

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

**№ 1 (10)
серия философия**

Санкт-Петербург

2008

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

Научный журнал

**№ 1 (10)
Основан в 2006 году
серия философия**

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов (главный редактор),
Е. С. Нарышкина (зам. главного редактора),
Н. В. Поздеева (отв. секретарь),
Л. Л. Букин, Т. В. Мальцева, Г. П. Чепуренко

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
Г. В. Стельмашук, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в перечень ведущих рецензируемых научных
журналов и изданий, рекомендованных ВАК РФ для публикации
результатов докторских исследований**

Отв. редактор А. А. Беляева
Редактор А. А. Титова
Технический редактор Н. В. Чернышева

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-23714**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:
196605, Россия, Санкт-Петербург,
Петербургское шоссе, д.10
тел./факс: (812) 476-90-34
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2008

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

И. Л. Фокин

Феноменология теогонической души в учении Я. Бёме 7

Е. А. Счастливецва

Коррелятивная логика Эдмунда Гуссерля 18

В. Ф. Кривушина

Социально-политические воззрения Аполлона Григорьева 27

И. Н. Тяпин

Проблема исторической преемственности
в философии С. С. Уварова 40

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

А. И. Иваненко

Креационистская модель бытия 51

И. Э. Егорычев

Влияние взглядов Ч. Дарвина на современные научные
представления о мире как алгоритмическом процессе 65

Д. Ф. Зайцев

Идейно-смысловой и чувственно-эмоциональный аспекты
антропокосмического мировоззрения-жизнепонимания 76

О. Б. Соловьев

Историзм и антиисторизм
социокультурной динамики понимания 86

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

М. Н. Веселова

Образ исторического города в русской культуре 96

В. В. Бунтури

Петербургский литературный салон: культурные параллели 110

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. А. Еромасова

Цивилизационные вызовы российской идентичности
на региональном уровне 121

О. Ю. Сергеева

Развитие информационной культуры как основы системы
ценностей человека в информационно-техническом мире 129

В. Н. Немина

Социально-политические институты
как основа формирования гражданского общества 136

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

В. Г. Баев, К. Я. Кожурин

Проблема взаимоотношения религии и культуры
в сравнительном религиоведении Кристофера Доусона..... 144

А. Н. Швечиков

Восточная мудрость как религиозный феномен 153

О. Б. Рыбакова

К вопросу о формировании христианской ортодоксии..... 166

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М. Р. Демин

Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России.
Историко-философские очерки. – М.: Российская политическая
энциклопедия, 2007. – 511 с..... 178

Избранная библиография

по философии культуры (2006–2007 гг.)

(составитель М.Е. Харитонова) 182

Summaries 184

Сведения об авторах 188

CONTENTS

THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

I. L. Phokin

Phanomenology of teogonic soul in J. Böhme's works.....7

E. A. Schastlivtseva

Correlative logics of Edmund Husserl18

V. F. Krivushina

Social and political ideas of Apollo Grigorjev.....27

I. N. Tyapin

The problem of historical succession in S.S. Uvarov's philosophy....40

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

A. I. Ivanenko

The Creationist Model of Being.....51

I. E. Egorychev

The influence of C. Darwin's views on the modern scientific understanding of the world as an algorithmic process.....65

D. F. Zaizev

Two aspects of anthropocosmic outlook understanding of life: ideas and emotions.....76

O. B. Solovyev

Historicism and unhistoricism of sociocultural dynamics of understanding.....86

PHILOSOPHY OF CULTURE

M. N. Veselova

The Image of the Historical Town in the Russian Culture.....96

V. V. Bunturi

St. Petersburg literature salon: cultural parallels.....110

SOCIAL PHILOSOPHY

A. A. Eromasova

Civilized calls of the Russian identity at a regional level.....121

O. Y. Sergeeva

The development of the information culture as the foundation of human values in the information-technology world.....129

V. N. Nemina

Social and cultural institutions as the bases for civil law foundation136

RELIGIOUS STUDIES

V. G. Baev, K. J. Kozhurin

The problem of mutual relation of religion and culture
in Christopher Dawson's comparative religious studies.....144

A. N. Svechikov

Eastern wisdom as a religious phenomenon.....153

O. B. Ribakova

To the question on the formation of the Christian Orthodoxy.....166

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

M. R. Djomin

Dmitrieva N.A. Russkoe neokantianstvo:

«Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki. –

M.: Rossijskaâ političeskaâ ènciklopediâ, 2007. 511 s.....178

Selected annotated bibliography of philosophy of culture

(2007) (comp. by *M. E. Charitonova*).....182

Summaries.....184

About authors.....188

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 1 (430) (091) "16"

И. Л. Фокин

Феноменология теогонической души в учении Я. Бёме

Статья призвана прояснить сущность философии Бёме с теологически-философской и отчасти психологической точки зрения. Поскольку во всех его работах проявляется стремление к ясному изложению своих чувственных созерцаний для читателя, то традиционная теологическая и психологическая форма уже присутствует в его изложении, прежде всего в его собственном «естественном языке» (Natur-Sprache), и это непосредственное изложение понятий посредством чувственных образов служит обыкновенно причиной определенных трудностей при трактовке учения philosophus teutonicus («тевтонского философа»). В настоящей статье сделана попытка показать с этой «субъективно-психологической» точки зрения проблему бёмевской теософии, равно как и человеческие аспекты основания последней.

Ключевые слова: чувственные качества, терпкость, ужас, заострение души, самопостижение Божества, Qual или мука.

Якоб Бёме не имел никакого образования, поэтому очень трудно исследовать его творчество, исходя из каких-либо внешних целей его систематизации или научной классификации. Бёме принадлежал к типу народных мудрецов и для изложения своих мыслей пользовался *чувственными качествами*. Вместо понятий он применял *действительность*, но так, что применяемые им формы уже больше не являлись по своему существу «понятийными» определениями, и вместе с тем не имели у него свойственного им *чувственного* значения.

Однако это «простодушно-неотесанное», по выражению Гегеля, происхождение учения Бёме в историко-философской перспективе можно рассматривать не только как благоприятное обстоятельство для личного миро- и Богосозерцания философа, который, не будучи обязанным изучать *латынь*, счастливо избежал влияния господствующей схоластики, но одновременно и как решающее обстоятельство для рождения всего немецкого идеализма, призванного – впервые в новой истории – противопоставить статической, в высшей степени завершенной и замкнутой аристотелевско-схоластической картине мира новое *динамическое* миро-

воззрение. Именно этой форме мышления было суждено существенно изменить основные воззрения затвердевшей христианско-аристотелевской теологии, а позже и всей догматической философии, особенно ярко выраженные в системе *спинозизма*, которую Шеллинг образно сравнил со статуей Пигмалиона, нуждающейся в теплом дыхании любви. «Сколь общий характер носят высказывания, что конечные существа суть “модификации” или “следствия” Бога; какую пропасть предстоит здесь еще заполнить и на сколько вопросов еще дать ответ!» [5: 100]. И философия нашла этот ответ в более высоком динамическом рассмотрении природы и Бога, которое составило живую основу всего дальнейшего движения немецкого идеализма. «Нужно сначала знать, – говорит Гегель, – *что́* хочет сказать Бёме; тогда, разумеется, мы заметим и его *мысль* в этих словах... Эта неотесанная, немецки-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность *применять действительность как понятие и видеть вокруг себя и в себе совершающееся на небе...* Мы все-таки должны признать за ним то достоинство, что, несмотря на его язык, *здесь все на-лично*, что он во всем, что говорит, исходит *из своей действительности, из своей души*» [4: 298–299].

Поэтому, когда Бёме говорит, скажем, о первом «эмпирическом» качестве, о *терпком* или о *терпкости*, то в последнем основании это качество означает у него не столько ощущение *вкуса*, сколько *душевное состояние*, возникающее при этом. Терпкий вкус заставляет рот *сжаться*, а язык *онеметь*, и потому терпкое качество означает нечто «*душесобирательное*», или, другими словами, тенденцию к непосредственному психосоматическому единству. В этом смысле действие терпкости состоит в одностороннем «притяжении», или «привлечении», а сама терпкость есть «жесткая и холодная сила», подобная «крепчайшему камню». И потому в своем совершенном виде терпкость означает лишь паралич и застой души, которая, если не желает окончательно сжаться и окостенеть, должна *действовать*. Феноменологически (если это выражение здесь уместно) это означает, что, достигая определенного уровня душевного развития, мы испытываем некий внутренний ужас, ужас пустоты или смерти, в которой теряется наше сознание или Я.

Этот ужас заставляет нас внутренне сжаться и впоследствии «закостенеть», превратившись во внутренних паралитиков. Сперва, конечно, отвердение, вызванное продолжительным неподвиж-

ным состоянием сжатия, ощущается душою как *мука*, переходящая со временем в непрерывное состояние душевной боли, которую можно назвать *тоской*, или, в более поверхностных натурах, *скукой*. Однако эта боль или *мука* на самом деле есть *сопротивление* души, первое проявление ее *активного* противостояния простой обреченности. Одновременно это и первое *пробуждение* души, заявляющей о себе на языке страдания. Бёме определяет это состояние как «горькое».

Горечь есть собственное *жало* самой терпкости, ибо отвердение в терпком качестве может быть столь сильно, что чувства оказываются совершенно «бесчувственными». Если терпкость в чистом виде представляла собой *оцепенение* от ужаса, в котором собственно ужас еще *не чувствуется*, то горечь есть уже некоторое *возбуждение*, некоторый *страх*, противящийся этому душевному застою. Однако чувство боли и страха не преодолевает это оцепенение, но растет и растет, пока в нем не возникнет возбуждение и не заявит о себе в полный голос. Болезненное оцепенение стало уже невыносимо, и тогда пробуждается *активность*, вырвавшаяся, наконец, в свирепом порыве. Если в терпкости наблюдалось движение внутрь, или «*сжатие*», *Einpressen*, то теперь имеет место пылкое стремление наружу, которое есть «*огонь гнева*». Бёме различает между действительно вспыхнувшей страстью и тихим покорным тлением заглушаемого стремления, лишь ждущего своего часа, пока кипение гнева не вырвется, наконец, в виде «*мерцающей молнии*», которая и разбивает терпкость, преодолевая таким образом паралич души.

Из горечи возникает *молниеносная страсть*, возрастающая и не находящая себе покоя, и потому становящаяся подобной «*вертящемуся колесу*», которое с ужасом и страхом вращается, пока молния, рожденная из отношения горечи и терпкости, не станет «ужасно огненной» и не воспламенится, словно *ужасный огонь*, от которого падет и отступит вся «терпкость», или «*материя*». Таким образом, если раньше душу подавлял ужас, то теперь сама душа *подавляет ужасом* косную и «терпкую» материю. И постепенно, благодаря этому разряжению страстного возбуждения, возникшему из первоначального терпкого притеснения («сжатости») и болезненной горечи, преодолевается всякое окостенение и всякая боль. Хотя это разряжение, согласно Бёме, есть не просто «прекращение» предшествующего напряжения, но – принципиально новое состояние *облегченной* страданиями души. Бёме на-

зывает это состояние облегчения и разрешения *водою*, а также «*водянистым (или водным) духом*».

Все сохранилось в душе. И первоначальный ужас «терпкой» материи все еще имеет в ней место. Только на этой ступени он стал «совсем тонок». И «жало» горечи также еще имеет здесь силу, ибо в этом разряжении еще встречаются «вспышки» горечи, благодаря которым быстрее исчезают остатки терпкости. Разряжение тем временем все увеличивается, и «дух воды» все прибывает. Весь этот процесс Бёме называет *яростью*, которая лежит как в основании первоначального *терпкого притяжения*, так и последующей *горечи*, противостоящей терпкости, возбужденной и прорвавшейся затем в *огне*, который в дальнейшем смягчается, разрешаясь в *воду*.

Процесс ярости преодолевается, однако, чем-то высшим. Ибо после ее «взрыва» все чудесным образом «проясняется», и из подавленности, горечи, вспышек гнева и разряжения возбуждение переносится, как на крыльях, на пробужденную «светлую радость», на прояснение, которое Бёме собственно и называет *светом*. Наконец, из этой светлой радости превращенная энергия отшумевшего гнева переходит к *Любви*, которая благодаря своему тернистому пути через ярость стала от этого еще теплее и проникновеннее. Бёме так описывает этот процесс «приготовления» Любви: «Поймите весь ужас огня, страшного и поедающего, который преодолевает все виды всех эссенций! Как только наступает его блеск, то есть поглощаются виды тьмы, и темная терпкость ужасается, как суровая смерть перед жизнью, и отступает мертвая, и побежденная, делаясь из жесткой мягкой и тонкой, становясь тяжкою, нетвердою в себе немощью, отчего происходит вес естества; ибо терпкая матрица становится жидкой и светлой, и *духом воды*, от которого родилась вода. И этот ужас терпкости в темной смерти есть ужас *великой радости*, ибо из темноты возникает *свет*! И если молния усматривает себя в терпкости жала, то ужасается гораздо более, нежели ее мать терпкость; это не враждебно-цепенеющий ужас, но ликующий ужас радости, который находит свою мать столь жидкой, мягкой и кроткой, что от этого он теряет свое *огненное право*, и становится в свободе вечной воли в центре белым, ясным, светлым, приятным и радостным, и этим доходит до *пятого* вида природы, т. е. до *блаженной любви!*» [1: 41]. Так, согласно Бёме, в торжествующей радости света возникает «блаженная любовь».

Таким образом, блаженная любовь, согласно Бёме, происходит из сжатого ужаса, словно рождение новой жизни из терпкой смерти: «Ибо тогда молния с великим стремлением желает матери своей в пищу. Здесь-то и совершается настоящее происхождение жизни, ибо она есть *возжжение света в терпкой матрице*, когда суровая терпкость превращается в кротость» [1: 41].

Таковы шесть качеств: *терпкое, горькое, огонь, вода, свет, любовь*. К этим качествам добавляется еще и седьмое: *тон*, или звук как единое, общее выражение всего процесса и его этапов. Именно здесь, собственно, и начинается подлинное проникновение в то, что составляет сущность учения и языка Бёме. Ибо его личность полностью присутствует в его «описании», и в этом отношении его можно, пожалуй, сравнить с *Сократом*, в котором, по меткому замечанию Гегеля, впервые в человечестве совершилось *обращение сознания вовнутрь*, «которое в нем существовало – как в первом, явившем пример такого обращения – *антропологически*, между тем как позднее оно сделалось одною привычкой» [3: 38]. Ибо личное представление о мире для Бёме истинно лишь настолько, насколько оно сформировано *вместе с сознанием самого Бога*. Поэтому чрезвычайно важно уяснить, что бёмевские понятия «любви», «вечной Премудрости» и т. д. суть определения *единого живого Бога*, которому свойственны *динамические* определения *движения* и *созидания*. «Но не следует думать, – предостерегает Бёме, – будто Божество получает начало и изменение. Нет, я пишу так лишь для того, чтобы показать, *как научиться понимать божественное Существо*; ибо мы не способны перевести [на наш язык] ангельские слова; и если бы даже перевели их, то все равно в этом мире все тварно и *креатурально (creatürlich)*; и, потом, для земного ума все является по-земному. Ибо и мы уже не являемся частью (Particular) Целого, и не можем целостно рассуждать (*ganz reden*), но лишь по частям (*stückwerck*), о чем читателю следует поразмыслить. Далее, только Божественный Ум в сердце Божиим есть Целое, и больше ничто; все остальное состоит в эссенциях, и единственно Бог свободен. Поэтому мы говорим лишь о части, а Целое постигаем в уме; ибо не имеем языка для его изречения, но ведем читателя как по лестнице. Если же прямо и непосредственно писать или говорить о Боге, то следует говорить о *свете и о пламени Любви*, ибо в Любви постигается Бог» [1: 40].

Так как помимо этой Воли ничего нет, то она может обращаться лишь на самое себя, постигая таким образом самое себя в своем «основании» (Grund), и в этом самопостижении вечной воли и

состоит собственно вечное Рождество, или изначальное *самопорождение Бога*. «Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, – говорит Шеллинг, следуя теогонии Бёме, – то следует сказать: это – стремление породить самого себя, которое испытывает вечно Единое. Такое стремление не есть само Единое, но оно так же вечно, как Единое. Оно хочет породить Бога» и «есть поэтому *воля*» [6: 108].

Мысль о самопостижении безусловной божественной воли образует краеугольный камень бёмевского понятия Бога. Постичь негативное, *зло*, в идее самого Бога, и постичь его *абсолютно* – важнейший пункт в его философии. Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в Нем самом. Эта основа существования Бога, вслед за Бёме утверждает Шеллинг, есть *природа* в Боге, «*неотделимая*, но все-таки отличная от Него сущность» [6: 107]. В последней же, высшей инстанции нет иного «бытия», кроме воли. «Воля есть прабытие, и только к воле приложимы все предикаты этого бытия: *Безосновность (Ungrund)*, *вечность*, *независимость от времени*, *самодержавность*. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение» [6: 101].

Исходя из такого всеобъемлющего понимания «Божественной Сущности», Бёме говорит о «втором» Начале (Prinzip), называя его миром «*темного вожделения*». Это «темное вожделение» есть тот же первоначальный процесс постигающей себя безусловной воли, превратившей первоначальное Безусловное (или Бездну) в «*темное вожделение*», а ее первоначальное *самопостижение* – в «*сжатие*» чего-то другого, чуждого ей самой. Что в первоначальном Богорождении было *выхождением* (или «*выдыханием*»), то в новообразовавшейся сфере *темного вожделения* выступает как *притяжение*. Таким образом, то, что в «первом» рождении Божества было *свободной радостью* и *желанием*, то здесь в царстве темного вожделения оказывается *колесом страха*, или *мúкой страха*, в которой впервые возникает враждебное напряжение *притяжения* и *отталкивания*. Сама изначальная Бездна принимает в источнике страха новую форму *темного вожделения*, в котором, вместо беспрепятственного движения и становления Божества в свободной радости, выступает «острое» противопоставление непримиримых противоположностей.

Однако вожделение оказывается *необходимо* для самораскрытия Бога, как *метафизически преходящая ступень* всеобъемлющего самопостижения Бездны, и есть «зло» лишь как обремене-

ненное неразрешимым, противобожественным противоборством. Поэтому, говоря о царстве темного вожделения, принадлежащего самому Богу в качестве необходимого момента Его самораскрытия, Бёме говорит здесь о *развитии самого Божественного Существа* лишь в другой, более развитой потенции того же самого процесса первоначального самопостижения. Это становление свободного желания *вожделирующим*, согласно Бёме, происходит потому, что Бог не хочет быть *бесчувственным* Существом. Бог (Бездна) хочет *открыться*, и поэтому Он стремится через вожделение «почувствовать», что она (Бездна) такое.

Таким образом, чувство самого себя возникает в Бездне как результат самопостижения Божества. При этом играет очень важную роль понятие *страха*. Нечто подобное этому «понятию» было использовано при выведении *качеств*, когда Бёме прибегает к понятию *мúки* (*Qual*, или *Qual*), которое можно у него понимать и как *источник*. Вообще, слово *Qual* (или *Qual*) выражает у Бёме, в зависимости от смыслового значения, *во-первых*, как бы сокращение латинского слова *die Qualität*, означающего собственно *качество*, или *свойство*. *Во-вторых*, это понятие (вероятно, изначально производное все-таки от слова *Qualität*) преобразуется у него в слово *der Quall*, близкое по значению немецкому слову *die Quelle*, т. е. *источник*, а также *das Quellen* (*истечение, протекание*). *Die Weissheit ist ein Quall*, говорит в одном из своих стихотворений Силезский Ангел, «*Мудрость – это родник*». В этом смысле Бёме и употребляет основное понятие своего учения о качествах. Наконец, *в-третьих*, видимо, основываясь уже на созвучии со словом *Qual*, Бёме выводит из него последнее найденное им значение *мúки* (*Quaal*). Это перемещение смыслов одного и того же понятия явственно выступает особенно при рассмотрении «*перетекания*» вечного Божества из Бездны в сферу темного вожделения. А именно, поскольку Бездна у него *вытекает* (*hinausquillt*) из безмятежного, еще не «качествующего» свободного желания, *просачиваясь* (*quellend*) в сфере темного вожделения до «первостояния вражды, боли и мúки». Именно здесь, в процессе *мучительного* напряжения *источающей* Бездны, выступают первые «чувственные» *качества* Бога, посредством которых Он *чувствует* самого себя. Таким образом, в понятии *Qual* почти всегда содержится: (а) *Qualität*, собственно простое «качество»; (в) *Quell*, *Quelle* или *Quellen*, т. е. динамический момент «*протекания*» (или «*источника*»); а также (с) *Quaal* – болезненная «*мúка*» высшего противоречия.

Качества *проявляются* как таковые лишь в царстве темного вожделения в процессе *самоощущения Божества*. И хотя все богатство *качеств* содержится в нераскрытом виде уже в первоначальном «свободном желании» Бездны, которое поэтому оказывается одновременно также Божественной Мудростью, «вечным *Смыслом*», тем не менее, собственное, *качественное* бытие Бога начинается лишь с самораскрытия Его сущности.

Таким образом, в процессе своего самопостижения, воля Бездны выступает сначала как царство «вечной мудрости» (или «свободного желания»), а затем как царство «темного вожделения». Однако это существенно *один и тот же процесс одного и того же царства*, поскольку одно царство есть царство свободы и безмятежной радости различающей «теории» – *в́идения Ока Божия*, а другое – царство враждебного напряжения и *страшной м́уки*, в котором, тем не менее, соразмерно вечному смыслу, божественная воля *сопрягает* все моменты качественно разворачиваемого темного вожделения. Для примирения этих противоположных процессов в самом Божестве, Бёме вводит понятие «*гармонии*». Эта гармония подобна «первому» царству свободного желания или радости, но, в отличие от него, она не столь свободна от *напряжения*. Гармония представляет то же самое становление чувственных сил, как и при темном вожделении, но только уже не во вражде, а «*в гармонии*». То же самое «взаимное вожделение друг друга» не приводит, как это имело место в царстве мрачного вожделения, к полному поглощению в *ужасе*, в «ужасе огня», но исполняется высшим взаимопроникновением этих противоположных сил в качестве «*вожделения Любви*». Бёме говорит здесь о взаимном *вхождении друг в друга сил и качеств, о втечении друг в друга (Ineinander-inqualieren)*¹. «*Это втечение друг в друга сил и свойств, – говорит Бёме, – есть прелестный вкус любви, когда они восприимлют друг друга в святой конъюнкции, когда одно другое пробует на вкус [вкушает], чувствует, слышит и видит в эссенции*» [7: Cap. V, § 4.]. При этом *слышание* выражает особенное значение «царства Радости». Ибо слышание имеет в учении Бёме двойной смысл: с одной стороны, оно означает *понимание*, а, с другой, *восприятие* чувственных звуковых ощущений. Поэтому для описания царства радости Бёме говорит о «*звуке*» (*Schall*) *слышания, чувствования, вкуса и обоняния, который есть «истинная разумная жизнь»*. Ибо в звуке высшая мудрость впервые

¹ «*Втечение*» (*inqualieren*) образовано Бёме, очевидно, также из понятия *Qual*.

приобретает *чувство самой себя*, чтобы затем полностью раскрыться в чувственно-телесной форме «*тонального звука*» (*tönende Schall*), где Все *понимает* друг друга, *слушая* друг друга.

Царство Гармонии и Радости есть *исполнение, осуществление и воплощение вечной мудрости*, т. е. «первой» формы явления Бога, в котором звук есть воплотившееся *откровение вечной мудрости*, невозможное без *этапа* темного вожделения, благодаря которому впервые возникает чувственное и «качественное» бытие.

Таким образом, царство темного вожделения получает разумно-положительное значение. Чем более в его мраке совершается «возгорания», тем более возрастает *свет царства Радости*. Бёме поэтому подчеркивает, что о звучании царства Радости невозможно иметь ни малейшего представления, если не постигать одновременно («на одном дыхании») все те ступени, которые ведут к нему, начиная с первоначального «вечного рождения». «Поэтому все виды принадлежат звуку: (1) *вожделение* делает твердым, (2) *жало* движет, (3) *страх* охватывает в эссенции различия, (4) *огонь* превращает своим пожиранием грубость первой постигнутой сущности в дух или звук, который (5) вновь постигает *желание любви* в ее слабости и нежности и формирует в (6) единое звучание этих сил, которое постигнутое и сформированное, есть *звучание жизни* или *смысл всех различий*. И таково *открытое Слово*, которое в себе есть единая Сила» [7: Cap. V, §§ 17–18.].

Царство Радости представляет собой последнюю совокупность, тотальность всех предшествующих процессов, объединяющую, всепостигающую и *осуществляющую* в гармоничном соединении все силы и качества этих процессов: *от* «терпкого» и «твердого» – *через* «жало», «страх» и «молнию» – *к* «воде», «елею» и «свету».

Итак, темное вожделение оказывается ступенью самого Божественного Самораскрытия, которому присуще разумно-положительное значение необходимого негативного момента самого Божества. Напротив, *адское царство Мрака*, уже с самого начала выражает не необходимо-негативный, но, так сказать, абстрактно-нигилистический характер отрицания царства Радости. И вот возникает совершенно новое противостояние *светлого царства Радости* и *адского царства Мрака*.

Если царство Радости представляет собой свершившийся результат *снятия* всех предшествующих напряжений, придавая этим отрицательным энергиям разумно-негативный смысл Божествен-

ного Самораскрытия, то *адское царство Мрака* представляет собой в этом смысле «неудавшееся» разрешение необузданных напряженных противоречий. Все, что оправдывает и оплодотворяет эти противоречия, имеется в светлом царстве Радости. Напротив, адское царство Мрака выступает как *неразрешимое противоречие*, как «бесплодный» остаток, лишенный в себе всякой возможности плодотворного развития. В адском царстве Мрака бесплодные противоречия исторгнуты из Целого, они, как говорит Бёме, «захватили себя самих, как нечто собственное, выступая как великий страх перед светом, и как *вражда к свету*: в этом и заключается истинная сущность темного мира, как пропасть, в которую изгнаны бесы, называемый нами *адам*» [7: Сар. III, § 26.]. Таким образом, царство Радости есть *исполнение* «свободного желания» первоначального самораскрытия Бездны. Наоборот, адское царство Мрака есть *вырождение* и *высыхание* темного вожделения того же процесса.

Однако, этим противостоянием еще не исчерпано Самооткровение Бога, и в результате в бёмевской картине мира – как разрешение последнего противостояния Света и Тьмы – выступает наш видимый *внешний мир*, как последнее и высшее Самооткровение Бога, мир, который есть не что иное, как *совокупность* радостного и мрачного царства.

«Этот мир», согласно Бёме, есть *смешение* Добра и Зла, Божественного и Анти-Божественного. И в этом смешении небесного царства Радости и мрачного бесплодного царства Ада кроется то же самое противоречие его противоположных сил, их *Высшее Напряжение*. Но, если предшествующая потенция этого напряжения разрешалась благодаря «ужасу огня», то теперь этот «ужас» может искупить сей мир лишь в его сердце, в его центральном и высшем пункте, которым, согласно Бёме, является *человек*, ибо именно человек несет в себе *ад* и *небо*. Каждый человек, говорит Бёме, есть свой собственный «Бог», а также свой собственный «Дьявол», ибо человеческая душа – это «центр Бога» и «центр природы»¹. Таким образом, теогонический процесс вечного рож-

¹ «Душа [по смерти тела] не имеет нужды куда-то уходить, – говорит Бёме, в диалогической форме разговора учителя с учеником рассуждая “о сверхчувственной жизни”, – лишь внешняя смертная жизнь отлучается от нее вместе с телом; небо же и ад она уже до того имела в себе; как сказано в Писании: “Царствие Божие внутри вас есть” (Лука, XVII, 20–21). Что в душе откроется, небо или ад, там она и остается... ибо небо и ад суть повсюду. Царствие Небесное действует и чувствуется святыми в вере их» [2: 106–108].

дения Божества, согласно Бёме, необходимо приводит к человеку, как *внутреннейшему моменту самооткровения Бога*.

Напряжение между «Небом» и «Адом» возрастает в самой человеческой душе, и, следовательно, разрешается ровно настолько, насколько в человеке происходит нечто подобное «*молнии огненного ужаса*» предшествующих процессов. Благодаря этому «ужасу» в душе человека также может разгореться «огонь», который, поглотив неплодотворную «адскую» сторону этого мира, вводит человека в «центр Природы», в творящую Бездну как в центр всего мирового Процесса. Отсюда вытекает задача и назначение человека: *возродить и вернуть в Целое божественного Самооткровения бесплодное обособление, выпавшее из всеобщего мирового Процесса*. Ибо, в конечном итоге, все «грехи» человека коренятся в одном величайшем Грехе – в упорном обособлении от всеобщего развития мира, когда человек поистине есть «самому себе Дьявол». И потому человек должен оставить «все своевольное», говорит Бёме, и вернуть себе утраченное когда-то Око Божие, и Божественный Разум, недоступный ему до сих пор в его «своеобытности» (*Seinheit*). Ибо в своей своевольной воле он имеет и постигает лишь нечто *Партикулярное*, оставив которое он достигнет *Целого*, и этим всего, ибо «*все возникло из Слова Божия*».

Итак, согласно Бёме, Откровение Бога в человеке ясно показывает, что так называемое человеческое *своеволие* бесплодно обособляет и изолирует человека от глубочайшей основы его сущности: от *достижения Целого и проникновения в это Целое*, благодаря чему он может осуществить свое высшее назначение – *быть и действовать вместе с Целым*. Ибо, согласно Бёме, освободившись от *своеволия* своей воли, и вступив, таким образом, в Целое, человек не успокаивается и после мистического единения с Богом; ибо это Единение у Бёме означает уже не традиционно-мистическое представление о единой покоящейся божественной сущности, по отношению к которой весь мир и человек представляются «греховными», выступая как ни на что негодное и излишнее «*царство грехопадения, недостойное существования*, лишь мешающее душе войти в платонический мир идей, в трансцендентную область *нирваны*, *плотиновского Единого*, лишённого всякого представления о «темном вожделении». Лишь разделяя «оба начала», составляющие *живое органическое Целое*, можно в результате такого «*однобокого*» взгляда на сущность мира превратить светлое царство Радости в неподвижно-трансцендентное

царство «светлого будущего». Единение человека с Бездной есть, согласно Бёме, продвижение и обнаружение в «этом мире» изначальной божественной Воли, прорывающееся в величайшей неуспокоенности из «вечной Тишины», ко все новым самопостижениям. *Только таким способом* человек, в душе которого восходит огонь *напряжения и борьбы* между добром и злом, приходит в Целое.

Список литературы

1. Бёме Я. О тройственной жизни человека. – СПб., 2007.
2. Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. – СПб., 1815.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Т. 2. – СПб., 1994.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Т. 3. – СПб., 1994.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Исследования о сущности человеческой свободы (1809). – Соч. в 2 т. – Т. 1. – М., 1989.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы. – Соч. в 2 т. – Т. 2. – М., 1989.
7. J. Böhme. *Mysterium magnum* (1623) / Jakob Böhme's sämtliche Werke in 7 Bände. Bd. V. Leipzig, 1843.

УДК

Е. А. Счастливецва

Коррелятивная логика Эдмунда Гуссерля

С позиции современной естественной науки феноменологический метод Э. Гуссерля представляется актуальным именно благодаря коррелятивному методу исследования. У Гуссерля появляется идея не «чистой причинности», а «мотивационной», подразумевающей «отношения реальных субъектов к реальным предметам». Это и есть корреляционные отношения (психофизическая причинность, связывающая концепцию Гуссерля с нейропсихологическими концепциями сознания).

Ключевые слова: корреляция, Э. Гуссерль, нозма, мотив, каузальность.

Феноменология выступает как метод корреляции между бытием и сознанием; конкретизируя данное положение, можно сказать, что, во-первых, бытие здесь не столько реально, сколько идеально; во-вторых, понятийно и количественно; в-третьих, выступает как смысл и значение; в-четвертых, как высшее духовное и практическое долженствование [11: 5]. С точки зрения феноменологии, познание объектов не есть, собственно, их познание. Это есть восприятие, а сам объект – воспринятое [11: 12–13]. Логика явля-

ется ключом к чистой идеальности, а феноменология возможна как наука о чистом разуме. Но как возможен феноменологический метод с позиции современной науки, и не надуман ли он?

Восприятие всегда предметно, то есть оно всегда у нас в сознании, потому что сознание само обладает свойством предметности. В сознании мы воспринимаем объекты не как пространственно-временные (как в математической логике), но наделенные протенцией и ретенцией, то есть сознание как будто дотягивается до объектов, в действительности, наделяя их этими характеристиками при помощи памяти, благодаря которой мы создаем образы. Интуиция – граница феноменологии, потому что проблема объективного времени указывает на пределы феноменологического метода, а сама интуиция – проблема темпоральности, первичных модусов сознания – памяти, восприятия [8: 82].

В немецком языке слово «Gegenstand» одновременно означает «предмет», «вещь» и «объект», поэтому в русском языке предмет переводится и как объект, и как, собственно, предмет. При переводе слова как «объект» теряется сущность быть предметом сознания, поэтому очень часто сам объект теряет объективность и приобретает свойство «быть в сознании», то есть берет на себя функцию «предмета». Предметы даются в непосредственном восприятии, что означает ощущение в виде усмотрения (*Wahrnehmung*). Например, мы видим дом в лучах солнца, в темноте; цвет его при этом меняется от светлого до темного; меняются и очертания форм. Можно сказать, что цвет и форма для нашего восприятия – точно такие же свойства дома, как и материал, из которого он выстроен.

Восприятие как единичный акт указывает только лишь на один из модусов сознания, но не на всеобщность. В самом деле, очень сложно говорить о коллективном восприятии, здесь нужно подразумевать не восприятие как таковое, то есть не первичные данные восприятия, а понятия, которые находятся в употреблении коллектива. Поэтому Гуссерль был против удвоения действительности и не работал с коллективными сознаниями, полагая, что восприятие коллективного субъекта запрято в глубины родовой телесной организации сознания, в глубинные пласты родовых психофизических структур.

В единичном восприятии влияние переживаний абсолютно. Это так называемое «оттенивание», т. е. «содержащееся» во взаимосвязи с новыми актуальными переживаниями и внутренними непрерывными оттенками. «Оттенивание» и составляет саму

возможность внутреннего узрения, усмотрения. Собственно, так оно и есть. Если я что-то не вижу, я домысливаю, зная примерную организацию материи. Усмотрение и есть процесс переживания материи в различных оттенках. Оно может быть разнонаправленным. Восприятие на втором своем этапе различает непрерывность, безостановочность тонов, оттенков, и оно представляет собой единый поток непрерывных переживаний. Путем к чистой феноменологии служит исключение эмпирического Я [12: 23]. *К сущности интенционального переживания не относится то, что касается эмпирического восприятия, эмпирического Я.* Восприятие интенциональных переживаний рассматривается как «переживание Я», Личности, одушевленного лица со всеми опытно-практическими мотивами и действиями в самом становлении трансцендирующего «значения» [12: 26]. Метод феноменологической редукции заключается в сведении отношений восприятия к эмпирическому Я [12: 30] и заключении в скобки этого момента. Так, Пфендер выдвинул тезис о единстве индивидуальной психической деятельности и гуссерлевской идеи «чистого Я» [12: 234]. Это, по его мнению, «единство изолированных друг от друга потоков сознания» [12: 239]. Липпс предположил, что именно в различии между непосредственным и опосредованным опытом заложено двойственное понятие психологии» [12: 226]. К непосредственному опыту мы отнесем «Icherfahrung», к опосредованному – «Gegenstandserfahrung». Пфендер считал, что без психического субъекта невозможна психическая обусловленность, «собрание в одно», единство, одновременность переживаний в индивидуальной психической действительности. Единство всех переживаний субъекта – центральный пункт его психической деятельности, одновременности всех переживаний, состояний и деятельности субъекта, его идентичности [12: 239–240].

Феноменология становящегося сознания есть трансцендентальная феноменология. Проблема «конституции», «конституирования» рассматривалась Гуссерлем в 1908 г. только как «специфическая трансцендентальная проблема» феноменологии для образования всех основных форм предметов и их коррелятов в первичных данных актов конституирования. Как отмечает Керн, в *Ideen 1* Гуссерль отождествлял понятие «чистого» и «трансцендентального». «Трансцендентальное» для него – релятивное понятие, относящееся к имманентному и трансцендентному, то есть внутреннему состоянию объекта. «Трансцендентальное» – это солипсическое основание конституционной проблематики [12: 48–54].

Существует корреляция между действительной (вещественной) имманентной данностью и интенциональными (трансцендентными) актами. Она составляет вопрос априорного (категориального) порядка. Чистое Я Гуссерль рассматривает как единство потока сознания. «Трансцендентное» здесь понимается как функциональная зависимость познавательного акта от объекта. Чистое «я» есть рефлексия («разворот взгляда», «оборачивание») [12: 145].

Трансцендентное, эмпирическое «я» проявляется, то есть становится отчетливым через явление. Если подвергнуть редукции внешний мир, то исчезнет возможность разворачивания рефлексии на самое себя, на свои познавательные трансцендентные акты, и останется нередуцируемый остаток – чистое «я». Поэтому феноменологический метод, метод сведения к остатку доказывает саму возможность существования чистого «я» и является именно способом аргументации априорности рассудка, его категориальной ориентации.

В отличие от Канта Гуссерль выводит необходимость взаимосвязи между единством сознания и возможностью единого конституирования предметности. Что это означает?

Единство кантовской апперцепции предполагает целостное восприятие объекта в едином познавательном акте. Но это вовсе не подразумевает необходимое коррелятивное (неразрывное) соединение акта самого восприятия с познаваемым объектом. Связь эта функциональная и осуществляется посредством познавательного акта как такового. Что собой представляет этот акт? Это интуитивное, мгновенное «схватывание» предмета нашего восприятия через саму направленность нашего сознания на имманентный предмет. Эта внутренняя имманентность (связность) предмета восприятия и самого восприятия образует функциональную зависимость, называемую корреляцией. Сущность этой корреляции составляет необходимая направленность восприятия на объект (предмет восприятия). О подобной корреляции Кант не говорит. Кроме того, не думается, что идея интересубъективности, как «предформа» («Vorform») была взята у Канта [12: 276]. Кантовское учение Гуссерль переосмыслил в сторону корреляции единства конституирующей субъективности и единства мира как постоянства, самоконституирования «я» как личностного начала в коррелятивном учении о восприятии мира как фундаментальном законе, или постоянстве.

Чистое его исполняет редукцию и изменяет установку – это мотор феноменологического процесса. Оно выступает чистым субъектом, подобно кантовскому трансцендентальному субъекту [10: 188].

Вопросы идентичности эмпирического (фактического) и чистого «я» лежат в основе критики проблем «Картезианских медитаций» Р. Ингарденом. Он считал, что трансцендентальное его выросло из его фактического как само собой разумеющееся действие, поскольку Гуссерль мыслил трансцендентальную установку в качестве рефлексии эмпирического (фактического) «я» [10: 196].

Коррелятивные действительности понятия формируются путем поэтапной рефлексии трансцендентального конструирования мира субъектом [13: 24].

В V главе «Логических исследований» Гуссерль проводит ноэтический анализ интенциональных переживаний. Восприятие (*Apperzeption oder Auffassung*) в своем смысловом моменте интенциональных переживаний называется ноэматическим. Ноэматический смысл является коррелятом восприятия, или, как говорит сам Гуссерль, «смыслом предметного восприятия» (LU 11/ 1, 146) [13: 37–38]. Интенциональность рождает смысл, поэтому «качество» ноэтического акта составляет «материя». Рефлексивный акт (когда сознание «само себя в себе показывает») содержит в себе интуитивное восприятие множественности, из которой сознание выбирает единственно подходящий к данному случаю смысл (ноэматическая рефлексия). На этом пути Гуссерль разрабатывает проблему мотивации. Дело в том, что с его методом связана проблема целеполагания, в свою очередь, имеющая отношение к мотивации. В природной действительности существует не мотивация, а причинность. По теории А.Р. Лурия, акт мышления возникает только тогда, когда у субъекта появился мотив, делающий задачу актуальной, а решение ее необходимым, и когда у субъекта нет готового решения [2: 80; 7].

Феноменологическое понятие мотива возникает не в «трансцендентной сфере реальности», а в «чистой феноменологической сфере», другими словами, феноменологическое понятие мотивации принадлежит не только и не столько преимущественно теории человеческой практики, а в большей степени присутствует во всех отношениях «чистой феноменологической сферы», потому что мотивы артикулируются через язык [13: 115]. Реальное единство человеческих переживаний Гуссерль называет «единством мотивации» [13: 116]. Согласно Гуссерлю, в принципе все, что конструи-

рует поток реальных переживаний, и есть абсолютная данность [13: 117].

Поток переживаний всегда направлен на реальность, потому, собственно, он и есть поток реальных переживаний, переживаний реальности. Вследствие этого, переживания не могут быть понимаемы иначе как мотивационная деятельность сознания. Идея «внешнего опыта» у Гуссерля, т. н. «трансценденция вещи» («die Transzendenz des Dinglichen»), в которой термин «вещь сама по себе» становится идеальным, и это не что иное, как мотивированная возможность в становящемся потоке взаимосвязи чистой внутренней феноменологической мотивации», становится во взаимосвязь с идеей внутренней (феноменологической) мотивации. Таким образом, у Гуссерля появляется идея не чистой причинности, а мотивированной причинности «Motivationskausalität», которая подразумевает «отношения реальных субъектов к реальным предметам». Таким образом, выходит психофизическая причинность, которая составляет релятивный фундамент для объектов, а также основание для «реального субъекта», отношений типа «объект-объект» и субъектно-объектных отношений, в которых субъект выступает как «реальная» апперцепция, не более чем посредствующая инстанция (принимает роль посредствующей инстанции, посредника) [13: 122, 126].

Согласно Гуссерлю, человеческое восприятие выступает посредником между физическим миром и сознанием. Само оно связывает предметы объективного мира с психическим строем душевной организации, и, в силу этого, является онтическим, а не онтологическим. Современные концепции восприятия основываются уже главным образом на исследованиях в области нейронов головного мозга [6, 5]. Кроме того, еще остается неразрешенным вопрос о «ментальной каузальности» [3: 70]. Желания могут играть реальную каузальную роль в поведении человека [3: 75]. Они являются специфическими ментальными состояниями, влияющими на мое поведение, поэтому само по себе знание о нейронной структуре мозга еще недостаточно для предсказания поведения человека [4: 131]. В то же время, нейронная структура нашего мозга свидетельствует об электрической заряженности человеческого организма, и напрашивается ассоциативный вывод о сходстве процесса восприятия и скорости световых зарядов. Что касается концепции Гуссерля, то не случайно отдельные исследователи, в частности Б. Ранг, отмечают присущую его идеям мотивационную сферу в качестве специфической каузальности, ментальной кау-

зальности. «В самом деле, – пишет В.В. Васильев, – независимо от реальной каузальности ментального, наши действия могут рассматриваться как корреляты таких ментальных состояний, как убеждения и желания, фундируемые памятью. Эта корреляция – просто факт <как утверждал Гуссерль – *Е.С.*>, который невозможно отрицать...» [3: 74]. Стало быть, убеждения и желания играют реальную каузальную (мотивационную) роль. Иные перспективы предлагает Д. Серл. Он считает, что «ментальные состояния не содержат в себе таких каузальных возможностей, которые выходили бы за пределы каузальных возможностей порождающего их мозга». В то же время ментальные состояния не отгорожены от внешних социальных и каузальных отношений и вынуждены проявлять себя не только на микро, но и на макроуровнях [3: 77].

Таким образом, можно подвести черту под «онтологический базис ментальных состояний. Ситуации, в которых возникает феномен Я, или сознание в узком смысле, обусловлены интеграцией информационных потоков в мозге и ассоциацией соответствующих им ментальных состояний». Вот почему их исследование не может продолжаться без анализа языка и культуры в целом. Вот почему они не определяются одной моделью вещи. «Ментальные состояния наделены реальной каузальностью», но не обладают полной бытийной независимостью и даже, по определению В.В. Васильева, «сущностным единством», наподобие кантовского «единства апперцепции» в «Я». На деле мы имеем связь всех биологических структур с некими прото-желаниями, или стремлениями [3: 78–79] и их возможной перекомбинацией, что позволяет в целом уточнить генетическую теорию эволюции.

Принимая во внимание современный взгляд на проблему ментальности, становится близкой позиция, раскрывающая гуссерлевское Я как личностный субъект. Так, В.В. Васильев считает, что «единое» Я является поверхностным, а не глубинным феноменом ментальных состояний, поэтому нельзя мыслить уровень ментального по модели вещи. Это означает, что нужно учитывать «интеграционные потоки в мозге и ассоциации соответствующих им ментальных состояний», поэтому может быть неверным тезис, как отмечает В.В. Васильев, «о параллелизме ментальных состояний и физических функциональных схем». Это значит, что ментальные состояния в мозге возникают не только благодаря нейронному процессу, но еще нужно учитывать личностные «притязания» субъекта: его индивидуальные цели и сам характер, который складывается как сложная взаимосвязанная с окружающей

социальной средой система, в которой в сложный узел вплетены различные типы отношений. Интересно, что «ментальные состояния наделены реальной каузальностью». С другой стороны, остается проблемным вопрос о «сущностном единстве» этих состояний, которые у Гуссерля актуализировались в единстве «я», в едином потоке сознания. В.В. Васильев представляет в большей степени точку зрения «эмерджентного интеракционизма», в том смысле, что ментальные состояния представляют особый тип реальности, актуализирующейся в материальных системах биологического типа [3: 77].

Строго говоря, в этом русле можно определиться и с концепцией «множественности восприятий», представленной Е.Н. Князевой и А.Л. Алюшиным [1]. В то же время с повестки дня не снимается Гуссерлев вопрос о едином потоке интенциональных и неинтенциональных переживаний. Как представляется, актуальной остается тема интуитивного «схватывания», которая, с точки зрения современных концепций восприятия, может зависеть от скорости действия нейронов головного мозга, влияние которых в организме человека подобно действию электрических зарядов, поэтому велика вероятность зависимости интуиции восприятия от скорости нейронных процессов в организме человека. Данное обстоятельство ставит концепцию Гуссерля в ряд современных теорий определения ментальности и делает ее востребованной.

Для каждого конкретного восприятия необходима определенная сеть нейронов. Для обеспечения полноценного сознания объединения нейронов должны включать как сенсорные представления в задней части коры, так и лобные структуры, вовлеченные в память, планирование и речь. Мозг работает за счет специфической и индивидуальной связи нейронов. Закономерности их соединения отражают всю аккумулированную информацию, которую организм приобрел в результате обучения в течение всей своей жизни, а также генетическую память предков [6: 50]. Как утверждает К. Кох, конкретные группы нейронов опосредуют или даже генерируют различные явления сознания. Определенное состояние сознания связано с конкретной нейронной активностью, а определенная популяция отчасти или целиком отвечает за состояние сознания. Однако очень сложно (и пока невозможно) определить, какая именно группа нейронов, и какая активность в ней составляют осознаваемое восприятие. Вместе с коллегами Кох выдвинул несколько предположений о работе сознания, основанных на экспериментальных результатах. Одно из них состоит в

том, что нейронные корреляты сознания (НКС) включают в себя пирамидальные нейроны, стратегически расположенные в выходной зоне коры больших полушарий – в ее пятом слое. Эти клетки посылают сигналы и принимают сильные возбуждательные входы от пирамидальных нейронов в других областях коры. Такая организация создает петлю положительной обратной связи, позволяющей образовавшемуся объединению нейронов существовать до тех пор, пока его не включит другое формирующееся объединение. Разряд таких групп продолжается в течение долей секунды, что более соответствует временной шкале сознания, чем разряд одиночных нейронов. Нейроны под корой больших полушарий получают входы практически от всех областей коры и проецируются обратно. Видимо, эта ограда расположена идеально для того, чтобы объединять активность сенсорных областей коры в целостное восприятие. Для дальнейшего развития этих идей нейрофизиологи должны изучить электрическую активность большого количества нейронов в различных местах мозга. Предварительные попытки подтверждают, что конкретные группы нейронов выражают отдельные особенности восприятия, составляющие ежедневные впечатления. Так делается предположение, что НКС лежат в основе конституции сознания [6: 49–50].

