенное приближение к живописному языку Сезанна на рубеже 1910–20-х гг., в конечном счете, привели к тому, что в отечественном искусствознании советской эпохи на долгие годы возобладало отношение к неопримитивистской традиции как к результату иностранного влияния.

The article treats the 1910s – 1920s Russian art critics' interpretation of *Bubnovyi Valet* (founded in 1910) – the first Russian art group of the avant-garde neo-primitivism period. From the very start the works of its members (P. Konchalovsky, I. Mashkov, A. Lentulov, etc.) were regarded in the perspective of their art poetics sources, the obvious influence of French Impressionism and, primarily, P. Cezanne polemically presented by the group's opponents as the result of their following Paris fashion. The group members themselves, though, and the friendly critics insisted on national sources, the folklore pictorial tradition and 'lower' city visual culture among them. The members' of *Bubnovyi Valet* inner stylistic evolution as well as their gradual approximation to Cezanne's stylistics at the turn of the 1910s – 1920s made Soviet art scholars regard the neo-primitivist tradition as the result of foreign influence.

Ключевые слова: «Бубновый валет», русский авангард, Сезанн, сезаннизм, постимпрессионизм, неопримитивизм, Кончаловский, Машков, Ларионов.

Key words: *Bubnovy valet*, Russian avant-garde, Cezanne, cezannism, post-impressionism, neo-primitivism, Konchalovsky, Mashkov, Larionov.

«Бубновый валет» – явление раннего авангарда, которое наиболее наглядно выявило одну из центральных коллизий отечественного искусства начала двадцатого века: живописный язык, восходящий к

постимпрессионизму и фовизму, приобрел в творчестве русской художественной молодежи специфически национальную интерпретацию¹. Неопрimitивизм, в русле которого поначалу развивался «Бубновый валет», активно переосмыслил визуальную культуру города и деревни, архаические изобразительные традиции. В то же время именно этому объединению досталось наибольшее число обвинений в поверхностном заимствовании у современных ему французов, которые исходили не только из лагеря традиционалистов или мирискусников, но и от вчерашних соратников. Правда, уже через тринадцать лет после первой выставки Я. Тугендхольд определил историческую роль «Бубнового валета» как «проводника в Россию французского мастерства» [22, с. 99].

В 1910–1917 гг. выставки «Бубнового валета» стали наиболее стабильной экспозиционной площадкой авангарда – через них прошли почти все значительные художники-новаторы. После присоединения к «Миру искусства» П. Кончаловского и И. Машкова в 1916 г. на политику этого общества некоторое время пытались влиять гораздо более радикальные К. Малевич и В. Татлин. Но имя «бубнововалетцев» прочно связалось с живописцами, сочетавшими фовистскую цветность и лапидарность «примитива» со все более явной ориентацией на Сезанна: П. Кончаловским, И. Машковым, Р. Фальком, А. Лентуловым, А. Куприным, В. Рождественским и др., которые в последующей историографии получили имя «русских сезаннистов» [15].

Первая выставка «Бубнового валета» проходила в Москве с 10 декабря 1910 г. по 16 января 1911 г. Ее посетило около пяти тысяч человек. Среди участников были В. и Д. Бурлюки, Н. Гончарова, П. Кончаловский, А. Куприн, М. Ларионов, А. Лентулов, К. Малевич, И. Машков, Р. Фальк, А. Эксетр и др. Значительное число критиков восприняло выставку как хулиганство молодежи, беззастенчиво подражающей последнему крику парижской артистической моды, ретранслятором которого выступала гостеприимно открытая для публики коллекция С. Щукина.

Такой оценке подыгрывало полотно-манифест И. Машкова «Автопортрет с Петром Кончаловским» (1910, ГРМ), подчеркнуто педантировавшее грубость манеры и приземленность мотивов «бубнововалетских» художников: живописцы были представлены в виде почти обнаженных ярмарочных атлетов с пудовыми гирями у ног. Правда один из этих гигантов держал в руках скрипку, а другой

¹ Основы изучения «Бубнового валета» как с точки зрения истории движения, так и его живописной поэтики заложил в 1970–1980-е г. Г. Г. Пospelов [17]; см. также: [7; 8; 14; 29; 30].

ноты. Нарочито упрощенные формы натюрморта в правой части полотна напоминали вывески продуктовых лавок. Впрочем, зритель, знакомый с собранием Щукина, без труда мог найти значимую «цитату»: у левого края холста Машкова стоит фортепиано. Такое же место оно занимает в картине Сезанна «Девушка у пианино» («Увертюра к Тангейзеру», 1868, Эрмитаж, Санкт-Петербург), а темный колорит двойного портрета напоминает цветовую гамму картины французского мастера. Окончательно сформулировать смысл автопортрета помогали толстые книги, без видимого порядка расставленные на полке над пианино. Мысленно переставив их, зритель мог прочитать: «Египет. Греция. Италия», «Джотто», «Сезанн», «Библия», «Искусства». Таким образом, «бубнововалетцы» устанавливали свою генеалогию, помещая казавшуюся беспочвенной революционную живопись в тысячелетнюю художественную традицию, указывая на ее поворотные точки.

Обстановке скандала способствовало и экстравагантное название, придуманное, очевидно, М. Ларионовым. Оно имело целый ряд богемно-криминальных коннотаций, но объяснялось журналистами в духе простейшей «эмблематики» карточной колоды: «бубновая масть – это горячее увлечение, а валет – молодость» [18, с. 5]¹.