Мы можем сказать, что причинные отношения в нашем сознании возникают двоякого рода. Во-первых, одни – субъективные, мотивационные, во-вторых – это психофизическая причинность (*reale Kausalität*). Коррелятом физической причинности, реальной связности вещей в природе служат нейроны в головном мозге, поэтому, собственно, причинность называется психофизической. Реально в ней связаны субъектно-объектные отношения. Субъект имеет дело с индивидуальными проявлениями сознания, в частности, мотивационной структурой, объекты же находятся в действительных причинных отношениях друг с другом.

Как бы то ни было, но в настоящее время невозможно объяснение корреляций, как считает Т. Нагель [9: 112]. В то же время Гуссерль и не *пытается* «объяснить» феномен корреляции. Он его постулирует как очевидность. Но всегда находятся сторонники «объяснить» непонятное, но, тем не менее, очевидное. В данном случае это выходит за рамки *понимания* и становится именно «объяснением» причин, поэтому здесь речь идет о несовместимости физиологического и ментального (феноменологического), поскольку причина всегда находится в мире явлений как таковых, ибо в ментальном мы имеем не причину, а всего лишь логическое

восприятие чего-либо. Между ментальным и физиологическим не существует логической связи в ее обычном причинном понимании, а есть только функциональная зависимость, именуемая в данном случае «корреляцией». Это и есть коррелятивная логика.

Список литературы

1. Алюшин А.Л., Князева Е.Н. Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия // *Вопр. философии.* – 2007. – № 2. – С. 80–96.
2. Асланикашвили Н., Суладзе А. Вулканы и люди // *В мире науки.* – 2008. – № 2.
3. Васильев В.В. Мозг и сознание: выходы из лабиринта // *Вопр. философии.* – 2006. – № 1.
4. Вригт Георг фон. Объяснение в понимании действий // *Логос.* – 2001. – № 2.
5. Дубровский Д.И. Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте?» (Ответ Д. Чалмерсу) // *Вопр. философии.* – 2007. – № 3. – С. 90-104.
6. Кох К., Гринфилд С. Как рождается сознание // *В мире науки.* – 2008. – № 1.
7. Лурия А.Р. Эволюционное введение в психологию. – М., 1978.
8. Молчанов В.И. Время и сознание // *Критика феноменологической философии.* – М., 1988.
9. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // *Вопр. философии.* – 2001. – № 8. – С. 101–112.
10. Brockman Jan. M. *Phänomenologie und Egologie.* Haag., 1963.
11. Husserl E. *Erführung die Phänomenologie der Erkenntnis Vorlesung. 1909* Herausgegeben vom Elisabeht Schuhmann. – Springer, 2005.
12. Marbach E. *Das problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* – Haag., 1974.
13. Rang B. *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls.* – Haag., 1973.

УДК 1 (47+57) (091) "18"

В. Ф. Кривушина

Социально-политические воззрения Аполлона Григорьева

Автор выясняет основные положения социально-политической позиции Григорьева. В статье показан её сложный и внутренне противоречивый характер. Парадоксальность этой позиции рассматривается и объясняется в свете современных коллизий между либерализмом и консерватизмом.

Ключевые слова: рационализм, консерватизм, либерализм, монархизм, гласность, политические права и свободы, централизация, самоуправление.

Русский поэт, литературный критик и мало изученный мыслитель Аполлон Григорьев держался принципа «самобытно-культурного» против «общечеловеческого», поскольку оно в концепциях линейного прогрессизма формируется поверх национального. Эта установка григорьевской мысли гасила его интерес к социальной проблематике. В романтические сороковые годы Григорьев открыто заявлял о своей экзистенциальной невосприимчивости к идее «социального страдания». Со временем эта позиция изменится. Григорьев был живым человеком и в пятидесятые-шестидесятые годы он будет глубоко переживать социально-политические коллизии своего драматического времени, но переживать как «органический» мыслитель или как «ненужный человек», что по существу тождественно.

Григорьев видел, что в текущий момент другие, не «органические», не культурно-экзистенциальные идеи востребованы обществом, и понимал, пока их историческая актуальность не пройдет, до тех пор не наступит время идеала органического, который в настоящем должно ориентировать поверх status quo и непосредственно грядущего – в неопределенное будущее. Этот разрыв между проектируемой мыслью Григорьева органико-экзистенциальной системой отсчета и реальной «злостью дня» окрашивал сознание критика в трагические тона и рождал в нем упомянутое нами выше самочувствие «ненужного человека», к которому он тем не менее старался адаптироваться. «Что мы на время *ненужные* люди, это надобно переварить. То, чему мы служим, во что веруем, то есть дух, истина, прекрасное, стремление – поверь мне, неиссякаемо и еще не раз поднимется к небу если не стройным целым Парфенона и не стрелами готических соборов – то чем-нибудь другим, равно прекрасным, равно свидетельствующим о борьбе и силе духа» [4: 232]. Этот оптимизм с необходимостью вытекал, конечно, для Григорьева из самой духовной природы человека. Но и на фоне переживания своей ненужности в настоящем у критика, под воздействием революционной ситуации, либерализации духовной жизни и последовавших затем буржуазно-демократических реформ, оживают реакции на вызовы текущей действительности. В условиях начавшейся в правительственных кругах работы по подготовке отмены крепостного права, Григорьева, бывшего тогда в Италии, охватила сильнейшая эйфория. Прочитав в газете корреспонденцию из России М.П. Погодина, также возбужденного надеждой на обновление сбрасывающей с себя крепостное ярмо России, он не расставался с газетой, в лирическом упоении цело-

вал строки «Утро встает, заря занимается», бродил по улицам в поисках соотечественников и испытывал прилив национальной гордости даже своей русской (простонародной) одеждой, с которой упорно не расставался даже за границей.

Встает вопрос: занял ли Григорьев ввиду раскрепощения экономического развития России какую-нибудь социально-экономическую позицию, и если занял, то с какими социально-экономическими силами он связал свои интересы? Одна из рецензий критика, вернее даже не рецензия, а сам рецензируемый материал, проливает свет на этот вопрос. Речь идет о литературном сборнике «Утро» [7]. Среди материалов сборника была помещена статья «Из путевых заметок» В.А. Кокорева. Об авторе статьи известно, что он был откупщиком и одним из самых богатых людей России. Во всяком случае в 1861 г. его капитал составлял 7 млн руб. Будучи совсем «простого», незнатного происхождения, и не получив сколько-нибудь серьезного начального образования, Кокорев впоследствии сумеет приобщиться к самой утонченной западной цивилизации, соберет блестящую картинную галерею из бессмертных шедевров русской и европейской живописи, среди которых будут представлены полотна В.К. Боровиковского, Г.И. Угрюмова, Ф.М. Матвеева, С.Ф. Щедрина, А.Г. Венецианова, А.О. Орловского, О.А. Кипренского, В.А. Тропинина, К.П. Брюллова, Ф.А. Бруни, А.А. Иванова, Н. Пуссена, Д. Тенирса, Я. Брейгеля и др. [1]. За рамками своей основной предпринимательской активности Кокорев выступал на поприще финансовой и социально-реформаторской деятельности, писал статьи по политико-экономическим вопросам; известен он и как крупный меценат патриотического направления. Именно Кокорев положил начало так называемому «русскому стилю» – он первый поставил на стол золотой лапоть. Характерно, что и умер он в той же вере, в которой родился – в старообрядческой [11].

Статью «Из путевых заметок» Кокорев написал в связи с деловой поездкой через Нарву и Ригу – в Германию. Григорьев, рецензируя сборник, обошел публикацию Кокорева как чужеродную по своей хозяйственно-экономической направленности в *литературном* издании. Однако оговорив таким образом неуместность кокоревской статьи, он охарактеризовал ее как *замечательную*. Всякий же, кто прочтет эту статью, поймет, что хотел сказать критик – статья говорит сама за себя и, что в данном случае важно, много говорит о своем авторе. Перед нами человек сильного, самостоятельного и очень деятельного ума, способный разглядеть

много существенного в панораме сменяющих друг друга картин русской, эстляндской, немецкой действительности – в восприятии критичном и продуктивном одновременно. Продуктивно-творческая, «положительная» направленность ума Кокорева должна была пленить Григорьева, осваивающего мир в интеллектуальном созерцании. Русскому купцу интересны и топография западно-европейских городов, и структуры их политической жизни; архитектура эстляндских крепостей и немецкий закон о воинской повинности; его волнует настроение, внешний вид и одежда различных категорий русских крестьян; он анализирует социальные последствия свободы индивидуального винокурения в Эстляндии и отсутствия таковой в России. Богатейшую пищу для грустных размышлений даёт автору водопад на реке Нарве, «праздная» теперь сила которой – он видит это – «могла бы ковать, плющить, сверлить, точить, словом, обращаться с железом, чугуном и медью, как с воском, производя из металла машины, орудия, винтовки, пароходы и паровозы» [10: 200]; ничем разумно не объяснимое отсутствие шоссе из Петербурга в Ямбург, откуда ведет тракт в Дерпт, Ригу и в восточную Пруссию; отсутствие важного для России пароходства на Чудском озере; отсутствие самого необходимого дорожного снаряжения и общая безурядица на русских станциях и проч. Впечатление Григорьева от «Путевых заметок» невозможно реконструировать без учета того, как весь этот материал был подан автором. А подан он был так, что выводы и проекты, рождающиеся в голове русского купца как бы на наших глазах, принимали сразу столь убедительный вид, что невольно располагали в свою пользу. Срабатывали обаяние неизменной апелляции к здравому смыслу, неотразимость и простота аргументов, замечательная способность непринужденно и легко, как бы играючи, прикинув в уме, тут же обсчитывать стоимость альтернативных хозяйственных проектов, учитывая множество элементов: численность жителей, протяженность речной сети, наличие необходимых местных строительных материалов, сравнительные преимущества для России одного вида производства перед другим и т. д. И все это – в статье откровенно идеологичной.

Позиция автора задана с первой страницы и выдержана до последней. Высказываясь, что называется «открытым текстом», Кокорев ставит в прямую зависимость нищету русского народа, бедность его одежды и стертость лиц с его крепостным состоянием, а неурядицы русской, общественной жизни – с засильем чиновничьей бюрократии. Под соответствующим углом зрения дает-

ся им и сравнительный анализ русских и немецких порядков – неизменно в пользу порядка, основанного на свободном труде. Автор «Заметок» – безусловно человек, способный к активному преобразованию России феодальной – в капиталистическую и готовый взять на себя эту миссию. Он понимает по-немецки, разбирается в готике и стилях внутреннего убранства аристократического жилья; письменная речь его свободна, отмечена навыками точного словоупотребления и вкусом к образности. Но прежде всего автор – человек, захваченный возможностями буржуазного предпринимательства. Потому-то самым сильным впечатлением во время пребывания в Германии для него стали не чудеса дворцового и паркового искусства Шарлоттенбурга, Потсдама и Сан-Суси. Таким впечатлением для него стал Моабит – слобода под Берлином, в которой немецкий купец Борзих, бывший мастеровой, разбогатевший «от своего ума и труда» построил завод, где пять тысяч рабочих выпускают локомотив с периодичностью в три дня. Но это не все. В портрете Кокорева не хватает еще одной очень важной для понимания отношения к нему Григорьева, краски.

Со страниц «Путевых заметок» с нами говорит русский человек, настроенный глубоко и неподдельно патриотично. И размышления об упущенных возможностях развития отечественной экономической жизни, и «проективная» активность Кокорева неизменно отливаются в национально-патриотическую форму и потому неотделимы от нее. Патриотизм – это, безусловно, форма мировоззрения Кокорева. С горечью он пишет, как иностранный груз кофе, вин и различных гастрономических диковинок обменивается в Петербурге на хлеб, сало, кожи – на «потовый труд» русского мужика. И как этот мужик, голодный, без мясной пищи, на одном хлебе и воде, и холодный, без теплой одежды и сапог транспортирует торговую барку по всей Двине. И это в то время как его иностранного торгового партнера обслуживают сытые, накормленные мясом и поенные пивом веселые моряки. Соглашаясь по первому предложению принять участие в финансировании строительства русской церкви в Париже, он чувствительно задет тем, как плохо идет сбор средств, как неудовлетворительно организовано дело, имеющее с его точки зрения *общероссийское* значение. Его размышления о положении русского народа наполнены болью, горечью, грустью, недоумением. Кокорев знает – русский мужик выпивает всего-то треть от того, что выпивает эстонец. А между тем эстонец редко и пьян бывает. Ведь он пьет, как правило, ежедневно перед обедом, в то время как русский – на свадьбах, похоро-

нах, праздниках. И уж дорвавшись до вина, пьет неистово, без меры – с горя. Выход здесь, полагает Кокорев, один – «показать свет гражданственности», тогда и вольная продажа вина не опасна – исчезнет горе, заливаемое вином, исчезнет пьянство с отчаяния. А сейчас в богатейшей, сравнительно даже с пограничными странами, «сильной» русской природе «человек вял и жилища бедны», «нет жизни ни в чем – ничего он не делает с любовью, ничего не радеет, все ему постыло...» [10: 205].

И вот об этом-то человеке, друге Погодина, Погодину же Григорьев писал: «Я верю только в трех человек, в Вас, Кокорева, Островского...» [4: 194]. Кокорев, взятый как целостная личность, в системе мировоззренческих ценностей критика действительно мог стать феноменом, заслуживающим идеологического доверия. В противоположность деформирующим жизнь теориям он, как жизненно-состоявшийся реальный *тип* личности имеет для Григорьева искомый им авторитет действительности. Кокорев – жизненная сила; он, такой какой есть, свидетельствует собой и тем самым требует серьезного идеологического учета. А таким, каким он состоялся, Кокорев, как видно, импонировал Григорьеву: «Вы, Кокорев, Островский... старая и, я думаю, надоевшая Вам песня, но она мне *работалась*» [4: 191]. Кокорев как бы воплощал в себе творческое начало русского купечества – сословия, в котором критик видел ту социальную силу, которая, будучи традиционно связанной с народными корнями, могла осуществлять общественный прогресс в культурно-самобытной форме.

Если попытаться определить вектор того направления, в котором «работался» кокоревский «элемент» социального мышления Григорьева *объективно*, этот вектор укажет, конечно, в сторону «почвенного», традиционного капитализма. Мысль о сочетаемости экономического прогресса с сохранением и развитием национально-культурного своеобразия поддерживались у Григорьева, в частности, тем, что патриотизм и национальное чувство столь внятно говорили за себя через восприятие действительности Кокоревым и, надо полагать, всей, связанной с Погодиным, «купеческой группы» Кокорева. Ясно, таким образом, что искушение Григорьева Кокоревым, то есть искушение романтического сознания почвенным капиталом стало возможным по причине национально-патриотической формы последнего и только в размерах действительной граждански-нравственной дистанции между капиталом русского купца и капиталом западноевропейским, поис-

тине потопившем к тому времени в ледяной воде эгоистического расчета все священные чувства.

В философском мировоззрении критика находится ключ к пониманию его подхода к проблеме политической демократизации общества. На уровень концепции государственного управления прямо проецируется весь пафос его статьи «Белинский и отрицательный взгляд в литературе». Проследивая издержки гегельянства Белинского, Григорьев, в частности, резюмирует вытекающие из прогегельянски-логицистской позиции великого русского критика следствия: «1) уничтожение всего непосредственного, прирожденного в пользу выработанного духом, искусственного, 2) уничтожение всего местного в пользу общенационального и по тому же принципу всего общенационального в пользу общечеловеческого» [8: 263]. В сфере политического управления государственной жизнью аналогом этой позиции, как показывает Григорьев, являются централизационные тенденции. Об этом он прямо говорит и в самом тексте статьи, и в связи с проблематикой статьи, в частности, в письме М.П. Погодину: «Я то Вас читаю, а Вы то меня читали ли, то есть читали ли мои статьи во «Времени»? В особенности статьи о Белинском? Ведь я тут подрывал *централизацию* в учении самого даровитого из ее пророков!» [8: 279].

С поклонением абстрагированной от реальных самобытных человеческих множеств искусственному, теоретическому феномену «человечества», как показывает Григорьев, у Белинского связаны и романтизация кровавой личности Ивана Грозного, – централизатора, и его вражда к малороссийской литературе, как к литературе «местной», и недооценка русского народного творчества, как еще пралитературы. Апологию централизации критик фиксирует далее у С.М. Соловьева и К.Д. Кавелина – в санкционировании ими опричнины Грозного как орудия «прогрессивной» политики, в предании смерти упорно самостоятельного, демократического Новгорода и Твери и т. д. Таким образом, из самого органического характера мировоззрения Григорьева естественно следует его принципиальная ориентация на децентрализацию социально-культурной жизни и управления, по-видимому, в конституционно не ограниченной монархии¹. Такую возможность он связывал прежде всего с земским самоуправлением.

¹ «В конституцию и Запад уже изверился». Земские соборы и «народ» – в этих двух пунктах критик политически идентифицирует себя со славянофилами [см.: 4].

Земство будет учреждено в России уже в 1864 г. как попытка царизма приспособить самодержавный строй к потребностям капиталистического развития. В деятельности земских органов наряду с помещиками, фабрикантами и духовенством принимали участие купцы и крестьяне, преимущественно богатые. Григорьев, однако, рассчитывал на широкое народное представительство в земских органах. Косвенно об этом можно судить по отношению к земству Достоевского, обнародованному еще при жизни критика и в том же самом контексте критики теоретизма и космополитизма, причем с несомненным и явным учетом сделанного в этой области Григорьевым. Полемизируя с западниками и славянофилами как с теоретиками, сходящимися в попытках «нагибать к себе действительность», западники – в искусственно общечеловеческих формах, славянофилы – в узкой форме старого московского идеальчика, Достоевский рассматривает земство как отодвинутое обстоятельством, но исторически выработанное русским народом одно из главных начал национальной жизни. Анализируя проблему, писатель прямо отождествляет земство с народом: «народ – наше земство» [9: 8].

Что же касается демократизации русской жизни, которая в конце пятидесятых – начале шестидесятых годов осуществлялась в формах гласности и свободы слова, то Григорьев проживал этот процесс с сильнейшим разочарованием и раздражением. Его глубоко травмировали некоторые тенденции русской публицистики, возникшие на волне гласности, когда правительство Александра II в условиях резкого обострения общественного подъема было вынуждено сделать ряд уступок в цензурной политике. Это время ознаменовалось бурным ростом периодических изданий и вызвало к жизни то «общественное возрождение», когда, как писал П.Н. Ткачев, «каждый живой человек восчувствовал непреодолимую потребность *как можно скорее* «высказаться», как можно скорее поделиться с своими ближними запасом мыслей и чувств, накопившихся в глубоких тайниках его души в тяжелые бесконечные дни его «*обязательного молчания*» [13: 6]. Массовость публикаций сопровождалась, однако, известным понижением их идейно-теоретического, а в частности, нравственного уровня, на что Григорьев реагировал чрезвычайно болезненно. Да иначе и быть не могло у человека его склада. «Читали ли вы в «Норде»... – писал он в 1857 г. Погодину, – один *фельетончик* из Петербурга, срамной фельетончик, где *мы* хотим показать, что и мы дескать европейцы и у нас есть блудницы, скандальные истории, Demi-

monde?... Это ужасно! Не знаю, произвел ли он в Вас то же чувство негодования... Ведь этот голос из России, это – *les premisses* нашей свободы слова...» [4: 154–155]. Так воспринимал он феномен русской гласности в 1857 г. То же – в 1860. Гласность и свобода prostituiрованной, как ему виделось, «Искры», холуйски англоманского «Русского вестника» и «теоретиков» воспринималась им как лишенная сколько-нибудь серьезного духовного содержания. Он испытывал глубокое презрение к тем трубадурам гласности и расхожих идей общественного прогресса, которые, будучи в сущности людьми без убеждений, использовали новые возможности общественно-политической ситуации в целях популярности. Поняв, «что в настоящую минуту *выгодно* «постоять за народ», (они) принимают под свое покровительство, под покровительство «благодетельной гласности» нахальство лихачей-извозчиков Невского проспекта...» [5: 368–369] и проч. Предвосхищая упреки братьев Достоевских в несвоевременности обличения каких бы то ни было публицистов, поскольку они все-таки выступают глашатаями прогресса и, тем самым, упреки в компроматации «великого дела общественного прогресса и гласности», сорокадвухлетний Григорьев восклицает: «Не во время! Не могу я, старый ненужный человек, слышать равнодушно этого любимого слова доктринеров: не во время! Я верю в старого Шекспира, верю, что *время всегда на то, что происходит в нем*» [3: 370].

Григорьев не может и не хочет редуцировать принцип органической полноты жизни под воздействием требований, исходящих от в корне для него неприемлемой идеи прогресса, неспособной обеспечить национально-самобытное существование и развитие культур. Либерализм его был столь же принципиальным, сколь и органичным, в том специфическом смысле, который отличает все его мировоззрение. Об этом можно судить, в частности, по его отношению к рассуждению Н.Ф. Самарина о самоубийстве мысли. В статье «Письма о материализме» [3: 353–364] Самарин выступает против односторонней направленности мысли, «принимающей характер исключительности». Такая направленность ведет к разрыву непосредственного общения человека с истиной, поскольку последняя есть «полная жизнь». Написанная раньше, статья Самарина, по напечатании ее в 1861 г., когда программно заявили себя односторонне-утилитаристские тенденции в русском нигилизме, приобрела новую злободневность. Самаринский императив самоубийства мысли Григорьев, конечно, воспринимал в отношениях его оппозиционности к «ограничительной» тенденции в нигилизме.

Этой ограничительной тенденции (Писарев доводил ее до признания целесообразности закрытия целого ряда «беспольных» в идейном отношении общественно-политических журналов) объективно и противостоял самаринский императив «самоубийства мысли».

Мысль нельзя преследовать, убивать, – доказывал славянофил. Это грешно: нечестиво посягать на свободу человека. Это безрассудно: преследуя и убивая ложную мысль, мы мешаем ей развернуться последовательно в своей односторонности и тем самым прийти к самоотрицанию, к «самоубийству», что ей, как ложной, мысли предопределено самой логикой. Императив «самоубийства мысли» пленил Григорьева пафосом терпимости к идейно-теоретическому инакомыслию. Эту идею Самарина он помещал на границе двух идейных направлений, материализма и обскурантизма («с его кострами, инквизициями» – речь идет о ж. «Маяк» под редакцией С.О. Бурачека) – в качестве критического кореллята их обоих. За ограничением возможностей идейного волеизъявления в слове для критика стоит методология тех же теоретизма и централизаторства, которая, игнорируя таинственную и неуследимую в своих проявлениях стихию человеческого духа с высоты произвольно присвоенного себе авторитета, понуждает человеческую мысль рабски следовать букве некой канонизированной догмы [8: 289].

Органический характер политического либерализма Григорьева резко выступает в оппозиции материальному детерминизму Чернышевского-Добролюбова. Утрируя его: полагать, «что государственные свободы, политические права, наука – вздор и побрякушки, что главное дело – есть, пить и < ... > – значит, ты сам знаешь, что» – для Григорьева значит идти против духовного первоуродства человека. «Не созданы же народы (ты знаешь, что я не верю в человечество) только срать (конечный результат *практической жизни*)» [4: 231, 232]. Придерживаться этого принципа, то есть принципа материального детерминизма, полагает он, – опускать человечество на четвереньки. Государственных свобод и политических прав критик касается в статье «Ветер переменился» [15: 21], где, как свидетельствует Б.Ф. Егоров, нашли отражение впечатления Григорьева о своей поездке по России летом 1862 г. в условиях разгула черносотенной реакции на революционное движение в стране. Григорьев пришел в неопикуемый ужас от многочисленных проявлений «белого террора», обнаруживающихся преимущественно в бюрократических и мещанских слоях [2: 392].

В том же 1863 г. в статье «Плачевные размышления о деспотизме и вольном рабстве мысли. Из записок ненужного человека» критик с удовлетворением пишет о расширении гражданских прав евреев. Однако все эти либеральные симпатии и настроения Григорьева не делают его приверженцем либерализма как такового. Страхову (1862): «Мрачна лежит теперь передо мною жизнь, почти что без значения. Гласность, свобода – все это, в сущности, для меня слова, слова, слова, бьющие только слух, слова вздорные, бессодержательные. Гласность бордельной "Искры", свобода "Русского вестника" или теоретиков ... неужели ты в серьезные минуты самоуглубления веришь в эти штуки. "Едино есть на потребу", друг, и "иде же Дух Господен – ту свобода..." А где Он Дух Господень?... Увы! "Се zde Христос или инде!"» [4: 272]. Заподозрив Ф.М. Достоевского в таком либерализме, он оставляет идейно близкий ему почвеннический орган «Время». Несогласный, в частности, с фигурой бойкого либерального журналиста А. Разина на месте ведущего политический отдел журнала, он хотел бы видеть на его месте «человека нового и свежего, человека со стремлениями к правде и самобытности, а не к либерализму *quand tete*» [4: 250]. Компромиссу со «своими» в таком принципиальном для него вопросе он предпочитает свою откровенно прагматическую позицию в идейно-эстетически далеком, но близком «служением *self-goverment*, ненавистью к централизации, культом мира, свободы, "законности"» [4: 232] «Русском вестнике».

С другой стороны, Григорьев выступает против того, что он называет «узким консерватизмом», то есть против централизационной идеи и идеи порядка «*quand tete*», поскольку поборники узкого консерватизма прикрывают себя «святым именем любви к порядку и закону»¹. Ввиду такого парадоксального сочетания либеральных и консервативных ориентаций в мировоззрении Григорьева нетрудно понять, что критик сам затруднялся сформули-

¹ Не забудем, что Григорьев закончил юридический факультет университета и романтизировал «закон и порядок», но конечно, не абсолютизировал. В статье «Тургенев и его деятельность». По поводу романа «Дворянское гнездо», в связи с анализом одного из второстепенных героев, Григорьев пишет: «Паншин – тот *деятельный* человек, тот реформатор с высоты чиновничьего воззрения, тот нивелер, верующий в отвлеченный закон, в отвлеченную справедливость, который равно противен нашей русской душе, в каких бы образах он нам ни являлся». [6: 151–152]. Далее следует целый ряд подобных образов, что Григорьеву важно для доказательной силы своей мысли – ведь критерий истины для него – художественные результаты литературного процесса.

ровать свою политическую позицию. В этом смысле показательно свидетельство известного русского писателя и философа В.Ф. Одоевского. Григорьев приехал к Одоевскому просить содействия в получении материальной помощи от литературного фонда, и тот был буквально поражен отчаянным материальным положением, в котором находился критик. В объяснение своей нищеты Григорьев, как не без юмора пишет мемуарист, сослался на то, что «хотя он и либеральный человек, но консерватор», поэтому «ни в какой журнал идти со своими статьями не может» [14: 119, 121].

Однако парадоксальность политического выбора Григорьева находит, как нам представляется, объяснение в коллизиях неоконсерватизма уже второй половины XX века. Призванный «по определению» защищать монархию, иерархическую структуру общества и прочее, консерватизм XX века вынужден защищать социальные смещения и неконтролируемые динамические импульсы, идущие от капиталистической экономики. В собственно идейной сфере происходит то же движение консерватизма в сторону либерализма, причем сближение может переходить в обмен позициями. Консерваторы перехватывают лозунги гражданских свобод у либералов, успевших в них разочароваться, взывают к восстановлению гуманистического уважения к достоинству индивидуальной души [2: 16–17]. Парадоксы, которые вызрели ко второй половине XX века в мировом масштабе, были, как пишут Р.А. Гальцева и И.Б. Роднянская, более чем за сто лет предвосхищены в русских мыслительных моделях. Социальное творчество, стесненное в практической области, переливалось в сферу духовных поисков и теоретических дискуссий, имеющих, как оказалось, весьма отдаленные перспективы.

Для нас здесь особый интерес представляет то, что, развивая эту тему, авторы приводят высказывание Н.Н. Страхова о том, «что либерал, по сущности дела, должен быть в большинстве случаев консерватором, а не прогрессистом и ни коем случае не революционером, это едва ли многие знают и ясно понимают» [цит. по: 12: 228]. Страхов вместе с Ф.М. Достоевским и Григорьевым принадлежал к идейному ядру сотрудников почвеннического органа «Времени». Он рекомендовал Григорьева Достоевскому, был другом и в известном смысле горячим поклонником критика, а после его смерти пропагандистом его идейного наследия. Григорьев называл Страхова своим Горацио. А Страхов, к своим «Воспоминаниям об Аполлоне Александровиче Григорьеве», взял эпитафию из «Гамлета»: «Горацио! ты все ему расскажешь». Что имел в ви-

ду Страхов, высказывая, очевидно, общую у него с Григорьевым мысль? Полагаем, она отражала логику «органического взгляда». Почвенники были противниками революционной ломки, мотивированной умозрительным, конкретно социалистическим идеалом. Достоевский, Григорьев, а по-видимому и менее нам известный Страхов сходились на том, что личность в социализме роковым образом не может избежать подавления. Гуманистический, личный пафос Григорьева политически находил себя в «органической», национально ориентированной и потому консервативной структуре, а не в прогрессистской социалистической («теоретической»).

Парадоксальность григорьевской мысли засвидетельствовала, таким образом, наличие в мировой и русской культурной жизни проблем, подлежащих разрешению, как оказалось, в далекой перспективе.

Список литературы

1. Андреев А. Н. Указатель картин и художественных произведений галереи В. А. Кокорева. – М., 1863.
2. Григорьев Ап. Воспоминания. – Л., 1980.
3. Григорьев Ап. Воспоминания. – М.-Л., 1930.
4. Григорьев Ап. Письма. – М., 1999.
5. Григорьев Ап. Плачевные размышления о деспотизме и вольном рабстве мысли (Из записок ненужного человека) // Воспоминания. – М.-Л., 1930.
6. Григорьев Ап. Собр. соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1990.
7. Григорьев Ап. Утро: лит. сб. // Русское слово. – 1859. – №2.
8. Григорьев Ап. Эстетика и критика. – М., 1980.
9. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. – Т. 20. – Л., 1980.
10. Кокорев В. А. Из путевых заметок // Утро. – М., 1859.
11. Кокорев В. А. Наши государственные и общественные деятели. – СПб., 1890.
12. Неоконсерватизм в странах Запада. – Ч. 2. Социально-культурные и философские аспекты: реф. сб. – М., 1982.
13. Нечаева В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время». 1861–1863. – М., 1972.
14. Одоевский В. Ф. Текущая хроника и особые происшествия. Дневник. 1859-1869 гг. // Лит. наследство. – Т. 22–24. – М., 1935.

Проблема исторической преемственности в философии С. С. Уварова

Статья посвящена позиции С.С. Уварова о преемственности в мировой истории в контексте его представлений о социальном прогрессе. Определено, что трактовка проблемы непосредственно вытекает из политической доктрины консерватизма. Показано, как, определяя духовную эволюцию человечества в рамках Восточной, Античной и Европейской цивилизаций, Уваров приходит к признанию за Россией великой миссии.

Ключевые слова: Российский консерватизм, философия истории, историческая преемственность, истинное просвещение, этико-политический идеал, национальное сознание, миссия России.

С.С. Уваров (1786–1855) принадлежит к числу наиболее примечательных фигур в истории консерватизма в России, его деятельность отнюдь не исчерпывается воплощением в правительстве Николая I «охранительных» принципов в области образования. Наряду с Н.М. Карамзиным он выступил в первой трети XIX в. одним из главных создателей социальной доктрины российского консерватизма. Для Уварова было характерно типичное для консервативной мысли тяготение к поиску исторических причин современных ему социальных проблем в рамках не исторической науки, а именно философии истории, где можно обратиться к метафизическим основам общественно-исторического процесса и погрузиться в спекулятивное теоретизирование. Формирование философско-исторических воззрений выступает здесь естественным следствием углубленного, выходящего на метафизический уровень осмысления этико-политического идеала. Между тем тематика публикаций об Уварове сосредоточена в основном на исследовании его административной деятельности и анализе содержания т. н. теории «официальной народности». До последнего времени исключение составляли в основном несколько кратких обзоров его философско-исторических построений в 1810-е гг., осуществленных отечественными (М.А. Алпатов, Н.А. Зверева) и зарубежными (Н. Рязановский, Ц. Виттекер) исследователями.

Формирование оригинальных философско-исторических воззрений С.С. Уварова началось еще во время его службы при российском посольстве в Вене (1807–1809 гг.), когда у молодого дипломата под влиянием контактов с теоретиками консервативно-

романтической мысли, в частности, братьями Шлегелями, А. Гумбольдом, мадам де Сталь, произошло смещение ценностей от культурно-нравственной утопии к теории историко-политической модернизации общественных отношений. Там он наметил для себя приоритетные направления интеллектуальной рефлексии: поиски самобытного «Я» России, переоценку соотношения «Россия – Запад». Особую же значимость имеет временной отрезок с 1813 по 1818 гг., когда Уваров опубликовал несколько выходящих за рамки чистой публицистики работ, отразивших его взгляды на историю России и Европы в контексте мировой цивилизации, ядром которых стала концепция «истинного просвещения».

Исторический процесс представлялся С.С. Уварову как сложное и не всегда последовательное движение на пути к «истинному просвещению», противопоставляемому идеалу западноевропейских просветителей. В определении такой цели исторического развития ясно прослеживается уже достаточно консервативная как в онтологическом, так и собственно политическом значении, направленность уваровских социальных взглядов. Перед своими читателями он предстает умеренным пессимистом во взгляде на судьбы человечества, считающим, что человеческий род постепенно деградирует, однако противоречия цивилизации могут быть сглажены распространением наук и смягчением нравов. Поэтому цель истории – общественное устройство, которое отражало бы нравственное христианское равенство всех людей перед Богом при примате сильного централизованного государства и вере в то, что просвещенный монарх сам введет справедливые законы и поможет обществу достичь высот культурно-нравственного развития. Монархии, считал Уваров, «лучше приспособлены к человеческой природе»: тирании и деспотии унижают человеческую натуру, демократии и республики дают слишком большую свободу, аристократия правит только в собственных интересах, и только монархи, руководствуясь народным духом, обеспечивают своим подданным «свободу от произвола» [5: 19]. Духовное основание патернализма Уварова составляет христианская религия, которая, как он считал, во многом определяет в переходные моменты пути государственного развития. Религия – это консолидирующая социальная сила, традиционная по своей сути; это «нравственный порядок Вселенной», который в трудную минуту предстает перед человеком «во всей его красоте». Христианство же – «великий урок морального равенства, Богом миру преподнесенный» [10: 33].

Одним из ключевых терминов философии истории С.С. Уварова стала «цивилизация», трактуемая как ступень исторического развития человечества. Цивилизации не исчезают вникуда и не появляются из ниоткуда: история – это циклический процесс, в котором более развитые общества, используя достижения своих предшественников, сменяют не соответствующие «духу времени» общественные системы и строят на их «руинах» свое благополучие [10: 22,42,49].

В рамках этой теории комфортно чувствовал себя исторический фатализм, выразившийся, во-первых, в убеждении Уварова о том, что все события в жизни государств подчинены «закону необходимого», который «можно было назвать судьбою, если б он не был действием вечного, непостижимого Провидения», а во-вторых, в его утверждении, что все цивилизации, как и государства, их образующие, переживают в своей истории «младенчество–юность–зрелость–старость». Каждое государство, по его мнению, наделено Провидением индивидуальным национальным духом, выступая при этом как часть единого «*esprit humain*». Переход от одной стадии в другую неизбежен и зависит от многих факторов: культурно-нравственного богатства нации, политического опыта государства, социально-исторической гармонии общественных отношений и т. д. Резкий разрыв с прошлым может повлечь за собой катастрофические последствия. Так, например, революционная эпоха конца XVIII в. – это урок, который Провидение дало Европе, чтобы окончательно рассеять ложные идеи о «направлении развития человечества» [5: 4–5]. С другой стороны, политические системы, достигшие «истинного просвещения», смогут если не избежать старости, то хотя бы оттянуть ее приход и поддержать свою зрелость достаточно долго.

Провидению Уваров отводил функцию контроля. Оно вмешивается в исторический процесс только тогда, когда цепь событий угрожает физическому и духовному существованию мира, или же когда «посреди сильных волнений выходят на поприще необыкновенные люди, которым история придает название завоевателей и хищников трона». Именно от действующего по своим «тайным и непостижимым» законам при посредстве естественных причин Провидения, считал мыслитель, зависит смена той или иной стадии эволюции цивилизации и историческая преемственность. Примечательно, что, согласно Уварову, Провидение и Божий промысел – это не синонимы. Провидение – объединяющее начало в истории. Оно неустанно следит за ее ходом и вмешивается в него

только по необходимости, в то время как «Божья десница» всем управляет и решает судьбы народов и государей [6: 169].

Важное положение философии истории Уварова – идея о прямой зависимости между скоростью продвижения к «истинному просвещению» и качеством литературного языка [10: 4]. Развитие литературного языка, по его мысли, полностью соответствует жизненным циклам исторических цивилизаций, поэтому все национальные языки и литературы проходят в своей истории те же стадии, что и государства. Однако, если для цивилизаций и государств, их образующих, переход из одной стадии в другую является неизбежным, то гармонично развивающийся литературный язык может бесконечно долго сохранять свою «юность», будучи главным средством реализации функции культурной преемственности в истории. Поэтому выбор великих народов в мировой истории у Уварова произведен от перечня выдающихся, «коренных» языков, начиная с санскрита и кончая языками крупных европейских государств.

Ц. Виттекер отмечает, что уваровская интерпретация исторического процесса предвосхитила многие идеи, выдвинутые Гегелем в последующие годы в лекциях по философии истории [1: 46]. Действительно, идея, как и Гегель, по пути синтеза и систематизации идей немецких философов конца XVIII – начала XIX в., российский консервативный теоретик пришел к мнению о том, что история мира представляла собой последовательную смену трех цивилизаций: Восточной, Античной и Европейской.

Под воздействием идей Фр. Шлегеля о восточных корнях европейской цивилизации С.С. Уваров центральное место в своей историософии отводил Востоку: Восток начинает историю, здесь лежат истоки христианской религии; именно Восток в условиях революционных потрясений конца XVIII в. еще хранит в себе силы для «спасения» Европы от «неминуемой» гибели. Восточные цивилизации (Уваров в основном говорил об Индии, представляющей культурный и нравственный фундамент европейской цивилизации, и Иудее, давшей человечеству христианскую веру) явились отправной точкой на пути человечества к познанию «своих прав и свобод». В целом, по мысли Уварова, место, которое Восток занимает в истории мировой цивилизации настолько велико, что «если б можно было во всем пространстве представить влияние образованнейшего народа Азии на весь мир, тогда, конечно, пролился бы неожиданный свет на всю историю человечества» [10: 14].

Хотя выход человечества за пределы «младенчества» привел к формированию деспотических государств, Уваров отмечал, что в храмах Индии и Египта «мудрым» удалось скрыть от деспотов «искру... человеческого ума», который возродился в Греции, где началось «юношество» мира. Здесь мыслитель впервые попытался конкретно обосновать идею об истории как бесконечной цепи, где каждое поколение строит свое здание на достижениях всех предшественников. Он указывал на то, что в античную эпоху «достояние всех веков делается собственностью одного народа. От судьбы двух или трех городов Аттики и Лаконии будет отныне зависеть моральная судьба Вселенной» [10: 29]. Уваров определил три достижения Востока, которые новая цивилизация впитала в себя, а именно – «просвещение», «мудрость» (т. е. ученость) и «торговлю».

Между древней Грецией и сменившим ее Римом Уваров обнаруживал более различия, чем сходства. Если Греция – это «юность» человечества, то Рим, по его мнению, знаменовал собой переход «человеческого ума к летам опыта и зрелости». В Греции понятия «человек» и «гражданин» выглядели аморфно, и «человек чувствовал себя гражданином», напротив, в Риме «человек» стал «жертвою гражданина». Историю Греции и историю Рима Уваров, явно не без влияния гегелевской теории стадий развития духа, наделял различным содержанием. Греция – это расцвет наук, искусства, литературы. Рим представлял собой «верх политической мудрости и проницательности» [10: 35–36]. Однако политическая стабильность «обществ» подчинена, в сознании мыслителя, их моральному благополучию. Именно поэтому главную причину падения Рима и тем самым завершения Древней истории он видел не в политических раздорах и войнах, а в появлении христианской религии, которая представляла собой «давно ожидаемое преобразование морального мира». «Римляне, гиганты в доблести и пороках, – отмечал Уваров, – пили в золотых чашах слезы и кровь Вселенной и в беспечном упоении не ведали, что Освободитель мира родился под соломенным кровом в забытом краю их огромной империи... Не народы Германии, не воины Севера и Востока, даже не пороки тиранов и не разврат народа разрушили колосс Римской Империи; Христианская религия нанесла Риму смертельный удар» [10: 38,42]. Здесь очевидно влияние Ж. де Сталь, «еретически» для того времени заявлявшей о традиционной, начиная с поздней Античности, связи между христианской моралью и социальным обновлением [3: 63–64,156].

Под влиянием идей Фр. Шлегеля и Фихте Уваров придерживался точки зрения, что новая история начинается с «пробуждения» Европы, которое произошло в «лесах Германии» под бдительным оком Провидения. Он выделил четыре главных фактора, которые способствовали становлению европейской цивилизации: появление германских народов, феодальная система, крестовые походы и «сильное влияние христианской религии». Именно в Германии, по его мнению, проявились первые признаки «политической свободы»: «Мы по примеру Европы начинаем помышлять о свободных понятиях; если же вы спросите, где тот народ, у коего являются первые их признаки, история не назовет ни римлян, ни афинян, ни карфагенцев, ни спартанцев; она укажет вам на германцев Тацита!» [10: 39–40]. Отвергая популярные представления о средневековье как «темных веках» Европы, он заявлял, что эта эпоха была ниспослана Европе Провидением, так как человек должен был пробиться «через сей хаос», чтобы привыкнуть к «блеску истинного света». «Дабы узнать свои права и свои обязанности, – констатировал он, – человек должен был истощить сперва необузданную юность» [10: 41]. Когда же феодальная система стала «угнетать» нарождающийся дух свободы, Провидение вмешалось в ход истории и нашло способ уничтожить феодальные законы. Этим способом были крестовые походы, которые стали первым камнем «будущего политического здания Европы». По мысли Уварова, крестовые походы впервые представили Европу в виде целостного образования, имеющего уже ясную цель достичь «истинного просвещения». Крестоносцы принесли в Европу идею «прав человечества» и «гражданства». Это убеждение он вывел исходя из того, что первенствующее значение имело не социальное равенство, а моральное, которое и было у «воинов Спасителя», происходивших из разных социальных слоев [10: 43–44].

Предвосхищая более чем на полвека идеи К.Н. Леонтьева, временем расцвета Европейской цивилизации и ее перехода от юности к зрелости С.С. Уваров называл XV–XVIII вв. Характеризуя XV столетие, он пишет: «Сей дивный век блистает всеми родами славы и величия. Америка, мыс Доброй Надежды, книгопечатание, реформация, порох, торговля в Индии – вот его трофеи. Отныне система европейских государств... течет беспрепятственно на высшую ступень образованности» [10: 48]. Революция во Франции ознаменовала собой конец расцвета. Уваров заключил, что из всех европейских государств только Россия сохранила в себе

«следы душевной юности» и выражал надежды на то, что будущее Европы находится в ее руках.

Таким образом, переведя рассмотрение современных ему российских проблем в надполитическую, метафизико-историософскую плоскость, С.С. Уваров подошел к идее вектора «Запад – Россия – Восток», в котором Россия рассматривалась как культурный феномен, вобравший в себя европейскую образованность и восточную просвещенность, выступающий посредником между Западом и Востоком и создающим «источник истинного просвещения». Тем самым он пошел дальше своего старшего современника Н.М. Карамзина и стал первым отечественным теоретиком консерватизма, *открыто* заявившим не просто о специфичности исторического бытия, но об избранности России, которой Провидение предназначило «великую роль» – вывести Европу «из культурного, политического и духовного тупика».

Основополагающим моментом представлений С.С. Уварова о миссионерстве России явилось понятие о ее самобытности, сохранившейся в культуре, истории, политической системе, национальном характере русского народа (определяющем его «стойкость духа» и истоки «спасительных начал» для Европы). Только Россия может способствовать распространению «всеобщего просвещения», достигая вместе с тем «собственных важнейших выгод, так что никогда еще политические побуждения не являлись в таком согласии с обширными видами нравственной образованности» [10: 27–28]. Помимо культурных, моральных и историко-политических преимуществ России Уваров определил и географические. Находящаяся между Европой и Азией, она является проводницей исцеляющей культуры Востока в Европу, способствуя распространению всеобщего просвещения и должна вернуть современную цивилизацию к ее «подлинным незамутненным истокам» [10: 23–25,48]. Россия рассматривалась им как будущая важнейшая мировая империя, которая будет сочетать принципы ограниченной политической свободы со справедливыми законами и духом патриотизма.

Как и Карамзин, Уваров озабочен тем, чтобы осмыслить историю России в связи с историей Европы. Синхронность выступает у него одним из главных методологических принципов исторического познания. В частности, говоря о «национальном духе», он опирался на набиравшие популярность идеи о германском духе как создателе европейского устройства и карамзинскую интерпретацию «норманнской теории», с ее идеей о скандинавском происхо-

ждении древнерусского права (выражающего «дух народа») [2: 26]. Уваров наделил русских всеми легендарными добродетелями древних германцев и пришел к выводу о законности и закономерности российских притязаний на великую историческую миссию, хотя Россия несколько запоздала с ее осознанием из-за монгольского владычества XIII – XV вв. («У нас просвещение и законы были жертвою долговременного порабощения под игом варваров»). Он весьма настойчиво уподоблял Россию Нового времени Древнему Риму. «Римляне сперва овладели миром и впоследствии уже начали думать о просвещении... Так же как Рим унаследовал достижения древнего мира и передал их всему человечеству в своей последней, зрелой стадии, Россия могла унаследовать все достижения остальной Европы» [10: 25].

В 1820-е гг. С.С. Уваров укрепился во мнении об исторической обусловленности самодержавной власти в России, которая есть «сила вещей», «дух народа», соответствующая уровню развития России, степени ее просвещенности, обусловленная особенностями ее исторического пути, ограниченная по своей природе моральными, социальными, политическими и историческими обстоятельствами и принципами [9: 49–55.; 8: 10–17]. Именно в национальном характере, основными чертами которого, по его мнению, являлись законопослушность, монархизм и патриотизм, мыслитель нашел силу, способную противостоять революциям, и на основе сформулированных еще в 1821 г. таких начал, как «святая вера», «любовь к государям» и «особые свойства русского народа», определил триаду «самодержавие – православие – народность», значение которой для рассматриваемого в статье вопроса видится совпадающим с трактовкой ранее обозначенной проблемы цели исторического развития.

Продолжая связывать прогресс политических систем с прогрессом человеческого духа, оценивая то и другое с точки зрения христианских принципов, в них заложенных, Уваров утверждал, что назначение человечества осуществится тогда, когда христианство пронизает его обычаи, разум и дух. Мыслитель отмечал, что вера обеспечивает кровную связь между поколениями, преемственность традиций, поскольку «без любви к Вере предков народ как частный человек должен погибнуть» [4: 3]. Опережая славянофилов, он заявлял, что православие превосходит другие европейские религии по причине твердых, но не доктринерских принципов. Поэтому, если христианская мораль должна была идти рука об руку с политическим строем, как определял Уваров в своей схеме

цель истории, то принципы православия, которое, по его мнению, «сохранило бытие России при напоре и полудиких орд языческого Востока, и полупросвещенных полчищ мятежного Запада» больше отвечали своей провиденциальной роли.

В случаях обращения к истории Нового времени Уваров производил теперь обличение не только тираний, но и европейских абсолютистских систем, указывая на разрыв формально-правового и нормативно-аксиологического единства официальной церкви и государства и отказ последнего от контроля за этической эволюцией общества, в то время как, по его мнению, именно властная элита выступает главным стимулом умственного и нравственного прогресса общества. Он был убежден в наличии необходимой связи между переросшим простой деспотизм самодержавием и просвещением, которая и придавала динамизм историческому развитию России, якобы идущей к созданию бесконфликтного общественного строя [4: 5].

Что же касается ставшего к началу 1830-х гг. широкоупотребительным в отечественной социальной мысли термина «народность», то Уваров использовал его для обозначения единства двух составляющих: нации и государства в их совместном историческом развитии. Слово национальность употреблялось Уваровым в значении идеи политического суверенитета, т. е. высшего состояния нации, как синоним исторического равноправия народа в среде великих наций. Народность, таким образом, – всеобъемлющее начало, «душа нации», пронизывающая все сферы социальной жизни, признак ее исторической зрелости, которой, по мнению консервативного теоретика, еще не совсем достигла современная ему Россия, с ее недоразвитостью национального самосознания, неоформленностью национальной идеи. Наконец, в понятии «народность» выражается столь характерная для всех последующих российских консерваторов идея диалектического единства в истории старого и нового. В рассуждениях о том, что «народность не заставляет идти назад и останавливаться; она не требует неподвижности в идеях... Черты изменяются с годами, но физиономия изменяться не должна» [4: 4], сформулировано понимание Уваровым «истинного» исторического прогресса.

В последние годы жизни С.С. Уваров лишь заново обосновал прежние представления о ходе общественно-исторического процесса и принципах его познания, вновь подчеркивая значимость словесности в духовной эволюции человечества на примере истории первых веков новой эры – водораздела между «древней» и

«христианской» цивилизациями и главенствующую роль христианства в определении направления движения всемирной истории, а также прямо отвергая такое осмысление исторического процесса, которое не пользуется абсолютными категориями добра и зла и устраняет из картины событий Провидение [11: 12–14]. При этом в своих поздних работах он достаточно ясно проводил мысль о том, что путь исторического прогресса следует видеть в движении от языческого «материализма» к христианскому спиритуализму, от примитивного мировоззренческого единства к единству сложному (общность основных идей при многообразии форм их выражения) и, соответственно, оценивает новейшие тенденции в культурной эволюции Европы как регрессивные. Трактую в данном случае преемственность как то, что «наука отцов церкви» «будет шествовать неизменная и в то же время всегда разнообразная», оказывая влияние на литературу современных народов, он уверенно заявлял, что ее отказ от «истин нравственных и религиозных», от связи с прежним нравственным порядком приведет европейскую цивилизацию к гибели [7: 13].

Таким образом, большинство философско-исторических идей С.С. Уварова, почерпнутых им главным образом из западноевропейских источников, коренилось все-таки в российской историософской традиции, оформленной Н.М. Карамзиным. Это выражается в его стремлении трансформировать социальные теории Просвещения в доктрину, утверждающую, что исторический процесс является в конечном счете трансляцией религиозных идей, а историческая цель народов состоит в формировании и сохранении патерналистской, монархическо-клерикальной модели социального устройства. В концепции Уварова, основанной на идее строгой всемирно-исторической закономерности, каковой выступает Воля Провидения, осуществился синтез теорий унитарного прогресса, национально-органического развития и христианской модели истории. В результате историческая преемственность у него прочно связывается с развитием национального самосознания и национально-культурной индивидуальности, выступая как их основа и необходимое условие.

В философствованиях относительно исторического бытия России Уваров, в отличие от Н.М. Карамзина, соединил несколько моделей национальной самоидентификации, предложив формулу отечественной истории, которая учитывала бы значимость национальности самой по себе, а не только государственности. Он, по сути, заложил один из «краеугольных камней» в формирование

основ будущей Русской идеи, дополнив складывающийся перечень базовых идей историософии российского консерватизма положением о том, что Россия на основе национальной идентификации встраивается в цепь культурных взаимовлияний и в будущем не просто обретет не менее важную роль, нежели Европа, но станет примером лучшего выражения исторической преемственности, нового хода истории, избегшего революций и классовых столкновений, окажется в статусе вершителя духовных судеб человечества.

Список литературы

1. Виттекер Ц.Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время. – СПб.: Академ. проект, 1999.
2. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 3 кн., 12 т. – Кн.1. – Т. 2. – М.: Книга, 1988.
3. Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. – М.: Искусство, 1989.
4. Уваров С.С. Десятилетие Министерства народного просвещения, 1833–1843. – СПб., 1864.
5. Уваров С.С. Император Всероссийский и Бонапарт. – СПб.: Тип. Ф. Дрехслера, 1814.
6. Уваров С.С. Надгробное слово генералу Моро, 1813 г. // ОПИ ГИМ. – Ф. 17. – Оп. 1. – Д. 36. – Л. 165–170 об.
7. Уваров С.С. Общий взгляд на философию словесности. – СПб., 1848.
8. Уваров С.С. Памяти императора Александра, 1826 г. // ОПИ ГИМ. – Ф. 17. – Оп.1. – Д. 130. – Л. 10–17 об.
9. Уваров С.С. Речь президента Императорской Академии наук в Торжественном собрании по случаю сотого юбилея Академии, 29 декабря 1826 г. // ОПИ ГИМ. – Ф. 17. – Оп.1. – Д. 53. – Л. 49–55 об.
10. Уваров С.С. Речь президента Императорской Академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. – СПб.: Тип. Деп-та народ. просвещ., 1818.
11. Уваров С.С. Совершенствуется ли достоверность историческая? – Дерпт: Тип. Г. Лааксмана, 1852.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 111.1

А. И. Иваненко

Креационистская модель бытия

Статья посвящена исследованию истоков креационистской модели бытия, начало формирования которой следует отнести к эпохе Вселенских Соборов. Автор обнаруживает противопоставление идее творения идее порождения еще в текстах Афанасия Александрийского (IV век). Важным критерием этого различия было понятие воли, смысл которого несколько отличался от современного. Так творческая воля Бога означала, прежде всего, возможность, потенциал, и противопоставлялась решению. Отсюда само творение оказывалось абстрактным процессом создания возможностей. Онтологической альтернативой творению и важным фактором динамики бытия оказывается грехопадение как процесс закрытия возможностей.

Ключевые слова: византийская философия, воля, креационизм, средневековая философия, христианская онтология.

В последнее время вновь возродился интерес общества к креационизму – идее сотворения мира. Научная среда в целом отвергает данную концепцию, однако подобная реакция однозначна лишь в рамках науки. Креационизм, как известно, выражает мировоззрение иной духовной сферы общества, а именно религии, причем исключительно в западном её варианте. В буддизме, например, вопрос о происхождении мира является одним из предметов благородного молчания. Тем не менее, креационизм оказывается востребованным в условиях общего кризиса науки. Он уже претендует на представительность в сфере образования, главный смысл которой не столько научить, сколько социализовать. Не вдаваясь в аргументации сторонников и противников возвращения креационизма, мы лишь зафиксируем его актуальность. При этом займем философскую позицию, суть которой удачно выразил Людвиг Витгенштейн: задача философии не давать оценки, а мыслить понятия ясно и отчетливо.

Истоки креационизма

Из истории науки известно, что креационизм предшествовал теории эволюции Чарльза Дарвина. Автором додарвиновской парадигмы биологии является Карл Линней, который писал в «Основаниях Ботаники»: *Species tot numeramus, quot diversæ formæ in principio sunt creatæ* [26: 18] – «мы насчитываем столько видов, сколько вначале было сотворено». Следует отметить, что креационизм появился отнюдь не как гипотеза *ad hoc* для нужд биологии. Изначально эту идею разрабатывали христианские мыслители в рамках теологии. Слово «креационизм» происходит от латинского *creatio* – творение.

Идея творения подразумевает момент «онтологического расщепления» (выражаясь языком С.С. Хоружего [23:47–48]), когда наряду с Абсолютным Бытием (*Θεός*) начинает сосуществовать второй вид бытия – творение (*ποίημα*). Здесь важен аспект «начинает существовать». Творение не вечно в своем сосуществовании Богу. Однако оно все же сосуществует, причем не призрачным образом, ибо христианская доктрина отвергала докетизм, который «ослабляет и даже сводит на нет основные идеи христианства – Боговоплощение и Искупление» [22: 227]. В самом деле, в иллюзию даже Богу невозможно прийти, её можно только помыслить.

Важно отметить, что идея творения не только подразумевает факт изменения бытия – момент перехода от онтологического единства к расщепленности – но и настаивает его необратимости. Так концепция апокатастазиса христианского мыслителя Оригена, согласно которой мир необходимо должен вернуться к дотварному состоянию, была подвергнута решительной критике со стороны его коллег вплоть до признания её ересью на Поместном Соборе 543 года [12: 138].

Среди теологов первым идею творения «ясно и сильно раскрывает» Афанасий Александрийский [12: 102]. Следует при этом обратить внимание на тот факт, что она присутствует в христианском богословии изначально. Так Бертран Рассел замечает, что христианство содержит три основных компонента. Во-первых, античные философские воззрения (*philosophical beliefs*). Во-вторых, иудейскую этико-историческую концепцию. В-третьих, оригинальную теорию спасения [27: 311].

При этом следует обратить внимание и на тот факт, что христианство зародилось не просто в иудейской среде, но в эллинизированной иудейской среде. Само имя Христос (*χριστός*) греческого происхождения и в переводе означает «намазанный». В са-

мом учении о Логосе как о Слове Божьем, восходящим к первым строкам из Евангелия от Иоанна, видится отголосок синонимичной категории философии Гераклита и стоицизма. Если апостол Павел еще предостерегал от занятий философией (Кол. 2:8), то один из основателей христианской теологии Климент Александрийский (150–215) настаивал, что «христианин должен философствовать» [12: 56], ибо сама философия является таким же Откровением для эллинов, как Закон для иудеев. Подобный сдвиг в отношении к философии свидетельствует о нарастании элементов эллинизма в христианстве. В дальнейшем оно также адаптировало такую форму эллинской философской культуры как диспут, который получил имя Вселенского собора. Истины Собора (догматы) соперничали с истинами Откровения (особенно в вопросах троичности божества и иконопочитания, которые вступали в сложное отношение с первыми из Десяти заповедей). Поэтому традиционный вопрос античной философии о первоначале не мог не найти ответа в иудейских священных книгах, канонизированных в христианстве под именем Ветхого Завета, где уже с первых строк сказано: «В начале сотворил (ἐποίησεν) Бог небо и землю» (Бытие 1:1).

Однако та же эллинизация некоторое время сдерживала раскрытие идеи творения из-за общей сосредоточенности эллинистической философии на этических вопросах. Кроме того, поначалу христианские мыслители уделяли особое внимание размежеванию с консервативным иудаизмом фарисеев, что привело к всплеску *гностицизма*, пропитавшего собой первые века интеллектуальной истории христианства. Исследователь Р.В. Светлов полагает, что «гнозисное сознание» (т. е. гностицизм в самом широком значении) следует трактовать не как отклонение от магистрального пути христианства, а как общую духовную ситуацию I–IV вв. [21:18].

Погруженность в эту ситуацию была характерна даже для вполне респектабельных христианских богословов, таких, например, как уже упоминавшийся Климент Александрийский. В крайних (еретических) проявлениях гностицизм исходил из противоречия между иудейским Законом Моисея и Христовым Евангелием. Предельно заострил это противоречие такой христианский мыслитель гнозисного периода как Маркион [12: 36], однако предпосылки подобного хода мысли можно обнаружить еще у апостола Иоанна (Ио. 1:17).

Лишившись своих корней в лице иудаизма, молодое христианство вполне могло быть поглощено всеядным эллинизмом, по-

этому приобрело актуальность противопоставление позднеантичной среде. Так гностицизм уравнивался апологетикой (деятельностью т. н. *апологетов*) и оба эти явления выражали инкубационную фазу христианского богословия, которая завершилась с появлением Александрийской школы. Оформившись, средневековая мысль обрела потребность в разработке собственной онтологии. Трудно сказать, насколько эта потребность носила осознанный характер, однако её реализации во многом способствовал диспут между двумя богословами Арием и Афанасием. Предметом диспута была природа Иисуса Христа, а именно степень ее божественности: *подобосушна* она Богу или *единосушна*? Оба богослова соглашались с тем, что Иисус Христос – это Сын Божий. Однако Арий трактовал эту идиому аллегорически (сын по усыновлению), а Афанасий – буквально (сын по природе). Основания обоих тезисов содержались в Евангелиях. Так Иисус в споре с иудеями обосновывает свое право называться Сыном Божьим ссылкой на фрагмент из Псалмов Давида (Псал. 81:6–7), который он интерпретирует аллегорически: «Он назвал богами тех, к которым было слово Божье» (Ио.10:35). С другой стороны, согласно тому же Евангелию, природа Сына Божьего существенно отличается от всей прочей сотворенной природы: «Бога не видел никто никогда: Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ио.1:18).

В результате диспута Ария и Афанасия был обнаружен нюанс между двумя ключевыми онтологическими категориями: творение (*поззис*) и порождение (*генезис*). Это различие было вскрыто не случайно. Его корни можно также обнаружить и в античном платонизме: с одной стороны Демиург *создает* космос, а с другой космос является *эманацией* Первоединого. Можно даже предположить, что теологический диспут о природе Христа стал своего рода катализатором для построения дифференцированной динамической модели бытия.

Поскольку Арий утверждает факт творения Сына Божьего, то из этого следовало, что Бог вообще ничего не порождает, но исключительно все творит. Иными словами, Бог истинный Творец (Ποιητής), но никак не Отец. Афанасий подходит к вопросу более дифференцировано: «Слово *не творится, но рождается*, и тварь не Сын, но произведение» [1:29]. Иными словами, Бог и Творец, и Отец. С одной стороны, Бог творит космос, а с другой – рождает Сына Божьего. Один из главных критериев противопоставления двух форм причинно-следственных отношений выражен в следующей фразе: «рождение не подлежит изволению» [3: 214].

Волевой аспект творения

Итак, идея творения необходимо подразумевает фактор воли. Этот фактор заслуживает особого рассмотрения, поскольку имеет место полисемия, чреватая подменой понятий. В русском языке воля имеет архаическое отождествление со свободой. Это значение следует признать производным от прилагательного *вольный*, т. е. не стесненный извне, имеющий внутреннюю детерминацию. В этом смысле акт воли и каприз еще не отделяются друг от друга. Однако впоследствии русское слово воля приобретает новое значение, производное от прилагательного *волевой*. Так советский историк Л.Н. Гумилев в своей работе «Этногенез и биосфера Земли» (1979) предлагает следующее определение: воли – это «способность производить поступки согласно сделанному выбору» [8:329].

Если вольной может быть волна или птица, то волевой только личность – результат социализации индивида. Новое значение обнаруживает отчетливое влияние немецкой философии, поскольку само родовое определяющее понятие отсылает к «психологии способностей» Христиана Вольфа [20: 10]. Следуя за ним, Кант определял волю как «способность поступать согласно представлению о законах, т. е. согласно принципам» [11: 185]. В целом, немецкая мысль придавала особое значение разработке понятия воли. Так у Канта она является центральной темой этики, которая традиционно рассматривается как одна из трех частей философии, наряду с «физикой» и логикой. Тесная привязка к нравственности одухотворяет волю. Оформленное зрелым немецким кантианством различие естественных и гуманитарных наук приводит к тому, что воля окончательно закрепляется за социальными феноменами. Отныне она проявляет себя в политике и истории, но никак не в природе. Однако у Шопенгауэра воля приобретает всеобъемлющее метафизическое значение и выносится в название его работы *Die Welt als Wille und Vorstellung* («Мир как воля и представление», 1819). Схожая тенденция прослеживается в работах Ницше.

Немецкий философ Освальд Шпенглер в своем сочинении *Der Untergang des Abendlandes* («Закат Европы», 1918) даже пытается отождествить понятия воля и Бог: Gott (oder »die Natur«) ist nichts als Wille («Бог (или природа) – не что иное, как воля» [24:493]). Но при этом у него воля лишается метафизических регалий и превращается основополагающий принцип западной *фаустовской* цивилизации. Шпенглер решительно протестует против

попыток экстраполяции этого термина в Античность. Он прямо заявляет, что греки понятия воли «совершенно не знали» [24: 490]. Шпенглер признает, что в Античности существовали понятия, которые в наши дни неточно переводят современным словом воля. Таковы римская *voluntas* (отсюда понятие *волонтер* – «доброволец») и греческая *βουλή* (отсюда медицинский термин *абулия* – «безволие»). Однако римский аналог воли характеризует скорее юридическое состояние, а греческий – в дословном переводе означает всего лишь совет и обсуждение. Помимо лингвистических нюансов Шпенглер указывает главную, по его мнению, характеристику воли – *Richtungsgefühl* («чувство направления» или «направление чувства») [24: 489], тогда как у древних воля обозначала лишь внешнее, зримое дарование, некоторый потенциал или заряд. По мнению немецкого философа, рождение нового значения воли произошло в эпоху барокко [24: 494]. Следует отметить, что взгляд Шпенглера на историю раскрытия интересующего нас понятия хотя и заслуживает внимания и не лишен некоторых любопытных деталей, но грешит некоторой поверхностностью, ибо упускает из внимания тематизацию воли в контексте христологических споров эпохи Вселенских Соборов.

В VII веке в Византии разгорелся растянувшийся на десятилетия религиозно-философский диспут по вопросу о числе волей у Иисуса Христа. Диспут осложнялся наработанной традицией истолкования, согласно которой Сын Божий обладал двумя природами при одной ипостаси. Если воля относится к ипостаси, то она одна; но если воля принадлежит природе, то их у Иисуса должно быть две. Первоначально, в 633 году, возобладала первая точка зрения, впоследствии осужденная на VI Вселенском Соборе 681 года как ересь монофелитства [12: 155–156]. Как явствует из самого названия ереси, для обозначения воли применительно к Сыну Божьему христианские теологи использовали иное слово, нежели *βουλή*, а именно *θέλημα*. Данный термин используется в греческом тексте основной христианской молитвы Отче Наш для обозначения воли Бога (Мф. 6:10).

Следует отметить, что новую жизнь в греческое слово *θέλημα* вдохнул английский оккультист Алистер Кроули, который транслитерировал его на современные языки как *телема* (*thelema*) и сделал ключевой категорией своей доктрины. В *Liber AL vel Legis* («Книга Закона», 1904) он раскрыл содержание телемы следующим образом: *Do what thou wilt* (AL I:40: «Делай то, что хочешь») [15:26]. Алистер Кроули создал после Первой мировой войны на

Сицилии «Телемское аббатство» [19: 257], которое можно перевести на русский язык как Вольная Обитель, что показывает семантическую близость телемы и архаического значения русского слова воля.

На необходимость дифференциации различных оттенков воли указывал средневековый богослов Иоанн Дамаскин в трактате «Точное изложение Православной веры»: «Должно же знать, что иное есть θέλησις, а иное – βούλησις» [10: 172]. В двух случаях речь идет о некотором желании, причем исключительно разумном. Иоанн Дамаскин отрицает наличие как θέλησις, так и βούλησις у неразумных существ [10: 170]. Таким образом, оба оттенка воли противопоставляются инстинктивному или бессознательному желанию. В самом деле, спустя четыре столетия после Иоанна Дамаскина Альберт Великий сходным образом определит волю как имеющее оправдание в разуме желание [25: 191]. А после Фрейда возникает соблазн отождествить волю с сублимированным желанием, порождающим многообразие культуры. Такая интерпретация способна прояснить феномен человеческой воли, но она совершенно неприменима к Богу, ибо в этом случае Воля Бога приобретает привходящий характер. Воспитанные в духе платонизма богословы вообще отвергали факт присутствия у Бога любого желания, поскольку желание является следствием неполноты. Истоки этого хода рассуждения можно обнаружить в платоновском диалоге «Пир»: «Тот, кто мудр – к мудрости не стремится» (204a). Знакомый с подобной аргументацией Иоанн Дамаскин признает, что разумное желание не может быть всецело приписано Богу. Воля Бога есть беспредметная потенция: «Ибо θέλησις есть самая простая способность желания. Βούλησις же – желание по отношению к чему-либо» [10: 172].

Итак, θέλησις и βούλησις следует различать в духе Аристотеля как возможность и действительность, потенциальность и актуальность. И если за первым термином (*θέλημα*) следует сохранить обозначение *воли*, то второй (*βουλή*) следует переводить как *решение*. Посему, воля – это способность решения, тогда как решение – это осуществление воли. Кроме того, сам медицинский термин абулия можно перевести не только как безволие, но и как патологическая нерешительность.

Однако, произведя различие воли и решения, Иоанн Дамаскин делает вывод, что Бог ничего не решает, ибо всякое решение подразумевает совещание и предпочтение, которые в свою очередь предполагают незнание. «Бог же не совещается, так как со-

ветоваться свойственно неведению» [10: 170–71]. В самом деле, решение имеет смысл только тогда, когда некто *решается*, т. е. стоит перед выбором, *не зная*, что предпочесть. Оно всегда несет в себе оттенок случайности: предпочтен мог быть и другой вариант. Бог же в средневековой теологии никоим образом не мыслился случайным существом, соответственно и его деятельность не могла нести в себе характер случайности.

Парадокс *кенозиса* (умаления) наглядно демонстрирует невозможность решения для Бога. Если Бог решает воплотиться в чреве Марии, то тем самым он отвергает свое присутствие во чревах иных. Решение Бога неизбежно приобретает пространственно-временную ограниченность, несовместимую с его атрибутом *вездесущия*. Сходный парадокс возникает тогда, когда мы говорим, что Бог *решил* сотворить мир: почему тогда он не создал мир не раньше и не позже? Противопоставление воли и решения снимает эти затруднения. Воля как возможность решения подчеркивает всемогущество Бога (он может создать мир всегда и везде), тогда как решение, являясь осуществлением воли, отрицает это всемогущество. Однако может сложиться впечатление, будто Бог все может, но ничего не делает. Бог, таким образом, предстает чистой потенцией, лишенной всякой актуальности. Иными словами, мы получаем томизм, поставленный с ног на голову, где Бог оказывается не формой форм, а потенцией потенциалов, которая в средневековой схоластической философии была отождествлена с материей. Тем не менее, отрицание решения не означает отрицания действия.

Исследуя философию эпохи христологических споров VI–VII вв., Л.П. Карсавин демонстрирует невозможность сведения различия «воля – решение» к Аристотелю противопоставлению возможности и действительности. Помимо воли на роль потенци претендовало естество (*φύσις* или *οὐσία*), тогда роль акта или действительности сохранялась за энергией (*ἐνέργεια*) [12: 146]. Воля при этом занимала промежуточное положение, причем она являлась атрибутом не столько личности, сколько самой природы. Отсюда наличие двух волей во Христе напрямую предопределено двойственностью его природы. При этом волю не следует мыслить проявлением природы, ибо проявлением следует назвать исключительно многообразие действий (энергий).

Таким образом, здесь мы видим функциональное тождество сущности и воли, которая отчетливо было артикулировано лишь Шпенглером в начале XX века. Тем не менее, Л.П. Карсавин дока-

зывает, что христологические споры VII века о воле Христа были фактически продолжением спора о его природе, поэтому монофелитство он называет «уточнением монофизитства» [12: 146]. Следовательно, фактически шла речь о тождестве двух понятий. В дальнейшем, спустя семь столетий средневековый богослов Григорий Палама сохранил лишь противопоставление сокровенной сущности Бога множеству его энергий [7: 288], от которых он получает свои имена. Отсюда творение необходимым образом будет являться разновидностью энергии.

Принципиальная неконкретность творения

Раскрыв средневековое понятие воли, мы тем не менее сохраняем недоумение относительно противопоставления творения порождению как процесса, осуществляемого *по воле*, процессу, осуществляемому *по природе*. Если воля тождественна природе и обе тождественны возможности, то различие между творением и порождением неявно. В самом деле, в обоих случаях мы имеем дело с реализацией возможности. Между тем различие имеет место. Кроме того, подчеркивание противопоставления воли решению создает затруднения при интерпретации самого творения, ибо оно отныне мыслится как *абстрактный вневременный процесс*, отличный от процесса порождения эмпирической реальности. Очевидно, что мы должны выявить дополнительные критерии, позволяющие очертить феномен творения.

Порождение отлично от творения не только по наличию или отсутствию фактора их вызывающего (воли), но и по результату. Афанасий Александрийский в «Первом слове на ариан» сообщает: «Рождение не есть страдание и разделение одной блаженной сущности» [3: 197]. Сколько бы ни рождалось людей или иных существ, их сущность от этого не претерпит никакой перемены. «Каждая созданная вещь по роду, в собственной сущности своей, какою сотворена, такую и есть и пребывает» [2: 287], ибо «время не изменяет естества рода» [4: 366]. В этом смысле рождение не подлежит изволению, так как воля (как единство сущности и возможности) не задействуется. Новые возможности не открываются, а старые не закрываются, но реализуются одни и те же. Кроме того, даже исчезнув, люди и иные существа сохраняют свою сущность в возможности.

Таким образом, порождение относится к сфере онтического, но не онтологического. Оно производит количественное, но не качественное изменение. Творение же, напротив, приводит к созда-

нию новой сущности или, иначе говоря, вызывает качественные изменения. Так Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» пишет, что Бог творит не каждого конкретного индивида, но человеческую сущность как таковую: «Слово, говоря: Сотвори Бог человека, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь сотворенное не именуется «Адамом», как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека не конкретное, а общее» [17: 55]. Карсавин делает уточнение, что хотя концепция творения Григория Нисского и в самом деле не предполагает творения «отдельных вещей», однако общее все же следует мыслить «не в смысле отвлеченного понятия», а как «реальное всеединое» [12: 126–127].

Таким образом, творение означает *наращивание потенциала* или открытие новых возможностей. При этом обнаруживается различие возможности как Воли Бога возможности как сотворенной сущности. Напомним, что из всего сотворенного особой, хотя и безличной волей обладают только разумные существа: человек и гипотетические ангелы. Отсюда соприсутствие двух волей во Христе согласно учению Максима Исповедника. Сотворенная или производная воля проявляет себя в двух модусах (энергиях): служения и грехопадения. «*Служить* свойственно созданным, как рабам – сообщает Афанасий Александрийский, – а создавать *и творить* принадлежит единому Богу» [2: 297]. При этом классическими примерами служебных существ является именно ангелы: «Они, будучи служебными, предстоят, посылаются и служат» [3: 249].

Нетворческие факторы онтологической динамики

Творение можно сопоставить со служением ангелов, чью практику можно классифицировать как *культ*. Если сущностью творения является производство качественных изменений, то сущностью служения является имитация. Так христианская церковная литургия является воспроизведением и актуализацией Тайной Вечери Иисуса Христа. Поскольку в рассуждении средневековых богословов литургия уже сама по себе была категорией, то мы можем её определить по аналогии с творением как *реализацию потенциала*. Иоанн Дамаскин категорически подчеркивал, что «ангелы не суть творцы» [10: 121]. В самом деле, чтобы им не приписывали, они не производят никаких новых сущностей, но реализуют то, что уже было сотворено Богом.

Впрочем, в воле ангелов (равно как у людей) заложена и другая энергия, а именно *грехопадение*, которое также полезно соот-

нести с творением. Кроме того, в раннем средневековом богословии эти понятия были близки к отождествлению. В крайней форме эта тенденция выразилась в гностическом христианстве, утверждавшем, что создателем мира является злой Демиург – Сатана. Однако в менее выраженной форме эта идея сохраняется и в более позднее время. Вот как описывает космогонию Оригена архимандрит Киприан (Керн):

«История мира началась с падения. У Оригена особенно чувствуется, что грех есть начало и причина истории мира и человечества. Даже в том греческом слове *καταβολή*, которым воспользовался Спаситель (Иоанна XVII, 24), чтобы означить творение, вместо обычного *ποίηω* Ориген любит подчеркнуть именно момент отпадения, низриновения. Это один из его филологических аргументов» [13: 116].

Ряд существенных характеристик окружающей действительности приписываются не творению, а именно грехопадению. Так Афанасий Александрийский сообщает, что прежде «преступления Адама» не было смерти [6: 466]. Иными словами, в раю как в образе первозданной Вселенной умереть было невозможно. Однако акт грехопадения породил возможность смерти. Простая схема Аристотеля, согласно которой любое действие есть осуществление возможности, здесь подвергается значительной корректировке. Оппозиция «потенциальное – актуальное» переворачивается. Отныне именно действие способно порождать новые возможности. Здесь закладываются философские основания подвига как действия по преодолению естества. Однако способность порождать или наращивать потенциал была нами приписана поэзису.

Прежде всего, подобно эманации грех, хотя и меняет набор существенных качеств, тем не менее, не приводит к появлению новой сущности. Небесный Адам и Земной Адам – это одно и то же лицо, хотя и с разным набором качеств. Любопытно также проводимое Афанасием Александрийским различие между фигурами художника и творца: «Если и Бог производит и слагает из готового вещества (таково языческое мудрование), то тогда Бога можно будет назвать *только художником, а не творцом*» [2: 289].

Принципиальным моментом является то, что Бог творит все (*τα ὅλα*) из ничего, тогда как грехопадение мыслится преобразованием уже существующего. Однако прежде грехопадения единственной данностью являются лишь сотворенные сущности, которые пребывают в Божественном Уме (Логосе или Сыне Божьем) как мысли. Противопоставлять замысел Бога и его реализацию не

имеет смысла, ибо их единство в средневековой философии является общим местом: в Боге мысль и действие совпадают. Тогда грехопадение также необходимо должно осуществляться в Божественном Уме, по крайней мере, на начальном этапе. В конечном же счете в процессе грехопадения происходит обнаружение пределов Бога и выход за них. Причем значение этого события состоит в том, что это касается не только личности (ипостаси) Адама, но всей человеческой сущности в целом. «*Природа человеческая, – пишет Кирилл Александрийский, – променявшая благодать Божью и обнаженная уже от первоначальных благ, изгнанная из рая сладости, тотчас превратилась в безобразную и потом оказалась подпаднею разрушению*» [14: 18].

В этой связи следует обратить внимание на нюансы греческого слова *καταβολή*, которым пользуется Иоанн Богослов и Ориген для описания происхождения мира. Это не только от (*ката*) – падение (*βολή*), но и «болезнь глаза, катаракту». Таким образом, грехопадение предстает как частичное помутнение Божественного Ума, в результате которого часть сущностей-мыслей оказывается стертой. Упоминание об этой метафизической амнезии мы находим в Библии: «И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: (Адам), *где ты?*» (Быт. 3:9).

Структуралистские интерпретации

Поскольку, к 1960-х гг. структурализм «распространился практически на все сферы гуманитарного знания» [9: 241], то для более глубокого понимания необходимо раскрыть идею творения в терминах современного языка гуманитарной науки. Прежде всего, вслед за Афанасием Александрийским, следует избегать гоминизации или *очеловечения* творения, ибо оно совсем не напоминает описываемую психологами человеческую деятельность. Так школа бихевиоризма настаивает, что поведение представляет собой реакцию на некий стимул внешней среды – то, что в философии истории Арнольда Тойнби принято называть «вызовом». У Бога же изначально не может быть никакой внешней среды, на которую он мог бы реагировать. Кроме того, любая человеческая деятельность необходимо носит предметный характер [16: 84]. Предмет деятельности подразумевает цель, а цель вызывает желание, которое в свою очередь обнаруживает неполноту.

Творение же как форма божественной активности не может подразумевать неполноту, отсюда эта активность носит принципиально беспредметный характер. Тем не менее, она фиксирует он-

тологическую динамику: «прежде» единая сущность Бога, а «после» не потерпевшая никакого ущерба сущность Бога плюс полиморфная Вселенная. Вследствие этого, творение может быть охарактеризовано как *процесс*. В ходе этого процесса мы обнаруживаем эффект умножения элементов, которые начинают образовывать между собой отношения.

Иными словами, следуя подходу Л. Берталанфи, мы обнаруживаем образование системы, которая и есть «комплекс элементов, находящихся во взаимодействии» [18: 28]. Таким образом, поэзис выступает как *трансцендентальный процесс системообразования*. С учетом ранее сказанного, ангельское служение будет тогда *процессом по приведению системы в состояние равновесия*, а грехопадение – *процессом упрощения системы*. В этом контексте становится понятным, почему средневековая мысль кардинально отвергла учение об апокатастазисе как о предельной перспективе Вселенной. В этом случае грехопадение оказалось бы единственно возможной практикой реализации данного проекта.

Образцом процесса творения на протяжении всего средневековья был *шестоднев* – операция по созданию Вселенной в шесть этапов (*дней*). Эта схема подтверждает принятую нами характеристику творения как наращивания потенциала. В самом деле, если мы предположим, что Бог творит Вселенную конкретно, то обнаружатся дополнительные парадоксы. Так сотворенными окажутся исключительно первоэлементы, тогда как все живые организмы тогда будут мыслиться произошедшими [10: 123]. Самого человека нельзя будет назвать творением Бога, поскольку он произведен из праха земного. Если же мы говорим о человеке абстрактно, как об уникальной разумной сущности, то его сущность имплицитно в прахе земном не содержится, но привносится извне.

Таким образом, креационистская модель бытия не во всех случаях подменяет собой эволюционистскую модель. Напротив, их конкуренция на метатеоретическом уровне может задать необходимое для понимания интеллектуальное напряжение.

Список литературы

1. Афанасий Александрийский. К епископам Египта и Ливии – окружное послание против ариан // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 2.
2. Афанасий Александрийский. На ариан слово второе // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 2.
3. Афанасий Александрийский. На ариан слово первое // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 2.

4. Афанасий Александрийский. На ариан слово третье // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 2.
5. Афанасий Александрийский. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 1.
6. Афанасий Александрийский. Слово пространейшее о вере // Творения: в 4 т. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. – Т. 1.
7. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. с гр. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995.
8. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л.: Гидрометеиздат, 1990.
9. Драган Н.Я. (Рец на кн.:) David C. Greenwood. Structuralism and the Biblical Text. Berlin-New York-Amsterdam, 1985 // Религии мира 1987. История и современность: Ежегодник. – М.: Наука, 1989.
10. Иоанн Дамаскин, Св. Точное изложение православной веры. – М.: Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону: Приазовский край. – 1992.
11. Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Соч. в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4.
12. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (Раскрытие Православия в их творениях). – М.: МГУ, 1994.
13. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996.
14. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в духе и истине // Творения святых отцов в русском переводе. – М.: Московская Духовная Академия, 1880. – Т. 47.
15. Кроули А. Книга Закона. Книга Лжей / пер. с англ. Е.Н. Колесова. – Пенза: Алмазное сердце, Золотое сечение, 2005.
16. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1974.
17. Нисский Григорий. Об устройении человека / пер. с греч. В.М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995.
18. Общая теория систем – критический обзор / Л. Берталанфи // Исследования по общей теории систем / под ред. В.Н. Садовского, Э.Г. Юдина. – М., 1969.
19. Парнов Е.И. Трон Люцифера: Критические очерки магии и оккультизма. – М.: Политиздат, 1991.
20. Платонов К.К. Структура и развитие личности. – М.: Наука, 1986.
21. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. – СПб.: СПбГУ, 1996.
22. Фёдоров В.В. Из тематической подборки «Ереси древней церкви» // Вестник РХГИ. – 1997. – № 1.
23. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия / под ред. С.С. Хоружего. – М.: Ди-Дик, 1995.
24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990.
25. Штёкль А. История средневековой философии / пер. с нем. Н. Стрелкова. – СПб.: Алетейя, 1996.
26. Linnæus C. Fundamenta Botanica. – Amstelodami: (Salomon Schouten), 1736.
27. Russell B. History of Western Philosophy. – L.: Routledge, 1996.

Влияние взглядов Ч. Дарвина на современные научные представления о мире как алгоритмическом процессе

Идея естественного отбора, лежащая в основании эволюционной теории, позволяет нам рационально помыслить, каким образом из хаоса необходимо возникает порядок, и в каком направлении такой порядок при определенных условиях будет изменяться без какого-либо разумного вмешательства. Разум оказывается лишь эффектом случайного процесса, протекающего, однако, по правилам, следование которым делает возможным появление живых организмов и человеческого сознания.

Ключевые слова: алгоритм, естественный отбор, эволюционная теория, репликация, фальсифицируемость научной теории.

Резко негативная оценка А. Шопенгауэром «Теодицеи» Лейбница сейчас уже является общим местом в истории философской мысли. Как известно, единственную заслугу этой работы Шопенгауэр видел лишь «в том, что она впоследствии послужила поводом для бессмертного «Кандида» великого Вольтера; это неожиданно для Лейбница может служить подтверждением его столь часто повторяемого плоского аргумента, посредством которого он оправдывает наличие зла в мире, а именно, что дурное иногда приводит к благу» [11: 575]. Собственная же позиция Шопенгауэра состояла в том, что наш мир вовсе не является лучшим из возможных миров, а, наоборот – худший из всех возможных. Несмотря на кажущуюся несовместимость этих утверждений, они могут оба оказаться истинными. Дело в том, что Шопенгауэр определяет понятие *возможности* иначе, чем это делает Лейбниц. Он полагает, что «возможное – не то, что можно вообразить, а то, что действительно может существовать и пребывать. И этот мир устроен так, чтобы только кое-как сохраняться; если бы он был хоть несколько хуже, он уже не мог бы существовать. Следовательно, мир хуже нашего невозможен, так как он не мог бы существовать и, таким образом, наш мир – худший из возможных». И далее: «условия для существования как целого, так и каждого отдельного индивида, даны скудно и скупно, не более того; поэтому жизнь индивида проходит в непрерывной борьбе за существование, причем на каждом шагу ему угрожает гибель. Именно потому, что угроза так часто осуществляется, необходим избыток зародышей,

чтобы гибель индивидов не привела к гибели рода, в чем только и заинтересована серьезно природа. Таким образом, мир настолько плох, насколько он может быть, коль скоро ему надлежит вообще быть. Что и требовалось доказать» [11: 575–576]. То есть, если у Лейбница речь идет о чисто логической возможности, то Шопенгауэр рассуждает о возможности физической. Не думаю, чтобы Лейбниц не усматривал данного различия – оно слишком очевидно и существенно. И «Теодицея» вполне осознанно строится им совершенно на других модальностях. К тому же понятие *лучшего* также рассматривается Лейбницем не в этическом, а в онтологическом аспекте. Лучший, с точки зрения Лейбница, – значит, содержащий наибольшее число сущностей, производящий максимальный эффект с наименьшей затратой сил, и имеющий максимально простые логические законы, из которых следует наибольшее богатство явлений.

Удивительно, насколько близкими оказываются процитированные мной выше слова Шопенгауэра основным идеям эволюционной теории Чарльза Дарвина. И, мне кажется, дело не только в том, что Шопенгауэр от Лейбница отделяет больше века, а от Дарвина – всего несколько десятков лет¹. Главная причина, с моей точки зрения, заключена именно в концептуальном сходстве: оба автора удивительно схожим образом мыслят возможность. В настоящей работе я попытаюсь показать, во-первых, до какой степени эволюционная теория Дарвина, изложенная им, в основных своих чертах, в работе «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь», является научной теорией. Во-вторых – насколько далеко могут простираться границы ее применимости, если допустить, что эволюционный процесс не зависит от какой-то одной особой химической субстанции, прерогатива изучения которой была в свое время узурпирована генетиками. И, наконец, самое главное: я рискну утверждать, что эволюционная теория – единственная на сегодняшний день подлинно научная онтологическая концепция, убедительно демонстрирующая реальную *возможность* построения всей онтологии, оставаясь в пределах чисто формальных рассуждений. Фундаментальная идея естественного отбора, лежащая в

¹ «Теодицея» написана в 1710 году, «Мир как воля и представление» – в 1819. 1859 год – год первой публикации главного научного труда Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь».

основании эволюционной теории, позволяет нам рационально помыслить, каким образом из хаоса необходимо должен возникнуть порядок, и в каком направлении такой порядок при определенных условиях будет изменяться без какого-либо «разумного» вмешательства. Разум, или интеллект (неважно, человеческий или божественный), оказывается лишь результатом, закономерным эффектом случайного процесса, протекающего, однако, по предельно простым, логически безупречным правилам, следование которым делает возможным в итоге появление таких сложнейших и совершеннейших устройств, какими являются живые организмы вообще и человеческое сознание, в особенности, без какого-либо «изначального» замысла, полагание которого столь же закономерно приводит либо к порочному кругу в объяснении, либо к противоречию.

Идея естественного отбора не была создана Дарвиным, что называется, «с нуля»: как бы в подтверждение своей будущей теории, им была доработана и переосмыслена интуитивно понятная гипотеза Томаса Мальтуса, изложенная автором в 1798 году в труде под названием «Опыт о законе народонаселения, или Изложение прошедшего и настоящего действия этого закона на благоденствие человеческого рода». Мальтус строго математически показал неизбежность перенаселения человечества в недалеком будущем и последующего за ним голода, если только не будут приняты какие-либо меры.

Предположим, что существуют организмы, приносящие много потомства. Поскольку их потомки также принесут много потомства, то совокупный рост таких организмов будет экспоненциальным, т. е. их количество будет расти в геометрической прогрессии, до тех пор, пока они неизбежно рано или поздно не столкнутся с проблемой ограниченности ресурса. С этого момента не все организмы будут приносить потомство, так как некоторые из них погибнут бездетными. И такого рода перелом с необходимостью будет достигаться в *любой* популяции. Те популяции, которые будут давать потомство количественно меньше необходимого для того, чтобы компенсировать смертность, вымрут, если не найдут способа как-то изменить тенденцию; популяции, поддерживающие неизменную численность, очевидно, должны приносить такой излишек потомства, чтобы его хватило для возмещения всех встречающихся потерь. В качестве иллюстрации можно привести хорошо знакомые

примеры стремительного роста популяции дрожжей в свежем тесте или виноградном соке. Благодаря наличию сахара и других питательных веществ в них, популяция чрезвычайно быстро растет в течение нескольких часов в тесте и в течение нескольких недель в соке, но очень скоро дрожжевые популяции подходят к точке излома, который обеспечивается их собственной прожорливостью и скоплением продуктов отхода – диоксида углерода (углекислого газа) или алкоголя. Можно задаться вопросом – в такой момент, какой именно из некоторого множества организмов выживает и приносит потомство? Происходит ли это совершенно случайно, как в лотерее, где каждый имеет равные шансы оказаться в числе тех немногих, которые принесут потомство? Это как раз то место в логическом рассуждении, где Дарвин идет значительно дальше Мальтуса: во-первых, он справедливо полагает, что в ситуации мальтузианского взрыва при значительном разнообразии свойств участников любое сколь угодно малое *выгодное* отличие с необходимостью даст преимущество при воспроизводстве. Каким бы незначительным ни было данное отличие, если только оно различимо для окружающей среды, оно будет увеличивать шансы своего носителя. И во-вторых, если имеет место тенденция, в соответствии с которой потомки имеют большее сходство со своими родителями, чем с другими членами того же вида, то, в силу существования некоего строгого принципа наследования, те изменения, которые были различены как преимущества, какими бы малыми они не были, будут усиливаться с течением времени в следующих поколениях [2: 115–116].

Любопытно, что весь только что описанный нами процесс может быть задан чисто формально, или алгоритмически, являясь на каждом своем сколь угодно малом шаге необходимым процессом, и при этом не требующим ни сознательного выбора, ни замысла, ни (что является самым непривычным и удивительным для обычного мышления) некоего автора, когда-то указанный алгоритм составившего. На последнее обстоятельство замечательно тонко указывает Д. Деннетт: «Darwin had discovered a way to eliminate this retail application of Intelligent Quality Control; natural selection would take care of that without further intervention from God» [14: 67]. Можно даже сказать, что само понятие алгоритма, было всего лишь заимствовано нами из природы, а не создано, благодаря какому-то Божественному откровению или Гению. Таким образом, о гении мож-

но говорить, всякий раз имея ввиду гений инженера-открывателя, а не творца-создателя. Такой поистине революционный переворот в мышлении, безусловно, требует детальных пояснений. Вначале следует определиться с тем, что в современной науке вообще понимается под алгоритмом, почему алгоритмы имеют такое большое значение в математике и ее приложениях по моделированию сколь угодно сложных процессов или объектов, например, таких как искусственный интеллект.

Наиболее лаконичное определение алгоритма дает А. Н. Колмогоров в учебнике по математической логике: «Коротко говоря, *алгоритм* есть точное предписание, в соответствии с которым по любому входному объекту из данного класса входных объектов можно эффективно получать выходные объекты» [5: 167]. При этом предполагается, что алгоритмы представляют собой дискретные предписания, содержащие указания к выполнению конечного числа элементарных, однозначно определяемых шагов. Строго говоря, приведенное выше определение неявно содержит в себе порочный круг: дело в том, что такие понятия, как «эффективный», «рекурсивный», «вычислимый», «алгоритмический» в математике употребляются как синонимы и поэтому не могут определяться друг через друга. Чтобы избежать круга в определении можно попытаться определить алгоритм как такую процедуру для которой можно построить машину Тьюринга¹. Собственно, именно это и утверждается в так называемом тезисе Чёрча-Тьюринга: «Неформальное (интуитивное) понятие эффективной процедуры над последовательностями символов совпадает с точным понятием процедуры над последовательностями символов, которая может быть выполнена на машине Тьюринга». В более сжатой формулировке он утверждает, что всякая эффективно вычислимая функция является вычислимой по Тьюрингу. Если быть до конца точным, то Чёрч использовал не понятие вычислимости по Тьюрингу, а другое формальное понятие вычислимости: лямбда-определимость. Это связано с тем, что почти в одно и то же время разными математиками были предложены различные решения проблемы вычислимости, внешне существенно отличающиеся друг от друга. Важнейшими из них были исчисление равенств Эрбана и Гёделя, частично-рекурсивные функции по Клини, канони-

¹ Наиболее простое и внятное описание машины Тьюринга дано, с моей точки зрения, в книге Роджера Пенроуза «Новый ум короля».

ческие системы Поста, нормальные алгорифмы Маркова и лямбда-определимость Чёрча. Все они впоследствии оказались эквивалентными системами¹.

Итак, одним из важнейших свойств алгоритмов является их нейтральность в отношении носителя. Вся мощь процедуры исчерпывается ее логической структурой и не зависит от свойств тех материалов, при помощи которых данная процедура реализуется, если только они позволяют в точности следовать предписаниям алгоритма. Во-вторых, это – лежащая в основе всякого алгоритма автоматичность. Несмотря на то, что общий замысел процедуры может быть гениальным и приводить к ошеломляющим по своей глубине результатам, на каждом отдельном шаге мы точно представляем себе действие, которое необходимо выполнить, и точно знаем место, где можно получить инструкцию о следующем действии². В каждом конкретном случае выполнение процедуры в конце концов заканчивается, приводя к конечному результату за конечное число шагов. При этом любой отдельно взятый шаг, из числа составляющих процедуру, а также переход от шага к шагу являются элементарными. Элементарными настолько, что предельно простое механическое устройство способно их выполнить. И в-третьих, это – гарантированные результаты: какая бы задача не решалась при помощи алгоритмов, если только алгоритм существует, то задача решается всегда, причем всегда одинаково. Надежность алгоритма является стопроцентной.

¹ Тезис Чёрча не является математическим утверждением, поскольку не может быть формально доказан. Для доказательства потребовалось бы определить используемые в его формулировках понятия до терминов, включая и понятие «интуитивный», что невозможно по определению. Тезис, однако, можно было бы опровергнуть, если бы удалось указать такую процедуру, которую все бы признавали эффективной в интуитивном смысле, и затем доказать, что она не вычислима на машине Тьюринга. Это значит, что это – «вечная гипотеза», справедливость которой подтверждается тем, что до сих пор в теории рекурсивных функций такой случай не имел места. Напротив, иногда удается доказать, что некоторая функция f не вычислима по Тьюрингу. Тезис Чёрча говорит нам, что бесполезно искать алгоритм, вычисляющий f . Это, прежде всего, оказывается очень важным для приложений математики в естествознании, поскольку таким образом открывается возможность точными математическими методами обнаружить невычислимость некоторых функций.

² Для любой машины Тьюринга перечисленные параметры однозначно определяются некоторой пятеркой величин и имеют названия, соответственно, множества внутренних состояний, множества входов, множества выходов, функции перехода и функции выхода.