После первой экспозиции из «Бубнового валета» ушел М. Ларионов. В 1912 г. он организовал выставку «Ослиный хвост», где участвовали Н. Гончарова, А. Моргунов, К. Малевич. Психологическим резонансом разрыва была борьба Ларионова за лидерство в молодом искусстве. Идеологическим оправданием стали обвинения «бубнововалетцев» в академизме, «реализме репинского толка» и т. п. – то есть в приверженности к работе с натурным мотивом и к широко понятой постимпрессионистической поэтике. В то же время Ларионов демонстративно строил свою борьбу за «независимость» молодого русского искусства на критике новой западной живописи, и ни одна из организованных им впоследствии экспозиций не включала произведений европейских художников.

Между тем «Бубновый валет» с самого начала стремился сделать свои выступления международными. Практически на каждой выставке общества до 1914 г. включительно присутствовали французские и немецкие живописцы. Так, уже в 1910 г. были показаны работы парижан А. Ле Фоконье, А. Глеза, Л.-А. Моро, Л. Сюрважа (Я. Штюрсваге), а также мюнхенцев М. Веревкиной, В. Кандинского, Г. Мюнтер, А. Явленского и др.

¹ О семантике названия группы см.: [17, с. 98–103]; о выборе названия см. также: [12, с. 684–685].

Наиболее заметным было участие зарубежных художников в московской экспозиции 1912 г. (25 (или 23) января – 26 февраля). Организаторы стремились к тому, чтобы максимально полно представить фовистскую и кубистическую тенденции французской живописи. Пользуясь пребыванием А. Лентулова в Париже, П. Кончаловский стремился завязать контакты с восемнадцатью мастерами¹. Очевидно, отдел был окончательно сформирован с помощью А. Мерсеро, в свое время участвовавшего в организации выставок «Золотого руна» [18]. Там были показаны четыре работы А. Глеза, две – К. Ван Донгена, пять – Ф. Леже (в том числе этюд к «Трем обнаженным в лесу» 1911, Художественный центр, Милуоки), четыре – П. Пикассо, два – А. Ле Фоконье (в том числе эскиз к его «Изобилию» (1910, Современный музей, Стокгольм), картине, которая на короткое время стала символом кубизма, четыре – О. Фриеза. А. Матисс был представлен тремя рисунками². Благодаря связям с В. Кандинским, давшим шесть своих полотен, были показаны ведущие мастера немецкого экспрессионизма, которых русская критика, однако, практически проигнорировала: Э. Кирхнер прислал три работы, А. Макке и Г. Мюнтер – шесть, Г. Пейштейн – две, Ф. Марк, О. Мюллер и Э. Хеккель – по одной³.

Менее представительная в своем иностранном отделе выставка 1913 г. включала тем не менее два важных раннекубистических натюрмортов Ж. Брака: «Скрипка и стол» и «Пьянофорте и мандолина» из собрания Ф. Уде, (1909, музей С. Гугенхайма, Нью-Йорк).

Присутствие достаточно случайно подобранных произведений лидеров французского и немецкого авангарда не сообщало экспозициям «Бубнового валета» нового качества и не оказывало существенного воздействия на русский художественный процесс. Как писал Г. Пospelов:

«на бубнововалетских <...> выставках зрители сталкивались с обычными в те годы для Европы сборными экспозициями полотен мастеров, написанных за последние годы и получивших известность на национальных выставках. <...> Экспозиции эти не ставили целью консолидацию какого-либо национального стиля или узкого живописного направления. Важнее было отстоять интересы новейшего искусства в целом, защитить его перед лицом консервативной публики и критики» [17, с. 119].

¹ См. письмо к А. Лентулову (вторая половина ноября – декабрь 1912) [14, с. 197]. Ср.: [12, с. 343].

² Число экспонатов приводится по каталогам выставок [17, с. 242–267]; далеко не все произведения поддаются идентификации, их реальное количество может отличаться от заявленного; произведения некоторых художников, например, Дерена, возможно, вообще не прибыли в Москву.

³ «Среди произведений немецких художников очень мало оригинального; их не стоило возить в Москву» [28, с. 79]. О вероятных причинах невосприимчивости русских художников и зрителей к работам немецких экспрессионистов см.: [19, с. 19].

Эта особенность выставок общества отчасти способствовала устойчивости двух стереотипных реакций массовой журналистики. С одной стороны, пресса объясняла близость между русскими и европейскими художниками «рептильной» зависимостью «бубнововалетцев» от парижской моды:

«Сами себя они, конечно, считают “независимыми” от всего, до здравого смысла включительно, и “новаторами”, каких свет не видывал. Но, увы, не будь в Париже Матисса и Ван Гога – ни один из этих “свободных художников” не писал бы так, как он пишет теперь» [12, с. 257]; «Мы ищем новых путей в живописи! Мы не желаем рабски подражать природе! – говорят некоторые авторы, уродуя жизнь, и вместо того, чтобы искать нового, безбожно подражают Сезанну, Матиссу – а то и просто-напросто сдирают с иностранцев, а то и со старых русских лубков» [12, с. 260].