Любая существующая сегодня компьютерная программа является алгоритмом, а способность современных компьютеров выполнять их с огромной скоростью и надежностью предоставляет возможность для ученых исследовать теорию Дарвина на таких моделях, которые до недавнего времени казались невозможными. Несмотря на то, что Дарвину не был известен механизм наследования (а значит, и естественного отбора), в ходе своих исследований он настолько убедительно показал, что организмы необходимо *должны* изменяться, что впоследствии именно этот научный факт позволил ему утверждать, что такой механизм столь же необходимо *должен* существовать. Некоторые критики зачастую продолжают указывать на нефальсифицируемость эволюционной теории, а, следовательно, и на ее научную несостоятельность. Однако Дарвин прямо называет те факты, обнаружение которых в будущем могло бы опровергнуть его теорию. Во-первых, это – время. Дарвин пишет, что, хоть природа и нуждается в гигантских временных масштабах для реализации естественного отбора, все же это время не бесконечно. Таким образом, если бы обнаружись геологические данные, доказывающие недостаточность прошедшего времени для столь медленно протекающего процесса, теория оказалась бы сфальсифицированной¹. Другую причину Дарвин формулирует следующим образом: «Если бы возможно было показать, что существует сложный орган, который не мог бы образоваться путем многочисленных последовательных слабых модификаций, моя теория потерпела бы полное крушение» [2: 156].

Еще одно замечание, которое следует сделать, касается уже не критики, а, скорее, неверного непонимания концепции дарвинизма в целом: это случается, когда процесс естественного отбора пытаются интерпретировать как процесс, изначально имевший своей целью появление не Земле человечества. Тем не менее, подлинно революционной идеей здесь является то, что эволюция действительно есть некоторый класс связанных алгоритмов, в результате такого алгоритмического процесса действительно мог появиться человек, и при этом человек вовсе не является «фи-

¹ Можно, конечно, сказать, что здесь в теории имеется пробел, поскольку она не сформулирована достаточно четко, чтобы можно было точно указать минимальное количество миллионов лет, необходимое для таких изменений. Но этот пробел является временным и восполнимым, в то же время приближительные расчеты могут быть выполнены независимыми исследователями даже сейчас.

нальной причиной» возникновения самого алгоритма. Эволюция - это не алгоритм, задуманный кем-то для «сборки» нас, однако из этого не следует, что эволюция – это не алгоритм по «сборке» нас.

Всякий ли процесс является алгоритмическим? Видимо, наиболее правильным ответом будет такой: существуют такие аспекты *любого* процесса, суть которых может быть осмыслена гораздо полнее, если мы будем рассматривать его как алгоритм. Рассмотрим в качестве примера процесс закаливания стали. Повторное нагревание позволяет частично разрушить слабые структуры таким образом, что при охлаждении они вновь организуются в твердые кристаллы, но структурированные немного прочнее. Можно математически доказать, что такая повторяющаяся рекристаллизация будет иметь тенденцию становиться все прочнее, и в конце концов достигнет наибольшей, или оптимальной («наилучшей из возможных») твердости, при условии соблюдения строго определенных параметров нагрева и охлаждения. Данная процедура оптимизации оказалась настолько мощной, что ее алгоритмический аналог был использован как метод решения предельно общей проблемы в области моделирования нейронных сетей. Этот метод, получивший название «симулятивного обжига» («simulated annealing»), не имеет ничего общего с металлами или температурой, а является способом, при помощи которого компьютерная программа может строить структуры из данных (например, другие программы), разбирать их и вновь собирать, немного изменяя структуру и отыскивая таким образом оптимальную версию. Такой подход оказал существенное влияние на дальнейшее развитие таких самообучающихся нейросетевых архитектур, как самоорганизующаяся карта Кохонена, нейронная сеть Хопфилда или машины Больцмана.

Идея естественного отбора также может быть отвлечена от биологии. В самом деле, как мы уже отмечали, Дарвину был неизвестен механизм генетической наследственности, а те немногие догадки, которые он высказывал на этот счет, оказались неверными. Тем не менее, ему удалось абсолютно верно предположить, что при наступлении определенных условий, будут получены совершенно определенные результаты. Дарвин даже близко не подошел к так необходимой ему идее гена, и только концепция Менделя позволила математически рассчитать механизмы наследственности. И вот что интересно: когда было установлено, что действительным физическим носителем генов является ДНК, казалось очевидным, что сами гены – это всего-навсего ее отдельные

участки. Но чем дальше развивалась молекулярная биология, тем яснее становилось, что и концепция Менделя – в лучшем случае, большое упрощение. Некоторые ученые заходят настолько далеко, что вообще отрицают существование гена, или, по крайней мере, говорят о «виртуальном» гене, рассматривая его как некую сложную функцию, распределенную по всей ДНК¹.

Столь же нетрадиционный взгляд на природу «единиц смысла», а также на принципы и закономерности их распространения в свое время был представлен современным английским биологом-эволюционистом Ричардом Доукинсом – автором известной книги «Selfish gene» (1976), в которой он впервые использовал слово «*meme*» для обозначения одной весьма продуктивной абстракции – некой «молекулы информационной трансмиссии». Изобретенный Доукинсом термин был сконструирован им по аналогии со словом «*gene*», прежде всего, для указания на сходство в их функционировании, и, одновременно, для удержания коннотационных смыслов *memoria* и *mimesis*. *Meme* является качественно иной, но структурно и функционально тождественной гену самореплицирующей единицей трансмиссии культурного смысла, привилегированным носителем которой оказывается человеческое сознание, а средой размножения – язык, знаковые системы, медиа, артефакты и пр. В качестве примеров *meme* обычно приводятся идеи числа, колеса, счета, шахмат, календаря, алфавита. Сюда же относят идиомы, поговорки, джинглы и саундтэги, рецепты пирожных, технологии, моду. Есть и такие монстры как «религия», «бессознательное», «свобода слова» и «теория заговора». Но это также и все философские концепты вообще, предрассудки, идеи

¹ Поразительно похожую идею в свое время высказал выдающийся русский физиолог А. А. Ухтомский – автор так называемой «доминантной теории». Говоря о доминанте как о чрезвычайно важном органе центральной нервной системы, состоящем в возбуждении целого созвездия, или конstellации нервных центров, Ухтомский тем самым радикально меняет устоявшиеся представления об органе вообще. В обычном смысле органом считают нечто морфологически целостное и имеющее постоянные признаки. Ухтомский же полагает, что это вовсе необязательно, и органом может служить «всякое сочетание сил, могущее привести при прочих равных условиях всякий раз к одинаковым результатам» [8: 38–39]. С точки зрения исследователя, орган – это прежде всего механизм, фактически собирающийся всякий раз заново из наиболее подходящих в данный момент морфологических элементов для решения конкретной задачи, стоящей перед высшими этажами ЦНС. Только в соответствии с физиологической равнодействующей присваивается то или иное значение безразличному комплексу тканей и только так он становится органом.

красного и холодного, любви и боли. Смыслы, одним словом, включая и саму идею смысла. Поскольку количество сознаний конечно и каждое из них способно вместить лишь ограниченное число *même*, то их главная задача – занять наибольшее число сознаний¹. Таким образом, благодаря конкуренции, *même* размножаются, мутируют, распространяются и наследуются. Чрезвычайно важным свойством является их способность истощать и нейтрализовывать любые альтернативные *même*, влияя тем самым на успех воспроизводства *même*-конкурентов. Любопытно, что не всегда выживают те *même*, которые кажутся наиболее перспективными для их носителей. Скорее, наиболее успешными и многочисленными оказываются те из них, которые способны распространяться с наибольшей скоростью и в итоге могут оказаться разрушительным для их носителей.

Итак, вот она – великая идея Дарвина: язык алгоритмов эффективно объясняет принципы размножения бактерий, скорость бега антилопы, форму крыла птицы, законы изменчивости живых организмов и столь же эффективно предсказывает тенденции развития культуры. Кажется почти невероятным, что такие грандиозные по красоте и сложности результаты могут быть достигнуты посредством механических и примитивных в своем основании процедур. И тем не менее, сколь впечатляющими ни были бы результаты, в их основе мы всегда обнаруживаем лишь повторяющиеся, монотонные и последовательные мельчайшие шаги и переходы, не требующие «сознательного» контроля или замысла: все они являются автоматами, по определению. Каждый последующий шаг либо необходимо определяется предыдущим, либо не определяется ничем, кроме случая.

Всякое действие сопряжено с возможной ошибкой. По всей видимости, самая первая ошибка была простой «типографской» опечаткой в распечатке самореплицирующего кода. Ошибка в повторении создала возможность для появления новых условий с новыми критериями правильного и неправильного, лучшего и худшего. Строго говоря, об ошибке можно говорить лишь только тогда, когда существует необходимость *расплаты*: полный обрыв

¹ Существенным для одержания победы в этой «информационной» войне является наличие в фенотипе *même* своего рода иммунитета. Концепт веры, к примеру, в высшей степени нечувствителен к любому рациональному критическому суждению, которое могло бы посчитать данный концепт опасным или ложным. То же верно и в отношении теории заговора, бессознательного, медицины, знания и т. д.

репродуктивной ветви, или, по крайней мере, снижение способности к воспроизводству. Это является необходимым условием различения ошибки вообще. Фактически, в природе существует жесткий принцип, заставляющий всякий порождающий процесс минимизировать вероятность ошибки при копировании – этим, собственно, и исчерпывается принцип отбора¹. «К счастью», он никогда в точности не соблюдается (и в этом смысле прав Шопенгауэр), иначе эволюция просто никогда бы не смогла начаться. Можно сказать, что это есть Первородный Грех, сформулированный и обоснованный научно. Как и его христианская версия, он служит вполне определенным целям что-то объяснить, а именно – возникновение нового феномена с особыми свойствами. Однако, в отличие от христианской версии, объяснение рационально: эволюция не объявляется чудом, в которое нужно верить, и оно имеет проверяемые следствия.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч. 1. – М., 1994.
2. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. – СПб., 2001.
3. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
4. Деннетт Д. С. Виды психики. – М., 2004.
5. Колмогоров А. Н., Драгалин А. Г. Математическая логика. – М., 2005.
6. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. // Соч.: в 4 т. – Т. 4. – М., 1989.
7. Пенроуз Р. Новый ум короля. – М., 2004.
8. Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // Ухтомский А. А. Доминанта. – СПб., 2002.
9. Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994.
10. Хофштадтер Д. Гёдель, Эшер, Бах. – Самара, 2000.
11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Т. 2. – М., 1993.
12. Dawkins R. The Selfish Gene. – Oxford, 1976.
13. Dennett D. C. Consciousness explained. – N. Y. 1991.
14. Dennett D. C. Darwin's dangerous idea. – N. Y. 2003.
15. Sheehan E. L. The mocking Memes: A Basis for Automated Intelligence. – UK, 2006.

¹ Даже хаотическая стратегия может стать алгоритмом, «войти в привычку». Как говорил Бергсон, «форма привычки, или привычка приобретать привычки, нравственна по сути, обладает формой добра», т. е. формальной необходимостью категорического императива (Цит. по [3: 16]).

Идейно-смысловой и чувственно-эмоциональный аспекты антропокосмического мировоззрения-жизнепонимания

Антропокосмизм представлен в статье как миро- и жизнепонимание, првосходящее дуализм научного рационализма – религиозного иррационализма. Идейно-смысловой аспект антропокосмизма проанализирован в ряде идей во главе с идеей спасения. Отмечено, в них же выражен чувственно-эмоциональный аспект антропокосмизма в духе веры, надежды и любви.

Ключевые слова: антропокосмизм, мировоззрение, жизнепонимание, идея, бессмертие, спасение, абсолют, вера, надежда, любовь.

Антропокосмическое мировоззрение-жизнепонимание ориентировано на преодоление оппозиции научного рационализма и религиозного иррационализма с целью обоснования предельно допустимых, но, вместе с тем, реально достижимых возможностей сохранения и совершенствования человеческого существования в Универсуме бытия.

С этой позиции следует, прежде всего, обратить внимание на особый логико-гносеологический и аксиологический статус идеи как синтетической формы человеческого сознания, в которой соединяются познавательная-мыслительная, эмоционально-волевая и предметно-практическая сферы человеческой жизнедеятельности. На это в частности указывает обыденное понимание идеи в качестве основной мысли, замысла или руководящего принципа, содержание какого-нибудь процесса, явления внешнего мира в связи с внутренними побуждениями и задачами человеческой деятельности. Будучи понятийной формой отражения внешнего мира, объективных изменений, идея, вместе с тем, содержит в себе программу или проект их дальнейшего познания и практического преобразования субъектом. В идее не столько фиксируется наличное состояние объекта, сколько предвосхищается предельная фаза его развития в качестве предмета возможной реализации способностей и удовлетворения человеческих потребностей. Стало быть, идея представляет собой такую форму понятия, которая содержит ожидаемый результат целеполагания и выступает моментом перехода внутренней активности мышления во внешнее действие. Вспоминая строки Пушкина, можно сказать: здесь «мысль волнует-

ся в отваге», задаваясь вопросом «куда ж нам плыть», и получая ответ в виде образа желаемого будущего, возбуждает действие.

Другой особенностью идеи является то, что в качестве понятия высокого уровня обобщения она, как правило, выполняет системообразующую функцию в различных логико-гносеологических построениях (научных и философских концепциях, религиозных или идеологических доктринах и т. д.). Посредством общих идей, благодаря их значительному логическому объему, преодолевается терминологически выраженное неограниченное разнообразие частностей деталей, знание приобретает упорядоченный характер, высокую степень очевидности [10: 457]. Это объясняется тем, что «в идее разум... постигает явления, которые в понятиях рассудка распадаются на множество разнообразных областей знания, в целостном образе, в гармонии и полноте, как выражение единого начала, как виды и ступени одной бесконечной жизни» [14: 10]. Такого рода идеи выступают как некие интеллектуальные целостности, осуществленные в разветвленности целого «куста» понятий, выполняя роль внутренней формы, «генетического кода» в различных логико-гносеологических образованиях. [6: 181]

Но, будучи понятийной формой, идея в некотором отношении противоположна понятию как таковому. Ведь в обычном понятии живой неповторимый образ односторонне фиксируется и обозначается по сходству или различию с другими впечатлениями. Так, он, теряя самобытийность, растворяется в «схематике» общего, этой (пользуясь известным гетевским сравнением) «сухой», «бесцветной» «теории», противостоящей «ярко зеленеющему древу жизни». И, наоборот, в идее воссоздается некий синтетический, хотя и как бы «контурный» (Копнин П.В.) образ предполагаемой будущности; образ, сочетающий достоинство чувственной очевидности, умопостигаемой осмысленности и ценностной значимости. Последняя, аксиологическая характеристика, вытекает из отмеченной уже целеполагающей функции идеи, поскольку в ней осознаются ближайшие, промежуточные цели или конечный идеал как познавательной, так и практической деятельности.

Кроме того, в идее отчетливо проявляется интуитивно-эвристический тип мышления, его творческий характер. Нельзя не согласиться с тем, что «одна логика никого не способна привести к новым идеям [3: 109]. «Субстанция» таковых, как правило, обнаруживается в состоянии внезапного кратковременного «озарения», открывающего внутреннему умственному зору «массу идей ярких и живых» [9: 606] Их дискурсивное оформление нередко требует

значительного времени, измеряемого годами... Указанной эвристической функцией идея подобна гипотезе. Очевидно, она представляет собой стадию зарождения последней, форму ее выдвижения.

Правомерен вопрос о том, в чем же источник продуцирования новых идей? Из чего же образуется эта до поры, до времени «неизвестная земля» своего рода «Атлантида» вдруг «всплывающая» на «поверхности» сознания? Вряд ли следует полагать такой источник активности сознания вне субъекта, в объекте, на который, и направлены познавательные-практические усилия человека. Напротив, в сфере повседневного человеческого существования, на уровне обыденного сознания («здорового смысла») действуют некоторые «порождающие структуры порядка», ответственные за четкое различие своего и чужого, внутреннего и внешнего, живого и косного, реального и иллюзорного, мужского и женского, нормального и патологического... Корни же этих структур человеческого здравого смысла и самочувствования уходят в полярность собственной телесной природы человека, колебания его самоощущения между удовольствием и болью, наслаждением и страданием, что и является «генератором» физической, а, в конечном счете, и умственной активности «по принципу устранения не удовольствия или получения удовольствия» [13: 382].

Эмоциональная заряженность субъекта, заданная психосоматически, определяет его ценностно-избирательное отношение к объектам, которые также получают положительный или отрицательный заряд, попадая в поле человеческого внимания и заинтересованности. Идея как раз и представляет собой первичное «схватывание» мыслью эмоций, переживаний, самоощущений, которые приобретают смысло-жизненный характер путем внезапной трансформации всплеска эмоциональной энергии в субъективно важную, предметно определенную цель. Отсюда следует, что идея есть смыслообраз экзистенциально значимой потребности субъекта, и одновременно, ценностная установка на достижение объекта ее удовлетворяющего. С экзистенциально-аксиологической функцией идеей связан особый психический механизм их возникновения и усвоения. Состояние творческого озарения являет собой вариант особого состояния психики, заключающегося в полном и безоговорочном принятии человеком собственных представлений или каких-либо полученных сведений как безусловных ценностных ориентиров или жизненных идеалов. Иными словами, это «признание чего-либо истинным с такой решитель-

ностью, которая превышает силу фактических и формальнологических доказательств» (Соловьев В.С.). Определяемое таким образом состояние психики принято называть верой.

Поскольку происхождение идей обусловлено состоянием внезапного озарения, а сами они характеризуются непосредственной самоочевидностью и безусловной достоверностью, постольку правомерно рассматривать генезис идей в качестве результирующей продуктивных актов веры. С учетом этого для понимания специфики антифиналистического мировоззрения существенное значение имеет четкое определение формальных и содержательных характеристик последней. Однако проблема в том, что на природу веры как своеобразного эмоционально-психологического состояния, умонастроения человека сложились альтернативные точки зрения. Одна из них сформулирована К.К. Платоновым: вера и религиозная вера - понятия идентичные [8: 94]. Данный вывод соответствует распространенному пониманию религии, неотъемлемой частью которой считается вера в нечто сверхъестественное, недоступное для человеческого разума, в то, что есть некие силы или существа, способные произвольным, чудесным образом влиять на жизнь людей с целью их спасения или наказания. Вера противоположна разуму, способности находить естественные или человеческие причины происходящему, будучи именно верой в сверхъестественное. На этом основании вера как таковая и религиозная вера отождествляются. Приведенный подход, развиваемый с атеистических позиций, тем не менее, соответствует обычной богословской трактовке религиозной веры той или иной конфессиональной принадлежности, в качестве веры истинной, основанной на божественном откровении о чудесном происхождении человека и мира, всего что ни случается с ними по предопределению «свыше». Наличие же при этом нерелигиозной веры допускается лишь в условном значении как некоего чисто субъективного феномена человеческой психики, в лучшем случае производного и вторичного по отношению к религиозной вере, либо вообще – противоположного ей некоего суррогата или суеверия.

Другой взгляд состоит в том, что наряду с религиозной существует и безрелигиозная вера [1; 2; 5; 11]. Сторонники данного подхода считают, что в системе религиозного сознания вера приобретает важные особенности, которые принципиально меняют ее воздействие на внутренний мир и поведение личности [11: 217]. Так, например, для отделения религиозной веры от нерелигиозной предполагается различать понятия «объект веры» и «предмет ве-

ры». Ибо всякая вера имеет свой предмет, но далеко не всегда он совпадает с реально существующими в мире объектами [4: 46–47]. Исходя из этого, утверждается, что и предмет и объект безрелигиозной веры, в конечном счете, совпадают. Предметом такой веры считается нечто не вполне доказанное, гипотетическое (разного рода научные допущения, предположения), требующее дальнейшей проверки. Либо нечто относящееся к будущему, какие-то будущие явления, события, наступление или ненаступление которых зависит от активности субъекта или субъектов веры. «Поскольку предмет безрелигиозной веры подчиняется (по мнению субъектов веры) общим закономерностям материального мира, поскольку истинность этой веры может быть проверена и теоретически, и практически. Поэтому безрелигиозная вера не противостоит принципиально знанию (хотя и отличается от него), а составляет как бы сферу «потенциального» знания. В ходе дальнейшего развития науки и практики безрелигиозная вера либо опровергается и отбрасывается, либо превращается в знание... В этом смысле безрелигиозная вера... стимулирует и интенсифицирует поиски истины» [11: 222–223].

Напротив, гносеологический предмет религиозной веры полагается в таком случае чем-то ложным, иллюзорным, несовпадающим и не могущим совпадать вообще ни с каким «собственным» реально существующим объектом или объектами. Обосновывается это тем, что предметом религиозной веры, по утверждению адептов, всегда является нечто сверхъестественное, нечто, не включенное в цепь причинных связей и естественных закономерностей, нечто выходящее за рамки чувственно воспринимаемых явлений окружающего мира, то есть трансцендентное. По мнению субъектов религиозной веры, сверхъестественные силы или существа, произвольно, чудесным образом изменяющие закономерный ход событий, находятся вне пределов чувственного познания, хотя и могут являться к людям в чувственно воспринимаемой форме (как, например, Христос посредством боговоплощения). Таким образом, оказывается, что предмет веры не «верифицируем» как нечто принципиально не доступное чувственному или рациональному познанию, тем не менее, данное человеку в его жизненном опыте непосредственно, особым образом в виде «божественного откровения» или экстатического переживания [11: 224–228].

Разновидность веры, претендующая на свой самостоятельный предмет, рассматривается в качестве иллюзорной полностью

вымышленной, с чем невозможно согласиться. Для сторонников концепции «двух вер» лишь безрелигиозная вера является всеобщим обязательным посредником между сознанием человека и его деятельностью [6: 98]. Причем, посредническая роль веры адекватно реализуется с помощью идеи, выполняемой ими целеполагающей функции, когда они выступают, как уже было показано, в качестве синтетической формы человеческого сознания, объединяющей познавательно-мыслительную, эмоционально-волевою и предметно-практическую сферы человеческой жизнедеятельности.

Но при всей правомерности исследования специфики веры и адекватной ей «идейной» формы реализации в ракурсе гипотетико-потенциального знания, верифицируемого по критериям объективной и абсолютной истины, такая постановка вопроса оказывается, в конечном счете, недостаточной. Так, например, по верному замечанию Н.Н. Моисеева, «любые космологические гипотезы, вроде гипотезы о начальном взрыве» или «согласно которым существует целый ряд вселенных, развивающихся в бесконечном времени», основываются на принципиально непроверяемых утверждениях [7: 19] Посылки подобного рода гипотетических построений носят неустранимо интуитивный характер. Поэтому картина мира или образ мира, где дается ответ на вопрос, как и почему возникает или изменяется мировое бытие в связи с появлением и развитием его особой части – человеческого существования - всегда основывается на определенных аксиомах. Их непротиворечивое доказательство невозможно, поскольку требует неограниченного расширения представлений, «выхождения» за пределы мирового целого, что само по себе ведет к логическому противоречию. Вот почему построение непротиворечивой, стремящейся к всеобъемлющему объяснению картины мироздания с учетом присутствия в нем разумной жизни антропного типа, опирается на веру в существование внешнего мира как потенциально и актуально антропосовместимого Универсума бытия.

Способность и потребность верить, в конечном счете запрограммирована соматически в имманентной установке человеческой психики на эмоционально-волевое предпочтение бытия, жизни небытию в ответ на естественное стремление к самосохранению, что уже отмечалось выше. В этом и состоит преимущественно ценностная, именно позитивная, жизнеутверждающая природа веры.

Если для установления истины по объективно ориентированным критериям чувственного опыта и рационального мышления бытие и небытие равнозначны, то вере присуще стремление живого избежать исчезновения, свойственна приверженность человека как живого существа к бытию. Стало быть, самость веры в принятии жизни как бесценного дара, в отрицании смертности как абсолютного зла. Она есть в той или иной мере осознаваемое человеком эмоционально-чувственное переживание своего единства со всемирным целым в виде микрокосма, потенциально равновеликого космическому Универсуму, «Частица целой я Вселенной... Я – связь миров повсюду сущих...» – это мироощущение, поэтически и философски точно выраженное Державиным, взаимосвязано с неистребимым желанием человека снять пространственно-временную ограниченность своего бытия. Поэтому вера всегда отрицание отрицания, предвкушение обновления, радость бытия, утверждение переживанием конечного в бесконечном.

Ценностно-позитивная природа веры вовсе не противоречит тому, что она выполняет вполне самостоятельную и незаменимую гносеологическую «миссию». Ведь содержательно вера всегда определяется тем или иным предметом, за которым стоят явления бесконечно многообразной окружающей действительности. Если предметом веры выступают объекты, в отношении которых человек оказывается способен предвидеть их изменения и заранее представить методы познавательного или практического овладения ими, и, тем самым, результаты собственной деятельности, направленной на эти объекты, то имеет место «безрелигиозная вера» в виде рассмотренного уже ранее гипотетико-фьючерного, потенциального знания. Его генезис в форме идей сопровождается позитивным переживанием со стороны субъекта веры. Это чувство удовлетворенности как убежденности или уверенности в своей правоте может усиливаться или ослабевать, сменяться сомнением, разочарованием и, даже, отчаянием в зависимости от итогов дискурсивно-логической и опытно-практической верификации.

В том же случае, когда человек не в состоянии охватить мысленным взглядом чрезмерно сложный, неподдающийся рациональному объяснению объект, который тем не менее затрагивает жизненно-важные потребности, интересы субъекта, возникает вера, чей предмет не требует каких-либо доказательств или опытно-эмпирической проверки, «Основания такой веры лежат глубже знания и мышления. Она по отношению к ним выступает как факт первоначальный и потому сильнее их» (В.С. Соловьев). С одной

стороны, перед человеком мир в целом, данный в том исходном неустранимом факте, что каждое живое разумное существо выступает частью «всеединства» (В.С. Соловьев) всеобъемлющего мирового бытия. С другой стороны, непреложным при наличном положении вещей, имеющим фундаментальное значение фактом человеческого существования становится конечность жизни индивида, его смертность. Разрешение антиномии конечности человеческого существования в бесконечном бытии мира и составляет самостоятельный проблемный предмет веры, которая утверждает более чем содержится в данных чувственного опыта и выводах разумного мышления. Следовательно, подобное эмоционально-психологическое состояние, характеризующееся в качестве веры как таковое, складывается на пересечении самоощущения и мироощущения индивида, отражает и выражает досознательную генетическую связь человека с мировым целым, совокупной реальностью.

Содержательной задачей самостоятельного психического акта, именуемого верой, становится создание непротиворечивой, всеобъемлющей, законченной картины мировой реальности, Универсума как системы представлений человека о мире, своем месте и судьбе (жизненном пути) в нем, а значит о высшем и общем собственном предназначении. На основе такого целостного образа мира, то есть отражения микрокосмом макрокосма происходит постоянное продуцирование сознанием человека системно взаимосвязанных гипотез, идей с целью определения путей упрочения и совершенствования человеческого существования. Так из приводимых к гармонии эмоционально-волевым усилием веры человеческих самоощущения и мироощущения выявляется жизнеутверждающее умонастроение. Его интегральной и верховной идеей выступает идея спасения, наиболее полно передающая ценностно-позитивный характер веры как таковой.

Идеей спасения, то есть радикального освобождения человеческого существования от действия закона конечности или смертности в индивидуальном, социально-родовом и природно-космическом «измерениях», разрешается антиномия конечного-бесконечного, вытекающая из противоречия внутренней ограниченности самоощущения существа разумного смертного и его внешне неограниченного мироощущения. В указанном качестве идея спасения, с одной стороны, означает преодоление внутренней предельности человеческого существования, полагаемой генетически видовой смертностью и закрепляемой социокультурно в

религиозных или светских формах «некрофилии». С другой стороны, это преодоление внешних естественно сложившихся границ жизненного процесса для всей совокупности членов рода «Человек», поскольку данные границы обусловлены пространственно-временной конечностью жизненно-важных природно-космических предпосылок человеческого бытия с системе Земля-Солнце. В первом случае идея спасения выражает веру в индивидуальное бессмертие человека как психосоматического существа. Во втором случае идея «спасения» обозначает веру в неуничтожимость рода «Человек». Следовательно, в конечном счете, идея спасения совпадает с идеей бессмертия, понимаемой в смысле неограниченно длящейся жизни самосознающего индивида, равно как и в качестве неуничтожимости социального бытия рода «Человек» в антропосовместимом миропорядке. Причем, в любом случае обе идеи приобретают истинный смысл в единстве с идеей Абсолюта - неуничтожимо вечного инварианта всевозможных проявлений бытия, каждого отдельного существования.

Идея Абсолюта также входит в предмет веры как осознаваемого эмоционально-волевого настроения и стремления «все сущее увековечить» (А.А. Блок). В этом качестве Абсолют выступает символом единого, вечного, совершенного бытия или, соответственно, безусловным идеалом истины, добра и красоты. Если обычный знак замещает один предмет, конечное и, даже, бесконечное множество явлений, либо сущностей, то идея Абсолюта знаменует собой целокупность космического Универсума, превосходя его потенциальную бесконечность в качестве бесконечности актуальной, но не сводится к ней, пребывая в порядке вечности. В отличие от актуально и потенциально бесконечного, которое неотделимо от конечного, является развертыванием конечных множеств, а значит опричинено законом разъединения и временности, нисхождения и гибели, идеей Абсолюта утверждается наличность безусловно-самодостаточного, неуничтожимо вечного единого первоначала, производным от которого является всеобщее бесконечно множественное и во множественности конечное бытие. Только в связи с Абсолютом последнее приобретает незыблемую опору и непреходящую устойчивость в качестве реальности, что придает всеобъемлющему бытию свойство мировой целокупности, способной к вечному самосохранению и сохранению каждого включенного в него отдельного существования как потенциально совечного.

Развиваемое таким образом понимание Абсолюта близко к определению абсолютной реальности в соответствии с концепцией антиномистического монодуализма С.Л. Франка [12: 330].

Гносеологически Абсолют характеризуется восхождением человеческой мысли от единичного, общего и всеобщего ко всеединному и едино-единственному, когда мировая система понимается не как общее в единичности или единичность общего, а как космический Всеорганизм, всеобъемлющая целостность, индивидуальное Сверхсущество. В широком смысле Абсолют совпадает с природным Универсумом, но в узком, собственном смысле как таковой он дан человеку в виде информационно-неэнтропийной стороны объективной действительности, законов и механизмов самоорганизации космической эволюции или восходящей ветви развития мировой системы, противоположной нисходяще-разрушительным, хаосогенным процессам. Будучи выражена в категориях ценностного мышления, идея Абсолюта обозначает положительность общей эволюции Универсума для бытия человечества или, иначе говоря, выражает антропомерность неуничтожимо вечного самоупорядочения мировой системы, ее предрасположенность к появлению и неограниченному совершенствованию разумной жизни известного нам типа. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что Абсолют несводим к чувственно воспринимаемому или умопостигаемому природно-космическому Универсуму аналогично несводимости самосознания человека к его сознанию. В своей самости и непосредственности Абсолют явлен человеку в чувственно-сверхчувственном и разумно-сверхразумном акте веры, надежды и любви.

Ранее уже отмечалось, что безусловной целью веры, ее идеально-реальным предметом служит символ единого, вечного, совершенного бытия. Даже неосознанная, безотчетная вера – это всегда предпочтение бытия, предрасположенность к жизни как безусловному благу, перерастающая в надежду на лучшую неисчерпаемую будущность и любовь в качестве стремления к сбережению и умножению жизни.

Такое оптимистическое умонастроение на основе иррационально выраженных переживаний веры, надежды, любви, через рациональное осмысление в идеях индивидуально-родового бессмертия, абсолютной реальности, спасения человеческого существования от конечности, и представляет собой базовый элемент антропокосмического мировоззрения в единстве его идейно-смыслового и чувственно-эмоционального аспектов.

Список литературы

1. Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – М.: Мысль, 1981. – 168 с.
2. Букин В.Р., Ерунов Б.А. На грани веры и безверия. – Л.: Лениздат, 1987. – 186 с.
3. Бунге М. Интуиция и наука. – М.: Наука, 1967. – 263 с.
4. Вопросы научного атеизма. – Вып. 11. – М.: Политиздат, 1971. – 231 с.
5. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. – Киев: Наукова думка, 1966. – 311 с.
6. Копнин П.В. Идея // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – 572 с.
7. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. – М.: Наука, 1998. – 378 с.
8. Платонов К.К. Психология религии. – М.: Мысль, 1987. – 248 с.
9. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Мысль, 1965. – 651 с.
10. Уайтхед А. Религия и наука // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М.: Наука, 1991. – 487 с.
11. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М.: Высшая школа, 1985, 278 с.
12. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 487 с.
13. Фрейд З. Проблемы бессознательного. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.

УДК 165

О. Б. Соловьев

Историзм и антиисторизм социокультурной динамики понимания

В статье анализируются факты историзма и «антиисторизма» социокультурной динамики понимания. Используя понятие «интенции понимания», автор описывает сложный исторический путь понимания как социокультурного феномена. На примере «антиисторизма» византийской литературной теории рассмотрены механизмы диахронического изменения понимания, обуславливающие рефлексивную объективацию исследовательской позиции учёного.

Ключевые слова: понимание, историзм, рефлексия, интенциональность, социокультурная динамика.

Проблема понимания остаётся одной из самых актуальных на протяжении всей человеческой истории. «Лучше быть свинопасом, которого понимают свиньи, чем поэтом, которого не понимают», – говорит герой «Афоризмов» С. Кьеркегора. Публицист и поэт Дж. Мильтон настаивал: «С меня довольно и малого числа чита-

телей, лишь бы они достойны были понимать меня». Г.-Г. Гадамер определил феномен понимания как основной человеческий феномен. Однако уже Аристотель полагал не требующим доказательств, что к знанию люди стали стремиться ради понимания, а не ради конкретной пользы. Ф. Шеллинг разделял уверенность в том, что «философия есть философия лишь для того, чтобы обрести *общее* понимание, убежденность в своей правоте и тем самым *общее* одобрение» [5: 494].

Будучи общим, одним на всех, понимание есть не что иное, как социокультурный феномен прагматически значимого присвоения инвариантного остатка знаков и текстов. Присвоение осуществляется социальным субъектом и возможно только в поле предпонимания – поле совместной предметной и мыслительной деятельности людей [4]. Что попадает в «инвариантный остаток»? Какое содержание инвариантно прочитывается в знаке или тексте? По мысли раннего Л. Витгенштейна, «требование возможности простого знака суть требование определенности смысла» (§ 3.23) [2: 12]. Однако ко времени «Философских исследований» он признаёт, что люди пользуются языком как формой жизни, и, следовательно, включённый в контекст языковой игры, смысл конституируется в социальной практике, а не где-то в абстрактной логической форме, существующей независимо от человека. В свою очередь, отметим, что «инвариантный остаток» коллективной мыслительной и предметной деятельности, опредмеченный в знаке или тексте, распределчивается, когда мы имеем дело с децентрированным пониманием и признаём, что смысл не предзадан нашему пониманию, но всегда выстраивается в коммуникации и коллективной предметной и мыслительной деятельности.

В конце двадцатого века философы определили сознание как нечто, что *между* нашими головами: «мы вообще живы только в тех точках, в которых проходит ток коммуникации, происходит встреча сродственного, слияние состояний, взаимоотождествление сознания у разных людей, а не чисто логический акт» [3: 81]. «Ток коммуникации», «встреча сродственного» – так метафорически М. К. Мамардашвили обозначил деятельность сознания. С точки зрения материализма, сознание индивида имеет общественную природу, порождено коллективной предметной деятельностью. Интенции понимания, как результат деятельности сознания, направленной на понимание сущности физических или психических феноменов, обладают социокультурной динамикой. Это интенциональное (отвечающее на вопрос «что мы понимаем?») и

аспектуальное («как мы понимаем?») развитие во времени форм и содержания надындивидуальной мыслительной деятельности характеризуется ценностными приоритетами, которые сформировались исторически, в ходе развития средств деятельности, приводившего к возникновению различных культур понимания окружающего мира и места человека в мире.

Для теоретической рефлексии над аксиологическими системами наибольший интерес представляют эпохи кризиса сознания, когда традиционное понимание сталкивается с интенциями, нарождающимися в условиях переосмысления понятийной системы. Такие эпохи имели место при переходе от понимания одухотворённого мира античности к пониманию монотеистического Духа и при переходе от понимания духа к пониманию друг друга в Новое время. Современная эпоха также находится в открытой ситуации перехода от понимания другого к пониманию самого себя. Между тем, свидетельствуя о глубокой историчности социокультурной динамики понимания, они обнаруживают «антиисторизм» смыслов, переходящих из одной эпохи в другую и не претерпевающих видимого изменения. В самом деле, утрачивают ли алгебраические истины своё значение со сменой общественно-экономических формаций и развитием цивилизаций? Дважды два остаётся четыре, несмотря на историчность понимания этого факта. Не случайно, К. Поппер помещает истинное знание в особый третий мир, существующий наряду с миром природы и человеческим сознанием. Решая, что идеальность есть не что иное, как данная в вещи форма общественно-человеческой деятельности, не выявляем ли мы тем самым такие формы деятельности, что не зависят от конкретной исторической эпохи и тем самым воистину антиисторичны? Или, точнее, а-историчны, находятся на «границе мира» с момента появления субъективности у способного к рефлексии человеческого существа? Однако если мы и можем допустить, что знание о том, что дважды два четыре, возникает одновременно с мыслящим «я», то, несомненно, не можем позволить себе подобного допущения относительно законов квантовой механики или молекулярной теории. Это знание, очевидно, имеет историческое происхождение, своих первооткрывателей и апологетов. Таким образом, мы можем констатировать, что в самой проблеме существования объективного идеального – каким образом существуют всеобщие объективные формы знания? – «свёрнуто» как историческое, так и антиисторическое задание описания действительно-

го материального мира и субъективных возможностей его интерпретации.

Диахроническое изменение понимания мира и самих себя в мире, как правило, имеет своей основой потребность обновить образцы деятельности и поведения. До переворота в способе постановки философских вопросов, произведённом И. Кантом, интенциями понимания были либо мир, окружающий человека, который представлялся одухотворённым космосом (античность), либо Дух, который сотворил мир (средневековье). Разнообразие в это полярное разделение внесла эпоха Возрождения и Новое время, когда образовалось множество философских школ каждая со своей интенцией понимания. В эпоху Возрождения понимание Духа, в силу отождествления Бога с миром, стало направленным на окружающий человека мир вещей. Эмпирическая и сенсуалистическая традиции философии XVII–XVIII вв. (Бэкон, Гоббс, Локк, французские материалисты) стремились понять и объяснить мир без Духа, рационалистическая – понять дух, представленный когнитивным сознанием (Декарт), природой (Спиноза) или идеальными существами, сущность которых составляет деятельность (Лейбниц), и тем самым постичь разумом мир. В субъективном идеализме начала XVIII в. (Беркли, Юм) понимание духа элиминировало понимание мира и, в конечном счёте, пришло к выводу о непознаваемости (Юм).

Философия И. Канта кардинально поменяла направленность понимания: усилия немецкого просветителя были сосредоточены не на понимании бытия самого по себе (мира, Духа), а на понимании непосредственно данного человеческого бытия, в котором он различил индивидуальное (эмпирико-психологическое) и надиндивидуальное (трансцендентальное) существования. И. Кант выявил и проанализировал объективную структуру гносеологического субъекта, чей априоризм послужил основанием для исторической науки и всей области гуманитарного и общественного познания.

Немецкие классики предлагали разные ответы на вопрос о том, что есть дух – трансцендентальное единство апперцепции (Кант), абсолютное Я (Фихте), идея идей (Шеллинг), мировой разум (Гегель), – но в целом оставались в поле неисторического (Кант) или идеалистически исторического (Фихте, Шеллинг, Гегель) понимания. Во второй трети XIX в. историческому пониманию духа С. Кьеркегор противопоставил интимно-личностное, жизненное понимание истины, не исключаящее тем не менее рацио-

нального осмысления цели существования человека. Материалистическая основа историзма утверждалась в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, возникших в контексте критики гегелевских идей Л. Фейербахом. В свою очередь материалистическое понимание истории ниспровергалось иррациональным пониманием жизни и неизменно субъективистским толкованием духа как воли в метафизике А. Шопенгауэра и поэзии Ф. Ницше: чистому теоретическому разуму было отказано в праве абсолютной власти над человеческой личностью и историей.

В интенциях исторического понимания духа и субъективно-жизненного отношения к действительности была распознана проблема понимания людьми друг друга, которая в двадцатом столетии стала едва ли не более важной, чем все прежние нерешённые философские споры в рамках онтологической традиции понимания мира и Духа. В позитивизме О. Конта и Дж. Ст. Милля, а позднее и в неопозитивизме была поставлена задача научного понимания мира, которая по своему существу является задачей рациональной дедукции основ общезначимого и адекватного понимания людьми друг друга. В это же время наряду с научно-философской интенцией, набиравшей силу в Старом Свете, в Новом Свете, благодаря работам Ч. Пирса, а позднее У. Джеймса и Д. Дьюи, утвердилась интенция прагматического понимания мира и общества.

Мыслительная и предметная деятельность, направленная на конструирование основных теоретических категорий современных интенций понимания, не завершена, в силу чего понимание их интенционального содержания, возникающего при ответе на вопрос «Что мы понимаем?», децентрировано, не может быть зафиксировано в эпистемологической схеме, что и накладывает требование рефлексивного осмысления аспектуальности («Как мы понимаем?»).

Открытие Ф. Brentano интенциональности сознания послужило редукции объективного мира и субъективации понятия бытия. Коммуникация и естественноисторический процесс, как структурированные данности, уступили место пониманию неструктурированной и неструктурируемой безосновности – пониманию самого себя. Выделение понимания как интенционального феномена среди прочего содержания сознания привело к обнаружению того факта, что всякое понимание приходит через язык. В поисках чистой истины инициатор феноменологического движения Э. Гуссерль полагался на «действительную интуицию»: отвергая гипостазирава-

ние смысла, он говорил об «интенциональных переживаниях», «судящей, представляющей, желающей интенции». В то же время М. Хайдеггер цель фундаментальной онтологии видел в постижении смысла бытия, открывающего себя, сказывающегося в человеке. «Бытийная понятливость», в которой «мы всегда уже живём» у него окутана тьмой: рациональное осмысление может возникнуть лишь вокруг затемнённого, недоступного пониманию Ничто.

В интенциях понимания самого себя осуществляется деконструкция фундаментальных понятий онтологии: категории «мир», «дух», «природа», «явление–сущность», «причина–следствие», «субъект–объект» берутся вместе с «интенциональным переживанием», с тем условием, что бытие сущего стало субъективностью и, превратившись в точку зрения, творимую человеком, породило из себя ничто. Ничто и прежде занимало умы философов, но, будучи чем-то греховным или ущербным, ничто не могло быть предметом познания. Изменения произошли в начале прошлого века: если марксистская категория деятельности исключает мир, существующий безотносительно к человеку, приравнивает его к ничто, то вследствие субъективации бытия ничто поселяется в человеке – в его не прояснённой сущности ничто присваивает себе предикат бытия. Двойственность сущего и бытия, язык, который проговаривает и мыслит себя в человеческом существе (Хайдеггер), экзистенциальные дихотомии (Сартр, Фромм), бессознательное, структурированное как текст (Лакан), отсутствие бытия, заставляющее задаваться вопросами и отвечать (Эко), подмена понимания интуицией (Гадамер, Деррида), понимание как способ существования (Рикёр) – вот с чем столкнулся не укоренённый в бытии субъект, едва обратился к пониманию самого себя. «Я», как интендум понимания, оказалось не самодостаточным и потребовало восполнения до целого мира, без которого оно неотвратимо уничтожается в бесконечно малую величину.

Этот небольшой экскурс в историю понятий показывает очевидную историчность социокультурной динамики понимания. Однако обратимся к примеру антиисторизма, связанным с пониманием литературного творчества, который приводит в своей работе по византийской риторике С. С. Аверинцев. Он пишет: «...Если византийской литературе присуще некое свойство, противоположное началу исторической динамики, то с наибольшей отчётливостью, осязаемостью, с наибольшей чистотой оно воплощено в византийской литературной теории. Последняя поистине “антиисторична”, и притом не только в том смысле, в котором о её “антиисторизме”

говорил применительно к Пселлу Я. Н. Любарский. ... «Великолепный пример “антиисторизма”» – если Пселл сопоставляет стих Еврипида и стих Писиды так, как если бы эти поэты, разделённые более нежели тысячелетием, принадлежащие с нашей (но не византийской!) точки зрения двум разным литературам и культурам, были друг другу современниками. Такого рода “антиисторизм”, как верно отмечено тем же Любарским, есть норма для всякого средневекового сознания. ... Если бы это было не так, аттикисты не надеялись бы стать литературными “современниками” Цицерона и Вергилия. На “антиисторизме” зиждется значимая для всех эпох идея *состязания* сменяющих друг друга творцов в рамках неизменного формального канона; если Пселл заставил Писиду выступать соперником Еврипида, это ничуть не более странно, чем состязание Элия Аристида с Демосфеном, Вергилия – с Гомером, Тассо и Мильтона – с Вергилием» [1: 324–325].

Поскольку антиисторизм средневекового сознания сам является результатом определённого историзма – литературно-теоретических установок, воспринятых византийской культурой из античного стиля и образа жизни, антиисторизм подобного рода не может быть аргументом против описанной нами исторически обусловленной социокультурной динамики понимания. «Но “антиисторизм” византийской литературной теории – это и нечто иное, куда более специфическое», – выявляет С. С. Аверинцев. И вот это «нечто иное, куда более специфическое» требует более пристального рассмотрения. В чём состоит специфичность антиисторизма византийской литературной теории? С. С. Аверинцев ссылается на немецкого филолога В. Мейера, который установил, что на рубеже IV и V веков нашей эры в практике грекоязычной риторической прозы укоренилась норма, строившая ритм клаузулы на экспираторном ударе. Этот новый приём знаменовал собой глубокие изменения в языке как инструменте и материале ратора и, конечно же, в византийских риторических школах должны были обучать «подобным хитростям». Но, как отмечает С. С. Аверинцев, «в наличной сумме теоретических сочинений и ранневизантийского, и последующих периодов мы не находим никаких ясных указаний на эту практику». Вот здесь на первый план и выходит вся специфичность антиисторизма византийского литературно-теоретического понимания.

«По-видимому, для византийского теоретика под запретом были все вообще новшества, связанные с изменением акцентного строя греческого языка; античная теория, сложившаяся ранее это-

го изменения, не выработала для таких тем понятийного и терминологического аппарата, а потому им приходилось и в византийские века оставаться как бы за порогом теоретического осознания. Новшества эти применялись, но не обсуждались» [1: 326–327].

Отсутствие понятийного и терминологического аппарата для осмысления тех или иных новшеств действительно ставит нас перед фактом, что в истории понятий не нашлось места для термина, соответствующего действительности мыслительной и предметной деятельности. Это та самая ситуация, когда, что называется, предмет есть, а слова такого нет. Обозначает ли данный факт, что понимание, как социокультурный феномен, в некоторых случаях не претерпевает диахронического изменения? Для того чтобы ответить на этот вопрос мы должны ввести различие нереклексивного и рефлексивного способов понимания, иными словами, рассмотреть его аспектуальность, ответить на вопрос «Как мы понимаем?».

Нереклексивные механизмы понимания могут быть описаны как механизмы гипостазированной конкретизации и гипостазированного абстрагирования. Гипостазировать обозначает приписывать отвлечённым понятиям самостоятельное существование, рассматривать общие свойства, отношения и качества как самостоятельно существующие объекты. Так, гипостазирование понятия «естественный объект» выражается в его «овеществлении» и отождествлении с тем, что учёный привык считать данным ему природой объектом исследования. Это такой процесс воспроизводства знания, когда учёный всё, что составляет знание о естественном объекте, перемещает в содержание понятия «естественный объект» и мыслит его тождественным тому, что о нём знает.

Рефлексивным или нереклексивным образом мышление объективирует смысл ситуации из связей и взаимозависимостей текста сообщения или ситуации деятельности. Однако для того чтобы поместить смысл текста в разные контексты его прочтения, мышление поначалу ограничивает, выделяет понимаемый текст из окружающего контекста, извлекает акт деятельности. В случае нереклексивного понимания делается это посредством гипостазирования значения текста или акта деятельности, смысл которых привязывается к набору уже понимаемых сущностей без рефлексивного выхода в пространство языковых новообразований. В «Логике исследования» К. Поппер сравнивает современную исследовательскую науку с сетью, которую мы раскидываем, для то-

го чтобы поймать в неё мир, рационализировать его, прояснить и им овладеть. Гипостазируя мы делаем ячейки этой сети всё более тесными.

На наш взгляд, подобным образом существуют знания, которые не требуют переоценки, несмотря на развитие науки и диахроническое изменение содержания философских категорий. Действительно, треугольник имеет три стороны и в античности, и в средневековье, и в Новое время. Однако факт существования подобного рода знания не отменяет его человеческой природы, обусловленности всей совокупностью мыслительной и предметной общественной деятельности. Обнаружением «человечности» знания мы обязаны выходу в рефлексивную позицию над познавательной деятельностью. Благодаря рефлексии мы замечаем, что сами вовлечены в акт понимания, осмысления производимой нами работы и собственно эта наша вовлечённость в систему исследования и делает её историчной.

Благодаря рефлексии мы достигаем более глубокого понимания как физических, так и метафизических проблем. Философская проблематика вообще вся выстраивается в конструктивном поле рефлексивного осмысления. Однако и в научном исследовании выводы, не осмысливающие наблюдаемую эмпирическую закономерность, а лишь констатирующие её, не представляют теоретической ценности. Для того чтобы разобраться в действительном, необходим рефлексивный выход в пространство возможного, или мысленный эксперимент. Для того чтобы «открыть» закон учёный-теоретик, подобно метафизику, должен совершить выход в семиотическое пространство с отсутствующим предметным значением – референтом, к которому можно было бы отнести производимый в ходе идеального экспериментирования смысл. Наука начинается с недоверия к выводам, базирующимся на непосредственном наблюдении. Об этом свидетельствует масса открытий, сделанных со времён Галилея и Ньютона.

Находясь в рефлексивной позиции, мы обнаруживаем, что не существует смысла как такового, предзаданного пониманию. Смысл конструируется в каждом акте понимания как знание о содержании сообщения, знание о смысле предметной и коммуникативной ситуации. Это знание выступает в качестве средства, при помощи которого возможно достичь понимания. Теорема Пифагора, эффект Доплера или преобразования Лоренца имеют смысл ровно настолько, насколько объективно знание их содержания. Допустим, мы обнаружили ошибку в преобразованиях Лоренца. Тот факт, что сообщение имеет одинаковое прочтение, сколько бы

и кто его не читал, конституирует смысл как прагматически-значимый инвариантный остаток понимания. Знание об ошибочности содержания отнюдь не фальсифицирует осмысленность сообщения; просто теперь мы знаем, что этому сообщению в действительности ничего не соответствует (или соответствует нечто другое). Если мы сходимся в этом понимании, изменяется наше знание о смысле преобразований Лоренца – смысле, не существующем нигде помимо или вне нашего понимания.

Основанием для снятия вопроса об «антиисторизме» социокультурной динамики понимания может послужить высказанная М. М. Бахтиным и С. С. Аверинцевым идея диалога культур, а также принцип двойной историзации П. Бурдьё. Историк и учёному-гуманитарию приходится сознавать, что в мире нет такого предмета, который существовал бы «сам по себе» вне мыслительной и предметной деятельности исследователя. Конечно, исторические события происходили в прошлом без расчёта на то, что их будет изучать некий учёный при помощи доступных ему методов и средств. Несомненно также и то, что язык и всё, что принимается исследователем за семиотические объекты, реализуется в культуре «по своему хотению», без участия науки. Однако поддаются изучению семиотические объекты только в том случае, если учёный, что называется, найдёт с ними общий язык и достигнет такого понимания, которое может быть объективировано в знании. Восполняя «пустые места» в истории понятий, на каждом шаге исследования нам следует рефлексивно объективировать собственную исследовательскую позицию, чтобы наш презентизм («предмет есть, а слова нет») не подменил собой предмет изучения.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Византийская риторика // С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 302–384.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Л. Витгенштейн. Философские работы: в 2 ч. – Ч. 1. – М.: Гнозис, 1994.
3. Мамардашвили М. К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 72–85.
4. Розова С. С., Соловьёв О. Б. Предпонимание и социальные эстафеты // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия». – 2007. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 27–34.
5. Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1987–1989. – Т. II.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

М. Н. Веселова

Образ исторического города в русской культуре

Статья посвящена анализу образа исторического города в русской культуре, наполненного семиотической информацией, не всегда доступной для понимания. В ней подробно рассматривается образ города как архетип коллективного бессознательного (город-мать, город-укрытие), как дом, жилище, храм и, наконец, модель Вселенной.

Ключевые слова: русская культура, исторический город, образ, семиотическое пространство, культурный текст, язык города.

Исторический город – это довольно сложный целостный организм, который можно рассматривать как некое семиотическое пространство с запечатленными в нем культурными текстами. Он дает комплекс ощущений от сознания присутствия в среде, назначение которой, скрывая за стенами множество неизвестных и не связанных с ними процессов, создавать говорящий мир форм, текстур и цвета. Прогулку по городу Р. Барт характеризовал как прогулку по тексту: «читателя текста можно уподобить праздному человеку, который снял с себя всякие напряжения, порожденные воображаемым, и ничем внутренне не отягощен; он прогуливается... его восприятия множественны, не сводятся в какое-либо единство, разнородны по происхождению – отблески, цветовые пятна, растения, жара, свежий воздух, доносящиеся откуда-то хлопающие звуки, резкие крики птиц, детские голоса на другом склоне лощины, прохожие, их жесты, одеяния местных жителей вдалеке или совсем рядом; все эти случайные детали наполовину опознаваемы – они отсылают к знаковым кодам, но сочетание их уникально и наполняет прогулку несходствами, которые не могут повториться иначе, как в виде новых несходств» [5: 418].

По мере освоения городского пространства происходит постоянное накопление его информативности и разнообразия. В результате сама пространственная среда начинает оказывать все большее влияние на формирование социальной жизни и поведе-

ния людей. В этом плане «мы создаем города, а потом города создают нас самих» [12: 16]. Язык города как язык культуры – это знаки, символы, тексты, образы, которые позволяют людям вступать в коммуникативные связи друг с другом и с окружающим миром, ориентироваться в городском пространстве. Невозможность раскрытия его смысла приводит в тупик и само существование человека в городе, лишая ценностного аспекта окружающие его сферы деятельности. В последнее время особенное беспокойство вызывает архитектурная и градостроительная безликость, т. е. потеря городами своей индивидуальности, возникающая в связи с незнанием или непониманием их семиотического пространства.

В истории культуры нередко можно встретить образ города, формировавшийся на протяжении нескольких столетий. Он находит свое отражение и в произведениях литературы, и в произведениях живописи (к примеру, в иконописи), и в произведениях декоративного искусства. Образ города в отличие от его облика – это творческое восприятие и интерпретация реальной действительности, сумма эмоциональной, семантической, эстетической информации, которую несет городское пространство, тогда как облик – сама действительность, также связанная с субъективным отражением. Облик – это зрительно воспринимаемая архитектурная форма объекта в его детальности и конкретности, тесно связанная с первичными ассоциациями и оценками. Он воспринимается через городской силуэт, панораму. Образ – сложное, постоянно развивающееся образование, обусловленное рядом факторов: социально-культурной ситуацией, физическими качествами самого города, установками индивида, его представлением о мире в целом и его месте в этом мире. Образ – это изображение, воспроизведение действительности, «это продукт нашего сознания, реагирующего на видимую действительность сквозь призму памяти» [13: 75]. Он складывается на основе накопленного опыта путем сравнения со сложившимся и уже увиденным ранее в нашем сознании. Его создаёт бесконечное число семантических связей, возникающих в целостном городском пространстве. Через него происходит познание и осмысление культуры. «Город – это могучий образ, который усиливает деятельность нашего ума» [16: XIII]. Он рождает радость или отчаяние, благородство, гордость или возмущение, безразличие, отвращение, бодрость и усталость и т. д. Накопленные впечатления, стереотипы, интересы, ожидания, ценностные ориентации, связывающие человека с городской средой, накладывают свой отпечаток на него. Чем богаче и разнообразнее

среда, тем большее количество интерпретаций возникает на ее счет.

Если обратиться к русскому фольклору, то можно обнаружить, что образу города соответствует все самое яркое, светлое, возвышенное. «Иного», «тридесятого» или «золотого» царства – такие эпитеты употребляются по отношению к нему, месту, где скрывается что-то сказочное и притягательное: невеста, богатство, достоинство, власть, исполнение желаний. На протяжении истории человеческим воображением создавалось бесчисленное множество городских образов: город-тело и город-душа, город-макрокосм, город-государство, город-храм, город-крепость, город-остров, город-рай, город-дом, город-мать... Городская семантика вбирает в себя все самое необычное, выдающееся, все наивысшие достижения человеческой морали и нравственности, технические новации и передовые достижения культуры.

Самый древний образ города уходит своими корнями еще на первоначальную стадию становления цивилизации, являясь архетипом коллективного бессознательного. На уровне первичной социальности подобное влечение выражалось в стремлении человека к обретению изначальной целостности с родовым строем. Отсюда берет начало образ города-«гнезда», города-«роя», города-«норы» как компонент коллективного бессознательного. К идее города-укрытия восходит и образ города-матери. Он проявляется в бессознательном влечении ребенка вернуть утраченную целостность с телом матери, возвратится в первоначальное укрытие в материнском чреве.

Идея защиты, укрытия подтверждалась и реальной обороноспособностью города. Он наделялся антропоморфным образом богатыря. «Его могучие армированные бревенчатыми конструкциями валы и стены с воинскими "забралами" гордо вздымались, выгибаясь вперед, подобно "грудь" некоего сказочного исполина» [4: 97].

Не случайно само понятие город в Древней Руси, как, впрочем, и в других странах, было изначально связано с идеей преграды, защиты, укрытия (на что указывает и этимология слова). Н.С. Державин выявляет следующие параллели термину в славянских языках: «Hrad в современном чешском языке сохранился только в его исконном значении – "замок". В таком же значении термин "город" сохранился в польском языке – *grad*, укрепление меньших размеров, т. е. небольшой замок – *grodek*» [10: 147]. Именно крепостные стены служили основным и неотъемлемым

признаком города. В отличие от западноевропейских большинство древнерусских городов этой эпохи имело деревянные укрепления, представлявшие собой деревянные срубы, наполненные землей – городницы, наверху которых располагались довольно широкие площадки, защищенные с внешней стороны забором или «забра-лом» со щелями для стрельбы в нападающих. Их описание можно встретить в Эймундовой саге. Эймунд, помогавший Ярославу, «послал своих мужей в лес рубить деревья, переносить их в город и ставить на городской стене... чтобы нельзя было метать стрел в город» [24: 243]. Оборонительные сооружения в Древней Руси всегда следовали рельефу местности, используя его выгоды с максимальной полнотой. Они лишь усиливали его естественную пластику, только отчасти выправляя очертания береговых склонов и круч. Рисунок городской планировки формировался «по месту» и был сродни природной топографии. В нем запечатлевался идеальный образ замкнутого круга, кольца или пояса, который почти никогда не получал геометрической правильности.

Доминирование природных факторов в застройке древнерусских городов возникло произвольно, но имело под собой стойкие культурные основания и традиции. Прежде всего, оно основывалось на пантеистическом мировоззрении, согласно которому языческие боги обитали в соответствующих местах и воплощались в определенных объектах культа. С философской точки зрения данный факт означал господство дохристианской (античной) теории эманации, где мир есть самопроявление божества. Одушевлялась и обожествлялась реальная природа, человек же подстраивался под ее индивидуальные особенности, пытаясь угадать волеизъявления обитающего «духа». Этим во многом и объясняется особая структурная мягкость, пластичность исторических городов, следовавших в своей планировке по изгибам и изломам рельефа. Крепость обычно строилась на естественном возвышении, чаще всего на мысу при впадении одной реки в другую или возле крутых и обрывистых оврагов, что можно проследить в большинстве древнерусских городов (Киев, Новгород, Чернигов, Полоцк, Галич, Псков, Владимир-на-Клязьме и др.). Выделение преград наделяло их свойствами определенности, измеренности, освоенности и уже давало намек на зарождение в них градостроительного образа [11: 34]. Внутреннее огороженное пространство противопоставлялось внешнему, открытому, враждебному. «Упорядоченное и замкнутое, организованное вокруг храмов, отгороженное крепостными стенами от хаотических просторов в степи,

место княжьего суда, средоточие веры и учености, – оно являло взгляду молодого народа такой явственный образ устроенного «дома» Премудрости, обособленного от тьмы «внешней», о которой мы едва можем иметь представление» [2: 44]. Отсюда и широко распространенный на Руси обряд «опахивания селения», преследовавший цель возвести вокруг него мистическую ограду от злых духов. С той же целью совершались и крестные ходы вокруг поселений. С помощью них прокладывали вдоль видимых оборонительных рубежей крепостных стен невидимую священную границу, границу помощи Божией, которую предстояло переступить врагу. Вера в крестные ходы на Руси была исключительно велика. Крестный ход снаружи крепостных укреплений особенно ярко свидетельствовал, что город часто воспринимался как совокупность церквей и монастырей, как единый соборный храм под открытым небом.

В город вели ворота, количество которых зависело от размера поселения. К примеру, в Киеве насчитывалось четверо ворот (Золотые, Жидовские, Лядские, Угорские), во Владимире-на-Клязьме – столько же (Волжские, Золотые, Ирнины, Медяные), в небольших городах довольствовались одними воротами (Псков, Тверь). Значение ворот наполнялось особым символическим смыслом преграды, границы между двумя мирами: своим и чужим. Не случайно выражение «отворить ворота» считалось сдачей города.

Другой образ города – дом, жилище. Для Альберти город – это большой дом, а дом – маленький город, а для испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета город – это «как бы сверхдом». Причем он стоит для него на более высокой ступени культуры, поскольку дом – «интерьер, прикрытый крышей», «гнездо», создаваемое и человеком и птицами, «пещера», город же является «более абстрактным и более сложным образованием» [22: 184–185]. Обличье дома, также как и обличье города, многое может сказать о его жителе. Это своеобразные человеческие миры, обладающие душой, ценностными установками, интересами и устремлениями. Внешний облик города-дома обуславливается психикой человека, подобно тому, как и внешняя среда оказывает обратное влияние на формирование людей. «Человек всегда несколько похож на свой дом... так же как и дом человека похож на своего хозяина» [26: 100]. Согласно Розанову, дома, подобно городам, выражают дух эпохи, специфику культуры. Строительство домов-крепостей он объяснял «психологической нуждой, бытовою особенностью и задачей истории: «Душа христианина – грешная (по сознанию),

кающаяся. – "Я стою на покаянной молитве, а он меня в это время и хватить камнем из-за угла; лучше построю крепкий дом и уже в нем помолюсь основательно"» [26: 102].

Существенной особенностью древнерусской культуры являлось воспроизведение в структуре городов модели вселенной, что служило залогом участия высших сил в их покровительстве. Обращение к природе, космосу означало поиск своего первоначала, истины. «В природе видели книгу, по которой можно научиться мудрости, и одновременно – зеркало, отражающее человека» [8: 65]. Сущность упорядоченной и иерархически устроенной структуры Вселенной можно было постичь через раскрытие символического смысла зримого мира. При этом создавались трехмерные схемы космического порядка, в которые вовлекались представления о строении космоса по вертикали и противопоставлению верха и низа (небесного, земного и подземного царства), нашедшие свое практическое воплощение в культовых сооружениях. Существующая между мирами связь воплощалась в образе священной лестницы («лествицы»), олицетворявшей идею взаимного перехода. Она нашла свое отражение и в общественных отношениях. «Идеально-иерархическая картина мира как бы накладывалась на реально формирующуюся феодальную иерархию, освещала собой порядок мирских отношений, всего государственного устройства» [7: 118–119]. Горизонтальная планировка представляла собой проекцию вертикальной ценностной иерархии, связывающей небо и землю, людей и богов, сакральное и профанное.

Подобное устройство поддерживалось и представлениями о власти, согласно которым устройство космоса принадлежит богам, а города – правителям. Власть становится проводником божественного промысла на земле. На основе принципов семейно-родственной иерархии выстраивались и властные отношения в традиционном обществе. На Руси глава княжеского рода разделяет города и земли в управление своим сородичам: более крупные и богатые – старшим, менее значимые – младшим. Устойчивость иерархического мироощущения превращает город в некое упорядоченное пространство, противопоставленное хаотическому и неорганизованному, вносит стабильность в существование традиционного общества и утверждает идею жесткой властной соподчиненности. Всякое отклонение от религиозной нормы в любом из звеньев воспринималось как тотальная угроза всему общественному укладу.

Иерархическое устройство нашло воплощение в образе мирового дерева, включающего в себя идею упорядоченности пространства – оси мира (*axis mundi*). Оппозиции верх – низ, небо – земля, правое – левое, чистое – нечистое, мужское – женское находили свое отражение в образе дерева мира. «Древо мира отделяет мир космический от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов» [29: 404], – отмечал В. Топоров. По нему можно перемещаться в существующих мирах, достаточно вспомнить бытующую в народе поговорку: «смотреть в дуб», что означало находиться на смертном одре, подразумевая тем самым перемещение по мифическому дереву на небо [18: 136]. С идеей оси мира связывалось и стремление основывать населенные места на возвышенностях, нашедших отражение в акрополях древних городов и храмах, также возводящихся на возвышенностях. Гора также служила точкой отсчета всех возможных движений, доминантой местности, символом власти (напр., пошел в гору – добился успеха, преимущества перед другими) и святости (духовное движение в гору). Проявление образа города на горе можно найти в народном фольклоре:

На горе, на горе

На высокой, на крутой

Город стоял, город каменный [27: 420].

Или «Поехал казак разыскивать оловянное царство. Много ушло времени, много воды утекло, на исходе седьмого дня добрался до круглой горы; на той горе стоит оловянный замок, кругом замка высокая белокаменная стена» («Царевна-змея») [20: № 270]. Вместо горы возвышенное положение города-дворца в некоторых случаях обозначалось с помощью столба: «А дворец тот золотой и стоит на одном столбе на серебряном, а навес над дворцом из самоцветных камней, лестницы перламутровые, как крылья в обе стороны расходятся...» («Сказка о Василисе золотой косе») [20: № 560]. При этом метафорическим образом городского пространства служит его солнечный облик, связанный с блеском и свечением. Так в сказке «Ведьма и Солнцева сестра» город представлен как целое солнечное царство. «Солнце, солнце, отвори оконце!» – обращается Иван-царевич к Солнцевой сестрице [19: № 93].

Иногда возвышенное положение города обозначается в виде острова: «Едут-едут между небом и землей, пристали к неведомому острову» («Семь Симеонов») [19: № 146]. Подобный образ «инога» града можно встретить в новгородской берестяной грамоте: «Есть град между небом и землею, а к нему едет посол без пути, сам немой, везет грамотку неписаную» [6: 525]. В любом случае священная ограда и возвышенное положение города подчеркивает его вертикальную направленность устремленность к небесному миру, а сама гора превращается в символ небесного восхождения. Подобную аналогию можно обнаружить не только в русской фольклорной традиции, но и в христианстве. Так в «Откровении св. Иоанна Богослова»: «И пришел ко мне один из семи ангелов. <...> И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с Неба от Бога: Он имеет славу Божию; светило его подобно драгоценному камню, как бы камню яспису кристалловидному; Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот, и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» [23: 21:9-12]. Тем самым Небесному граду приписываются идеальные качества, красота, истина, праведность и справедливость. Это город света, жизни, которому в свою очередь противопоставлялось Царство смерти или Царство Змея. Так в погоне за Жар-птицей (которая, кстати, считается в сказках посланником из подземного мира) солдат падает в глубокую пропасть. «Опомнился встал, осмотрелся, – что же? – и под землей такой же свет... Шел, шел, перед ним большой город, у ворот караульня...» («Окаменелое царство») [20: № 273]. Образ Змея в народном фольклоре воплощается в четырех ипостасях: в виде властелина земли, хранителя ее сил, в качестве морской и воздушной стихии, или «изрыгающим огонь». Борьба со Змеем – извечное противостояние божественных и дьявольских сил, а победа над ним означает власть небесного царства. Так город одновременно предстает как пространство жизни и как царство мертвых, что говорит о двойственности, амбивалентности городского образа.

Интерес представляет концепция Августина Блаженного о единстве человеческой и Божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых царствах – Граде Божьем и Граде Земном. На первый план он выдвигает идеал града Божьего как единства человечества в вере, высшей ступенью

которого является Церковь. Главной предпосылкой принадлежности к небесному царству служат смирение и покорность. Мир временный и тленный представлен Августином в виде Земного Града, включающего государство. Это своего рода несовершенная проекция Небесного царства. Здесь процветают «дела плоти... они суть: прелюбодеяния, блуд, нечистота, непотребство, идолослужения, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, ереси, ненависть, убийства, бесчинство и т. п.» [1: 124]. Однако если идеал Града Божьего западноевропейской мысли опирался на опыт взаимодействия между государством и церковью, то на Руси оба института изначально выступали нераздельно, и символический образ Града Божьего воплощался в реальный образ русского города, который сливался с образом церкви.

Важным критерием при этом становится наделение города половыми признаками. С мужским началом, как правило, ассоциируется небесный град, Иерусалим, с женским – Царство Змея. Образцы отношения к городу как к порочному существу женского пола можно встретить и в библейских текстах. В книге пророка Исая ставится вопрос: «Как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия?» [15: 1:21]. Пророк Иезекииль же в свою очередь оповещал: «...Были две женщины, дочери одной матери и блудили они в Египте... Имена им: большой – Огола, а сестре ее – Оголива... и именовались – Огола – Самариею, а Оголива – Иерусалимом» [14: 23:2–4]. В «Откровении» св. Иоанна символом такого города выступает Вавилон: «И пришел один из семи Ангелов, имеющих семь чаш, и <...> сказал мне: подойди, я покажу тебе суд над великою блудницею; <...> и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами; <...> И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» [23: 17:1–5]. Использования образа города-блудницы было не случайно. Утрачивая связь с Небом, поддаваясь искушениям, город уподоблялся слабой женщине, оказываясь во власти Змея. Тем самым формировалось представление о пути исторического развития, о судьбе народа и безответственности, приводящей к исчезновению целых городов.

Интересная концепция по поводу амбивалентности города, образ которого одновременно есть и источник жизни, света и в то же время воплощение смерти, представлена в исследованиях профессора М.С. Уварова, посвященных Санкт-Петербургу, таких

как «Экслибрис смерти. Петербург», «Метафизика смерти в образах Петербурга», «Архитектоника исповедального слова». «Родившись как город-крепость, "охранная грамота" России, Петербург даже в самые блестящие годы испытывал неистребимую тягу к смерти, тягу тем более странную, что задумывался он своим создателем как символ возрождения России, как "новый Рим" – в пику к первым двум империям, и "Риму третьему", самой Москве» [32: 72]. Идея смерти находит свое отражение в геометрических контурах города: кривизне его Невского проспекта и изломанности подворотен, угловатости Обводного канала и прямолинейной перспективе основных магистралей; в гибели самого Петра Первого и его наследников; и связанной с городом музыкальной тематике («Лебединое озеро», Шестая симфония П.И. Чайковского, «Песни и пляски смерти», «Хованщина» Муссорского, «Золотой петушок» Н. Римского-Корсакова, некоторые симфонии Д. Шостаковича, противостоящие сталинскому насилию). Тем самым подлинный лик Петербурга определяется вечной антитезой жизни и смерти, что еще раз подтверждает многообразие городской символики.

Нельзя не отметить и решающего значения горизонтальной ориентации семиотического пространства города по сторонам света, где восток всегда считался символом тепла, света, добра, а запад – холода, мрака, зла. Фронтальная ось вобрала в себя черты первых двух, ориентируясь с севера на юг. Такая направленность подчеркивалась местными указателями и природной системой построения данного локального микромира, где были свои вершины и низы, движения на восток и на запад, реки, ведущие из мира горного в земной, а в идее – из рая в царство смерти. Об этом говорит и этимология самих названий рек. С одной стороны, она указывает на их способность «волховать», обнаруживать скрытые смыслы мира (сюда относятся многочисленные названия, содержащие сочетание звуков *влг*, *влх*: Волхов, Волга, Елгава, Ловать). Другое значение, связанное с восприятием речного потока, восходит к представлению о необратимом течении времени (сюда можно отнести названия вод, где есть сочетание звуков *дн*, служащее обозначением основной временной единицы «дня»: Дон, Днепр, Дунай, Днестр). Три пространственные оси пересекаются в одной точке – центре мира – начале отсчета времени и пространства. Выбор подобной геометрической направленности в планировочной структуре древнерусских городов неслучаен. В современной психологии отмечается наличие как у животных, так и у

людей строительных инстинктов. На уровне подсознания у человека заложены врожденные ритмические перцептивные схемы, связанные со строением его тела и окружающего мира, т. е. он обладает генетически заложеной способностью восприятия элементарных моделей пространства: паттернов, гештальтов, топологических структур или когнитивных карт [3: 12]. Геометрически правильные построения довольно быстро воспринимаются и при этом не требуют особых усилий для своего усвоения. Если же обратиться к психоаналитической концепции К.Г. Юнга, то он полагал, что отражение модели космоса «представляет собой проекцию на внешний мир архетипического образа, таящегося в глубинах человеческого бессознательного. Город, точнее его старая центральная часть – цитадель, или кремль, в центре города – и, наконец, храм стали символами психической целостности и в этом своем качестве оказывают специфическое воздействие на всякое человеческое существо, живущее или входящее в это место» [33: 318]. Так древнерусское градостроительное мышление осуществляло решительный переход от местных локальных топографических условий к встраиванию человека в топографическую вселенную.

Нередко образ города ассоциируется с его планировочной структурой. Довольно часто ему приписывался образ геометрической формы. «Город – это чистая геометрия» [16: 20], – отмечал архитектор Корбюзье. «Прямые линии и прямые углы, проведенные через чащу трудностей и невезения, являются ясным проявлением силы и воли... Человек, проводящий прямые доказывает, что он овладел собой, что он вступает в порядок» [16: 21].

В планировочной структуре города нашла свое применение и бинарная оппозиция центр – периферия, положенная в основу урбанизированных структур. Образ города концентрировался в его центральной укрепленной части – Детинце, своеобразном «лице» или «переде», если проводить аналогию с традиционной избой. Иногда Детинец называли Кромным городом, что можно встретить в Новгороде и Пскове, по всей видимости, берущим свое происхождение от слова «кромьство» – внутренность (к нему, вероятно, восходит и название Кремль). Любопытно употребление термина «детинец» в славянском переводе Иудейской войны Иосифа Флавия, согласно которому иерусалимский храм по отношению к Иерусалиму считался детинцем или детищем [28: 238]. Здесь помещались храм и двор князя или его посадника, а также дворы неко-

торых бояр и духовных лиц. Здесь же пребывала и часть младшей дружины или «детские», составляющие городскую оборону (от них и название Детинца). Посад или острог считался второстепенной, «задней» стороной города, примыкавшей к Детинцу. Само слово упоминается в летописи еще в 1234 г. и относится, прежде всего, к северным памятникам [21: 73]. Он опоясывался валом, стенами, башнями и рвом, наполненным водой. Иногда для его обозначения употреблялось слово предградие (как правило, на юге Руси). «Предградие да будет граду на вселение» [9: 385]. В случае серьезной опасности легкие укрепления не могли служить надежной защитой, поэтому жители скрывались за крепостными стенами, оставляя остроги: «посад около города пожегша, а город не взяша» [25: 54]. Основное население посада составляли ремесленники и торговцы. Поэтому в городской символике получила свое отражение не только оппозиция центр – периферия в планировочном отношении, но и яркая противоположность между аристократическим верхом, занимающим возвышенное положение, и демократическим слоем, разместившемся в низине у реки, что можно проследить на примере таких городов, как Чернигов, Владимир-на-Клязьме, Смоленск, Полоцк и др.

Возле главных ворот с внешней стороны крепости размещался планировочный центр города – торг, служащий связующим звеном между Детинцем и посадом. Путь, начинавшийся от внешних городских ворот к центру означал путь вперед. Так, псковский Кром занимал каменистый мыс, обращенный к речным далям, но в то же время сам он как зародыш и ядро города своей «богатырской грудью» был повернут к посаду, который жил под его опекой и защитой. А главный Троицкий храм оказывался тем сакральным центром, в котором сходились и из которого исходили разные векторы пространственных координат [7: 22]. То же можно сказать и о новгородском Детинце и его Софийском соборе, и о тверском Кремле и не сохранившемся до сегодняшних дней его Спасо-Преображенском соборе. Противопоставление «своего» и «чужого» трансформировалось в оппозицию «священное»-«мирское». Город при этом наделяется символикой небесного мира – мира божественного, мужского начала, противопоставленного всему земному и тленному. Небесный город или город-храм открывал возможности для формирования духовной личности, востребованной христианством. Тем самым он представлялся как пространство экзистенциальное, пространство свободы, выбора, попытки изменить себя, выйти в мир трансцендентного.

Итак, различные по своему планировочному решению и структурному содержанию древнерусские города на протяжении многих веков в каком бы образе они не представляли сохраняли такое неизменное и объединяющее их качество как целостность. При этом их пространство постепенно разворачивалось: очаг – центр дома, алтарь – центр храма, храм – центр города, город – центр государства, государство – центр Вселенной. Образ исторического города в любом случае наделялся такими свойствами как эмоциональное напряжение, информационная насыщенность, рациональная упорядоченность, – то есть всем, что характеризует наивысшую степень сакрализации и идеализации. И только при соединении смысловых, пространственных и материальных характеристик возможно полноценное восприятие города во всем многообразии его семиотических моделей

Список литературы

1. Августин А. Творения. – Т. 3. О граде Божьем: Кн. I – XIII. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
2. Аверинцев С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С. 25–49.
3. Арнхейм Р. Динамика архитектурных форм. – М.: Искусство, 1984. – 192 с.
4. Баранова Т.В., Бондаренко И.А., Бусева-Давыдова И.Л. и др. Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI – XVII века / отв. ред. В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 1996. – 559 с.
5. Барт Р. От произведения к тексту // Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вст. ст. Г. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413–433.
6. Берестяные грамоты / подготовка текста и пер. Т.В. Рождественской. – М.: Наука, 1981. – 546 с.
7. Бондаренко И.А. Иерархическая структура древнерусского города (в реализации идеи вечной гармонии) // Город и искусство: субъекты социокультурного диалога. – М.: Искусство, 1996. – С. 117–122.
8. Гуревич А. Категории средневековой культуры / А. Гуревич // Избранные труды. – Т. 2. Средневековый мир. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – 261 с.
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3.– СПб.-М.: О-во любителей российской словесности, 1882. – С. 385.
10. Державин Н.С. Из истории древнеславянского города // Вестник древней истории. – 1940. – № 3–4. – С. 146–159.
11. Иконников А.В. Искусство, среда, время. Эстетическая организация городской среды. – М.: Советский художник, 1985. – 236 с.
12. Иконников А.В. Мера пространства – человек // Декоративное искусство. 1973. – № 3. – С. 14–17.

13. Ильин В.Г. Город: образ, концепт, реальность (социокультурный анализ). – Ростов н/Дону: Изд-во Рост. Ун-та, 2003. – 248 с.
14. Книга пророка Иезекииля // Библия. Книги Священного писания ветхого и нового завета в русском переводе. – Chicago: SGP, 1990.
15. Книга пророка Исаяи // Библия. Книги Священного писания ветхого и нового завета в русском переводе. – Chicago: SGP, 1990.
16. Ле Корбюзье. Планировка города / пер. с франц. и пред. С.М. Горного. – М.: ОГИЗ-ИЗОГИЗ, 1933. – 208 с.
17. Махлина С.Т. Семиотика культуры и искусства. Опыт энциклопедического словаря. Часть I (А-Л) и II (М-Я). – СПб.: Университет культуры, 2000. – 352 с.
18. Морозов И.В. Таинственным путем Гермеса. – Минск: Наукова думка, 1994. – 304 с.
19. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 5 т. / Сост. А. Буслаев, худож. А. Симанчук. – Т. I. – М.: Терра, 1999. – 319 с.
20. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 5 т. / Сост. А. Буслаев, худож. А. Симанчук. – Т. III. – М.: Терра, 1999. – 303 с.
21. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. и с предисл. А.Н. Носонова. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. – 642 с., 5 л. ил.
22. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы: сб. / пер. с нем. – М.: Радуга, 1991. – 638 с.
23. Откровение св. Иоанна Богослова // Библия. Книги Священного писания ветхого и нового завета в русском переводе. – Chicago: SGP, 1990.
24. Погодин М. Исследования, замечания и лекции о русской истории М. Погодина. – Т. III. Норманнский период. – М.: Московское о-во истории и древностей российских, 1846. – 517 с.
25. ПСРЛ. – Т. 1. – Вып. 3. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1928. – 579 стлб.
26. Розанов В.В. Среди художников: собр. соч. – М.: Республика, 1994. – 494 с.
27. Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия / сост. и подгот. текста К. Чистов, Б. Чистова – Л.: Художник, 1984. – 527 с.
28. Тихомиров М.Н. Древнерусские города. – М.: Политиздат, 1956. – 478 с.
29. Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира: энцикл. в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – С. 404.
30. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова: моногр. – СПб.: Алетейя, 1998. – 246 с.
31. Уваров М.С. Метафизика смерти в образах Петербурга // Метафизика Петербурга. – СПб.: Эйдос, 1993. С. 113–129.
32. Уваров М.С. Экслибрис смерти. Петербург // Фигуры Танатоса. № 3, специальный выпуск: Тема смерти в духовном опыте человечества. Материалы первой междунар. конф., С.-Петербург, 2–4 ноября 1993 г. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – С. 72–77.
33. Юнг К.Г. Человек и его символы. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 454 с., ил.

Петербургский литературный салон: культурные параллели

Статья обращена к проблеме культурологического анализа литературного салона. Автор задает новый ракурс изучения данного явления культуры с позиции культурологии, обращает внимание на значимость поиска коммуникативных моделей живого интеллектуального общения сегодня, где ориентиром могут служить литературные салоны Петербурга первой трети XIX века.

Ключевые слова: культурологическое исследование, литературный салон, интеллектуальное общение, культурные ценности, типологизация салонов, социокультурная ситуация.

*Где время то, когда по вечерам
В веселый круг нас музы собирали?
(В.А. Жуковский)*

Обращение к периодам расцвета отечественной культуры, к культурному наследию позволяет наиболее правильно осмыслить современность, проследить «связь времен» и выстраивать гипотезы о развитии культуры в будущем.

В этом смысле обращение к исследованию культуры литературного салона представляется особенно плодотворным, так как позволяет особым образом приобщиться к культурным ценностям прошедшей эпохи и решать задачи их сохранения. Кроме того, литературный салон может служить примером коммуникативных моделей живого человеческого общения для общества, глубже и глубже погружающегося в мир виртуального и дистанционного. Нет сомнения в том, что поиск ценностных ориентиров в современном обществе делает актуальным поиск и изучение лучших форм духовной жизни прошлого. Литературные салоны дают нам такой пример. В этой связи хотелось бы привести высказывание Ю.М. Лотмана о том, что «там, где нет малых коллективов, там нет и большой культуры» [5: 442].

В данной статье предпринята попытка культурологического исследования литературных салонов Петербурга первой трети XIX века – периода их наибольшего расцвета.

Отметим, что исследовательскому полю петербургского литературного салона посвящено немало работ, рассматривающих салоны с разных позиций и точек зрения. Большинство исследова-

ний написано литературоведами прошлого столетия. В этом ряду «Литературные кружки и салоны» М. Аронсона и С. Рейсера являются, пожалуй, самым основательным собранием исторического материала о литературном быте первой половины XIX века, которое дополняют глубокие филологические работы Б.М. Эйхенбаума, а также литературоведческие исследования Б.Ф. Егорова, В.Э. Вацура. Уточним, что у выдающегося филолога и историка культуры Ю.М. Лотмана нет исследований, специально посвященных теме литературных салонов, однако он обращается к этому явлению в своих многочисленных работах [5; 6: 797–803; 7: 350–368; 8: 125–133]. Кроме того, попытки осмысления салона как феномена культуры предприняты в работах 90-х гг. XX в. – Е.Н. Палий, Т.Е. Смольяниновой, А.В. Никоновой и др.

Вместе с тем, при всем многообразии авторов и исследований, характер отношений литературного салона и культуры, в которой они функционировали, остается недостаточно изученным, и как следствие этого, существует неопределенность их роли и значения в культуре.

Таким образом, несомненна актуальность анализа этого явления на основе изучения социокультурной среды литературных салонов, определения их роли в формировании и реализации культурных ценностей, разработки типологии салонов, а также рассмотрения эволюции салонов и систематизации их значения в культуре.

Уточняя понятие «литературный салон», обратим наше внимание на литературные салоны Петербурга первой трети XIX века. Вот как описывает В.П. Гаевский в своих воспоминаниях петербургский салон С.Д. Пономаревой: «представьте себе... уютную гостиную, в которой вокруг небольшого стола, освещенного матовым стеклом лампы и заваленного книгами, тетрадями, листами, собралось несколько собеседников. Простота, выражающаяся во всем, и отсутствие всяких затей роскоши и претензий на моду немедленно сообщаются каждому, даже непривычному посетителю гостиной. Здесь всякому весело, легко и свободно...» [3: 35].

Если обратиться к различным мемуарным источникам, без которых исследование такого явления как салон, было бы явно не полным, то можно обратить внимание на то, что существовало огромное количество определений этого явления в различных проявлениях, но при этом сохраняющих свои основные типологические характеристики. Об этом подробно сказано в статье М. Аронсона в известной книге «Литературные салоны и кружки» [2: 15–

86]. Зачастую, кружком называются литературные салоны. Кроме того, обществом могли называться и кружки, а иногда и по сути своей литературный салон так себя именовал, как, например, салон С.Д. Пономаревой. Очевидно, что проведение четкой границы между русским салоном и кружком представляется важной исследовательской задачей.

В разнообразных словарях и энциклопедиях салон чаще всего предстает как «кружок», «светский кружок», «политический кружок» или «литературно-художественный». Иногда «кружком» описывается круг общения, созданный вокруг какой-либо выдающейся женщины. Салон может определяться и как «общность, возникающая на основе сходства социокультурных интересов и позиций участников» [4], или как «группа лиц буржуазно-дворянского круга» [12].

Однако в изученных источниках не удастся встретить достаточно четкого, лаконичного и отвечающего сущности салона научного определения этого феномена. Нам близко понимание того, что «салон начинается тогда, когда в объявленный день без специального приглашения собирается определенная группа людей, чтобы побеседовать, обменяться мнениями... Ни карт, ни застолья, ни танцев такие собрания не предусматривали. Традиционно салон формировался вокруг женщины – она вносила тот элемент интеллектуального кокетства и изящества, которые создавали непередаваемую атмосферу салона» [10: 117].

Исходя из задач нашего исследования, представляется необходимым уточнить определение самого литературного салона. На наш взгляд под таковым можно понимать особую форму духовной жизни избранного круга просвещенной аристократической элиты и талантливых литераторов, организованную владелицей (реже – владельцем) частного дома для живого и непринужденного интеллектуального общения по литературным, а также историко-культурным и общественно-политическим вопросам.

Появление литературного салона в истории мировой и русской культуры не было случайным. Можно с большой долей уверенности констатировать, что зарождение и развитие этого явления тесно связано с различными формами культурной и светской жизни, которые возникли еще в древности и в той или иной степени явились прообразами будущих литературных салонов и кружков.

Уже в афинском варианте («аенин», созданный Аспасией в доме Перикла) мы находим черты, которые будут характерны для

литературных салонов много веков спустя – избранность элитарного общества, заметные творческие фигуры в кругу приглашенных, дама в роли хозяйки.

В более поздний период, с начала XIV столетия, многими исследователями отмечен факт возникновения литературно-философских сообществ в Италии. Следует подчеркнуть, что зарождение в среде итальянских гуманистов форм живого интеллектуального общения, способствовало развитию культуры общения вне королевского двора, что получило свое распространение за пределы Флоренции, в первую очередь, во Францию. Впоследствии, именно Франция стала местом активного развития и широкого распространения литературного салона.

Общепризнанно, что первым настоящим литературным салоном считается «Голубой салон» маркизы Рамбуйе («Hotel Rambouillet»), просуществовавший в Париже с 1608 по 1655 год. В роли хозяйки салона выступает образованная и знатная дама, создающая свой избранный круг «людей остроумных» («les gens d'esprit») и «людей творческих» («les artistes»). При этом знатное происхождение не является обязательным условием входа в означенный круг (например, поэт Вуатюр). Избранные люди ведут интеллектуальные беседы на литературные, философские и политические темы и, кроме того, обсуждают вопросы языка, что в дальнейшем будет роднить русские салоны первой трети XIX века с французскими салонами XVII века. Считается, что выработка современного литературного языка являлась важной задачей, определявшей социокультурную ситуацию, как во Франции того времени, так и в России первой трети XIX века.

Таким образом, можно сделать важный вывод о том, что первыми культурно значимыми литературными салонами явились французские салоны XVII века. Во-первых, это обусловлено особым значением в культуре своей эпохи, которое они имели, став истинными центрами культурной и общественной жизни. Так называемые, «протосалоны» предшествующих эпох еще не оказывали того влияния на становление идей и вкусов общества, особенно в области литературы и философской мысли. Во-вторых, французские салоны впервые стали значимо влиять на формирование особой роли литературы в культуре Франции XVII–XVIII веков, что, позднее мы будем наблюдать и в России первой трети XIX столетия, роли, связанной с ее обособлением от государства и официального влияния.

Отметим, что французский салон в XVIII веке становится салоном литературно-философским, который с полным правом можно назвать центром культурной и светской жизни Франции. «Салон становился территорией, на которой властвовала философия.... Вместе с тем здесь создавался, как Пушкин однажды выразился, «разговор высшей образованности» (знание и культивирование точного слова, плод острого ума). Не случайно человек этого салона получает кличку «l'esprit fort» – «сильный ум» [5: 447]. Как нам представляется, одной из определяющих черт русского литературного салона первой трети XIX века можно считать именно эту.

Литературные общества XVIII века возникают и в России, и в Германии, и в Италии. Все эти объединения носят самобытный характер, несмотря на то, что все они развиваются как бы «под тенью» французского салона. Хотя в России первой половины XVIII века еще нет такого явления, как салон, возникающие всевозможные собрания просвещенного дворянства и литераторов – можно рассматривать как прелюдию к поиску форм литературной жизни.

Позже, в 30–40-е годы XVIII века возникают первые литературные кружки в России. Среди них: кружок А.П. Сумарокова, дом известного русского мецената графа И.И. Шувалова, «небольшое дружеское общество Державина», которое, по воспоминаниям М. Дмитриева, «отличалось просвещением, талантами, вкусом, любовью к художествам, к музыке и вообще к изящному» [6: 43]. Нельзя не упомянуть и Эрмитажные, так называемые Малые собрания Екатерины II, которые имели немалое значение в приобщении передового русского дворянства к общеевропейским идеям эпохи Просвещения.

Таким образом, можно с большой долей уверенности говорить о том, что в России в процессе культурно-исторического развития в период, предшествовавший первой трети XIX века, постоянно шли поиски форм особого интеллектуального общения в среде аристократической элиты и молодых литераторов. Кроме того, «в конце XVIII – начале XIX века светский человек стоит уже в центре русской культуры, и в России начинается период салонов и кружков, которые при всей близости к западноевропейской культуре обладают уже собственной системой правил культурного поведения» [13: 93]. Оба этих аспекта, с учетом накопленного опыта интеллектуального общения, совпав с благоприятной социокультурной обстановкой, предопределили период расцвета культуры са-

лонов России и Петербурга в эпоху, которая вошла в историю, как «золотой век» русской культуры.

Как уже отмечалось, в России расцвет литературных салонов связан с особой социокультурной ситуацией, возникшей в начале XIX столетия. Отсюда и самобытность русского салона, основанная на особой роли просвещенной русской аристократии, чего не было во Франции. Дворянство в лице лучших его представителей осознавало необходимость исполнения своей исторической культурной миссии: создание основ национальной культуры.

Первая треть XIX века, в этом смысле, особенная эпоха в истории русской культуры. В это время внимание общества все более сосредотачивается на духовном самоопределении и самосознании. Идет поиск иных форм выражения мысли и духовного общения, путей изменения и развития языка, как средств коммуникации, поиска направлений развития общества и личности, способов разрешения противоречий внутри дворянства. Все это способствовало формированию и развитию литературных салонов, особенно в Петербурге, как наиболее адекватной формы удовлетворения интеллектуальных потребностей мыслящих людей того времени.

Русский литературный салон может быть типологизирован по ряду признаков и характерных черт. В современных исследованиях Е.Н. Палий выделяет литературно-музыкальные салоны Москвы пушкинской эпохи, где четко определяются их типологические черты, учитывая их «многослойность» и «полифункциональность». В большинстве исследований по салонам Александровской эпохи под «салонами» подразумеваются «салоны» вообще, без какой либо их дифференциации. Как правило, речь идет о великосветских салонах, имеющих ярко выраженную корпоративно-развлекательную функцию. Вероятно, о таких Пушкин сказал: «...где ум хранит невольное молчание, / Где холодом сердца поражены...».

Ю.М. Лотман приводит примеры таких салонов. Салон Софии Карамзиной, который был «лишен своего интеллектуального культурного центра» и «представляет собой хорошо налаженную машину безликого светского общения» [9: 165]. Он же демонстрирует еще один пример подобного салона характерного в своей «принципиальной ориентации на неоригинальность» – великосветский салон Анны Павловны Шерер, описанный Л.Н. Толстым в «Войне и мире».

Помимо гостиных «большого света» существовали салоны, скажем, «интеллектуальные»: литературные, музыкальные, художественные, философские, сочетающие порой все эти функциональные черты, но с большей степенью направленности в ту или иную сторону. Как правило, среди посетителей таких салонов были, в первую очередь, литераторы и люди, близкие к литературе и поэтому они носили черты литературного салона. Таковы петербургские салоны первой трети XIX века: салон княгини Голицыной, салон С.Д. Пономаревой, салон Хитрово-Фикельмон, салон Карамзиных, салон А. Воейковой, салон Одоевского, салон Дельвига и многих других. Таким образом, можно сделать вывод о том, что «салон в России 1820-х годов – явление своеобразное, ориентированное на парижский салон предреволюционной эпохи и, вместе с тем, существенно от него отличающееся» [9: 155].

Наиболее характерной чертой литературных салонов в отличие от литературных обществ и кружков была, как правило, их долговечность. Так салон Одоевского имеет историю с 20-х годов XIX века до конца 60-х. Возможно, за счет того, что они были более связаны с бытовой культурой.

Спецификой салона является то, что здесь не решаются какие-либо профессиональные задачи, не подразумевается обязательное посещение, ведение протокола заседаний, а также не предполагается наличие посетителей, относящих себя к каким-то определенным литературным, политическим или другим направлениям. Таким образом, «салон всегда имеет свободную форму» [5: 452] – и это его основная характерная черта.

Литературные интересы главенствуют в таком салоне, что, возможно, и является той причиной, по которой трудно отделить русский литературный салон от литературного кружка. Таковыми можно назвать салон А. Смирновой-Россет, салон С.Д. Пономаревой.

Необходимо обратить внимание и на так называемые «вечера», назначаемые, зачастую, в определенные дни недели. Среди них можно назвать «пятницы» Жуковского, «среды» и «воскресения» Плетнева и др. «Вечера» являются, по своей сути, литературными салонами, но обычно ими «заведуют» литераторы-профессионалы, часто объединенные еще и издательским делом.