С другой стороны, отрицая новый художественный язык как шарлатанство, русские рецензенты – как это было еще в пору выставок «Золотого руна» 1908 и 1909 г. – признавали за французскими живописцами априорное качественное превосходство:

«Если в картинах <...> Ф.Леже, в пейзажах Альберта Глеза и др. иностранцев <...> много буйного, чересчур смелого, то все же у них есть врожденный вкус, они прежде всего художники и их чутье страхует их от многих несуразностей. Совсем другое видишь в неприятных по тону мозаиках из треугольников В. Гонорского, Р. Фалька, А. Экстер и прочих, очевидно, лишь понаслышке знакомых с работами французских “неоимпрессионистов”» [12, с. 344]; «Как ни фальшиво и грубо придуманы произведения Леже и Ле Фоконье, все же видно, что они написаны знающими людьми, которым пришла охота погримасничать и которые при желании могут дать и настоящие произведения искусства, чего, конечно, никак нельзя ожидать от “валетов”» [12, с. 349]. Можно привести еще немало примеров аналогичных оценок.

Оба этих подхода наглядно продемонстрировали свою ограниченность благодаря «казусу Койранского», когда в январе 1912 г. популярный московский журналист, введенный в заблуждение перепутанными номерами экспонатов, снисходительно похвалил произведения московского живописца В. Савинкова, полагая, что воздаст должное Пикассо:

«На выставке “Бубнового валета” среди унылого однообразия смиренных дилетантов, так тщетно старающихся прошуметь во что бы то ни стало, есть и несколько произведений, говорящих о действительном таланте и даровании их авторов. Таковы, в первую очередь, иностранцы: <...> ...в натюрмортах Пикассо много красивого по краске (особенно хороши глубоко-золотистые и бледно-серебряные селетки)» [1, с. 4].

Этот эпизод, высмеянный профессиональной прессой, затем неоднократно использовался в полемических целях авангардистами, стремившимися дезавуировать обвинения в подражании французским мастерам.

Так, поэт-футурист И. Аксенов подчеркивал связь «бубнововалетской» живописи с изобразительным фольклором и таким образом противопоставлял ее французскому постимпрессионизму:

«Органичность эта выражается <...> в отчетливой народности творчества, отдельных представителей движения, не той формы народности, для проявления которой необходимо “запасться этноисторическим материалом”, но того непосредственного чувства народного характера <...>. Этого художника (И. Машкова, – И. Д.) считают вариатором Матисса, может быть он и сам так думает, во всяком случае, в картинах Машкова никто не отыщет следов той расчетливой сдержанности, той геометрической обдуманности ритма окрашенных плоскостей, которые унаследованы Матиссом от автора «Карнавала» (т. е. Сезанна – И. Д.)» [1, с. 4, 14].

«Бубновый валет», ставший объектом многочисленных нападок рецензентов, в отличие от группы Ларионова с ее провокационной полемикой, не выстроил оборонительной политики. Он не имел собственных критиков и не выпускал манифестов. Единственный изданный им сборник содержал переводы текстов А. Ле Фоконье [15] и Г. Аполлинера [2], цитированную выше статью литератора И. Аксенова, в которой искусство молодых москвичей признавалось «наиболее выразительным для своего времени» [1, с. 3], а также рецензии на текущие выставки. Не было у группы и своего «спикера». Диспуты, организованные обществом, привлекали сторонних ораторов, среди которых наиболее одиозным был не принадлежавший к «валетам» Д. Бурлюк, а самым приемлемым для публики – литератор-символист М. Волошин.

Поэтому образ «Бубнового валета» формировался прежде всего более или менее скептически настроенными к новой живописи критиками. Правда, он становился все менее гротескным по мере нарастания в «Бубновом валете» синтетической, «сезаннистской» тенденции и одновременной радикализации других течений авангарда. Перемену отношения к «бубнововалетской» живописи и ее «французской» генеалогии в 1916 г. обозначила статья А. Бенуа о Машкове и Кончаловском, в которой самый авторитетный критик страны признался: «Я не знаю в современной западной живописи чего-либо более здорового, свежего, простого и в то же время декоративного, нежели их натюрморты» [5, с. 2]. В этой же статье, скорее всего, впервые появилось имя «русские сезаннисты», под которым «Бубновый валет» вошел в

историю искусства. Оно оказалось броским и долго живущим, хотя и дезориентирующим ярлыком, поскольку отражало проблематику «бубнововалетской» живописи прежде всего рубежа 1910–1920-х г.¹

Но еще в середине 1910-х гг. «Бубновый валет» постепенно начал предъявлять «особые права» на Сезанна. Знаковым событием стал выход культовой книги о художнике («евангелия от Бернара») в переводе Кончаловского [6]. Постепенно сравнение «бубнововалетцев» с мастером-постимпрессионистом сделалось общим местом критики. Поначалу оно было призвано продемонстрировать внешний характер воздействия: «[Машков] выставил <...> два пейзажа и *nature morte*, в которой тоже нет ничего национального; это – увеличенный в несколько раз Сезанн» [26, с. 43].

Более искушенный наблюдатель – художник А. Грищенко настойчиво подчеркивал, что попытки «бубнововалетцев» учиться у французского мастера поверхностны, а внешняя ориентация на него не находит опоры в средстве живописных дарований:

«Замечательные идеи Сезанна, <...> добытые непрерывным творческим трудом и углублением в прошлое и настоящее живописи, – эти идеи, живые и заражающие, превращаются в руках подражателей, эпигонов во что-то мертвое и тленное. Душа сезанновская улетела, и остался скелет, голый скелет, лишенный плоти и крови. <...> Как бы возмутился Сезанн, если бы он увидел все эти бутылки, груши, апельсины, вазы, смятые скатерти и полотенца, всю эту бездушную бутафорию, без которой ни один холст сезанниста не может обойтись» [10, с.35, 38].