Еще одной характеристикой литературного салона является его камерность, которая позволяет создать атмосферу непринужденности, носящую по преимуществу игровой характер. К примеру, для Дельвига именно искусство непосредственного общения меж-

ду людьми составляло подлинную культуру. Беседа являлась основным ядром, вокруг которого проходил вечер. Она предполагала самые разнообразные темы: литературные, музыкальные, общественно-политические, философские.

Салон являлся в своем роде распространителем литературных и эстетических вкусов в общество. В этой связи уместно привести высказывание Вяземского, который отзывался об одном из салонов как о «всемирной, изустной, разговорной газете». В интеллектуальные беседы часто включались и различные словесные игры. Подразумевался определенный стиль беседы, сопровождавшийся остроумием и даже легким подтруниванием, что создавало обстановку непосредственности и доверия в маленьком избранном обществе под предводительством умной и очаровательной хозяйки или хозяина. Именно в русском литературном салоне хозяйка должна была быть не только просвещенной и одаренной дамой, но и обязательно носителем эстетической функции, т. е. быть привлекательной (что было не обязательно для парижских салонов).

Владелицы петербургского литературного салона имели яркую индивидуальность, как попытку, по словам Ю.М. Лотмана, вырваться из «*au dessus du vulgaire*», из обыденности и «серой массы». К примеру, Софья Дмитриевна Пономарева в воспоминаниях современников имеет образ капризного и непредсказуемого дитя.

Особое значение литературных салонов для русского общества и его культуры в целом определялось тем, что литература не только во многом определяла сущность жизнедеятельности образованного русского дворянства, но и являлась для части сословия смыслом культурного существования. В салонах, по словам Панаева, «выдавались дипломы на литературные таланты».

Особенно важно, что салоны решали одну из главных задач русской культуры первой трети XIX века – выработку литературного языка, способного объединить русское общество. Известно, что в салонах Дельвига и Карамзиной запрещалось говорить по-французски.

Литературные салоны первой трети XIX века формировали духовный потенциал русского дворянского общества, что стимулировало развитие русской культуры. Именно в них складывалось общественное мнение по важным социокультурным вопросам. Литература и искусство, возможности и пути развития отечественной культуры и перспективы преобразования общества, формирование культуры интеллектуального общения – все это темы салон-

ных дискуссий. В литературных салонах культивировались гуманистические, эстетические и общекультурные ценности, сохранялись лучшие традиции русского дворянства, а значит и национальной русской культуры.

Вот как о значении литературных салонов и кружков писал С.С. Уваров: «частные, так сказать, домашние общества, состоящие из людей, соединенных между собой свободным призванием и личными талантами и наблюдающих за ходом литературы, имели и имеют не только у нас, но и повсюду ощутительное, хотя некоторым образом невидимое влияние на современников. В этом отношении академии и другие официальные учреждения этого рода далеко не имеют подобной силы» [1: 41].

Петербургские литературные салоны в первой трети XIX века достигают небывалого расцвета. В дальнейшем, уже в 30–40-е гг. салон утрачивает свой статус центра культурной интеллектуальной жизни, все больше превращается в кружок, который являет собой уже символ совсем другой эпохи – времени развития журналистики и демократических кружков. Вместе с тем можно говорить о том, что такое явление культуры как литературный салон существовал на протяжении всего XIX столетия. Об этом свидетельствуют и различные мемуарные свидетельства. К примеру, среди петербургских салонов выделяют салон Штакеншнейдеров, «Лесковские субботники», дружеские собрания на квартире у Анненских, литературный салон А.А. Давыдовой, вечера в доме С.А. Толстой и др.

Новый расцвет литературных салонов в конце XIX – начале XX века обусловлен иной социокультурной ситуацией, сложившейся к концу столетия. Здесь, в первую очередь, можно назвать знаменитые «среды» в «Башне» Вяч. Иванова и «пятницы» Я.П. Полонского.

В послереволюционный период развития отечественной культуры наблюдается период «безвременья» для неофициального общения. Но и здесь находим примеры литературных салонов. Среди них салон семьи Грековых в 20-х гг. XX века, который посещали Е.Шварц, Д. Хармс, Н. Олейников, Д. Шостакович и др.

Проследивая ситуацию во времени, отметим, что в 60–70-е годы XX столетия центр неформального общения литераторов сосредотачивается, главным образом, в кафе. Среди них наиболее известным являлось кафе на Малой Садовой в Ленинграде. Параллельно имели распространение так называемые «квартирные чтения». Подобные «салонные» формы «создавали важное

для существования андеграундной литературы измерение непосредственного общения автора и читателей. Непосредственное общение с автором помогало восприятию любого андеграундного и в особенности концептуального искусства» [11: 267]. Позже, уже в 90-х годах, вновь возникает широкий интерес к салонам. Об этом свидетельствуют появившиеся в это время публикации на тему салонов. В этот же период возникают многочисленные литературные клубы как в Москве, так и в Петербурге.

Перед исследователем современных форм литературного общения встает вопрос о правомерности их определения в категориях знаменитых петербургских салонов. И возможен ли литературный салон в наши дни? В качестве ответов на эти вопросы позволим себе утверждать, что роль литературного салона сегодня играют те литературные вечера и поэтические собрания, где проходят чтения и обсуждения представленных произведений. Частные дома сменили книжные и литературные клубы, кофейни, отдельные залы музеев и библиотек. На наш взгляд, наиболее полно отражает сущность петербургского литературного салона и наиболее соответствует понятию «литературный салон» литературная гостиная при мини-отеле «Старая Вена» на М. Морской, имеющая традиции с конца XIX в. и которую Куприн считал своим вторым домом. В этом ряду литературные клубы и кафе в центре города (такие как «Книги и Кофе», «Бродячая собака»).

Особенность современных салонов заключается в том, что их ограниченность круга и элитарность во многом обусловлены не классовой принадлежностью, не особой интеллектуальной и духовной подготовленностью участников, а, скорее всего, посвященностью в особенности литературно-эстетического контекста существования автора и его произведения.

Уместно упомянуть и такое особенное явление, как создание интернет-сообществ на базе социальных сетей («В Контакте», «Мой мир»). На основе современной формы коммуникации возникают многочисленные группы, называющие себя литературными салонами, и предполагающие закрытость, избранность членов группы, выбор тем для обсуждения, размещение творчества на страницах сайтов и свободный обмен мнениями по тем или иным творческим проявлениям и иным вопросам.

В этой связи можно утверждать, что литературные салоны продолжают оставаться живой, динамичной частью историко-культурного процесса, а современные литературные сообщества, функционируя по типу литературных салонов, безусловно, сохра-

няют основные традиционные черты, присутствующие в культуре салонов первой трети XIX столетия. Вне всякого сомнения, все перечисленные литературные группы и сообщества можно рассматривать как современные формы интеллектуального общения избранного круга, как вариант трансформации салонов прошлого.

Список литературы

1. А.В. [Уваров С.С.] Литературные воспоминания // Современник. – 1851. – Т. 27. – № 6.
2. Аронсон М. и Рейсер С. Литературные кружки и салоны. – СПб.: Академический проект, 2000.
3. Гаевский В.П. Дельвиг // Современник. – 1854. – № 1. – Отд. 3.
4. Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. – М.: Интервалк, 2001.
5. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: цикл лекций. Взаимодействие людей и развитие культур / Ю.М. Лотман // Воспитание души. – СПб.: Искусство – СПб., 2003.
6. Лотман Ю.М. К функции устной речи в культурном быту пушкинской эпохи / Ю.М. Лотман // О русской литературе. – СПб., 1997.
7. Лотман Ю.М. Русская литература на французском языке / Ю.М. Лотман // Избранные статьи: в 3 т. – Т. II. Статьи по истории русской литературы XVIII – первой половины XIX века. – Таллинн, 1992.
8. Лотман Ю.М. Литература в контексте русской культуры XVIII века / Ю.М. Лотман // О русской литературе. – СПб., 1997.
9. Лотман Ю.М. Перевернутый образ / Ю.М. Лотман // Культура и взрыв. – М.: Гнозис, 1992.
10. Марченко Н. Приметы милой старины. Нравы и быт пушкинской эпохи. – М.: Изографус, Эксмо, 2002.
11. Осипова Н. О «салоне» на Пушкинской // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 32.
12. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – М., 1999.
13. Штедтке К. Светский человек в русской культуре XVIII века / Символ в системе культуры: труды по знаковым системам. – Тарту, 1987.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.2

А. А. Еромасова

Цивилизационные вызовы российской идентичности на региональном уровне

Статья посвящена культурфилософскому анализу современных цивилизационных вызовов российской идентичности. Эмпирическим материалом послужили исследования особенностей социокультурной и психологической идентичности на Дальнем Востоке. В статье характеризуются проблемы образовательного характера, анклавность и этническая ментальность.

Ключевые слова: российская идентичность, этнокультурная самоидентификация, анклав, межкультурное взаимодействие.

Современная Россия – это трансформирующееся общество, переживающее очередной модернизационный цикл. Социологи определяют наше время как эпоху рецидивирующей модернизации. Это состояние конституируется социумом «после (или во время) серии «неполных» модернизаций, повторяющихся через одно – два поколения и с неизбежно высокой социальной ценой» [3: 6]. Ключевое слово здесь – «высокая социальная цена». Вспомним в качестве примера сталинскую индустриализацию, хрущевскую оттепель, горбачевскую перестройку и т. д. Сегодня все это обостряется глобализационными процессами. А одним из следствий этих процессов явились проблемы, вставшие перед российской идентичностью.

Российская идентичность – это самоопределение россиян, имеющих российское гражданство, осуществляющих социокультурные практики, формирующие общее представление людей друг о друге, судьбе России и собственной культурно-цивилизационной самобытности. Главным в понимании идентичности выступает тот смысл, который вытекает из ситуационного социального взаимодействия россиян на коллективно-групповом и индивидуальном уровне. В определенном смысле это можно распространить на

взаимодействие страны и отдельного региона (Поволжье, Урал, Центр, Северо-Запад, Дальний Восток и т. д.).

Согласно Р. Коллинзу, цивилизационные процессы «усиливают либо ослабляют уровень харизматичности данной цивилизации, а так же интенсивность и дальность распространения ее привлекательности» [1: 95]. Привлекательность центра выражается в его престиже (как говорят современные студенты: в России два города – Москва и Петербург; вопрос в том, куда ехать учиться), в символической власти, в распределении финансовых потоков и т. д. Регионы традиционно ориентированы на центр как зону творческой активности, и они зависят от центра культурно. Однако в постсоветский период в стране сформировались региональные вызовы или «периферийные риски». Как пишет современный исследователь, они «создают проблемы для российской идентичности как культурно-цивилизационного феномена. Парадоксально, но демократические процессы в социокультурной сфере в том виде как они реализовались в постсоветской России обусловили ряд неожиданных явлений и результатов. Процессы децентрализации структурировали оформление социальных условий цивилизационной идентичности в рамках периферийных центров. Основной центр делегировал периферии (под давлением регионального активизма) возможность осуществлять ряд своих функций по воспроизводству идентичности, ее экспертной оценке и формированию социальных условий культурного воспроизводства. Сюда же входит и деятельность по созданию инфраструктуры для функционирования последних. Открытие в регионах, средних и малых городах России сети как центральных, так и периферийных вузов, их филиалов, образовательных центров по различным специальностям как «модным», так и рутинным; санкционирование в регионах открытия экспертных советов по защитах кандидатских и докторских диссертаций; отмена советской системы ФПК... все это неполный список направлений оформления процессов децентрализации, например, в сфере современного образования в России» [5: 291].

Другой вызов российской идентичности лежит в сфере этнических ценностей. Система ценностей, интересов, поиск «своих» ценностей, приобщение к традициям, формирование характера и мировоззрения человека зависят от той культуры, в рамках которой произошло его личностное становление. Обусловленность этнической специфики сознания индивида его принадлежностью к этнокультурным особенностям той или иной этнической общности

подчеркивалась в работах как отечественных (Г.Г. Шпет, В.М. Бехтерев, Ю.В. Бромлей, Л.М. Дробижева и др.), так и зарубежных (Ф. Боас, Р. Бенедикт, Т. Шварц, М. Мид, Ф. Хсю и др.) исследователей. Этносоциальное пространство, в котором развивается личность, является необходимым элементом приобщения человека к специфике национальной культуры, главной составляющей процесса формирования этнической идентичности. Именно совокупное влияние этих обстоятельств на человека требует от него определенного поведения и социальной активности. Фактически это условия социализации личности. В литературе факторами социализации называют обстоятельства, которые побуждают человека к активному действию. Существуют различные классификации факторов социализации. Мы придерживаемся следующей: макрофакторы, влияющие на социализацию человечества или очень больших групп людей, живущих в определенных странах; мезофакторы – условия социализации больших групп людей, выделяемых по национальному признаку; микрофакторы – социальные группы, оказывающие влияние на конкретных людей (семья, субкультуры, микросоциум). В последние годы все большее значение придается макрофактору социализации, в том числе и природно-географическим условиям, поскольку они как прямым, так и косвенным путем оказывают влияние на становление личности. Современный мир изобилует такими проблемами, которые имеют глобальный характер, поскольку они затрагивают жизненные интересы всего человечества. Эти проблемы появились не вдруг. Они в той или иной мере сопутствовали процессу становления и развития цивилизации.

Глобальные проблемы человечества не могли не отразиться в индивидуальном сознании. Вот почему проблемы глобалистики стали реальностью социализирующейся психики человека. Каждый человек должен осознавать свою индивидуальную ответственность за масштабы происходящих глобальных изменений, остроту этих преобразований и их угрожающих размеров. У каждого народа существует своя географическая среда обитания. Она в значительной степени оказывает влияние на национальное самосознание, демографическую структуру, межличностные отношения, образ жизни, обычаи, привычки.

Специфика географической среды формирует структуру этнической общности и региональную специфику. В каждом этническом объединении складываются свои виды деятельности, межэтнические отношения, различный семейный быт, брачные обычаи и

обряды. Этнические традиции дают о себе знать в способах защиты от воздействий природной среды. Они прослеживаются в создаваемых культурных ценностях. В каждой этнической группе складывается свое представление о личности, ее поведении и ментальности. Проектирование этнокультурного пространства становится реальной задачей образовательных институтов.

Каждый этнос имеет особенности, совокупность которых образует его национальный характер. Выделяются такие различия как, например, в характере и традициях труда, в особенностях быта, представлений о семейных взаимоотношениях, о добре и зле, прекрасном и безобразном и т. д. Все народы стремятся воспитывать своих детей трудолюбивыми, смелыми и честными. Различия состоят в том, каким способом решаются эти задачи. Этнические особенности, связанные со способами социализации, подразделяются на витальные (биофизические) и ментальные (духовные). В России существует большое количество этносов. Однако около 80 % населения страны идентифицируют себя русскими [4]. Поэтому современная Россия представляет собой скорее моноэтническое, чем полиэтническое общество. Хотя в исторической ретроспективе большинство социокультурных традиций в России выступают полиэтническими, поликультурными, поликонфессиональными и полицивилизационными. А сама российская цивилизация исторически складывалась как цивилизация народов и культур. Современный социальный опыт показал, что наличие полиэтничности стало одним из региональных социокультурных вызовов, который усугубился разделенностью страны на зоны конфессионального влияния. Так, например, сепаратистские устремления на Северном Кавказе и Поволжье не в последнюю очередь были связаны с исламским фундаментализмом. Идеи автономности, популярные в Сибири, в некоторой мере опирались на приверженность калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев буддийской культурно-религиозной традиции, ориентированной на Тибет и Центральную Азию. И этот перечень можно продолжить.

Еще одна проблема цивилизационного характера, стоящая перед российской идентичностью, заключается в том, что современной российской действительности характерна разнотипность. В стране отсутствуют преобладающие типы личности среди граждан, и это выступает одной из причин социальной напряженности в нашем обществе. Особенности социализации молодого поколения в эти годы – продукт весьма неблагоприятных социальных условий и резкого возрастания фактора стихийности социализации.

Формирующийся среди молодежи и части взрослого населения новый социально-психологический тип личности неоднозначен. Это связано с трансформацией ценностей и ценностных ориентаций. Среди них на передний план выдвигаются ценности материального характера (карьера, благосостояние, личное богатство, власть и т. д.). Такое положение предопределяет сложности, с которыми столкнется в ближайшее десятилетие российское общество. Необходимо принятие комплексных мер как на федеральном, так и региональных уровнях по преодолению преобладающей стихийности и устранению тех негативных явлений в общественной жизни, что отрицательно сказываются на формирующийся социально-психологический тип личности, социализацию групп и этносов.

Нельзя обойти вниманием такую характеристику ментального свойства как анклавность. Анклавность – это набор социально-психологических качеств личности и социальных групп, формирующийся вследствие отдаленности анклава от основной части страны. Для современной России это существенно для населения Калининградской области, а также острова Сахалин и Курильских островов.

Население Калининградской области моноэтнично, это русские, переселившиеся на территорию Восточной Пруссии после окончания Великой Отечественной войны. Значительно сложнее вопрос выглядит применительно к дальневосточным островам. Там русское, белорусское и украинское население вступило в межкультурные отношения с коренным населением. В национально-смешанных семьях дети не в полной мере усваивают этнические свойства своих родителей. Например, 85 % корейцев и 75 % малочисленных народов севера Сахалина, рожденных в смешанных семьях, не знают родного языка. 50 % русских, 33 % корейцев и 27 % представителей коренных народов не интересуются культурой своего этноса. С сожалением следует отметить, что и среди русского населения идея гордости за свой народ, радости от идентификации себя русским звучит очень слабо. А это один из показателей этнического самосознания [2].

Сегодня уже очевидно, что социализация личности имеет этническую специфику, игнорирование которой чревато существенным упрощением представлений об этом процессе. В философских, культурологических, психологических, социологических и других исследованиях отмечается возрастание роли этнических факторов в формировании личности, подчеркивается сложность и

противоречивость их влияния, объясняющаяся характером межэтнических и межкультурных процессов в современном мире. Так, важнейшей чертой современного общества является усиливающееся взаимодействие этнических культур. С одной стороны, широкая диффузия культур способствует обогащению личности за счет расширения ее социокультурного пространства. С другой стороны, интенсивное взаимодействие неравных по величине этносов, нередко приводит к кризису традиционной культуры не доминирующей этнической общности, формированию межэтнической напряженности, что, несомненно, влияет на процесс и результат развития личности представителей данных этносов.

Исследования показывают, что у членов этнических меньшинств, подвергшихся ассимиляции, наблюдается целый комплекс специфических психологических проблем, вызванных нарушением этнической идентичности. Указанные проблемы определяют актуальность изучения особенностей формирования этнической идентичности именно в Сахалинской области. Эта актуальность, как было подчеркнuto, вызывается и анклавным положением Сахалинской области. Вместе с тем, исследований, посвященных социокультурным особенностям народов, проживающих на островах Сахалинской области, практически нет.

Мало изучены психологические особенности представителей корейской национальности, проживающих на Сахалине, а также малочисленных народов севера Сахалина (нанайцев, нивхов, орочей (уйльта), эвенков), включенных в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации. Интерес к данной проблеме исследования обусловлен уникальной ситуацией проживания этнических групп Сахалинской области, а именно: в одном геоисторическом пространстве, в условиях межэтнического взаимодействия проживают представители русской, корейской, нивхской, нанайской и других этнических групп. Существующие на данный момент исследования носят преимущественно историко-этнографический характер. Недостаточная изученность особенностей формирования этнической идентичности народов Сахалинской области, а также объективная необходимость учета данных особенностей в социальной практике определяют актуальность нашего исследования.

Этносоциальное пространство как феномен культуры определяется значениями и смыслами прав и обязанностей, сформулированных в истории этноса. Это те условия развития и бытия человека, которые обеспечивают ощущение принадлежности к род-

ной культуре. Этническая культура подразумевает совокупность тех культурных элементов и структур, которые обладают этническим содержанием, выполняя как этнодифференцирующую функцию в рамках отношения «мы – они», так и этноинтегрирующую, способствуя осознанию единства этнической общности. Формирование этнической идентичности обеспечивает человеку полноценную включенность в социокультурные отношения. Таким образом, формирование личности связано с социальными и культурными ценностями, и любые элементы образа «Я» формируются под влиянием межкультурных взаимодействий. Игнорирование этнической составляющей в структуре личности обуславливает нивелирование национальных интересов, этнических ценностей, культурных традиций и навыков, что, в свою очередь, значительно упрощает понимание сущности человека. Этническая идентичность, являясь результатом становления личности, проходит ряд этапов – от диффузной до реализованной. Итогом этого процесса является формирование эмоционально-оценочного осознания принадлежности к этнокультурной общности.

Анализ этнографических и историко-культурологических источников показал, что процесс формирования этнической идентичности у народов Сахалина до недавнего времени (до середины 40–50-х годов) происходил гармонично, этапы последовательно сменяли друг друга, существовавшие традиционные институты социализации эффективно функционировали. В настоящее время под влиянием ассимилятивных процессов, с одной стороны, и социальной неустойчивости, вызванной анклавным положением Сахалинской области, произошли значительные изменения в системе традиционных институтов социализации.

В период с июля по октябрь 2004 года было проведено пилотажное исследование этнической идентичности у представителей славянского этноса в городе Южно-Сахалинске. В репрезентативную группу вошли 121 человек (студенты СахГУ). Исследование проводилось лабораторией этнографии и этнопсихологии Института человека Сахалинского государственного университета. Большинство опрошиваемых считают себя русскими, даже если это не совпадает с паспортными данными: 9 % высказали положительное отношение к этносу русских; лишь у 5 % опрошенных отмечается спорное и неоднозначное отношение к своей нации; 9 % не считают принадлежность к этносу предметом гордости, поскольку гордиться можно, по их мнению, своими достижениями, а не унаследованными признаками.

На предложение изменить свою национальность 67 % ответили отказом. Для 14 % это не имеет значения. Остальные 19 % выбрали украинцев, эвенков, мулатов и чжурд жэнь. При этом эвенков выбирает опрашиваемый, негативно относящийся к собственному этносу (отрицательная этническая идентичность), чжурд жэнь выбирается как демонстрация оригинальности и неповторимости собственной личности, а украинцы и мулаты – как наиболее симпатичные по своим качествам люди.

При высказывании отношения к национальным меньшинствам имеются различные точки зрения. Положительное отношение наблюдается у 52 %, нейтральное у 43 % и отрицательное у 5 %. Большинство опрашиваемых выделяют такие стороны этнической принадлежности, как речь, черты лица, цвет кожи, характер и поведение. При этом положительный образ национального характера отождествляется с такими ментальными чертами как доброта, открытость, честность, трудолюбие, находчивость, выносливость, мужество, доблесть, честь, отзывчивость, уважение к другим, умственная и физическая сила, ответственность. При составлении отрицательного портрета, негативных черт выделялось меньше, либо наличие их вовсе отвергалось. Были обозначены присущие национальному характеру русского этноса такие отрицательные черты как предвзятое отношение к другим этносам, лень и вялость, агрессия, несобранность, алкоголизм, разобщенность, трагизм, сумасбродство, стадность, безответственность, излишняя терпеливость.

При ответе о сохранившихся в семье национальных традициях и обрядах 57 % ответили отрицательно. Остальные 38 % отмечают семейные, православные, старообрядческие обычаи, а также известные общенародные традиции, используемые в рамках современного государства, с учетом особенностей Сахалинской области. В 5 % ответов прозвучало сохранение традиционного материнского и отцовского благословения, уважительного отношения к старшим и заботы о младших.

Таким образом, исследование показало, что при сохранении этнической идентичности русского этноса Сахалина наблюдается тенденция к унификации культур. В процессе общения на первое место выдвигаются общечеловеческие ценности. В определенной мере это связано и с условиями изоляции жителей острова Сахалина. В качестве вывода отметим, что цивилизационные вызовы российской идентичности на региональном уровне разнообразны и противоречивы. Они могут как способствовать своей противоречи-

востью дальнейшему развитию, так и превращаться в тормоз социальной модернизации. Эти вызовы способны ответить на проблемы XXI века: глобализация, модернизационное отставание России, трансформация структур идентичности этносов и государства.

Список литературы

1. Коллинз Р. Цивилизации как зоны престижа и социального контакта // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11. Социология: реф. ж-л. – М., 2003.
2. Материалы международного научно-исследовательского проекта «Исследование русского характера и личности» (Тартуский университет (Эстония), Государственного Университета природы, общества и человека «Дубна» (Московская область), Сибирского отделения Российской Академии медицинских наук (Новосибирск). – Южно-Сахалинск, 1999.
3. Наумова Н.Ф. Рецедивирующая модернизация в России как форма развития цивилизации // Социологический журнал. – 1996. – № 3/4.
4. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. – М.: Статистика России, 2005. – Т. 14.
5. Тхакахов В.Х. Культурно-цивилизационные ресурсы и риски российской идентичности // Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона. – СПб.: Астерион, 2007.

УДК 101.1:316

О. Ю. Сергеева

Развитие информационной культуры как основы системы ценностей человека в информационно-техническом мире

Социокультурным фактором развития человека в информационно-техническом мире становится укрепление престижа сферы образования, которое приобретает новый смысл и новые, социально значимые параметры. Образованность человека в информационном мире оказывается не столько отличительным социальным качеством, сколько фактором развития самосознания и потенциала человеческой личности, обеспечивая перспективу социальной реализации способностей и талантов, составляющих основу личностного роста и развития.

Ключевые слова: образованность, мобильность, информационное общество, человеческий капитал, знание, информационная культура, инновации.

В условиях быстрой смены стереотипов социального поведения и превращения коммуникации в важнейший элемент социальных связей именно образованность человека становится актуаль-

ным и личностно значимым средством адаптации к потенциально неопределённому будущему. Среди исследователей и учёных не существует единой точки зрения на функциональное значение образования в информационно-техническом мире. Так, Ф. Фукуяма предполагает, что различия в уровне образования почти автоматически определяют и социальный статус человека, и его социальные перспективы. «Для человека, имеющего диплом хорошего учебного заведения, практически нет, – пишет он, – препятствий в продвижении по службе. Социальное неравенство возникает в результате неравного доступа к образованию; необразованность, – завершает учёный, – вечный спутник граждан второго сорта» [6: 116].

В свою очередь, Б. Гейтс придерживается иной точки зрения и, полагая, что борьба за таланты только начинается, акцентирует более значимый и организующий момент современной образовательной практики. В контексте наблюдений за характером социальной мобильности в информационном обществе его точка зрения обосновывает изменение в нем форм конкурентной борьбы, поскольку новый тип социальных и деловых отношений и ориентация системы деятельности информационного общества на предоставление услуг требует от человека не просто образованности, но социально приемлемого выражения талантов и способностей, а также умения ориентироваться в изменчивости условий создания богатства и личного благополучия. Это говорит о том, что образованность в информационном обществе приобретает или может приобрести значение массового продукта. Отметим здесь, что в контексте анализа политических течений, актуальных для современного этапа развития социальной жизни, сочетание высокого уровня жизни и доступности массового образования для населения является идеальной моделью социал-демократического пути развития. Очевидно, что политическое кредо социал-демократии как раз основано на расчёте или моделировании адекватных для той или иной страны соотношений между возможностью организовывать новую экономику вокруг притока внешних капиталов и развития фондового рынка и необходимостью государственного инвестирования в массовое образование и социальное обеспечение. В то время как талант и способности являются основой человеческого капитала и воспроизводятся благодаря затратам личного труда, приобретения практических навыков в определённых сферах деятельности и постоянного обновления знаний.

Высказанные Б. Гейтсом соображения косвенно подтверждаются также и аргументами российских исследователей процессов становления информационного общества, которые оппонировали распространённому мнению о том, что повышение роли информации в социальной и экономической деятельности трактуется как уменьшение значимости труда и капитала как факторов производства. «Такая точка зрения, – пишет В.Н. Костюк, – неверна, поскольку знание не обладает эффектом прямого действия. Чтобы произвести какое-либо действие, знание должно трансформироваться в деятельность или в человеческий капитал» [3: 122]. При этом и позиция, и аргументация российских учёных свидетельствует о предположении существования философски значимого, но не всегда социально очевидного различия между природой информации и знанием. Очевидно, что критическое различие информации и знания является наиболее плодотворным в контексте размышлений о необходимых и достаточных изменениях социокультурных и социально-политических форм, которые принимает в действительности человеческой истории социальное движение информации и, соответственно, характер разрешения противоречий и проблем человека в информационно-техническом мире.

Соотношение информации и знания, рассматриваемое в качестве социально-философской проблемы, актуально уже в контексте познания и сознательного выбора путей развития в социуме нового знания. Решение социально-практических сторон этой проблемы связано с ответственным вниманием к информации об изменениях предметной основы в уже сложившихся системах представления знания. Именно такое внимание способно сохранять в обществе потенциал и значимость интеллектуальных видов деятельности, опираясь на возрастающую роль науки в производстве и отдавая социальные приоритеты не количеству, а качеству труда человека и реализации потенциала талантов и способностей людей. Оценивая социально-исторические проблемы развития высоких технологий в России, исследователи этого вопроса подчёркивают, что резкое снижение трудовой морали и культуры труда в России в последние три четверти XX века наиболее отрицательно сказались именно «на развитии высоких технологий, так как они требуют высокой надёжности», а также ответственного подхода к выбору масштабных, – с точки зрения социокультурных перспектив его развития, – критериев и принципов оценки интеллектуального труда в сфере науки и техники, поскольку в условиях современного этапа научно-технической революции «главным

стало не количество, а качество труда». Выбор внеэкономических или идеологических критериев оценок интеллектуальной деятельности отрицательно сказывается на выборе принципов её социальной организации, качестве результатов и финансовом положении образования, непосредственно участвующем в социальном росте талантливых людей в обществе и их дальнейшей судьбе [5: 109].

Очевидно, что в информационно-техническом мире соотношение информации и знания приобретает качественно новые значения и обретает уже не только социальные, но технические, финансово-экономические перспективы и личностные характеристики. Это тем более очевидно, что ведущей формой развития социокультурных взаимодействий в информационно-техническом мире становятся коммуникации, обеспечиваемые за счёт развития новейших коммуникационных технологий, образования сетевой формы социальных связей и потенциала социально-психологических резервов человеческой личности. Не случайно, что одной из важнейших угроз безопасности личности становится, по оценкам специалистов, «существенное расширение возможности манипулирования сознанием человека за счёт формирования вокруг него индивидуального «виртуального информационного пространства», а также возможности использования технологий воздействия на его психическую деятельность» [1]. Таким образом, соотношение информации и знания как проблема, рассматриваемая формально-логическими средствами философии, перерастает свою собственно философскую интерпретацию и становится проблемой социально-исторической, включающей в себя весь спектр политических, психологических и этических проблем существования человека в информационно-техническом мире.

Принципиально значимым фактором решения проблем и противоречий бытия человека в информационно-техническом мире становится формирование информационной культуры как активного средства сохранения и развития преемственности культурных традиций в условиях ускорения темпов развития научно-технического знания. Предпосылкой развития информационной культуры является понимание того, что действие технического начала, вокруг которого организуется жизнедеятельность современного человека, так или иначе, но обнаружит свою противоречивость, если контекст познания сущности человека и оценки целесообразности характера его социоприродной активности не признавать значимым с этических и социокультурных позиций.

Трансляция социального опыта при этом во многом приобретает технологический характер и зависит от степени и характера развитости информационной деятельности, а также уровня информационных потребностей, активно формирующих потенциал организационно-психологических взаимодействий внутри социальной системы и участвующих в сохранении ее политического и культурного единства. Информационная культура, таким образом, ориентирована на поддержку и развитие норм и стереотипов поведения, связанных с информационным обменом, в котором общество воспроизводит себя не как стационарная система, опирающаяся только на тотальность контроля всех сторон жизнедеятельности, но как система, динамично развивающаяся за счёт обрабатываемого и транслируемого в его рамках знания. Именно это и предопределяет устойчивость и направленность развития содержания экономических взаимодействий в информационно-техническом мире, поскольку его экономика ориентирована на производство, прежде всего, продуктов научной и интеллектуальной деятельности. А это связано с выработкой новых знаний и новой информации, а также преобразованием их к виду, удобному для потребления другими людьми.

Характер и содержание социальных связей, образующих целостность социальной жизни, следовательно, эволюционируют благодаря признанию социальной значимости непосредственных форм коммуникации в организации процессов обращения со знанием, но поддерживаются в обществе за счет развитой в организационном отношении структуры информационной деятельности и социально приемлемых норм информационного обмена. Это значит, что информация – как символически выраженная форма знания – активно связана с практическим осуществлением социальных идей, которые идеально представлены только в бытии знания, но усваиваются культурой и распространяются в обществе за счёт трансляции их содержания уже выработанными культурной традицией знаковыми системами, которые тем самым являются коммуникативными посредниками преемственного развития социальных форм жизнедеятельности в информационном обществе.

В свою очередь, технические инновации, вокруг которых формируется развитие собственно социальной и экономической жизни информационного общества, а также новые формы коммуникаций и обновление характера международных взаимосвязей, – как следствие глобализации социально-экономических процессов, – являются в настоящее время проводниками информационного об-

раза жизни. При этом уровень обеспеченности и доступность объектов информационной инфраструктуры не только становятся основными источниками информации, оказывая непосредственное влияние на развитие нового характера социального поведения, но и участвуют в формировании единого информационного пространства, что оказывает свое воздействие на развитие различных видов интеллектуальной и социально-практической деятельности. В этом отношении компьютеризация, как определяющая форма взаимодействий человека в информационно-техническом мире, обретает свои социальные корни в расширении практического применения научных знаний, а также в способности создавать и поддерживать качественно определенный уровень коммуникативных связей.

Это во многом опирается на возможности человека целесообразно взаимодействовать с компьютером, в том числе, и в части освоения его программного обеспечения. По оценкам учёных, «разработка и использование в ЭВМ так называемых «мягких» математических программ с регулируемыми параметрами и выбором подходящих функций в уравнениях, описывающих ситуацию, позволило, – согласно результатам Р. Тома во Франции и В.И. Арнольда в России, – превратить математику в один из важных разделов экспериментальной науки, в том числе для области социальных явлений, таких как войны, реформы, эпидемии, борьба с террористическими актами и помощь в чрезвычайных ситуациях» [2].

При таком подходе к оценкам потенциала информационных технологий компьютер и интерактивный потенциал виртуальной реальности становятся не столько основой формирования особой «киберкультуры», сколько средствами развития информационного образа жизни и информационной культуры современного общества. Впрочем, существует и иная точка зрения, свидетельствующая о том, что киберкультура может стать – на основании развития виртуальной психологии и философии – феноменом современной культуры. Кроме того, сама идея виртуальности становится всё более общепризнанной в различных областях науки и практики – от физики элементарных частиц до компьютерных технологий и гуманитарных наук. По оценкам Н.А. Носова, разработка и распространение виртуальной философии, т. е. особого, виртуального, способа понимания и объяснения мира, может стимулироваться интересом и потребностью в понимании необычных явлений человеческой психики, что находит выражение в самых разных фор-

мах: от изучения и практического применения различных эзотерических систем до увлечения трансперсональной психологией, мистикой, астрологией и т. д. В этом случае, социальная потребность в новых способах объяснения мира и овладения им может стать источником формирования киберкультуры [4].

Спектр оценок, высказываемых в ходе обсуждения проблем человека и форм его существования в информационно-техническом мире, возникающих в процессе наращивания его социотехнического и технико-экономического потенциала, достаточно велик. Однако, основные трудности в распознавании характера их становления и особенности культурных смыслов, связаны, прежде всего, с неясностью социокультурных перспектив развития самого информационно-технического мира. Возникают эти трудности по мере осознания глобальности результатов внедрения в практику жизнедеятельности человека технических феноменов информационной революции, основанных на достижениях современной электроники и информатики, формировании компьютерных сетей и телекоммуникаций.

Вовлечение в автономный процесс их развития традиционных систем деятельности и процессов социального общения порождает множественность социальных экспликаций электронной техники, обретающих свой смысл и значение в контексте новых форм жизнедеятельности человека. Поэтому анализ изменений практики человеческой деятельности под влиянием информационно-коммуникативных технологий становится первым шагом на пути решения проблем человеческого существования в информационно-техническом мире.

Важным, и, возможно, ключевым моментом, вокруг которого формируются новые формы социальных взаимодействий, является самоопределение и спецификация информационной деятельности, приобретающей в условиях развития технических средств электронной связи и коммуникаций, а также потенциала компьютерных технологий выраженные черты индустрии. Разнообразие продуктов и услуг информационной деятельности свидетельствует о расширении социального движения информации и знаний и говорит об усложнении социальной конфигурации и спецификации интеллектуальных видов деятельности в условиях современного этапа информационной революции.

Список литературы

1. Емельянов Г.В., Стрельцов А.А. Основные проблемы обеспечения безопасности информационного общества // Информационное общество. – 1999. – №3. – С. 47–51.
2. Жданов Г.Б. Плюсы и минусы тотальной компьютеризации // Высокие технологии и современная цивилизация: материалы науч. конф. / под ред. В.С. Сиепина и др. – М., 2000. – С. 79–82.
3. Костюк В.Н. Теория эволюции и социоэкономические процессы. – М., 2000.
4. Носов Н.А. Виртуальные и компьютерные технологии и культура // Высокие технологии и современная цивилизация: материалы науч. конф. / под ред. В.С. Сиепина и др. – М., 2000. – С. 83–86.
5. Попова Т.Е. История науки и техники: проблемы и перспективы. Развитие высоких технологий в России. – М., 1995.
6. Фукуяма Ф. Новая постиндустриальная волна на Западе. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния. – М., 1999.

УДК

В. Н. Немина

Социально-политические институты как основа формирования гражданского общества

В статье анализируются социально-философские основы формирования гражданского общества, представления о нем в истории философии, роль самоорганизующихся обществ в институциональной структуре общества. В качестве примера приводятся такие социокультурные институты как некоммерческие общественные организации.

Ключевые слова: социокультурные институты, гражданское общество, самоуправление и самоорганизация, общественные объединения и движения, некоммерческие организации.

Современное российское общество характеризуется колоссальным разрывом между свободой и ответственностью. Это, в первую очередь, связано с минимизацией нравственности на поле свободы, а во-вторых, неиспользованием потенциала самоуправляющихся социально-политических институтов. В связи с этим московский философ В. А. Артемов обращает внимание на новую волну бегства от свободы и ответственности. Он подчеркивает, что «то, что описывал Э. Фромм еще в середине прошлого века применительно к Западу, специфическим образом повторяется и в России. По существу свобода есть момент и результат духовно-нравственного роста и всей сознательной жизни самого человека.

Наличие и степень ответственности в основном определяются нравственными чувствами и представлениями людей. Без этого так называемые «вторичные» виды ответственности, включая гражданскую и правовую, не могут быть сколько-нибудь прочными и долговременными [2: 33].

Неотъемлемой частью гражданских прав являются: принципы свободы личности, самоценности отдельного человека, уважение к его собственности и хозяйственной самостоятельности. В гражданском обществе «стабильность, благополучие, прогресс общества в целом неразрывно связываются с благосостоянием личности, интересы и достоинство которой защищаются законами и целой системой учреждений и институтов, обеспечивающих действенность Закона» [4: 41].

Среди ученых-обществоведов как в нашей стране, так и на Западе существует много разных подходов к изучению гражданского общества, но до сих пор нет единого мнения относительно его сущности, происхождения и исторических границ, а также в этот термин вкладывают абсолютно разное содержание. Современные представления о гражданском обществе – результат их длительной эволюции в истории социально-философской и политической мысли, чем и объясняется их многообразие и противоречивость. Для античности, как и для средневековья, характерно отсутствие четкого разграничения между обществом и государством, поскольку государственное, общественное и полисное означали, по сути дела, одно и то же.

В сущности, формирование гражданского общества происходило параллельно с формированием государства нового типа – буржуазного государства. Это был процесс превращения традиционного сословного общества в современное гражданское, феодального иерархического государства в правовое. С этого времени соотношение политического и гражданского общества оказывается предметом пристального внимания социально-философской мысли. Наиболее видными представителями естественно-правовой теории и концепции гражданского общества были: Т. Гоббс, стоявший на консервативной точке зрения, выражавший интересы прогрессивно настроенной английской аристократии; Дж. Локк, предшественник Великой Французской революции, считающийся основателем буржуазного либерализма; Дж. Ст. Милль, либеральный мыслитель наступившего уже в Англии промышленного капитализма; политик Р. Филмер и др.

Дж. Локк, осуждая религиозную и всякую нетерпимость по отношению к законопослушным гражданам, проповедовал, прежде всего, свободу совести, а также и право на инакомыслие, которое не вправе запрещать, а тем более наказывать даже верховная власть. Он говорил, что «каждый человек имеет полную и неограниченную свободу мнений и вероисповеданий, которой он может невозбранно пользоваться без приказа – или вопреки приказу – правителя, не зная за собой вины или греха...».

Дж. Ст. Милль разграничивал три основных вида свободы человека в гражданском обществе. Во-первых, это – «та сфера человеческой жизни, которая имеет непосредственное отношение только к самому индивидууму...». Это – «свобода совести в самом обширном смысле этого слова, абсолютная свобода мысли, чувства, мнения касательно всех возможных предметов, и практических, и спекулятивных, и научных, и нравственных, и теологических». Во-вторых, это «свобода выбора и преследования той или иной цели, свобода устраивать свою жизнь сообразно со своим личным характером». Ограничение этой свободы допустимо лишь в том случае, если она идет во вред другим людям. В-третьих, это «свобода действовать сообща с другими индивидуумами, соединяться с ними для достижения какой-либо цели, которая не вредна другим людям» [5: 213–214]. Здесь имеется в виду свобода ассоциаций, т. е. любых объединений, союзов, партий и т. д. Только то общество свободно, подчеркивал Милль, в котором все эти виды свободы существуют одинаково для всех его членов.

Ш. Монтескье в своем труде «О духе законов» всесторонне обосновал разделение властей, тесно связав его с обоснованием гражданской свободы. В отличие о Дж. Локка, он выделяет третью независимую власть – судебную. «Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола, ибо судья будет законодателем. Если судебная власть соединена с исполнительной, то судья получает возможность стать угнетателем» [6: 290–292].

Существуют и другие разнообразные подходы к пониманию гражданского общества: социально-философский, исторический, политологический, социологический, социально-психологический, культурологический. Самым распространенным является рассмотрение гражданского общества через анализ общественных организаций и движений. В узком смысле гражданское общество

определяют как особое пространство между государством и экономикой. Здесь на первое место выходит понятие «третьего сектора» как совокупности негосударственных некоммерческих организаций. По определению А. Турена, «общественные движения – это одновременно культурно ориентированное и социально конфликтное действие некоего общественного класса, который определяется позицией господства или зависимости, то есть культурных моделей инвестиции, знания и морали, которым он сам ориентирован». В рамках теории социальных изменений (П. Штомпка) общественные движения понимаются как свободно организованные коллективы, действующие совместно в неинституционализированной форме для того, чтобы произвести изменения в обществе [9: 342].

Следует отметить, что общественные и культурные движения, изменяя общество, сами изменяются (мобилизуются, организуются) для того, чтобы влиять на общество более эффективно. Изменения в самом движении и изменения, которые производит движение, идут «рука об руку», создавая взаимосвязанные процессы. Эта уникальная черта общественных движений делает справедливым заявление Гари Маркса и Джеймса Вуда о том, что «общественные движения более динамичны, чем большинство других социальных форм» [1: 190]. Таким образом, гражданское общество, неразрывно связанное с государством, не обособляется, а формирует его в соответствии со своими ценностями и интересами.

Среди социокультурных ценностей особое значение имеют такие как патриотизм, социальное партнерство, социальная солидарность, социальная ответственность. Некоммерческие (общественные) организации граждан, созданные и зарегистрированные в соответствии с действующим законодательством, составляют авангард гражданского общества и его институциональную основу. Для более конструктивного формирования гражданского общества необходимо создать условия для работы некоммерческих организациям, которые стоят на активных социальных позициях и решают социокультурные проблемы общества, наладить межсекторное социальное партнерство.

Суть межсекторного социального партнерства состоит в налаживании конструктивного взаимодействия между тремя силами, действующими на общественной арене – государственными структурами, коммерческими предприятиями и некоммерческими организациями. Представители каждого сектора имеют разные

возможности и ресурсы для участия в решении проблем социальной сферы. У них разные представления о самой природе социальных проблем. Но, несмотря на все различия и связанные с ними противоречия, они обречены на сотрудничество, поскольку ни государство, ни бизнес, ни общественность не могут «в одиночку» преодолеть социальную несправедливость и конфликты.

В результате многочисленных попыток было выработано следующее определение: межсекторного социального партнерства – это конструктивное взаимодействие организаций из двух или трех секторов (государство, бизнес, некоммерческий сектор) при решении социальных проблем, обеспечивающее синергетический эффект от «сложения» разных ресурсов и «выгодное» каждой из сторон и населению. Реалии же нынешней России таковы, что достичь на практике такого единения удастся далеко не всегда. Чаще всего реализуются краткосрочные «социальные альянсы», когда для достижения некоей конкретной цели объединяются усилия и ресурсы организаций любых двух секторов.

Взаимодействие государственных органов, бизнес-сообщества, органов местного самоуправления и общественности зависит и от социально-экономического положения муниципального образования, от уровня институционализации некоммерческого сектора. Последний напрямую связан с уровнем урбанизации муниципального образования. Формирование местных сообществ, а под местным сообществом понимается совокупность граждан, живущих на определенной территории и ощущающих свою ответственность за состояние данной территории, готовых предпринимать какие-либо действия для ее развития, как основы дальнейшего развития гражданского общества требует дополнительных инвестиций. Очевидно, что для изменения ситуации необходимо развитие некоммерческих общественных объединений, иных институтов гражданского общества, способных оказывать влияние и принуждать как власти, так и бизнес-сообщество учитывать общественное мнение и тем самым развивать местное самоуправление.

Нормативная и правовая база для межсекторного социального партнерства, правила и формы взаимодействия, закреплены в федеральном законодательстве, создают предпосылки для его развития. Основные предпосылки следующие: привлечение некоммерческих общественных организаций к работе в государственных органах; привлечение к участию или право участвовать в

подготовке (разработке) законов, иных нормативных актов, решений разного уровня; право на получение информации.

Хотелось бы отметить особую роль культурных объединений, которые в любом обществе выполняют институализирующую роль. Следует подчеркнуть, что не только социокультурные институты создаются на основе самоорганизации и самоуправления, но и сама культура реализуется через собственные процессы, регулирующие её состояние. Современный автор пишет: «Сложность культуры как самоорганизующейся системы состоит в её двойственной природе: культура подчиняется общим закономерностям функционирования больших космических и природных систем, и вместе с тем её динамика складывается под воздействием и в результате рациональных действий огромного числа людей, способных осуществлять оценки окружающего мира, производить отбор своих поступков и собственных решений, выбирать варианты развития групповых сообществ. Все это ведет к значительному усложнению прямых и обратных связей культурных систем, взаимодействия в них традиций и инноваций... Это создает ситуацию, когда каждое состояние социокультурной системы выступает как бифуркационное» [8: 313, 430], т. е. «пороговое» значение в рамках той или иной культуры. Как раз социокультурные институты, как правило, и стоят на защите культурных традиций; они не дают культуре как системе пойти в «разнос», т. е. преодолевают «надломы» культуры.

Человеческое общество, по мнению философов, суть – исторически развивающаяся система отношений между людьми. Отношения эти разнородны и отражают самые различные интересы. Интересы, однако, являются не единственным фактором, определяющим поступки человека. «Традиции, личные качества, а также побудительные мотивы, например, страх или любовь, всегда оказывают влияние на поведение человека... Однако можно утверждать, что интересы являются особыми стимулами действий, так как они устанавливают определенные связи между человеком и объектом – одним или несколькими», – пишет М. Уоллерстайн [7: 178]. «Интерес» – категория общенаучная. При этом большинство исследователей этого понятия (независимо от области исследования) сходятся во мнении о том, что интерес всегда характеризуется направленностью и проявляется через отношение субъекта к чему-либо.

Примечательно в этой связи, что отечественные исследователи обращают внимание преимущественно на сферу взаимодей-

ствия объединений и государства. В частности, Н. Ю. Беляева рассматривает общественные объединения исключительно в свете их особой роли в «формулировании и доведении до сведения государства организованных гражданских интересов, ведении эффективного диалога с государством по защите этих интересов» [3: 62].

В социологических исследованиях встречаются различные типологии подобных интересов, как и объединений, их выражающих. В качестве примера, приведем классификацию Уильриха фон Алемана, ориентированную на пять различных общественных сфер деятельности.

1. Организованные интересы в экономической сфере и сфере труда:

- предпринимательские объединения;
- профсоюзы;
- потребительские союзы.

2. Организованные интересы в социальной сфере:

- объединения (защиты) социальных прав (общества слепых);
- объединения социальных достижений (благотворительные общественные союзы и учреждения);

- группы самопомощи (анонимных алкоголиков).

3. Организованные интересы в сфере досуга:

- спортивные объединения;
- кружки для общения и реализации хобби.

4. Организованные интересы в сфере религии науки и культуры:

- церкви, научные ассоциации;
- общеобразовательные клубы, клубы искусства.

5. Организованные интересы в общественно-политической сфере:

- духовные, этические, правозащитные объединения;
- общественно-политические объединения (экологически, пацифистские, за эмансипацию женщин и т. д.) [7: 186–187].

Результатом осознания государством объективно существующих общественных интересов является факт их закрепления в праве и, как следствие, правовая защита. В связи с этим, исследователи определяют публичный интерес как «общественный интерес, признанный государством и урегулированный правом» или, (более развернуто), как «признанный государством и обеспеченный правом интерес социальной общности, удовлетворение которого служит условием и гарантией ее существования и развития».

Интересы, выразителями которых стали приведенные в качестве примера общественные объединения, безусловно, имеют общесоциальную направленность и, как следствие, должны адекватно восприниматься государством. Проблема состоит в том, как донести упомянутый интерес до государства. Иначе говоря, отсутствие полноценных институциональных форм взаимодействия государства и общественных объединений не позволяет последним успешно решать уставные задачи, добиваться поставленных целей.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что общественные объединения являют собой необходимый и неотъемлемый социокультурный институт и выполняют важнейшие функции стабилизации гражданского общества.

Список литературы

1. Аванесова Г. А. Самоорганизация в культуре // Культурология. XX век: Энциклопедия / гл. ред. сост. С. Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 2.
2. Артемов В. А. Свобода и нравственность: нравственно-философский и правовой аспекты // Вестник Российского философского общества. М., 2007. – №1(41).
3. Беляева Н. Ю. Гражданское общество в диалоге с государством // Представительная власть: мониторинг, анализ, информация. – М., 1995. – № 1.
4. Голенкова З. Т., Витюк В. В., Гридчин Ю. В., Черных А. И., Романенко Л. М. Становление гражданского общества и социальная стратификация // СОЦИС. 1995. – № 5.
5. Милль Дж. Ст. Утилитаризм. О свободе. - СПб.: Перевозников, 1900.
6. Монтескье Ш. Избранные произведения. - М.: Госполитиздат, 1955.
7. Уоллерстайн М. Группы интересов // Политология: хрестоматия / сост. Е.М. Прошина, Д.В. Афиногенов, А.А. Васецкий, В.А. Волков; отв. ред. В.А. Волков. – СПб.: СЗАГС, 2001.
8. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА, 1999.
9. Штомпка П. Социология социальных изменений // М.: Аспект Пресс, 1996.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК [130.2+130.2:2] : 1(420) (091) "19"

В. Г. Баев, К. Я. Кожурин

Проблема взаимоотношения религии и культуры в сравнительном религиоведении Кристофера Доусона

Изменения в культуре сопровождались изменениями в религиозных верованиях человека. Религия стоит у истоков философии, литературы, искусства, всех социальных институтов общества. Религия имеет двойную функцию по отношению к культуре: с одной стороны, она освящает существующие традиции, с другой – обеспечивает общую цель. Культуру Доусон видит как духовную общность, которая обязана своим единством общим верованиям.

Ключевые слова: естественная теология, гуманистическая культура, идея освобождения или спасения, концепция откровения, духовная общность, культурные изменения, социальная культура, душевная дисциплина.

В рамках религиоведения в качестве отдельной отрасли выделяют сравнительное религиоведение, которое изучает общие и особенные черты религий. Целями сравнительного религиоведения выступают: осмысление своеобразия конкретных религий; систематизация знаний о многообразии форм религиозной жизни и классификация религиозных феноменов; разработка типологий, позволяющих упорядочить знания о религии; выведение или уточнение дефиниций религии. Как отмечает современная энциклопедия по религиоведению, «этнорелигиозные и межцивилизационные взаимодействия ставят перед сравнительным религиоведением важную социальную задачу прокладывания путей к взаимопониманию между этнорелигиозными и культурными сообществами» [1].

Важной предпосылкой зарождения сравнительного религиоведения в новоевропейской культуре были философские учения этого времени. Так, существенным стимулом для компаративистики были идеи немецкого мыслителя И.Г. Гердера, который отталкивался от представления о «духе народа». Определенную роль в развитии религиоведческой компаративистики сыграли представители сравнительно-мифологической школы (Ф.М. Мюллер, Ж. Дюмезиль, Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев и др.), а также сторонники

теории культурного диффузионизма (Э. Смит, У. Пери, Ф. Делич и др.). В конце XIX – начале XX века сравнительное религиоведение сформировалось в отдельную отрасль религиоведческого знания и достигло существенных результатов. Не в последнюю очередь этому содействовала английская школа сравнительного религиоведения, представленная в том числе и трудами К.Г. Доусона.

Кристофер Генри Доусон родился в 1889 году, то есть в один год с Тойнби, Хайдеггером, Витгенштейном, Коллингвудом, Марселем, и в его творчестве можно проследить многие проблемы, известные нам ближе из произведений других мыслителей этого поколения. Окончив в 1911 году оксфордский колледж Святой Троицы, Доусон некоторое время изучает экономическую теорию в Швеции у видного шведского экономиста Густава Касселя, а затем учится в аспирантуре.

На формирование творческой индивидуальности английского мыслителя прежде всего оказала влияние аристотелевская «Политика», игравшая в оксфордском образовании весьма существенную роль (определенные отголоски этого слышны в доусоновской философской антропологии, в частности, в одной из первых работ – «Природа и судьба человека»). Затем на молодого Доусона повлиял его учитель сэр Эрнест Баркер, у которого он в 1911–1914 гг. изучал историю. В 1912 г. Доусон знакомится с работами Эрнеста Трёльча и с тех пор, по его собственному признанию, практически целиком посвящает себя проблеме отношений между религией и культурой.

В 1914 году происходит событие, под знаком которого прошла вся дальнейшая судьба Доусона: выросший в англиканском окружении, он принимает католичество. Этот серьезный шаг явился результатом мучительных духовных поисков мыслителя, разочарованного состоянием современной культуры и не находившего удовлетворения в той чисто формальной религиозности, которую исповедовало английское общество. Католицизм как нельзя лучше соответствовал консервативно-традиционалистским симпатиям Доусона. В религиозной сфере наиболее близки Доусону стали Блаженный Августин и вся традиция патристики, определив, таким образом, его поворот к средневековой истории. Сильное влияние на Доусона оказали традиции Оксфордского движения и прежде всего его основатель кардинал Дж. Г. Ньюмен, в разное время являвшийся авторитетом и образцом для многих видных деятелей английской культуры (в частности, О. Уайльд называл воззрения Ньюмена «великой школой мышления»).

По окончании аспирантуры Доусон в течение 12 лет читает лекции в Университи-колледже в Эксетере, не прерывая своей научной деятельности. В этот период он начинает писать свои первые книги, и с конца 1920-х годов практически каждый год издает по одной. В течение своей жизни Доусон написал свыше тридцати книг и около ста пятидесяти статей, наиболее известные из которых: «Век богов», «Прогресс и религия», «Становление Европы», «Религия и современное государство», «По ту сторону политики», «Средневековая религия», «Религия и культура», «Религия и возникновение западной культуры», «Постигая Европу», «Динамика всемирной истории», «Кризис западного образования», «Боги революции».

Научную и преподавательскую деятельность Доусон совмещает с активной работой издателя. В частности, под его редакцией выходили католический журнал «The Dublin Review» («Дублинское обозрение»), книжные серии: «Essays in Order» («Духовные эссе» – посвященные вопросам религии, где, в частности, вышли работы Ж. Маритена, П. Вуста и Н. А. Бердяева) и «Makers of Christendom» («Создатели христианства» – по истории распространения христианской религии). Прожил Доусон восемьдесят лет, явившись свидетелем почти всех крупнейших событий в истории XX века и пережив многих своих современников, скончался он 25 мая 1970 года.

Сфера интересов английского мыслителя была необычайно широкой – от истории древнейших цивилизаций и средневековья до проблем брака, семьи и образования в современном обществе. Но, как уже говорилось выше, делом всей его жизни стало специальное исследование отношений между религией, социологией и культурой. Книга «Религия и культура» – первоначально это был курс джиффордских лекций, прочитанных Доусоном в Эдинбургском университете в 1947 году, – является лишь малой частью главного труда философа: задуманная им в пяти томах история культуры «Жизнь цивилизаций», к сожалению, незавершена. По грандиозности замысла и широте охвата (от Ледникового периода до наших дней) труд этот можно поставить в один ряд с произведениями О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, А. Вебера. Хотя полностью произведение это завершено и не было, большая часть доусоновских книг и статей является как бы фрагментами именно этого грандиозного замысла.

Основная мысль, проходящая через всё творчество Доусона, – показать, что изменения в культуре сопровождались (и были

обусловлены) изменениями в религиозных верованиях человека и в духовном отношении к жизни, что культура не может сохранять свою жизненность без религии и что единственный выход из существующего духовного кризиса заключается лишь в обращении к этому вечному источнику культурного творчества. «Когда пророки молчат и общество более не обладает каким-либо каналом сообщения с божественным миром, – пишет Доусон, – путь к низшим глубинам всё еще открыт, и расстроенные духовные силы человека найдут себе выход в безграничной воле к власти и разрушению» [2: 127].

В книге «Религия и культура» Доусон пытается определить то место, которое религия занимала в истории. Для этого он стремится синтезировать идеи естественной теологии с новейшими достижениями сравнительного религиоведения. Изучение природы Божественного Бытия и отношения к нему человека и вселенной с конца Средних веков находилось в компетенции естественной теологии (*theologia naturalis*) – по мысли Доусона, «величайшей из возможных, но тем не менее строго естественной науки и одной из тех, что имеют большое значение для человеческой культуры» [2: 37]. Развитие естественной теологии и её упадок были тесно связаны с гуманистической традицией Ренессанса. Утрата естественной теологией своего престижа явилась результатом радикальной секуляризации западноевропейской культуры, которой она не в силах была противостоять. Вместе с тем теряла свой престиж и связанная с ней гуманистическая культура, происходило разрушение всей структуры рационального космоса западного человека. Естественная теология эпохи Просвещения, представляющая собой вырождение первоначальной идеи, – прямое тому доказательство.

Одновременно с пренебрежением религией, господствовавшим в исторической науке и теоретической социологии, начиная с первой трети XIX века в Европе наметилась и противоположная тенденция. Новый поток знаний, буквально пролившийся на Европу в течение этого периода из стран Востока (Индии, Персии, Египта, Вавилона, Китая, с Дальнего Востока), а также из Центральной Америки и Полинезии, преобразил изучение религии. Как замечает Доусон, «абстрактные априорные конструкции рационализма XVIII века увяли перед богатой и сложной реальностью подлинного религиозного опыта человека» [2: 48]. Одним из первых, кто занялся изучением элементов древних, а также восточных религий, рассматривавшихся ранее философами и исто-

риками Просвещения в качестве иррациональных, «варварских» и интерпретировавшихся исключительно как суеверия, был Жозеф де Местр (1753–1821). Вопреки просветительской философии он утверждал, что вера и традиция лежат в основе всякого общества. В то же время интерес к философии религии и к религиоведению проявляют романтики. Их основной интерес сосредоточивается на области религиозного символизма и сравнительной мифологии, которая зарождается как наука именно в этот период (Ф. Крейцер, Ф. Х. Баур, Ф. Шлегель, Ф. В. Шеллинг). Популяризатором новой науки в Великобритании становится Макс Мюллер (1823–1900), создавший лингвистическую концепцию возникновения мифов в результате «болезни языка».

Первый значительный синтез нового антропологического знания, открывающий целую эпоху в области сравнительного религиоведения, был предпринят Э. Б. Тайлором в его знаменитой книге «Первобытная культура» (1871). Тайлор рассматривал религию как плод умственной деятельности первобытного человека, как «первобытную гносеологию», выводя её из ошибочных объяснений элементарного человеческого опыта (явлений сна, смерти и тому подобного). Культ, по Тайлору, возникает позднее – как нечто производное от религиозных представлений. Распространяя понятие эволюции на историю религии, Тайлор допускал существование дорелигиозной эпохи, а в анимистических представлениях, то есть в представлениях о душе и духах, видел тот «минимум религии», из которого в дальнейшем возникли все существующие религии. Тайлоровская теория анимизма, основанная на обширном этнографическом материале, заняла в последней четверти XIX века господствующее положение в изучении религии. Примерно с этого же времени сравнительное религиоведение становится университетской дисциплиной (Голландия, Франция), прочно входя в систему высшего образования.

Немаловажную роль в деле изучения религии сыграл и У. Джеймс, указавший на недостатки старых методов. Хотя он не дал настоящего решения данной проблемы, всё же его новый, психологический подход, внимание к подсознательной стороне религиозного опыта, отстаивание реальности и «полезности» этого опыта во многом изменили последующее отношение к религии со стороны исследователей и предопределили новые пути поиска, порою непредсказуемые. Тем самым к концу XIX века параллельно с усиливавшимся кризисом традиционной религиозности возрос интерес социологов и историков к религии как феномену. В

связи с этим концепция Кристофера Доусона заслуживает особого внимания, поскольку, с одной стороны, он был ученым, обладавшим обширнейшей эрудицией в области истории культуры и религии, а с другой – верующим католиком, прекрасно разбиравшимся в догматических нюансах христианства. В нем соединились два направления, до сих пор отрицавших друг друга. Но именно подобное соединение и позволило ему проникнуть глубже в суть феномена религии. «Историки всё время стремились игнорировать теологов, а социологи – свести религию до уровня её социологических и культурных элементов. Но никакое изучение религии не может быть плодотворным до тех пор, пока оно не примет реальность и автономию религиозного знания. Всякая так называемая наука сравнительного религиоведения, рассматривающая свой предмет в понятиях психопатологии или экономического детерминизма, бесплодна и псевдонаучна» [2: 62], – пишет Доусон.

Что же является, по Доусону, сущностью религии, тем, без чего ни одна религия не могла бы существовать? Прежде всего – признание некоей сверхчеловеческой реальности, «о которой человек кое-что знает и на которую он должен ориентировать свою жизнь». Подобное истолкование одного из существеннейших элементов религиозной веры вытекает из доусоновских представлений о человеческой природе. Человек – это *animal rationale*, изнутри ограниченное условиями своего сознания, а извне – своей зависимостью от нечеловеческих сил, выходящих за пределы животного существования. Элемент трансцендентного присутствует даже в наиболее грубых и примитивных формах религии, и без него религия перестала бы быть религией, поскольку она есть связь между человеком и Богом, между человеческим обществом и миром духовного.

Другим неотъемлемым элементом всякой религии, составляющим насущную религиозную потребность человека, является идея освобождения, или спасения, основанная на вере в бессмертие души. По мнению Доусона, оба этих аспекта – признание сверхчеловеческой реальности и идея освобождения (спасения) – присутствуют во всех без исключения религиях. Они встречаются даже в иудаизме, в котором, на первый взгляд, отсутствует представление о бессмертии души и который полностью сосредоточен на Боге. Эти аспекты есть и в буддизме, где, как может показаться, противоположная ситуация. Сосредоточение на двух вышеназванных специфически религиозных потребностях порождает отношение к жизни, полностью противоположное практической, ути-

литарной точке зрения обычного человека, поскольку религия смотрит на мир и человеческую жизнь *sub specie aeternitatis*. Концепция откровения не ограничивается только низшими формами культуры и наиболее примитивными типами религии, в которых рационально-логическое мышление ещё не было развито. Наоборот, она универсальна и находит выражение в самых разных формах на каждой стадии религиозного развития (достаточно вспомнить христианство и ислам!).

Каково же соотношение между религией и культурой? Согласно Доусону, социальная культура (даже самого примитивного вида) никогда не является просто материальным единством. Она есть организованный образ жизни, основывающийся на общности традиции и обусловленный общим окружением. С одной стороны, культура не идентична цивилизации, подразумевающей высокий уровень сознательной рационализации; с другой – не идентична обществу, поскольку обычно включает в себя множество независимых социальных единиц. По сути, культура является *формой* общества в аристотелевском смысле. «Общество без культуры, - писал Доусон, – бесформенное общество, толпа или сборище индивидуумов, соединенных сиюминутными потребностями, тогда как чем культура сильнее, тем больше она наполняет и видоизменяет разнообразный человеческий материал, из которого создана» [2: 89]. Культура включает в себя кроме однородности социальной организации и образа жизни «постоянную и сознательную душевную дисциплину». Если мы рассмотрим одно из первых условий цивилизованной жизни – общий язык, то обнаружим, что он может быть произведен только веками совместных усилий и предполагает общность мышления, равно как и общность действия. С самого начала первобытной культуры люди пытались, в какой бы то ни было грубой и символической форме, понять законы жизни и приспособить свою социальную активность к своей практике.

Первобытный человек никогда не смотрел на мир подобно современному: как на пассивную или механическую систему, источник человеческих энергий, простой объект, которому человеческий разум придаёт форму. Мир для него был живым, исполненным таинственных сил, превосходящих его собственные. Вся жизнь его состояла в умиротворении этих сил и в служении им. И здесь первой потребностью, не менее жизненно важной, чем пища и оружие, было, по мысли Доусона, психическое оснащение, или вооружение. С его помощью первобытный человек укреплял себя против мощных и таинственных сил, которые его окружали. Мы не

можем провести черту между религией и магией, между законом и моралью – так тесно общественная жизнь первобытных людей связана с их религией. И то же самое справедливо относительно ранних цивилизаций.

Итак, культура прежде всего есть духовная общность, подразумевающая общность мировоззрения, норм поведения и ценностей. Эта духовная общность обязана своим единством общим верованиям и общему образу мысли в гораздо большей степени, нежели любому единообразию материального типа: «... с самого начала социальный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией... Полная секуляризация общественной жизни – относительно современное и аномальное явление. На протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости... И вдобавок к этой консервативной функции религия обладала также творческой, волевой, динамической функцией в качестве источника энергии и жизнеподательницы» [2: 90–91].

В XIX–XX вв. ряд ученых при объяснении процессов, происходящих в надорганическом мире, исходили из таких социокультурных явлений, как религиозные и магические верования, продемонстрировав их влияние на экономические, политические, юридические, художественные и другие социальные явления и отношения с ними. Среди этих ученых можно назвать Ф. де Куланжа, Макса Вебера, Ч. Эллвуда, Э. Дюркгейма, С. Бугле, Дж. Фрэзера, Б. Кидда, И. Ваха и многих других. Во многом идеи представителей этого направления продолжал и К. Доусон. За всеми культурными достижениями стоят определенные религиозные верования. Лишь поняв последние, мы можем понять первые, поскольку во все века самые ранние творческие произведения культуры обязаны своим происхождением религиозному вдохновению и посвящены религиозной цели. Храмы, которые человек строил для своих богов, являются одними из наиболее прочных его произведений. Религия стоит у истоков литературы, искусства, философии, которая «постоянно возвращается к своей родительнице».

Но религия стоит не только у истоков названных выше областей, где действует человеческий дух, – все социальные институты, по мысли Доусона, являются её порождением: царская власть и

законодательство, институты семьи, брака и родственных отношений имели религиозное происхождение и утверждались (и всё ещё утверждаются в наше время, что видно, например, в английской церемонии коронации, в формулах некоторых западноевропейских судов, в обряде церковного брака и т. д.) в значительной степени с религиозных санкций. С другой стороны, шумерское и египетское храмовое жречество, каста брахманов в Древней Индии, клир и монашеские ордена в средневековой Европе были не просто религиозными, но и социальными институтами в своих культурах. Знахари, колдуны и шаманы имели те же функции среди первобытных народов.

Здесь мы уже переходим к рассмотрению отношений между религией и культурой в их динамике – к проблеме связи религии с культурным изменением. Для Доусона основой всякого развития культуры была её смешанность. Чистый культурный тип представляет из себя достаточно редкое явление. В подобных культурах (например, культуры Древнего Египта и Древнего Китая, культура пуэбло в Нью-Мексико и некоторые другие) материальные и духовные факторы взаимопроникают друг друга до такой степени, что образуют неразрывное единство. Здесь религия и жизнь являются одним: каждый момент жизни, каждое общественное событие, каждый поступок и форма выражения освящены религиозной традицией и исполнены религиозного значения.

Религия в концепции Доусона имеет двойную функцию по отношению к культуре: с одной стороны, она консервативна – освящает существующую традицию; с другой – динамична, поскольку обеспечивает общую цель, объединяющую различные социальные элементы в культуре. Но при этом динамический характер религии в различные эпохи может играть совершенно разные роли. Так, в эпоху культурного синтеза религия является великой объединяющей силой, во времена же культурной дезинтеграции она может стать силой революционной и разрушительной. «А поскольку две эти роли более или менее одновременны, сложная культура всегда является полем напряжения между противостоящими религиозными силами, которые постоянно борются одна против другой» [2: 258].

В том случае, когда религия слишком глубоко предаётся частному культурному синтезу, она перестаёт утверждать свой трансцендентный характер. С другой стороны, если религия пытается полностью себя освободить от связи с культурой, она тем самым способствует её секуляризации. (Подобную ситуацию Доусон ил-

люстрирует событиями из русской истории. Церковный раскол, произошедший в XVII веке в результате реформы патриарха Никона и повлекший за собой возникновение старообрядчества, религиозного меньшинства со своим собственным культурным идеалом Святой Руси, был прелюдией к появлению Петра I и насаждению западной секуляризованной цивилизации в православной стране.)

Можно указать, что путем глубокого анализа Доусон приходит к выводу, что любое религиозное движение, усваивающее чисто критическое и негативное отношение к культуре, тем самым становится силой разрушения и дезинтеграции, мобилизуя против себя наиболее здоровые и конструктивные элементы общества. С другой стороны, идентификация религии с частным культурным синтезом, достигнутым в определенной точке времени и пространства, также может стать фатальной для универсального характера религиозной истины.

Список литературы

1. Забияко А.П. Сравнительное религиоведение // Религиоведение: Энцикл. сл. – М.: Академический Проект, 2006.
2. Dawson Ch. Religion and Culture. – London, 1948.

УДК 130.2 : 22

А. Н. Швечиков

Восточная мудрость как религиозный феномен

В статье сделана попытка разграничения смысла западной и восточной религиозности. Для решения этой задачи использован сравнительный анализ религиозных систем Ближнего и Дальнего Востока и европейского Запада. Предпринята также попытка методологического разграничения западной религиозности и восточной мудрости по их парадигмальным основаниям.

Ключевые слова: религия, мудрость, духовность, религиозность, душа, религиозный опыт, Бог, Дао, медитация.

Когда-то известный британский поэт и поборник колониального империализма Р. Киплинг, хорошо изучивший Восток, с горечью заявил: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся». Запад, очевидно, не имел большого желания разби-

ратся в тонкостях Востока, особенно в сфере духовной жизни. Его интересовали больше сугубо практические, материальные вопросы и прежде всего природные ресурсы, дешевая рабочая сила и сбыт низкокачественных товаров. Материальная сила была на его стороне, духовную же силу Востока он не признавал, не понимал и откровенно игнорировал.

Времена сегодня изменились: колониальный и забитый в прошлом Западом Восток уже обходит Запад не только духовно, но и материально. В духовном же плане теперь уже не Запад христианизует Восток, а Восток становится источником спасительной духовности. Оказавшись в жесточайшем духовном кризисе, западная цивилизация начинает активно разворачиваться в сторону восточных духовных ценностей, видя в их обретении единственный путь спасения от полного духовного и нравственного распада.

Смена парадигмы духовной жизни потребует фактического отказа западной цивилизации от христианства – корневой религии Запада и перехода к не-религиям Востока. Поэтому, начиная со второй половины XX в., западная мысль начала активно убеждать общественное мнение не только в том, что восточные учения (джайнизм, буддизм, конфуцианство, даосизм и т. д.) – суть такие же религии, как иудаизм, христианство и ислам и даже не такие же, а более совершенные и глубокие. Однако стремление Запада слиться с современным Востоком духовно не встречает ответного энтузиазма по причине принципиального несовпадения восточных базовых метафизических ценностей и мировоззренческой модели мироздания.

Проблема религиозности ряда восточных учений продолжает оставаться спорной и вызывает до сих пор полярно противоположные оценки даже у религиоведов. Споры идут прежде всего вокруг буддизма, конфуцианства и даосизма. «Всеобщая история религий мира» утверждает, что буддизм, например, «с самого начала своего возникновения был прежде всего практическим религиозным движением» [4: 377]. На этой же позиции стоит известный российский индолог и религиовед М.Ф. Альбедиль. Она считает, что, хотя «боги не играют сколько-нибудь значительной роли в этой религии», тем не менее, из этого совсем «не следует, что буддизм – «корпус практических этических доктрин», а не религия. Нет, буддизм – именно религия», ибо, как и во всякой религии, в буддизме «все в мире рассматривается как целое» [1: 156].

Однако, во-первых, рассмотрение мира как целого не является прерогативой только религии. Эту идею можно обнаружить в любом космологическом учении. Во-вторых, если в религии боги (или бог) «не играют сколько-нибудь значительной роли, то это уже не религия, а подделка или подгонка под нее. Именно потому, что Бог для Будды не играл никакой роли при создании его учения, буддизм был назван Э. Кассирером «атеистической религией», а Н.С. Трубецким – «проповедью духовного самоубийства» (нирваны). Даже сам лидер современного буддизма Далай-лама XIV (Тензин Гьяццо) не бьется за то, чтобы доказывать религиозность буддизма. Выступая в Обществе изучения дзена в Нью-Йорке, он сказал следующее: «Некоторые говорят, что буддизм не религия, а скорее наука ума. Другие добавляют, что буддисты являются атеистами. В любом случае буддизм – это разумный, глубокий и утонченный подход к человеческой жизни, который делает упор не на нечто внешнее, а на личную ответственность за внутреннее развитие» [6: 41].

Что касается китайской религиозности, то и здесь мнения полярно расходятся. В упомянутой уже нами «Всеобщей истории религий мира» конфуцианство и даосизм как бы сливаются в единую китайскую религию (хотя они все время соперничали и ни о каком слиянии не помышляли). Подчеркивая самобытность китайской религиозности, авторы указанной книги пишут: «Действительно, конфуцианство и даосизм не имеют ничего общего с монотеистическими религиями, сконцентрированными вокруг единого Бога, такими как христианство, иудаизм или ислам. Однако не подлежит сомнению, что даосизм и конфуцианство являются религиями, хотя оба эти учения уделяют сравнительно мало внимания природе и деятельности Бога» [4: 377].

Сливать конфуцианство и даосизм, конечно, невозможно: это слишком разные идеологические системы. Конфуцианство с очевидностью тяготеет к уходу от религиозных вопросов, его больше устраивает быть государственной идеологией, а не религией. «Не будучи религией в полном смысле слова, – пишет известный востоковед Л.С. Васильев, – конфуцианство стало большим, нежели просто религия. Конфуцианство – это также и политика, и административная система, и верховный регулятор экономических и социальных процессов – словом, основа всего китайского образа жизни, принцип организации китайского общества, квинтэссенция китайской цивилизации» [3: 308]. Таким образом, конфуцианство не религия, а идеология китайской цивилизации, существенно по-

влившая на ее развитие. Об условности зачисления конфуцианства в перечень религий мира говорит и М. Элиаде – самый авторитетный религиовед XX столетия. «Строго говоря, – пишет он, – Конфуций не был религиозным мыслителем. Его идеи и идеи неоконфуцианцев – предмет изучения скорее историков философии. Но прямо или косвенно Конфуций глубоко повлиял на китайскую религию» [16: 29].

Что касается китайского даосизма, то и здесь немало вопросов относительно его религиозности. Одни авторы, пишущие о даосизме, признают религиозность даосизма, но указывают на ее ущербность, вызванную тем, что она берет свое начало в примитивных формах народных суеверий. Известный русский китаевед XIX в. академик В.П.Васильев утверждал, что «в основу даосизма легли одни суеверия – верования в возможность достигнуть продолжительной жизни, бессмертия» [Цит. по: 9: 307]. Владимир Соловьев в статье «Китай и Европа» писал: «В сущности нынешний даосизм есть лишь возобновление в более сложных формах той первобытной религии..., которая известна под общим названием шаманства» [9: 307].

В.П. Васильев указывал также на то, что на оформление даосизма в религиозную систему проходило под непосредственным влиянием буддизма. «Даосизм, – писал он, – пришел окончательную форму религии только тогда, когда распространился в Китае буддизм» [9].

Время, когда даосизм «принял окончательную форму религии» датируется II в. н. э., оно отмечено движением так называемых «желтых повязок», или как еще их называют, «секты даосов». Ряд исследователей даосизма считают, что именно эта секта привела к разделению даосизма на ранний (VI в. до н.э. – II в. н.э.), который стали именовать даосизмом философским и поздний (II–VII вв. н. э.), получивший название даосской религии.

Прежде чем перейти к сравнительному анализу религии и восточных учений (восточной мудрости), необходимо определиться с понятием религии, поскольку либеральное религиоведение упорно стремится доказать не только то, что восточные учения (на примере конфуцианства, буддизма и даосизма) не просто совпадают по смыслу и функциям с религиями Откровения, но и даже превосходят их по своей духовной силе и глубине.

Наглядным примером такого подхода является позиция, пожалуй, одного из самых одаренных российских религиоведов последних десятилетий, Е.А. Торчинова. Будучи синологом по базо-

вому образованию (закончил восточный факультет ЛГУ по кафедре китайской филологии), Е.А. Торчинов обстоятельно изучил не только сугубо китайские учения: даосизм и конфуцианство, но и буддизм. Об этом можно судить по тому научному наследию, которое он после себя оставил. Однако мы не ставим задачу исследования научного творчества Е.А. Торчинова, а обратимся только к тем положениям его научного поиска, которые изложены в объемном труде «Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния». В этой работе, как сообщает сам автор, он решил «...подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиозоведческого исследования и его фундаментальные принципы» в связи с тем, что, по его мнению, ведущей парадигмой исследования религии до сих пор «остается социологическая парадигма» [15: 11–12]. Поэтому «не следует ли в поисках сути религии обратиться к тому, что составляет самое живое и глубинное в ней, а именно – к религиозному опыту. Исследование же религиозного опыта требует по определению уже не социологического, а психологического подхода» [15: 12].

Как говорится, цели работы ясны и задачи определены. Остается их обоснование и определение путей и форм их реализации. Однако сделаем по приведенному авторскому тексту некоторые замечания. Во-первых, Торчинов отвергает социологический подход в науке о религии и предлагает заменить его психологическим подходом. Во-вторых, критерии религии, по его мнению, надо искать не в объективной ее стороне, а в субъекте религии, конкретно – в религиозном опыте личности. Под религиозным опытом автор понимает «те переживания и состояние сознания, которые обычно относятся религиозоведением к области мистики» [15], т. е. к области иррационального, к которому историческое религиозоведение относится с опаской и потому выносит его за рамки научного познания. В-третьих, здесь возникает очень принципиальный момент, а именно, если «что религии» «не может игнорироваться наукой и не может быть отброшено со ссылкой на его иррациональность», то, следовательно, и Бог как иррациональный феномен не может быть вынесен за скобки религиозоведческого познания. Но если бы Торчинов пустил Бога Авраама, Исаака и Иакова в науку о религии, он бы нарушил негласный запрет либерального религиозоведения на допуск Бога в сферу научного познания. В задачу Торчинова, наоборот, входила задача усилить и обосновать на базе новой религиозоведческой парадигмы бессмысленность и полную ненужность библейского Бога в феномене, который име-

нуется религией, по причине его иррациональности и трансцендентности, по причине его «сверхъестественности».

Сверхъестественное Торчинов считал одним из критериев религии в ее библейском понимании. Что касается восточных религий, то, по его мнению, никакой сверхъестественности в богах и демонах они не находят и считают их такими же телесными существами как люди и животные. Они также рождаются, живут и умирают как все живые существа. Поэтому в «основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи вдруг решили отказаться от веры в богов и демонов, – просто двумя классами страдающих живых существ стало бы меньше» [15: 17].

В религиях Китая, по мнению Торчинова, склонности к вере в сверхъестественное еще меньше, чем в джайнизме и буддизме, ибо все невероятные, фантастические события объясняются у них как происходящие естественным образом, не как некое чудо. Эта естественность всего происходящего объясняется у даосов естественностью самого Дао как истока всех вещей и явлений. «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец самое Дао, Дао берет за образец самоестественность (цзы жань)» [15].

Кто же стоит ближе к истинной религиозности: библейские религии, верящие в сверхъестественность Бога, или восточные религии, не верящие в нее? Торчинов отдает предпочтение восточным религиям, которые, по его мнению, стоят ближе к реальности.

Еще одно существенное преимущество, по мнению Торчинова, имеют восточные религии перед библейскими. Это преимущество выражается в том, что они обходятся без Бога как Творца и Вседержителя всего сущего. Буддизм и джайнизм, утверждает Торчинов, отрицают существование единого Бога, творца и промыслителя, считая веру в него серьезным заблуждением» [15: 23]. Общий вывод по этому основополагающему критерию религии звучит как приговор: «вера в Бога или богов... не является существенным признаком религии» [15]. Неудовлетворительными называет Торчинов всякие попытки свести религию к ее культуре. Поэтому нет смысла заниматься поиском какого-то отличительного определения религии как специфического феномена, а «достаточно ограничиться тем фактом, что все мы владеем некоторым интуитивным пониманием того, что есть религия, или по крайней мере набором признаков, которые ее характеризуют» [15: 23–24].

Даже краткий экскурс в творения одного из ведущих российских религиоведов последних десятилетий дает достаточно оснований для обобщающего вывода о том, что традиционное религиоведение Запада занималось не теми проблемами своей науки, поскольку считало главным предметом исследования социальный аспект религии, а на самом же деле им является психологический аспект. Кроме того, оно занималось по преимуществу религиями Откровения и считало восточные религии сомнительными и не развитыми. Здесь оно, по мнению Торчинова, и совершило роковую ошибку, ибо именно восточные учения обладают в большей степени, чем религии Откровения, признаками истинных религий, поскольку имеют более совершенный духовный (читай религиозный) опыт постижения запредельного.

Итак, согласно утверждениям Е.А. Торчинова, вера в Бога не является сущностным признаком религии, поскольку существуют религии, которые считают такую веру заблуждением, отрицают существование единого и всемогущего Бога-Творца всего видимого и невидимого. Именно эти религии и стоят ближе к реальности и истине. С таким изгнанием Бога из религии не могли согласиться даже классические атеисты. Ф. Энгельс, например, считал, что религия без Бога невозможна как невозможна алхимия без философского камня [10: 392]. Энгельса поддержал в этом классик русского марксизма Г. В. Плеханов: «...Религии без Бога нет; где есть религия, там должен быть и Бог» [13: 377]. Следовательно, Торчинов, а вместе с ним и все либеральное религиоведение, решило в борьбе с религией пойти даже дальше воинствующих атеистов и освободить религию от Бога с помощью восточной мудрости, поскольку с помощью европейской науки и философии это сделать не удалось.

Понятие «религия» родилось не в недрах восточной мудрости, а в римской духовной мысли. Его, как известно, ввел в понятийный аппарат духовной жизни Цицерон. Необходимость такого нововведения диктовалась той духовной ситуацией, которая сложилась в Риме в конце его республиканского периода, а именно чрезмерным развитием бесчисленных суеверий, которые создали реальную угрозу выхода из-под контроля государства всей духовной жизни. Необходимо было найти эффективный способ обуздания суеверий. Цицерон и взял на себя решение этой задачи. Разделив почитание богов на правильное и неправильное, он назвал правильным то почитание, которое опирается на народную традицию и поддерживается государством. Неправильным почитанием

богов он назвал то, которое расходится с традиционной верой в них и не поддерживается государством. Первое он назвал религией (от *лат. relegere* – идти назад, возвращаться, т. е. возвращаться к традиции). Цицерон был не богословом, а философом и политиком и его здесь больше интересовала не столько духовная сторона религии, сколько политическая (обеспечение политической и социальной стабильности расшатанного уже римского общества).

Тем не менее, христианство использовало этот исторический опыт противостояния суевериям, но придало понятию «религия» иной, чем у Цицерона смысл. Один из самых значимых богословов раннего христианства Лактанций (ок. 250 – ок. 325 гг.) с позиций своей веры дал определение религии как связи человека с Богом через благочестие. Это определение религии стало для христианства классическим. О нем вспоминают и некоторые религиоведы. Остается только уточнить, что понимать под именем Бог?

Главным атрибутом Бога религий Откровения является то, что Он – Творец неба и земли, всего видимого и невидимого. Кроме того, Бог наделяется целым рядом других свойств: Он безначален и бесконечен, один и един, вечен, не сотворен, бесконечен, бестелесен, невидим, непознаваем человеческим умом, благ и праведен [14: 75] и т. д. Хотя Бог есть не тело, а Дух, Это – живой Дух, сознательно творящий. Уже упомянутый нами Лактанций писал: «Почитайте же живого Бога, чтобы и самим быть живыми, ибо необходимо умирает тот, кто посвящает себя и душу свою мертвым» [8: 113]. Важно также обратить внимание на другие принципиальные положения религии в ее западном толковании. Она полагает, что человек смертен телесно, но душа его бессмертна, что человек – существо греховное и достичь в земной жизни божественного совершенства он не может (в христианстве это случится только после Страшного Суда, когда воскреснут из мертвых только избранные, но и тогда люди не станут богами).

Теперь уместно поставить ряд принципиальных вопросов, ответ на которые дает возможность судить о том, какое отношение к религии имеет то или иное учение. В данном случае мы ограничиваемся восточными учениями: буддизмом и даосизмом, которые выдаются нашими официальным религиоведением за религию.

В западном (христианском) варианте религии ее смысловой основой является Бог. Признание Бога и поклонение ему есть критерий религиозности. Бог есть альфа и омега, начало и конец всего. Бог – недостижимый для нас, есть существо всемогущее, чувствующее, знающее, действующее, способное отозваться на наши

запросы тем или иным способом. Иные – земные бога – суть идо­лы и поклонение им есть идолопоклонство и суеверие. Земные бо­ги – это не боги религии, а боги философии и науки. Это люди или животные, превращенные в богов. В реальной религии это пре­вращение называется идолопоклонством, поскольку обожествлен­ные люди, животные или неодушевленные предметы есть не боги, а идо­лы. Это с точки зрения монотеистической религии. Но даже с точки зрения религиоведения, опирающегося на научное и фило­софское знание, а не на мистику, считать, например, Будду не од­ним из величайших мудрецов человечества, а богом, было бы ошибкой.

Доказывать божественность Будды не берется даже лидер современного буддизма Далай-лама XIX. В указанной выше встрече его с членами Общества изучения дзена он заявил сле­дующее: «Сначала Будда Шакьямуни был Сиддхартхой, обычным человеком, заблуждающимся и предающимся пагубным мыслям, а также совершающим ложные действия, т. е. таким, как и любой из нас. Однако с помощью определенных учений он постепенно очи­стился и в конце концов стал Просветленным. Пройдя через те же самые испытания, мы точно так же сможем обрести полное Про­светление» [6: 42-43].

Но если Будда не Бог, а религии без Бога не бывает, то как можно называть буддизм религией? Кроме сказанного Далай-ламой XIV о небожественности буддизма ни один ученый, исследующий учение Будды не утверждал того, что Будда считал себя богом, как это делал, скажем, Иисус Христос. Более того, сам Будда, вообще сомневался в существовании богов, а тем более Бога – Творца вселенной. Поэтому никаких разделов, посвящен­ных Богу или богам в учении Будды нет. Обожествление Будды – дело рук его учеников и сторонников. И, тем не менее, скажут нам, буддизм обладает всеми внешними признаками религии. У него есть священное писание (Палийский канон), есть монашество, есть храмы, религиозные праздники, богослужения, буддийские общины и т. д. Это бесспорно есть, но нет главного – Бога, Творца всего сущего, носителя абсолютной истины и правды. Без этого смыслового внутреннего звена все остальное обесмысливается и превращается в суеверие, т. е. в противоположность религии.

Внешними признаками сходства с религией обладает не толь­ко буддизм, но и противостоящий религии коммунизм и даже на­цизм. Это внешнее сходство отмечалось философами (у нас – Н.А. Бердяевым), теологами (например, П. Тиллихом), учеными и

писателями. Значит ли все это, что мы должны объявить буддизм ложной религией или псевдорелигией, или квазирелигией? Нет, не значит. Но мы должны сказать, что учение Будды не имеет никакого отношения к религии в ее христианском или исламском понимании. Он не имеет отношения вообще ни к какой религии. Буддизм – это великое нравственное в своей основе учение, которое, как говорит далай-лама XIV, отличается «разумный, глубокий и тонкий подход к человеческой жизни». Как и всякое учение, оно имеет внешнюю сторону и внутренний смысл. Однако буддизм «делает упор не на нечто внешнее, а на личную ответственность за внутреннее развитие».

Высоко отзывался о буддизме великий сын Индии Джавахарлал Неру. Он писал, что учение Будды «было пронизано всеобъемлющей благожелательностью и любовью ко всем», а сам Будда являлся идеалом «праведности и самодисциплины». Он, по словам Неру, проповедовал, не узаконивая какой-либо религии, не ссылаясь на бога или иной мир. «Он опирался на разум, логику и опыт, призывая людей искать истину в своем сознании» [7: 131]. В настоящее время в мире более полумиллиарда людей разделяют идеи и принципы этого учения, считают Будду великим Учителем, святым и даже Богом. Это их право и их вера. И к этому следует относиться с таким же уважением и вниманием, с каким мы должны относиться к людям религиозной веры.

Есть в буддизме еще одна «не религиозная» проблема, на которую обратил внимание Дж. Неру – это поиск истины не вне себя, а внутри себя, не в Боге (как считает религия), а в собственном сознании. Высшей точкой медитации считается в буддизме достижение такого состояния сознания, когда субъект осознает, что «Я» не существует. Только тогда перед ним открываются двери нирваны и происходит его полное слияние и растворение в космосе. Это растворение Н.С. Трубецкой и назвал «духовным самоубийством», поскольку с точки зрения религиозной (уточним – христианской), индивидуальная душа человека бессмертна.

Хотя ряд ученых-синологов и указывают на заметное сходство буддийской и даосской религиозности, все же корни ее надо искать в китайской традиции, тем более, что Будду можно считать современником Лао-цзы, если исходить из того, что Лао-цзы, как и Будда, был представителем VI в. до н. э. и мало вероятности, что они могли что-то знать друг о друге. Ранний (философский) даосизм был поэтому чисто китайским явлением, не знавшим никакого постороннего влияния. Не только творец даосизма Лао-цзы, но и

его исследователи, прежде всего Чжуан-цзы и Ле-цзы, развивали свое учение в русле только своей национальной традиции. Что касается влияния буддизма, который «сбил» философский даосизм на внешнюю религиозность, то это влияние проявилось уже во II в. н.э., когда буддизм получил в Китае официальное признание, академик В. Васильев утверждал, что даосизм в Китае принял «окончательную форму религии только тогда, когда в Китае распространился буддизм».

А что же представлял из себя даосизм, когда он еще не принял «окончательную форму религии»? В какой степени присутствовал религиозный элемент в старом (философском) даосизме?

«Библией» даосизма является «Даодэцзин» (или Трактат о пути и Потенции), авторство которого приписывается великому мудрецу Лао-цзы, носившему имя Ли Эр, который, разочаровавшись в своих соотечественниках, однажды сел на буйвола и покинул Китай, уехав куда-то на Запад. Проезжая таможду, он оставил начальнику таможни небольшую книгу – «в пять тысяч слов», состоявшую из 81-го чжана (главы). Все, что создавалось впоследствии мудрецами даосизма, было фактически комментарием и развитием идей этого канона. Попробуем определить основные идеи и принципы метафизики даосизма. Начнем с того, что Лао-цзы – это великий *сянь* (в русском аналоге – небожитель, бессмертный, блаженный). Он родился от самого себя, из себя создал и развернул этот мир, семьдесят два раза являлся ему. В то же время он был человеком, прожившим долгую и ничем не приметную жизнь. Таким образом, в лице этого мудреца даосы образец человека, который «не затемнял» своей суетностью великий покой бытия, т.е. образцового человека. Но даосы никакого бога из Лао-цзы делать не собирались. По утверждению Торчинова, в китайском языке слова «Бог» нет вообще. Для даосов Лао-цзы, как *сянь*, не более чем одно из звеньев той цепи, которая называется мировым процессом, не имеющим ни начала, ни конца. Он не является также неким божеством или философом. Он именно *сянь*. Поэтому, утверждает В.В. Малявин, даосизм «не является философией, ибо он не интересуется определениями понятий, логическими доказательствами и другими процедурами чистого умозрения. Не является он и религией трансцендентного Бога, требующего от своих поклонников веры и послушания [2: 4]. Тогда, что же это такое, именуемое даосизмом, под которым современное религиоведение понимает китайскую религиозную систему? В китайском понимании даосизм это учение о мудрости жизни, умении не беспокоить,

не нарушать «великий покой бытия», не мешать естественному ходу вещей и явлений, не создавать хаоса.

Альфой и омегой даосизма, основой мира и всего, что в нем есть, является Дао. Даосский мудрец говорит: «Дао – это совсем не то, что вы на Западе подразумеваете под словом «Бог». Дао – это Единство всего, начало и конец. Он обнимает все вещи, и все вещи возвращаются к Нему... Дао источник каждой вещи: деревьев, цветов, птиц, моря, пустыни и гор, света и тьмы, жары и холода, дня и ночи, зимы и лета и твоей собственной жизни» [9: 422]. А вот что говорит о Дао само «священное писание» даосизма – «Даодэцзин». Четвертая глава этой книги сообщает нам, что Дао «совершенно пусто», но «глубоко», что Оно – «прародитель десяти тысяч вещей» (т. е. всех вещей мира), что Оно так скрыто, что может показаться не существующим, но «существует, кажется, на самом деле. Я не знаю, чье оно дитя. Похоже что предшествует Владыке» [9: 176], т. е. Верховному божеству, восходящему к эпохе Шан.

В главе 14-ой утверждается, что разгадка Дао заключена в знании древнего начала, ибо «мужи древнего времени были тонки, чудесны, сокровенны, пронизательны. Их глубины не различить». Двадцать пятая глава снова возвращается к определению Дао. Она называет Дао совершенным по смеси, родившимся «прежде Неба и Земли». Оно «безмолвно и бесформенно», неизменно и «ходит кругом». Оно заслуживает имени «Великое». Исходя из тех определений Дао, которые даются в «Даодэцзине» можно определить Дао как предвечную и бесконечную силу (или принцип), которую даже невозможно помыслить. Это «нечто» не имеет ни образа, ни вкуса, ни запаха, оно «само себе ствол, само себе корень». Оно никем не сотворено и беспристрастно охватывает и вмещает в себя все сущее, подобно бездонному и всеобъемлющему Небу. Но оно никак не влияет на судьбы Вселенной, так как в ней все происходит «само собой». Само Дао находится в постоянном самопревращении.