Грищенко принадлежал к неопримитивистскому движению и даже один раз участвовал в выставке «Бубнового валета» (1912). Но его большая статья о бывших соратниках была опубликована на страницах главного органа русских модернистов – журнала «Аполлон», который стремился доказать своему читателю, что ориентирующиеся на постимпрессионистов русские новаторы воспринимают их творчество поверхностно, без понимания логики французской живописной традиции.

Однако со второй половины 1910-х гг. и вплоть до середины 1920-х гг. в творчестве «бубнововалетцев», наряду с применением внешне воспринятых приемов кубизма, на первый план выходит «наиболее текстуальное освоение» Сезанна [17, с. 121]². Именно Се-

¹ Д. Сарабьянов полагает, что формула «русские сезаннисты» была впервые применена Я. Тугендхольдом, но не приводит источника [19, с. 18]; И. Вакар утверждает, что у Тугендхольда этого словосочетания нет и находит наиболее ранний пример его использования у А. Бенуа в 1916 г. [9, с. 147].

² О качестве сезанновской живописи, важной для «Бубнового валета», см.: [16, с. 112–131].

занн сообщил «бубнововалетскому» представлению о живописи подобие системы: он научил выявлять структуру картины и придавать видимость объективности впечатлению от натурального мотива. Вероятно, неслучайно на рубеже 1910–20-х гг., в пору наиболее радикального разрыва авангарда с предметностью многие «бубнововалетцы» приблизились к Сезанну вплотную, не только воспроизводя приемы и цитируя мотивы его полотен, но и стремясь выстраивать свою поэтику по сезанновскому образцу¹.

Эта тенденция, как можно предположить, заданная внутренней логикой развития основного ядра группы, продолжилась в 1920-е гг. без видимого воздействия политической обстановки. Вместе с тем, именно первые революционные годы породили в России настоящий культ Сезанна:

«Когда отцвели гармонические поверхности Гогена, потускнел яркий Матисс, – Сезанн, незаметно войдя, внедрился в художественное сознание как “столп и утверждение истины” живописца» (имеется в виду [24]) [21, с. 4].

Сезанн на некоторое время превратился в образец современного мастера, который анализирует видимый мир, чтобы волевым усилием воссоздать его упорядоченный образ на полотне. Именно в первые годы советской власти начал формироваться своего рода культ Сезанна: художника даже сравнивали с Марксом, а в 1918 г. в рамках программы «монументальной пропаганды» предполагалось установить памятник Сезанну в Москве [4, с. 75].

Обозначившийся в мировом искусстве после окончания Первой мировой войны фигуративный поворот вновь актуализировал Сезанна, потребовав переосмысления его опыта. В 1922–1923 гг. отечественная критика пристрастно обсуждала именно «сезанновские» качества «бубнововалетской» традиции – ее фовистко-примитивистская фаза к этому времени утратила актуальность и перестала определять образ движения [3; 20].

¹ Стоит отметить, что подобный «регресс» авангардистов к Сезанну не является исключительным для периода Первой мировой войны: так, в 1916 г. итальянский футурист У. Боччони, прежде создававший наиболее радикальные произведения авангардной скульптуры, написал демонстративно сезаннистский портрет композитора Ф. Бузони (Национальная галерея современного искусства, Рим) [27, р. 9]. Мотивы такого обращения к творчеству французского мастера в каждом случае специфичны, но в целом отсылки к Сезанну могут быть рассмотрены в контексте общего возвращения к фигуративности и «порядку», наиболее ярким индикатором чего стал на рубеже 1910–20-х гг. «энгризм» Пикассо.

Как организация «Бубновый валет» перестал существовать в 1917 г. Но лидеры группы развернули активную педагогическую деятельность и на протяжении следующих пятнадцати лет они сами и их многочисленные ученики создали целый ряд обществ, которые во многом определяли ситуацию в отечественной живописи 1920-х гг.: «Московские живописцы» (1924–25), «Бытие» (1921–30), «Крыло» (1926–28), Общество московских художников (1927–32).

Значение и вместе с тем двойственность результатов развития «бубнововалетской» традиции хорошо определил уже в начале 1930-х гг. А. Эфрос:

«Во-первых, это подлинно живописная система, не уклоняющаяся ни в графизм, ни в декоративизм, ни в цветовую планиметрию, ни в конструктивистскую инженерию <...> Во-вторых, это – система подлинно реалистическая, имеющая дело с явлениями естественного мира, каковы они есть <...>; в третьих, это – система активная, <...> художник чувствует себя здесь строителем мира, преобразователем его явлений, в том же ряду, как и те, кто это делает в живой жизни <...>; [но] нигде нет такого количества посредственностей. Русский сезаннизм стал излюбленным пристанищем для *juste milieu*» [25, с. 35].

Впрочем, точное и взвешенное суждение Эфроса уже не могло повлиять на сложившуюся оценку явления. В начале 1930-х гг. новая идеологическая ситуация в стране привела к тому, что в отечественном художественном дискурсе победило отрицательное отношение к новаторской живописи последнего полувека, символом которой было имя Сезанна, а традиция «Бубнового валета» стала прочно ассоциироваться с французским влиянием, тогда как народные и национальные истоки поэтики общества были надолго забыты.

Список литературы

1. Аксенов И. К вопросу о современном состоянии русской живописи // Сборник статей по искусству. Издание общества художников «Бубновый валет». – М., [1913]. С. 3–36.
2. Аполлинер Г. Фернан Леже // Сборник статей по искусству. Издание общества художников «Бубновый валет». – М., [1913]. – С. 53–61.
3. Аркин Д. Р. Фальк и московская живопись // Русское искусство. – 1923. – № 2–3.
4. Бадаров Л. Революция и возрождение скульптуры в России // Вестн. жизни. – 1918. – № 1.
5. Бенуа А. Машков и Кончаловский // Речь. – 1916. – № 102. – 15 (28) апр. – С. 2.
6. Бернар Э. Поль Сезанн. Его неизданные письма и воспоминания о нем. / пер. с фр. П. П. Кончаловского. – М., 1912.
7. Болотина И. С. Илья Машков. – М., 1977.

8. Болотина И. С. Проблемы русского и советского натюрморта: изображение вещи в живописи XVIII–XX веков: исслед. и ст. – М., 1989.
9. Вакар И. А. Русская художественная критика перед «проблемой Сезанна» (К истории определения «русские сезаннисты») // Поль Сезанн и русский авангард начала XX века. Каталог. Куратор выставки и редактор каталога А. Г. Костеневич. – СПб., 1998.
10. Грищенко А. О группе художников «Бубновый валет» // Аполлон. 1913. – № 6. – С. 35–38.
11. Койранский А. «Бубновый валет» // Утро России. – 1912. – № 22. – 27 янв. – С. 4.
12. Крусанов А. Русский авангард. 1907–1932. Исторический обзор: в 3 т. Т. 1. Кн. 1. – М., 2010.
13. Ле Фоконье [А.]. Современная восприимчивость и картина // Сборник статей по искусству. Издание общества художников «Бубновый валет». – М., [1913]. – С. 41–51.
14. Мурина Е. Б., Джафарова С. Г. Аристарх Лентулов. Путь художника. Художник и время. – М., 1990.
15. Поль Сезанн и русский авангард начала XX века. Каталог. Куратор выставки и ред. каталога А. Г. Костеневич. – СПб., 1998.
16. Пospelов Г. О движении и пространстве у Сезанна // Импрессионисты. Их современники. Их соратники. – М., 1976. – С. 112–131.
17. Пospelов Г. Г. «Бубновый валет». Примитив и городской фольклор в московской живописи 1910-х годов. – М., 1990.
18. Русское слово. 1910. – 10 декабря. – С. 5.
19. Сарабьянов Д. Иностранцы мастера на выставках «Бубнового валаета» // «Бубновый валет» в русском авангарде. [СПб., 2004].
20. Тарабукин Н. Кончаловский и Сезанн (По поводу некоторых недоразумений) // Театр и студия. 1922. – № 1–2.
21. Тарабукин Н. По мастерским. 3. Машков // Понедельник. – 1918. – № 8. – 9 (22) апреля. – С. 4.
22. Тугендхольд Я. «Выставка картин». Заметки о современной живописи // Русское искусство. – 1923. – № 2–3.
23. Турчин В. Немецкий акцент в русском авангарде // Русский авангард 1910–1920-х годов и проблема экспрессионизма. – М., 2003.
24. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М., 1914.
25. Эфрос А. Вчера, сегодня, завтра // Искусство. – 1933. – № 6.
26. Я. Т. [Тугендхольд Я. А.]. Письмо из Парижа // Аполлон. – 1912. – № 6.
27. Cézanne and Beyond. Organized by Joseph J. Rishel and Katherine Sachs. Ex. Cat. Philadelphia Museum of Art. – Philadelphia, 2009.
28. Ettinger P. Выставка общества «Бубновый Валет» // Русская художественная летопись. – 1912. – № 5.
29. Parton A. Mikhail Larionov and the Russian Avant-Garde. – Princeton, 1993.
30. Sharp J. A. Russian Modernism between East and West: Natal'ia Goncharova and the Moscow Avant-Garde. – New York, 2006.

М. С. Любченков

Фестиваль как фактор субкультурной консолидации

В статье рассматривается «фестиваль» как одна из форм организации внутрикультурного и межкультурного творческого обмена, удовлетворяющая потребностям аудитории в смене видов деятельности, самовыражении и развлечении, а также создающая особую реальность, с отдельными правилами, которая может выступать имитацией другого мира, другой модели социальных отношений. Также в данной статье описаны типы фестивалей в Российской Федерации. Несмотря на то, что провести четкую грань между субкультурой и «обычным» сообществом довольно сложно, автором была предпринята попытка сделать это на примере фестиваля Systo Solar, на базе которого происходит создание уникального культурного единства.

This article describes «festival» as one of the forms of organization of intra-and inter-cultural creative exchange, satisfying the needs of the audience in the change of activities, self-expression and entertainment, as well as create a special reality, with separate rules, which may even act as an imitation of a different world, a different model of social relations. Also this article shows types of festivals in Russian Federation. Despite the fact that a clear distinction between the subculture and «normal» community is difficult to make, the author attempts to do it using as an example Systo Solar Festival which is the basis of a unique cultural unity.

Ключевые слова: фестиваль, субкультура, молодежь, «мейнстрим», Systo Solar.

Key words: festival, subculture, youth, «mainstream», Systo Solar.

Во второй половине XX в. массовые мероприятия выходят на новый уровень. Этот период характеризуется глобальными изменениями: идет активное восстановление после военных потрясений, уровень технического оснащения стремительно растет, что способствует формированию и активному развитию фестивалей такого формата, которые превосходят по своему масштабу аналогичные действия прошлых лет. «Фестивализация» становится своеобразным символом социально-культурных изменений в мире [4, с. 127].

Обращаясь к панораме многочисленных фестивальных проектов в России за последние три десятилетия, можно проследить существенный рост их количества. Это свидетельствует о востребованности фестиваля как способа культурной коммуникации с ярко

выраженной установкой на межличностное общение и разнообразные виды социального взаимодействия. Фестиваль является одной из форм организации внутрикультурного и межкультурного творческого обмена, удовлетворяя потребности аудитории в смене видов деятельности, самовыражении и развлечении, а также приобщает к социально значимым целям и идеям. Также важной функцией данного типа мероприятий является консолидация общественных групп путем создания особой реальности и погружения в нее.

Термин «festival» появился в конце XIV в. и использовался как прилагательное. Слово происходит из латинского языка и со временем закрепляется в старофранцузском (лат. festum – праздник, праздничный пир). Изначально термин имел отношение к религиозному празднику, подчеркивая принадлежность к нему, и только в конце XVI в. впервые встречается в качестве существительного, продолжая, однако, обозначать религиозное торжество [6].

В современном значении фестиваль – это массовый праздник торжественного характера, который проводится в честь определенного явления, предмета, лица, события, либо под эгидой единой идеи. Прототипы современных фестивалей можно обнаружить практически во всех древних культурах мира.

«В Древней Греции Великие Дионисии являлись прообразом театральных фестивалей, а Великие Панафинеи – истоками фестивалей музыкального, эстрадного, танцевального искусства. Корни фестиваля обнаруживаются и в пышных праздниках Древнего Рима, где процветал цирк. Наряду с гладиаторами и осужденными, на арене амфитеатра выступали труппы из сотен гимнастов, акробатов, эквилибристов, дрессировщиков, фокусников. В истоках фестиваля лежит также игровая природа Средневековья и Возрождения: карнавалы, шествия ряженных, выступления жонглеров, парады шутов, состязания трубадуров, миннезингеров, гистрионов, “ярмарки масок”, “дурацкие корпорации”» [5, с. 5].

Феномен фестиваля тесно связан с социокультурными процессами и отражает все многообразие и специфику социальных отношений, присущих современности. Речь идет о своеобразном диалоге, во время которого происходит создание уникального культурного единства.

В рамках фестиваля часто искусственно создается обособленная реальность с отдельными правилами, которая даже может выступать имитацией другого мира, другой модели социальных отношений. На территории фестиваля также устанавливается особое течение времени. Идею об особом времени праздника высказал М. Бахтин, он отмечал, что во время праздника «индивид ощущает себя неотрывной частью коллектива, членом массового народного тела» [1, с. 258].

Чаще всего фестивали являются многосоставными действиями, однако классификационно можно выделить следующие виды современных фестивалей:

- Эстрадные – фестивали исполнительского искусства, преимущественно популярно-развлекательного направления (пение, исполнение композиций на музыкальных инструментах, танцы, акробатика, театральные постановки, иллюзионизм и т. п.). Данный вид фестивалей охватывает весьма большой спектр мероприятий, которые можно дифференцировать по подвидам (например, музыкальные ответвления эстрадных фестивалей могут варьироваться по жанрам музыки).

- Художественные (арт) фестивали – связаны с деятельностью в области художественного искусства, под которым в данном случае понимается изображение элементов действительности в образах.

- Рекреационные фестивали – направлены на организацию отдыха и досуга у целевой аудитории. Чаще остальных оказываются комбинированными с другими видами фестивального искусства.

- Исторические реконструкции – характеризуются актами воссоздания материальной и духовной культуры отдельно взятой эпохи или региона. Данные фестивали также имеют большое количество направлений, начиная от рекреационных и заканчивая спортивными.

- Кинофестивали – фестивали произведений киноискусства, сопровождающиеся публичным показом режиссерских работ, а также зачастую приездом их авторов. Часто в рамках кинофестивалей проводится вручение премий в отдельно представленных областях киноискусства.

- Квазирелигиозные – фестивали «духовной» направленности, организуемые группой единомышленников или представителями течений, обозначающих себя как духовные сообщества.

- Гастрономические – фестивали, связанные с кулинарным и поварским искусством, включающие в себя: дегустации, мастер-классы и выставки-продажи еды.

- Фестивали народной культуры – воссоздают обряды традиционных народных праздников, а также культивируют этническое наследие, начиная с глубокой древности и до настоящего времени, субъектом которого является «народ».

- Идеологические – фестивали, нацеленные на формирование и поддержание определенной системы взглядов, интересов и ценностей отдельно взятой группы людей.

- Маркетинговые – фестивали, прямым или косвенным образом нацеленные на привлечение клиентов и повышение объемов прибыли.

- Детские – фестивали, направленные на организацию досуга детей, подростков и их родителей.
- Спортивные – фестивали, пропагандирующие здоровый образ жизни.

Автору данной статьи неизвестны устоявшиеся в отечественной или зарубежной литературе общепринятые классификации фестивалей. Предложенная выше классификация основана на обзоре и анализе фестивальных движений в Российской Федерации и не претендует на всеохватность в виду стремительно меняющихся условий описываемой реальности.

Советский ученый Д. М. Генкин рассматривал праздник как «комплексную форму массовой работы, включающей в себя несколько одновременно происходящих мероприятий, объединенных темой и идеей, сочетающая активное действие участников с восприятием ими зрелища» [2, с. 134]. Фестиваль также включает в себя разные составляющие, начиная от концертных номеров и выставок художественного искусства, заканчивая маркетинговыми (рынок и ярмарка) и образовательными (лекции и мастер-классы) составляющими. Именно поэтому многие из перечисленных жанров фестивалей сочетаются, так или иначе, в отдельно взятом событии и редко бывают представлены в чистом виде.

В последние десятилетия количество фестивалей на территории Российской Федерации существенно возросло. Основными причинами являются развитие каналов коммуникации с потенциальной целевой аудиторией и коммерциализация культуры. Феномен фестиваля может рассматриваться как полноценный объект маркетинга, зачастую полностью или частично имеющий сугубо коммерческие цели. Сегодня многие фестивали становятся самостоятельными брендами, с четко выстроенной стратегией развития и позиционирования на рынке, а также просчитанными механизмами повышения осведомленности и формирования лояльности у целевой аудитории.

Особенно популярным стало включение в форму фестиваля различных идеологических конструкторов. Хорошим примером служит государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 годы», на реализацию которой заложено 24 259 тыс. рублей за счет средств федерального бюджета, причем существенную часть составляет организация мероприятий по патриотическому воспитанию граждан, особенно «детей и молодежи»¹, часть из которых представляют фестивали.

¹ Постановление Правительства Российской Федерации от 30 декабря 2015 г. № 1493 О государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016 – 2020 годы» <http://government.ru/media/files/8qqYUwwzHUxzVkh1jsKAErrx2dE4q0ws.pdf>

В современном мире фестиваль формирует новое информационное и культурное пространство, на фундаменте которого способны появляться новые общности – субкультуры. Молодежная среда во все времена характеризовалась стремлением противопоставить собственные ценности, нормы и модели поведения доминирующей культуре.

«В период перехода к постиндустриальному обществу происходит разделение молодёжи на “мейнстримную” (отражающую ценности доминирующей культуры) и субкультурную (последователей различных субкультурных объединений), чаще всего отличающуюся своеобразными идеологическими постулатами, манерами поведения, формами проведения досуга, стилевыми решениями в одежде и причёске. Выражая таким образом взгляды на жизнь, пытаясь обратить на себя внимание общества, субкультурная молодёжь, с одной стороны, формирует новые модели поведения, ценностные ориентиры, социокультурные постулаты, с другой стороны, вскрывает проблемы, существующие в обществе» [3, с. 2].

Фестиваль является благодатной почвой для раскрытия субкультурных трендов. Зачастую отдельно взятые события становятся полем для появления отдельных субкультур, хотя и представляющих из себя смесь различного рода идей и течений, однако сформированных в рамках конкретного фестиваля и весьма обособленных в силу этого.

Именно таким субкультурообразующим событием на сегодняшний день является фестиваль Systo Solar, который проходит в Ленинградской области с 2003 г. За 13 лет существования он разросся из события на 200 человек (в 2003 г.) до широкомасштабного действия на 5000 человек (в 2016 г.). Отличительной особенностью данного фестиваля является то, что до последнего момента организаторы держат втайне место проведения (однако все равно локация ограничивается относительной близостью к Санкт-Петербургу, в пределах 300 км) и сообщают его за 2–3 дня до открытия. Фестиваль проходит примерно в одно и то же время в начале мая, с обязательной кульминацией, приходящейся на 9 мая, и длится 5 дней. Но на место проведения начинают приезжать примерно за месяц (волонтеры и рабочие для обустройства территории), а многие участники уезжают спустя 3–4 недели после официального закрытия.

Каждый раз место проведения меняется (однако бывает, что событие проходило несколько раз на одном и том же месте) и соответствует определенным параметрам и критериям, это: лесополоса, удаленность от близлежащих населенных пунктов, наличие крупных озер либо других водоемов, готовая инфраструктура (проложенные дороги) и др. Тем самым организаторы стремятся создать условия удаленности от повседневной реальности и полного погружения в мир Systo Solar.

Стоимость входных билетов варьируется в зависимости от времени покупки и составляет от 800 до 2500 рублей. Интересен тот факт, что у территории фестиваля нет четко обозначенных границ, а также ограждений. Существуют один – два контрольно-пропускных пункта, причем каждый из желающих имеет возможность обойти их, даже несмотря на сотрудников охраны, которых все равно не хватает для полного контроля за безбилетным проникновением на фестиваль. Но, по словам организаторов, этот процент невелик и большая часть участников относится к данному факту вполне осознанно.

На Systo располагаются сцены и танцполы, где круглосуточно звучит музыка, а также выступают популярные группы и диджеи из многих стран мира. На фестивале распространены различного рода художественные инсталляции, выставки, арт-объекты и прочие предметы аудиовизуального искусства, зачастую сознательно создаваемые силами самих участников на короткий промежуток времени.

С каждым годом наблюдается тенденция повышения внимания и ужесточения требований со стороны представителей официальных властей касательно организации фестиваля. В 2016 г. большую часть участников фестиваля на входе обыскивали, а во время официальной части мероприятия на его территории дежурил передвижной пункт медицинского освидетельствования, куда силами сотрудников правоохранительных органов доставлялись некоторые участники для прохождения соответствующих процедур. Однако обычно подобные мероприятия лишь усиливают сплоченность группы, создавая устойчивый образ агрессора и врага в лице представителей власти и противопоставляя его участникам события.

Несмотря на то, что четкую грань между субкультурой и «обычным» сообществом провести весьма трудно, в данном имеет смысл говорить о формировании отдельной субкультуры в границах фестиваля Systo Solar. Это проявляется в таких особенностях, как:

- Общая деятельность по созданию соответствующей атмосферы и коллективному обустройству территории фестиваля на добровольных началах. Существенная часть участников своими силами, без видимой выгоды, старается сделать Systo более красочным и «атмосферным» мероприятием.

- Межличностные отношения, основанные на взаимопомощи. В сравнении с повседневной жизнью данные отношения могут даже показаться весьма гипертрофированными.

- Набор внешних идентификационных атрибутов: элементы одежды, наклейки на личные вещи, аксессуары и т. п. На самом фестивале существует непредписанный дресс-код, выражающийся в

разнообразном сочетании ярких, привлекающих внимание элементов одежды. Ко всему прочему данные признаки позволяют представителям выделенной субкультуры идентифицировать друг друга вне фестиваля.

- Наличие собственного музыкального стиля. Systo Solar позиционируется как фестиваль этнической и электронной музыки, что также сближает существенную часть его аудитории.

- Отсутствие негативного отношения к психоактивным веществам на фестивале. Данный фактор позволяет провести четкую границу между данной группой и социумом, обособляя субкультуру участников фестиваля и, в какой-то мере противопоставляя ее порядкам и устоям современного общества.

- Увлечение идеями эзотерического толка. Это находит проявление практически во всех сферах жизнедеятельности фестиваля: начиная от присутствия последователей различных вероучений и заканчивая торговлей тематической продукцией.

Помимо перечисленных явлений, выступающих основой для формирования субкультур, в данном случае можно также выделить элементы субкультурной самопрезентации, такие как: система ценностей, имидж, стиль поведения, формы проведения досуга, обычаи, этика. Совокупность данных факторов, выявленных в рамках фестиваля Systo Solar, позволяет утверждать, что данный фестиваль обладает признаками отдельной субкультуры.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // Бахтин М. М. Собр. соч. в 7 т. Т. 4 (2). – М.: Языки славянских культур, 2010.
2. Генкин Д. М. Массовые праздники. – М.: Просвещение, 1981.
3. Колтунов Д. А. Молодёжные субкультуры на современном этапе развития российского общества: автореф. дис. ... канд. социологии. – Тюмень, 2011.
4. Куличкина Г. В., Мельникова Н. С. Фестиваль как форма межкультурной коммуникации в условиях полиэтничного региона // Вестн. Челябинской гос. академии культуры и искусств. – 2015. – № 3 (43). – С. 127–133.
5. Меньшиков А. М. Фестиваль как социокультурный феномен современного театрального процесса: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2004.
6. Oxford English Dictionary. Article «festival, adj. and n.» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.oed.com/view/Entry/68800>

Сведения об авторах

Базулева Татьяна Леонтьевна – кандидат философских наук, доцент Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bazuleva@mail.ru

Бараш Любовь Александровна – кандидат философских наук, преподаватель, Сочинский институт (филиал) Российского университета дружбы народов; e-mail: sfrudn@rambler.ru

Бокова Ольга Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: bokovao2008@yandex.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Северо-западного регионального Центра религиоведческих и культурологических исследований, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: anatolygrig@gmail.com

Гурьянов Илья Геннадьевич – аспирант школы философии факультета гуманитарных наук, НИУ Высшая школа экономики (Москва); e-mail: ilgur@yandex.ru

Доронченков Илья Аскольдович – кандидат искусствоведения, доцент, декан факультета истории искусств, Европейский университет в Санкт-Петербурге; e-mail: idoronchenkov@eu.spb.ru

Зыкин Алексей Владимирович – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой лингвистики и межкультурной коммуникации, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: zykinalex@mail.ru

Казеннов Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: kazennov.a@yandex.ru

Карандашов Владимир Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Бокситогорский институт); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Коптелова Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и политологии, Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия; e-mail: koptelova2210@rambler.ru

Корнилаев Леонид Юрьевич – аспирант философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: kornhist@mail.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: kaf_art@list.ru

Кравченко Владимир Иосифович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: harisma52@mail.ru

Лебедева Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: gal_le@list.ru

Лишаев Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С. П. Королёва; e-mail: lishaevs@bk.ru

Лузина Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lti79@yandex.ru

Лункин Роман Николаевич – кандидат философских наук, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества, Институт Европы РАН; e-mail: romanlunkin@gmail.com

Любченков Михаил Сергеевич – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Маслов Константин Ильич – кандидат искусствоведения, реставратор; e-mail: zmaslo@mail.ru

Миловзорова Мария Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры менеджмента организации, Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова; e-mail: znaumeru@yandex.ru

Морозова Екатерина Евгеньевна – религиовед, независимый исследователь; e-mail: katya.e.komarova@gmail.com

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mochalova@yandex.ru

Обухов Валерий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: obuh@bk.ru

Раздьяконов Владислав Станиславович – кандидат исторических наук, доцент Учебно-научного Центра изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет (Москва); e-mail: razdyakonov.vladislav@gmail.com

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: tat4279@uandex.ru

Светлов Роман Викторович – доктор философских наук, профессор Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: spatha@mail.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: mirsnov@yandex.ru

Спивак Вера Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: vspivak@inbox.ru

Тульпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tulpei@rambler.ru

Харитоновна Мария Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: mharitonova@bk.ru

Черепанов Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: takko@yandex.ru

Щербаков Владимир Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-культурной деятельности, туризма и гостеприимства, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения; e-mail: vpscherb@mail.ru

Ягубова Светлана Яхшулуговна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации; e-mail: svetlana_yagubov@inbox.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 500–700 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10., кафедра философии;
- отправить по электронной почте: *e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru.

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: /pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php; в системе Российского индекса научного цитирования: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703; на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10
тел. (812) 451-91-76
e-mail: vestnik-ph@yandex.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3

Редактор *А.А. Титова*

Технический редактор *Н.В. Чернышева*

Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 26.09.2016. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 18,75. Тираж 500 экз. Заказ № 1284

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10