Таково Дао, которое принимается большинством религиоведов, некоторых теологов и богословов за Бога. Можно ли с этим согласиться? Можно лишь отчасти, поскольку некоторые черты (атрибуты) Дао и Бога можно сопоставить, но они не совпадают в главном. Сила Бога в Его постоянном позитивном воздействии на мир, сила Дао в его бессилии и полном безразличии к миру (к человеку тоже). Бог религии – живое существо, взаимодействующее с человеком, помогающее ему в добрых делах и наказываю-

щее человека за деяния греховные. Дао безлично, неопределенно, туманно. Оно не нуждается ни в каких контактах, не нуждается и в том, чтобы быть живым существом. Бог Моисея объявил себя «Сущим», даосизм же оперирует не сущностями и идеями, а отношениями и функциями. Мир религии начинается с творения. Мир даосизма творения не признает. Чжуан-цзы представлял мир в образе раскинутой сети, в которой «нигде не найти начала». Такова общая позиция «философского даосизма», лишь отдаленно напоминающая религиозную систему, и то по второстепенным признакам.

Какие общие выводы следуют из предпринятого нами анализа некоторых восточных учений, относимых сегодня к национальным или мировым религиям? Каждая цивилизация вырабатывает свою духовную идею, определяющую цели и задачи, а также принципы, по которым эти цели и задачи будут осуществляться. Она вырабатывается на основе национальной традиции народа, зародившего и создающего эту цивилизацию, а также на основе менталитета этого народа (или группы народов) и его потенциальных сил. Эта духовная идея может быть как религиозной, так и не религиозной. Спор о том, какая из них лучше, а какая хуже – бесперспективен, ибо каждая цивилизация будет отстаивать свою духовную идею и считать ее наилучшей. Национальные традиции и менталитет народов западной и восточной цивилизации существенно разнятся, а соответственно разнятся и духовные идеи народов.

В свое время западная цивилизация, превратив Восток в свою колонию, стала навязывать Востоку свои идеи и принципы, в том числе и духовной жизни, но столкнулась с непреодолимым сопротивлением этих народов. Они отказались отдавать колонизаторам свою душу. Однако пошли на какие-то уступки и позволили называть свои учения религией по западному образцу. Это внешняя уступка не изменила суть их духовной идеи, а Запад не изменил своей привычке называть религией то, что на самом деле ею не является, хотя колониализм давно уже стал достоянием истории. Может, все же наступило время назвать вещи своими именами: восточные духовные идеи назвать мудростью при признании того, что они имеют определенное внешнее сходство с религией, а западные – религией при признании того, что они обладают не меньшей мудростью, чем восточные учения. Может быть, таким образом, мы и установим статус-кво между западной и восточной духовностью.

Список литературы

1. Альбедиль М. Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2007.
2. Антология даосской философии. – М., 1994.
3. Васильев Л. С. История религий Востока: учеб. пособие для вузов. – М., 1998.
4. Всеобщая история мира. – М.: Эксмо, 2007.
5. Гроф С. Революция сознания. Трансатлантический диалог. – М., 2004.
6. Далай-лама XIV. Доброта, ясность и постижение. – М., 2007.
7. Джавахарлал Неру. Открытие Индии. – М., 1955.
8. Иоанн Дамаскин Св. Точное изложение православной веры. – М., 1992.
9. Лактанций. Божественные установления. – Книги I–VII. – СПб., 2007.
10. Лао-Цзы. Книга о пути и добродетели (Даодэцзын). – М., 2008.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв: в 3 т. – Т. 3. – М., 1966.
12. Масперо А. Даосизм. – СПб.: Наука, 2007. – 294 с.
13. Плеханов Г. В. Избр. филос. произв: в 5 т. – Т. 3. – М., 1957.
14. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1997.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М., 2008.

УДК 27-83

О. Б. Рыбакова

К вопросу о формировании христианской ортодоксии

Выходя за рамки сугубо религиозной трактовки, ортодоксию можно рассматривать как производное социального института для подтверждения своей легитимности. В статье ретроспективно показано становление ортодоксальной христианской доктрины.

Ключевые слова: ортодоксия, ортократия, гетеродоксия, легитимизация доктрины, церковный авторитет.

Понятие ортодоксии часто относят к аксиоматическим, практически не обсуждаемым, но поскольку понятие существует и часто используется, в качестве рабочего мы будем пользоваться словарным определением: «ортодоксия есть феномен канонического воспроизведения в рамках традиции определенной теоретической системы, обретшей аксиологически акцентированный статус «учения», ... при неизбежной редукции последнего с течением времени... Оформившаяся ортодоксия исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии и функционируя в режиме идеологии» [2: 502].

Автор определения связывает ортодоксию с рамками уже сложившейся в обществе традиции, и здесь мы можем утверждать, что на определенном этапе развития из множества смыслов и мнений отбирается тот, который наилучшим образом интерпретирует, оформляет и закрепляет сложившийся традиционный способ взаимодействия с миром. С другой стороны, отныне традиция неизменно будет апеллировать к ортодоксии, опричинивая самое себя. Но, желая выработать твердые и окончательные формы, традиция продуцирует все новые и новые слои предания, пытаясь тем самым заполнить разрыв между догматической неизменностью ортодоксии и неизбежно возникающими вследствие развития изменениями в общественном сознании.

Если мы говорим о доксе как о мысли, суждении, которое принято за истину определенной группой людей, то, безусловно, мы признаем ее (доксу) компонентом общественного сознания. И поскольку за последние три века культура, а вернее ее научная среда, генерировала целый спектр наук, исследующих различные пласты жизни социума, термин «ортодоксия», описывая состояние общественного сознания, проникает и в терминологию этих наук.

В своей статье о политической действенности [3] Пьер Бурдьё говорит о возможности влияния на социальный мир с помощью воздействия на знание об этом мире включенных в него агентов. Для обеспечения устойчивости социального порядка необходимо выработать такую форму признания этого порядка, которая исключала бы всякую форму произвола его оснований. Это и определяет его исходную доксу. Поэтому «политический бунт предполагает бунт когнитивный, переворот в видении мира» [3: 33]. Это есть отклонение от исходной доксы, ставшей обыденным сознанием, видением, воспринимающим социальный мир как естественный. Еретический бунт предполагает соединение критического дискурса с объективным кризисом, во время которого власть, заключенная в схемах восприятия и мышления, становится особенно явственной. Но за этой властью стоят те, кто занимая «господствующую позицию в таком образом разделенном пространстве, заинтересован в упрочении доксического отношения к социальному миру» [3: 36].

Следовательно, ортодоксия всегда будет сопротивляться преобразующей работе еретической критики. Но тут же Бурдьё указывает на бесцельность борьбы, которая ведется за знание о социальном мире, если бы каждый мог обнаружить в себе самом основание для неопровержимого знания истины и непредсказуе-

мость эффектов этой борьбы, если бы не существовало никаких ограничений для аллодоксии¹, ошибок восприятия и выражения.

А.Г. Дугин оперирует терминами «ортодоксия» и «гетеродоксия» в своих рассуждениях об экономических теориях [5]. Отводя роль ортодоксальных теориям, противоположным друг другу, – либерализму (безоговорочная доминация принципа рынка, где центральной фигурой является «автономный индивидуум») и марксизму (где доминантой является общество, коллектив, класс, который устанавливает нормы хозяйствования и законы экономической деятельности), – автор замечает, что экономическая ортодоксия признает универсальность и однородность основных этапов экономической истории, приоритет хозяйственной логики перед всеми остальными факторами (национальными, культурными, религиозными, историческими, географическими и другими составляющими), определяющими сущность общества, стадию его развития, его идентичность. Причина этого видится в самом генезисе экономики как науки, которая зародилась в эпоху Просвещения, когда образцом «научности», «точности» и «строгости» служили как раз естественнонаучные дисциплины, в которых преобладали физико-математические методы исследования и описания реальности. Но, несмотря на то, что на первоначальном этапе экономическая ортодоксия «эмансипируется» от внеэкономических факторов, дальнейшее ее развитие предусматривает ее превращение в философию и идеологию, когда «экономизм» становится мировоззренческим императивом, и «абсолютизация набора определенных критериев в рамках научной дисциплины переходит в разряд социальной истины, запечатлевшей в себе окончательный приговор относительно самой природы реальности» [5]. То есть на определенном этапе своего развития ортодоксия из чисто экономического подхода становится мировоззренческим, подчиняя себе философию, религию, социальный миф. Следовательно, для экономической гетеродоксии интерес представляют многочисленные факторы, которые ортодоксией отбрасывались как препятствующие выработке непротиворечивой схематической картины.

Обратимся еще к одной статье П. Бурдые «Поле науки» [4]. Утверждая для науки необходимость основания, которым является коллективное верование в ее основы, автор предполагает и функционирование на этом основании научного поля, на котором

¹ «Аллодоксия» содержит корень «иной» (греч. «allov» – иной, различный). Имеются в виду доксихеские различия, вариативность различных версий доксы.

развивается дискуссионная борьба между ортодоксией и гетеродоксией. Условие дискуссии – совокупность допущений – воспринимается сторонами как само собой разумеющееся. В рамках дискуссионного поля действует цензура, которую производит ортодоксия и которую отвергает гетеродоксия. Но эта зримая цензура скрывает цензуру невидимую, являющуюся составной частью функционирования дискуссионного поля, которая определяет, что допустимо и что выводится за пределы дискуссии в соответствии с ее целями (наличие общих интересов, лежащих в основании конфликта интересов, согласие в отношении предметов несогласия и т. д.).

Используя термин Бурдые «дискуссионное поле», мы видим, что это достаточно ограниченное пространство, рамки которого обозначены *негласным соглашением о предмете дискуссии между сторонами*. Проецируя данный тезис на религиозное сознание, можно сказать, что борьба между ортодоксией и гетеродоксией возможна только в пределах религии, *основные вероучительные характеристики которой признаются всеми сторонами*. Например, исследуя природу первоначального христианства, можно утверждать, что чистой формы христианской ортодоксии в то время не существовало. Не существовало в действительности и единого понятия ортодоксии. Были различные христианские движения, соперничавшие в борьбе за приверженцев. Во многих местах, особенно в Египте и Восточной Сирии, первоначальной формой христианства и движущей силой его становления в первые десятилетия было, судя по всему, то, что впоследствии деятели Церкви называли гетеродоксией, «инославием». Понятие ортодоксии рождалось в борьбе между сторонниками различных точек зрения – победившая партия, разумеется, тут же провозглашала себя ортодоксальной!

Дальнейшее развитие христианского вероучения знаменует *сужение границ дискуссионных полей*. Ведь единой ортодоксии в современном христианстве нет – это очевидный факт. Концепция ортодоксии восточного христианства сильно отличается от преобладающей на Западе; при этом римско-католическая ортодоксия совсем не тождественна ортодоксии протестантской, а каждая из деноминаций многообразного протестантского мира претендует на собственную ортодоксию и т.д. Несмотря на это, сужение границ дискуссионного поля не означает сужение влияния ортодоксальной точки зрения.

Дугин в своей работе замечает, что на начальном этапе ортодоксия «эмансипируется» от вопросов, не входящих в ее дискурс.

Но в процессе своего формирования она становится *мировоззренческим императивом*, претендуя не только на абсолютную истину в данной сфере, но и предписывая определенное отношение к реальности, границы которой лежат намного шире границ проблемы, выносимой на обсуждение первоначально. Это невозможно без влияния на *другие формы общественного сознания* (научного, политического, эстетического, экономического и т. д.), которые *становятся подчиненными ортодоксальной практике*. Безусловно, это влияние до определенной степени взаимно. Даже формирование культуры под влиянием христианства на Востоке и на Западе дало разные результаты.

Такой поворот немыслим без участия властных структур, заинтересованных в *упрочении оснований социальной практики*, сложившейся в данном обществе. Здесь, безусловно, уместно вспомнить о формировании ортодоксальности учения христианской церкви именно в тот период, когда непосредственными участниками легитимизации доктрины становятся носители политической власти – императоры, активно участвующие во Вселенских Соборах и принимающие решения относительно того, как и во что правильно верить. С точки зрения Бердяева, «пафос ортодоксии совсем не есть пафос истины, он означает скорее равнодушие к истине и использование интеллектуальной доктрины для целей борьбы и организации» [1]. Карташев в своей фундаментальной работе «Вселенские Соборы» замечает: «разные диалектические уклоны богословской мысли начали превращаться в государственные акты, передаваемые по проводам государственной почты во все концы империи... Епископат начал увлекаться в своей борьбе нажимами на кнопки придворных настроений и захватом власти через политическое покровительство» [6: 9]. Таким образом, благодаря выработке положений для достижения легитимизации и сакрализации властных полномочий правящих структур, как на политической арене, так и внутри религиозного сообщества, происходит *обеспечение устойчивости существующей системы социального порядка*.

Подведем итог вышесказанному и выделим основные условия, причиняющие и способствующие формированию ортодоксии. Для выработки ортодоксальной доктрины необходимо дискуссионное поле, что предполагает, как минимум, существование вариативных форм отношения к рассматриваемому вопросу. В то же время, дискуссионное поле должно быть ограничено рамками принятых всеми участниками дискуссии допущений. Несмотря на

дальнейшее рафинирование предмета дискуссии и сужение границ дискуссионного поля, постулируемая истина становится ортодоксальной только с включением в этот процесс внешнего фактора властной структуры, заинтересованной в социологизации истины и закреплении ее в качестве мировоззренческого императива, выходящего на уровень идеологии, который, в конечном итоге, способен подчинить себе все остальные формы общественного сознания.

Говоря о формировании ортодоксии, взгляд исследователя неизбежно обращается во времена раннего христианства, когда происходило становление христианской доктрины, и потому само понятие «ортодоксия» приобрело неизгладимый христианский оттенок. Вследствие этого было бы полезным рассмотреть и данный вопрос в рамках настоящей работы.

Становление церковного учения рассмотрел В.С. Соловьев в своей полемической статье «Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей)» [7]. Он убедительно показал, что это был длительный процесс, и ортодоксия формировалась не путем отсекаания мнений, не удовлетворяющих стройности доктрины, а даже наоборот, «совершенство достигалось путем прибавления» [7: 48]. То есть гетеродоксальность мысли служила строительным материалом для возведения будущей доктрины. Соловьев утверждает, что ранняя церковь обладала не догматом во всей полноте, а только лишь «зачатками» здравого учения, которым еще предстояло быть «распознанными» среди множества вариантов и путем интуитивного отбора (хотя в его работе, безусловно, указывается другой источник откровения) присовокупленными к формирующемуся официальному учению церкви. «Частные истины ... вероучения были сперва для церковного сознания неясны и неопределенны, а следовательно, необязательны и лишь в течение веков ... выяснялись, получали всецерковное определение и только тогда становились общеобязательными догматами» [7: 57]. Также Соловьев подчеркивает «новизну» открывшейся истины, заключавшуюся в новом к ней отношении: «во-первых, нова была сама определенность, с какою те или другие части вероучения выступали в церковном сознании; ... во-вторых, нов был обязательный характер, которым облекались известные пункты вероучения после всецерковного о них постановления». Другими словами, ведущую роль играло не смысловое содержание истины, а сам процесс ее социологизации, обязательность следования истине, закреплённая в церковном сознании.

Каким же образом происходило становление христианской доктрины; как выявлялось и определялось то общее, что объединяло христиан в сообщество, отличающее их от других религиозных течений; что служило «отличительными знаками» распознавания истины, – для ответов на эти вопросы мы обратимся еще к одной фундаментальной работе.

Формирование ортодоксальной доктрины и роль в этом гетеродоксии довольно детально проанализировал в своей монографии «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве» В. Бауэр [8]. Опираясь на известную «Церковную историю» Евсевия, а также используя раннехристианскую литературу как свидетельство внутреннего разнообразия христианства, он показывает, что природа конфликта между «ортодоксией» и «ересью» в III и IV веках была ошибочно экстраполирована на более ранний период, поскольку «чистой» и изначальной формы христианства, которая по праву могла бы именоваться «ортодоксией», просто не существовало. В той гетеродоксальной ситуации, которая была характерна для первоначального христианства в целом, авторы не были ограничены стандартом «ортодоксальности», принадлежащим той или иной общине. *Конфликт, таким образом, обычно возникал между спорными вопросами практики и церковным авторитетом.*

Не существует исторических оснований для традиционного утверждения, что ортодоксия логически и хронологически предшествовала «ереси». «Чистые начала» церкви были не историческим фактом, а богословски предопределённой фикцией, сочинённой автором Деяний, Гегесиппом и Евсевием, полагает Бауэр. То, что отцы церкви называли ересью, вовсе не обязательно являлось отклонением от более ранних форм христианства.

Новаторским вкладом В. Бауэра стало использование им раннехристианской литературы как доказательства, что ортодоксия II века была не господствующим мировоззрением, а локальным явлением, ограниченным церквями Рима, Коринфа, Антиохии и западной части Малой Азии. Он доказал, что повсюду, кроме этих местностей, господствовали различные формы «ереси», способные даже угрожать форпостам ортодоксии вне Рима.

Почему большинство ортодоксальных сочинений II столетия не сохранились до первой половины IV века, когда Евсевий писал свою «Церковную Историю»? Бауэр считает, что ортодоксальные писатели оставались в изоляции и что их сочинения подавлялись

«еретическим» большинством задолго до того, как «догматический вкус» изменился [8: 166].

Вторым свидетельством, которое Бауэр заимствует из «Церковной Истории» и обращает против её автора, является курьёзная бедность антиортодоксальной полемики в «еретической» литературе [8: 169]. Хотя «еретические» авторы II века были гораздо более плодовиты, чем их ортодоксальные коллеги, они, кажется, не интересовались опровержением ортодоксальных взглядов. В понимании ситуации в раннем христианстве Евсевием, это отсутствие антиортодоксальной полемики обусловлено численным и богословским превосходством ортодоксии, изолировавшей «еретиков» и заставившей их обороняться.

Для Бауэра же это – свидетельство об обратном. Он доказывает, что отсутствие антиеретической полемики было обусловлено тем фактом, что во II веке «еретики» доминировали и пребывали в безопасности на обширных просторах [8: 170]. Им не было нужды опровергать ортодоксальную доктрину. Напротив, ортодоксальные общины находились в стеснённых обстоятельствах и были вынуждены нападать на «еретиков» когда и где только могли. Согласно Бауэру, за этими нападками стояла церковь Рима с её агрессивной политикой [8: 173].

Бауэр утверждает, что *христианская полемика того времени в основном была направлена ad hominem, то есть против личностей, а не ad doctrinam, то есть против учений*. Часто забывается, что в этот ранний период ещё не было всеобъемлющего и широко распространённого правила веры, которое могло бы быть стандартом истинности или ложности. Поэтому на уровне верования полемика едва ли была возможна. Как следствие, ересью в то время было не столько учение, отклоняющееся от принятой доктрины, сколько учение – любое учение! – того, кто либо не был благословлён руководством, либо по той или иной причине считался недостойным и неприемлемым. Также действительно и обратное – всё, что говорилось тем, кого руководство одобряло, пусть даже сомнительным автором, считалось ортодоксальным по определению.

Это означает, что «ортодоксия» должна была начинаться как ортократия, то есть правильность учения ставилась в зависимость от принятого авторитета лица, которое его провозглашало. На этом основании Бауэр делает вывод, что «здоровое учение» являлось, по существу, учением «здоровых людей», таких, как апостолы раньше и официальные церковные руководители уже в то время.

Этим также объясняется появление множества псевдоэпиграфических писаний именно в этот период. Это не было ни античным «рекламным трюком», ни способом прославления уважаемого члена апостольского круга, считает Бауэр; скорее, это было необходимостью. Поскольку стандарта, позволявшего судить об истинности произведения на основании его содержания, не существовало, «здравость учения» была поставлена в зависимость от репутации автора. И именно поэтому конфликт и опровержение должны были фокусироваться на авторе, не столько по необходимости, сколько потому, что сам конфликт в этот ранний период концентрировался на личностях и их действиях. Не может быть ни малейшего сомнения, что именно признание или непризнание авторитетов играло центральную роль в конфликтах того периода.

Только в отношении обращения к «здравому смыслу» мы можем говорить об ортодоксии в собственном смысле слова. Рациональное согласование идей предполагало внутренний стандарт истины. Приемлемо только то, что согласно с традиционной догмой; а то, что ей противоречит, является ересью. То, что противостояло этому складывающемуся пониманию ортодоксии, было не враждебной, внутренне согласованной идеологией, но скорее гетеродоксией, то есть открытой и эклектической ситуацией, допускавшей широкую богословскую спекуляцию и толерантной к разнообразию. Гетеродоксия была глубоко укоренена в харизматических началах эллинского христианства. Она была главной и самой длительной угрозой для нарождающейся ортодоксии. Признанное руководство не могло мириться с неподконтрольной богословской мыслью, а гетеродоксальные мыслители не могли смириться с церковным контролем. Обращение к «здравому смыслу» открывало путь отказа от гетеродоксальной мысли на том основании, что она логически не согласовывалась с общепринятыми догматами веры, тем более, что она происходила от неодобряемых авторов. Для оценки нового учения не было объективных критериев; если оно доказывало свою согласованность, оно не было в действительности новым, но уже заключавшимся в апостольском учении, а если не доказывало, то должно было считаться ересью. Обращение к здравому смыслу шло рука об руку с претензиями кафоличности. Некоторые мнения Иринея были ничуть не менее новыми и своеобразными, чем мнения Валентина, но поскольку Иринея заявлял, что они вытекают из традиционной и общепринятой догмы, они считались доктринами истинной веры.

Бауэр доказывает, что первой возникла ересь, а не ортодоксия, а ортодоксия в действительности является поздним и чуждым элементом, сумевшим одержать победу только благодаря опоре на могущественную и агрессивную церковь Рима. Конечно, очевидно, что не ересь, а гетеродоксия предшествовала ортодоксии, и что гетеродоксия продолжала оставаться мнением большинства в течении всего II века, за исключением тех территорий, где ортодоксии удалось закрепиться прочно. Таким образом, мы можем утверждать, что само дискуссионное поле есть вариативность гетеродоксальных идей, среди которых имеются как ортодоксальные (коими они будут признаны в будущем), так и еретические (опять же этот статус они приобретут с течением времени в связи с кристаллизацией ортодоксального учения). Также важно отметить замечание Бауэра, что *ортодоксия развилась из ортократии, как результат её конфликта с гетеродоксией*. То есть мы видим прямое включение властных структур, заинтересованных в социологизации истины, как говорил П. Бурдьё.

Часть этой гетеродоксальной литературы получила широкое распространение и стала частью новозаветного канона и ортодоксальных собраний, но большая часть позднее была сочтена подозрительной или еретической. Гетеродоксальная литература создавалась вне ясных представлений о дозволенном, и её авторы не видели необходимости отражать представления и практику церковных общин. Поэтому невозможно разделить гетеродоксальную литературу на «ортодоксальную» и «еретическую» части. Если такие категории и применимы, то *только в ретроспективе*.

Даже произведения авторов, которые были позднее сочтены ортодоксальными благодаря своей репутации «ересиологов», не удовлетворяли стандартам ортодоксии IV века, заключает Бауэр. Да и Соловьев также, рассуждая о не вполне «ортодоксальных» взглядах раннехристианских авторов, в оправдание им выдвигает тезис о том, что если бы они жили позже и знали о признанной церковью доктрине, они обязательно были бы исповедниками официально оформившегося учения [7: 31].

То, что большая часть христианской литературы была создана именно в гетеродоксальной области, обладает огромным значением для исследователя. Это означает, что верования и практики, отстаиваемые в этих произведениях, в том виде, в каком они отличаются от отражённых в других христианских текстах, не могут быть приписаны определённой общине или секте. Скорее эти тексты обладали известными особенностями по отношению к сво-

ему окружению. Содержащиеся в них учения пытались не оспорить, а дополнить другие. Они не защищали верования общины, но скорее пытались развить и исследовать христианскую веру в различных направлениях. В гетеродоксальной области было мало преград для такой частной спекуляции. Было место и для пророков, и для визионеров. Одно гетеродоксальное произведение могло вдохновлять появление других.

Таким образом, для самого раннего периода христианства было бы ошибкой пытаться определить сохранившуюся литературу в терминах противоборствующих богословских позиций или конфликта между ортодоксией и ересью. В господствовавшей в то время гетеродоксальной ситуации вероучительное разнообразие было терпимо, частью по необходимости, поскольку в большинстве спорных вопросов богословская структура, нуждавшаяся в опровержении, отсутствовала. Относительная изоляция христианских общин и недостаток знания о церквях-сёстрах содействовали, несомненно, гетеродоксии и терпимости к разнообразию.

Ортодоксия возникла из разрастающегося конфликта между гетеродоксией и ортопраксией. Церковное руководство в таких городах, как Рим, не желая больше мириться с гетеродоксальными учителями в своей среде, приписало учительство к числу своих служений. В этом конфликте стали играть всё возрастающую роль обращения к рациональному согласованию церковного учения и его предполагаемой кафолической и апостольской природе. Только в этом пункте мы вправе говорить об ортодоксии и ереси. Ортодоксальными произведениями стали те, которые сознательно создавались в пределах доктринальной терпимости, установленных церковной иерархией. Ранняя гетеродоксальная литература ретроспективно становилась ортодоксальной, если она соответствовала этим пределам, и еретической, если не соответствовала.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Jean Grenie. Essai sur l'esprit d'orthodoxie. Gallimard // Путь. – 1938. – № 57.
2. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия / Главн. науч. ред. и сост. С.Ю. Солодовников. – Минск: МФЦП, 2002.
3. Бурдые П. Описывать и предписывать. Заметки об условиях возможности и границах политической действенности // Логос. – 2003. – № 4–5 (39).
4. Бурдые П. Поле науки // S/A'2002. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 2002.

5. Дугин А.Г. Ортодоксия и гетеродоксия в экономической мысли /Русская Вещь. Очерки национальной философии. – М.: Арктогея, 2001
6. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М.: Изд-во Эксмо, 2006.
7. Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей) // Biblioteque Slave de Paris: Collection Simvol. – 1994. – № 5.
8. Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. – SCM Press, 1972

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М. Р. Демин

Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. – 511 с.



Тема университетской философии в последнее время привлекает все большее внимание исследователей, ориентированных на культурно-теоретическое и социологическое описание истории философии. Интерес к университетской философии невозможно объяснить только экстенсивной логикой исторической (или историко-философской) работы, то есть необходимостью расширения тематического спектра, введения в научный оборот малоизвестных персоналий. Проблематизирование традиционных форм производства и репродукции философского знания свидетельствует о кризисе идентичности профессиональных философов, первый шаг в преодолении которого заключается в осмыслении собственной деятельности. Анализ коммуникативных и репрезентативных стратегий институциональной организации науки, популяризаторских и художественных дискурсов позволяет иначе взглянуть на конструирование философских смыслов.

Обширная (511 страниц) монография профессора Московского педагогического государственного университета Нины Дмитриевой посвящена университетской философии лишь отчасти. В ней рассматривается, как неокантианство, возникшее в недрах немецких университетов, было воспринято в России, получив широкое распространение не только среди профессиональных философов, но и общественных деятелей и представителей искусства.

Исследование «русского Марбурга» автор начинает с описания интеллектуальных ландшафтов Германии и России. Дмитриева анализирует становление неокантианства в Германии в широком культурном контексте, знакомя русскоязычного читателя с результатами работ известных немецких специалистов в этой облас-

ти, среди которых стоит упомянуть Хельмута Хольцхайя (Holzhey), Эрнста Орта (Orth), Клауса Конке (Kohnke). В историко-философском дискурсе снова появляются имена таких университетских философов как Адольф Тренделенбург, Герман Лотце, Фридрих Ланге, Эдуард Целлер. Наследие этих авторов до сих пор известно лишь узкому кругу отечественных специалистов, несмотря на то, что они сыграли важную роль в развитии философии середины – второй половины XIX в. и активно переводились на русский язык.

Описав генезис неокантианской проблематики, Дмитриева переходит к изложению идей «схолархов» марбургской школы: Германа Когена и Пауля Наторпа. Последний параграф первого раздела она посвящает началу рецепции философии Канта и неокантианства в России. Автор книги отстаивает тезис об «определенном параллелизме, синхронности, а иногда и о пересечении философских процессов, происходивших в то время в России и Германии». Исследовательница дает широкий обзор идей наиболее видных деятелей двух поколений русских философов, которые после отмены запрета 50–60 гг. на преподавание философии в российских высших школах имели возможность стажироваться в зарубежных университетах. Разбор сорокапятилетней рецепции кантианской философии в России, проведенный московским историком философии, показывает широкие перспективы для дальнейшего исследования затронутых в очерке тем.

Как показала Дмитриева, ситуация, сложившаяся в российских академических кругах к началу XX века, давала возможность молодому поколению получить начальные сведения о приобретающем в то время мировую известность неокантианстве. Однако увлечение неокантианством поколением, пришедшим получать высшее образование на рубеже веков, не может быть объяснено лишь интересом к философским, то есть внутридисциплинарным основаниям. Его нужно рассматривать как часть интеллектуальной и поведенческой позиции. В этом отношении акцент на реконструкцию интеллектуальных биографий российских студентов, учившихся у Когена и Наторпа, сделанный во втором и третьем разделах книги, представляется очень верным.

Проблемам трансляции и взаимопроникновения интеллектуальных традиций немецкого и русского неокантианства посвящены две главы второго раздела книги: «Русская “университетская философия”, религиозная философия и неокантианство во взаимовлияниях и контроверзах» и «На русской почве: к вопросу о программной и функциональной идентичности неокантианских школ в России». Дмитриева анализирует ожесточенные дискуссии, раз-

вернувшиеся в стенах университетов, на заседаниях обществ и страницах журналов, вокруг сторонников неокантианства. Автор книги таким образом описывает сложившуюся диспозицию: «...русские неокантианцы и в общественной жизни оказались “между молотом и наковальней” все усиливающейся критики “слева”, со стороны марксистов, что в результате привело к полному отмежеванию русского ортодоксального марксизма от неокантианских теорий, и все возрастающего неприятия - вплоть до полного отрицания и прямых обвинений несостоятельности – “справа”, со стороны религиозных мыслителей».

Основной пафос русского неокантианства в изложении Дмитриевой заключается в утверждении философии как научной и вне-религиозной дисциплины, ориентированной на международную кооперацию. Думается, такое понимание русского неокантианства созвучно с пониманием философии самого автора рецензируемой книги. О близости позиции автора к рассматриваемой неокантианской традиции свидетельствует важное место монографии, где Дмитриева формулирует задачи, стоящие перед русским неокантианством, ссылаясь при этом на работу Бориса Яковенко «О задачах философии в России». Такая «ангажированность» автора вовсе не является преградой для адекватного изложения хода дискуссии, однако за рамками исследования в этом случае остаются важные нюансы. Вряд ли остроту и дискурсивную продуктивность данных контроверз можно объяснить спором «правых» с «неправыми».

Русское неокантианство оказалось значительно шире философского течения, и это невозможно объяснить только отсутствием в России того времени развитой университетской философской традиции. Вряд ли можно четко различить мотивации «интеллектуального паломничества» во Фрайбург, Гейдельберг или Марбург, вся неокантианская программа в большей или меньшей степени воспринималась эстетически, в духе жизнестроительских настроений начала XX века. Этим можно объяснить, что среди учеников «Марбурга» оказались не только будущие философы, но и радикальные политики, деятели искусства. В этом отношении совершенно оправдана попытка Дмитриевой в четвертом разделе книги показать на примере творчества Валерия Брюсова, Андрея Белого и Александра Скрябина связь между неокантианством и художественной практикой русского символизма. В неокантианской программе многие из представителей искусства видели возможность соединения (синтеза) различного или даже противоположного рода явлений. Не случайно литературный критик А. К. Топорков, близкий к неокантианцам и какое-то время учив-

шийся в Марбурге, заявляет: «Кантианец может быть и революционером, и реакционером, атеистом и теистом», а Борис Фохт, по словам А. Белого, поднимает бокал, утверждая: «Мы днем бываем кантианцы, а ночью – дионисианцы».

Подводя итог деятельности русских неокантианцев, Дмитриева приходит к выводу, что наиболее устойчивым «оказался “проект” Марбургской неокантианской школы с его установкой на “просветительство” (“воспитание ума”) и *определенность научной программы*». По мере прочтения книги создается впечатление, что такое понимание задач неокантианской программы проецируется автором исследования и на свою работу. Можно даже говорить о существовании «метацели» рецензируемого текста – способствовать формированию академической среды, имеющей четкие институциональные границы, что позволяет, автономно от политической и идеологической конъюнктуры заниматься наукой и развивать философию, свободную от деления философов на «русских» и «работающих в России».

Оценивая данный труд, можно утверждать, что сам факт его появления способствует реализации этой задачи. Дмитриевой, на примере исследования немецкого и русского неокантианства, удалось показать высокий уровень историко-философской работы, объединить (использовать) результаты западных и отечественных исследований на данную тему, продемонстрировать высокий уровень текстологической работы. Символичны, помещенные в книгу в качестве иллюстраций, фотографии из личного архива автора, запечатлевшие “марбургские” места русских студентов-философов. Они свидетельствуют о возможности, которой почти не имело поколение советских философов, а именно свободного профессионального общения с западными коллегами. История никогда не повторяется с точностью, хочется надеяться, что «опыт интеллектуального сопротивления, построенного на уникально трансформированной системе марбургского неокантианства и русской интеллигентской традиции», доставшийся от тоталитарной эпохи, окажется невостребованным.

Монография Н. Дмитриевой представляет собой знаковое исследование русского неокантианства. Большое количество нового материала, введенного автором, и широкий круг малоизвестных имен, с которым знакомит книга, показывает, что сама тема русского неокантианства требует дальнейшего осмысления и разработки. Безусловно, данное исследование станет основополагающим для этого.

**Избранная библиография
по философии культуры (2006–2007 гг.)
(составитель М.Е. Харитонова)**

1. **Аникеев Е.С.** Философия культуры: курс лекций / Е.С. Аникеев; Федер. агентство по образованию, Моск. гос. ун-т сервиса. – М.: МГУС 2006. – 142 с.
2. **Беляев Н.Ю.** «Механизм» в новоевропейской культуре / Н.Ю. Беляев [авт. вступ. ст. Соколов Б. Г.]; СПбГУ. – СПб.: Изд-во СПбГУ. – 2007. – 259 с. – ISBN 978-5-288-04273-7
3. Бренное и вечное: символические парадигмы модернизации культурного пространства: материалы всерос. науч. конф., посв. 1000-летней истории просвещения в Великом Новгороде, 300-летию шк. братьев Лихудов и 10-летию Гуманитар. ин-та НовГУ, 10–11 окт. 2006 г. / [редкол.: А.П. Донченко и др.]. – Великий Новгород; НовГУ, 2006. – 201 с.
4. **Волкова П.С.** Философия в текстах культуры: учеб.-метод. пособие / П.С. Волкова, Р.С. Гасанов; М-во культуры и массовых коммуникаций Рос. Федерации, Краснодар, ун-т культуры и искусств, М-во внутрен. дел Рос. Федерации, Краснодар. ун-т. – Краснодар: Краснодар. ун-т МВД России, 2007. – 78 с.; – ISBN 978-5-9266-0235-4
5. **Измestьева И.Н.** Феномен русской духовности: монография / И.Н. Измestьева; М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. агентство по образованию, Ижев. гос. техн. ун-т. – Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2006. – 122 с. – ISBN 5-7226-0302-1
6. **Ишменев С.В.** Онтология культурно-исторических форм / С.В. Ишменев. – Миасс: Геотур, 2006. – 152 с. – ISBN 5-89204-110-7
7. **Каширина О.В.** Культура времени в современной картине жизни / О.В. Каширина; Федер. агентство по образованию, Ставроп. гос. ун-т. – Ставрополь: Изд-во Ставроп. гос. ун-та. 2007. – 285 с. – ISBN 5-88648-530-9
8. **Кнэхт Н.П.** Проблема образа культуры: новые подходы / Н.П. Кнэхт; М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. агентство по образованию, Моск. гос. ин-т электрон. техники (техн. ун-т). – М.: МГИЭТ, 2007. – 156 с. – ISBN 978-5-7256-0456-6
9. **Лаптева И.В.** Онтологизм фантастического Э.Т.А. Гофмана на рубеже XX–XXI веков: (филос.-культурол. анализ) / И.В. Лаптева. – Саранск: [б. и.], 2007. – 162 с. – ISBN 5-93966-036-3
10. **Лекторский В.А.** Философия в контексте культуры / В.А. Лекторский; – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2007. – 19 с. – ISBN 978-5-7621-0152-3
11. **Невлева И.М.** Философия культуры С. Л. Франка / И.М. Невлева. – СПб.: Алетейа, 2007. – 233с. – ISBN 978-5-903354-35-1
12. Онтология социального будущего: учеб. пособие / Федер. Агентство по образованию, Новгор. гос. ун-т им. Ярослава Мудрого, [Учеб.-метод. лаб. филос. фак. «Берестяная грамота»; авт.-сост. А.Г. Некита, С.А. Маленко]. – Великий Новгород: НовГУ, 2006. – 322 с. – ISBN 5-89896-315-4
13. **Рабош В.А.** Философское просвещение и образование в культурно-цивилизационном развитии России / В.А. Рабош, Д.Ф. Зайцев, С.Н. Токарев. – СПб.: Астерион, 2006. – 200 с. ISBN 5-94856-245-X

14. **Стеглянникова С.В.** Моральные регулятивы культуры: совесть, стыд, долг и вина / С.В. Стеглянникова; Федер. агентство по образованию, Норил. индустр. ин-т. – Норильск: НИИ, 2006. – 131 с. – ISBN 5-89009-343-6
15. **Философия культуры:** учеб. пособие / Е.Ю. Леонтьева, Н.В. Казанова, О.И. Шахалова, В.В. Хлипун; Федер. агентство по образованию, Волгогр. Гос. техн.ун-т. – Волгоград: политехник, 2007. – 106с. – ISBN 5-230-05061-6
16. **Черникова В. Е.** Масс-медиа в культуре информационного общества / В. Е. Черникова, Е. Н. Молчанова, Л. Е. Климова; Федер. агентство по образованию, Ставроп. гос. ун-т. – Ставрополь: Мир данных, 2007. – 141 с. ISBN 978-5-91042-034-6
17. **Шпет Г. Г.** Искусство как вид знания: избр. тр. по философии культуры / Г. Шпет; [вступ. ст. и коммент. Т. Щедриной]. – М.: РОССПЭН, 2007. – 710 с. – ISBN 5-8243-0656-7
18. **Эпштейн М.Н.** Философия тела / М. Эпштейн // Тело свободы / Г. Тульчинский: Междунар. каф. (ЮНЕСКО) по философии и этике СПб. науч. центра РАН. – СПб.: Алетейя, 2006. – 431 с. – ISBN 5-89329-908-6

Summaries

Phokin I. L. Phenomenology of teogonic soul in J. Böhme's works

Article aims to clarify the essence of Boehme's philosophy from the theological and, partly, psychological point of view. As most of Boehme's works give clear explanations of his sensitive contemplations to readers, the usual form of theology and psychology is already presented in his "own" "natural language" (Natur-Sprache), and this direct presentation of concepts through sensual images causes some difficulties in interpretation of "philosophus teutonicus" (German philosopher). The article is supposed to show some general moments of his system from this "subjective" point of view for better understanding the problem of his "theosophy" as well as the human aspects of the latter.

Key words: sensitive qualities, roughness, horror, stoning of the soul, self-conceiving of God, Qual or torture.

Schastlivtseva E.A. Correlative logics of Edmund Husserl

From the position of modern science phenomenological method of E. Husserl is a very actual one due to the correlative method of analysis. Husserl brings the idea of not only «clear causality», but the idea of «motivation», implying «the relations of real people to real subjects». This is what is considered as the correlative relationship (psychophysical causation which brings together Husserl's and neuropsychological concepts of consciousness).

Key words: correlation logic, Edm. Husserl, Noemi, motive, causality

Krivushina V. F. Social and political ideas of Apollo Grigorjev

The author clarifies the basic statements of Grigorjev's social and political viewpoints. Its complicated and self-contradictive character is shown in this article. Paradoxicality of this viewpoint is considered and explained in the light of modern collisions between liberalism and conservatism.

Key words: rationalism, conservatism, liberalism, monarchism, publicity, the political rights and freedom, centralization, self-management.

Tyapin I. N. The problem of historical succession in S.S.Uvarov's philosophy

The article is devoted to Uvarov's understanding of world history continuity in the context of his conception of social progress. It is determined that interpretation of this problem flows out from the political doctrine of conservatism. It is shown that while defining spiritual evolution of mankind of the Eastern, Antique and European civilizations, Uvarov comes to acknowledge of the great mission of Russia.

Key words: Russian conservatism, the philosophy of history, historical continuity, real enlightenment, ethical and political ideal, national consciousness, the mission of Russia.

Ivanenko A. I. The Creationist Model of Being

This article is devoted to the roots of the creationist model of being, which goes to the period of Ecumenical Councils. The author finds opposition to the creation of the idea of producing even in the texts of Athanasius of Alexandria (IV century). An important criterion for this distinction was the concept of faith, the meaning of which is somewhat different from that of today. So the creative will of God meant, above

all, opportunity, capability and oppose the decision. Hence, the very creation was an abstract process of creating opportunities. Ontological alternative to creation and an important factor in the dynamics of life is fall as the closure of opportunities.
Key words: Byzantine philosophy, will, Creationism, Medieval philosophy, Christian ontology

Egorychev I. E. The influence of C. Darwin's views on the modern scientific understanding of the world as an algorithmic process

The idea of natural selection, being the foundation of evolutionary theory, allows us to conceive rationally how chaos necessarily ends up with the order and how exactly this order changes, without any intelligent interference. Intellect itself appears as just an effect of random process running, however, by certain rules, which makes both life and human consciousness possible.

Key words: algorithm, natural selection, evolutionary theory, replication, falsification of a scientific theory

Zaizev D. F. Two aspects of anthropocosmic outlook and understanding of life: ideas and emotions

The anthropocosmism is regarded as the world outlook and understanding of life, which surpass dualism between scientific rationalism and religion irrationalism. Two aspects of anthropocosmism, namely, ideas (immortality, absolute, salvation) and emotions (belief, hope, love) are analyzed.

Key words: anthropocosmism, world outlook, understanding of life, immortality, absolute, salvation, belief, hope, love.

Solovyev O. B. Historicism and unhistoricism of sociocultural dynamics of understanding

The subject of the article deals with the fact that social and cultural dynamics of understanding could be both historical and non-historical. The author uses the concept of "intentions of the comprehension" to describe the historical way of understanding as the social and cultural phenomenon. The mechanisms of diachronic concept revisions are regarded with the example of "non-historicism" in Byzantine literature theory. The reflexive objectification of scientific researcher position is revealed to be dependent on them.

Key words: understanding, historicism, reflection, intentionality, social and cultural dynamics.

Veselova M. N. The Image of the Historical Town in Russian Culture

The article is devoted to the analysis of the image of the historical town in Russian culture, filled with semiotic information, not always understandable. The image of the historical town is thoroughly studied here as the archetype of collective unconsciousness (the town-mother, the town-fortification), as a house, dwelling, temple and finally as the model of the Universe.

Key words: Russian culture, historical town, the image, Semitic space, a cultural text, the language of the town

Bunturi V. V. St. Petersburg literary salon: cultural parallels

This article is faced to the issue of the cultural analysis of the literary salon. The author brings the new point of understanding and learning this cultural phenomenon emphasizing the importance of finding of living intellectual communicative models which can help to understand the atmosphere of St. Petersburg literary salons of the first part of XIX century.

Key words: Cultural research, literary salon, intellectual interaction, cultural values, salon typology, social and cultural environment.

Eromasova A.A. Civilized calls of the Russian identity at a regional level

The article is devoted to the cultural and philosophical analysis of modern civilized calls of the Russian identity. The researches of the features socio-cultural and psychological identity in the Far East are taken the empirical material of the article. The article characterizes the problem of educational, and ethnic enclave mentality.

Key words: Russian identity, ethno cultural self-identification, an enclave, intercultural interaction.

Sergeeva O. Y. The development of the information culture as the foundation of human values in the information-technology world

Social and cultural factors of human development in the information technology world are strengthening the prestige of educational sphere, which gets new meaning and new socially significant parameters. The level of person's education in the information world is not only distinctive social feature but it is a factor of development of self-consciousness and potential of a person today. Nothing but education provides the perspective of social realization of abilities and talents, that builds the foundation of personal development.

Key words: education, mobility, information society, human capital, knowledge, information culture, innovation.

Nemina V. N. Social and cultural institutions as the basis for civil law foundation

Social and philosophical fundamentals of civil law foundation, its presentation in the history of philosophy, part of self-organizing societies in institutional society structure are analyzed in this article. Social and cultural institutions as noncommercial public organizations are brought as a case in point.

Key words: social and cultural institutions, civil law, self-government, self-organizing, public associations and movements, noncommercial organizations

Baev V. G., Kozhurin K. J. The problem of mutual relation of religion and culture in Christopher Dawson's comparative religious studies

Changes in culture are accompanied by changes in religious beliefs of a person. Religion is at the origin of philosophy, literature, art, all social institutions of society. Religion has a dual function in relation to culture: on the one hand, it sanctifies the existing traditions, on the other hand, it provides an overall aim. Dawson sees culture as a spiritual generality which is obliged by the unity to the common beliefs.

Key words: natural theology, humanistic culture, idea of clearing or rescue, the concept of revelation, a spiritual generality, cultural changes, social culture, sincere discipline.

Shvechikov A. N. Eastern wisdom as a religious phenomenon

The attempt of demarcation of western and oriental religiousness' meaning is made in the article. The comparative analysis of religious systems of the Middle- and Far-East and Western Europe is used to solve this problem. The author also attempts to show the difference between the methodological demarcation of western religion and eastern wisdom according to their paradigmatic foundations.

Key words: Religion, wisdom, spirituality, religion, soul, religious experience, God, Tao, meditation

Ribakova O. B. To the question on the formation of the Christian Orthodoxy

Going beyond the scope of the strict religious interpretations, one can consider orthodoxy as derivative social institution to confirm its legitimation. The article retrospectively presents the formation of the Christian Doctrine in its orthodoxy.

Key words: orthodoxy, orthocracy, heterodoxy, doctrine legitimization, church authority.

Сведения об авторах

Баев Вячеслав Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, e-mail: vgbaev@yandex.ru

Бунтури Влада Вадимовна – соискатель кафедры теоретической и прикладной культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: vlada.bunturi@rambler.ru

Веселова Мария Николаевна – аспирант кафедры теоретической и прикладной культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: ashamy@mail.ru

Демин Максим Ростиславович – аспирант кафедры истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, e-mail: djominm@yandex.ru

Егорычев Илья Эдуардович – аспирант кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: plusha_drive@mail.ru

Еромасова Александра Анатольевна – кандидат психологических наук, доцент, Сахалинский государственный университет, Южно-Сахалинск, e-mail: eromasova@mail.ru

Зайцев Дмитрий Федорович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, e-mail: zaitcev1948@mail.ru

Иваненко Алексей Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Санкт-Петербургский государственный технологический университет растительных полимеров, e-mail: iwanenkoalexu@hotmail.com

Кожурин Кирилл Яковлевич – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов, e-mail: kozhyrin@list.ru

Кривушина Валентина Федоровна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, e-mail: veselial@mail.ru

Немина Валентина Николаевна – доцент кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургский университет кино и телевидения, e-mail: nemina @krmp.gov.spb.ru

Рыбакова Ольга Борисовна – соискатель кафедры культурологии и глобалистики, Балтийский государственный технический университет «Военмех» имени Д.Ф. Устинова; e-mail: obr1409@yahoo.com

Сергеева Ольга Юрьевна – преподаватель, Подпорожская муниципальная детская школа искусств; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Соловьев Олег Борисович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Новосибирский государственный университет экономики и управления, e-mail: obssib@mail.ru

Счастливецва Елена Анатольевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социологии, Вятский государственный гуманитарный университет, e-mail: abcr@yandex.ru

Тяпин Игорь Никифорович – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и права, Вологодский государственный технический университет, e-mail: tyapinigor@mail.ru

Фокин Иван Леонидович – кандидат философских наук, докторант факультета философии и политологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: iwan.phokin@mail.ru

Харитоновна Мария Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, e-mail: mharitonova@bk.ru

Швечиков Алексей Николаевич – кандидат философских наук, доцент, директор Межвузовского центра гуманитарного образования по религиоведению, e-mail: svechikov@rambler.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

- 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: 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 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержит 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: 196 605 Санкт-Петербург, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.
- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@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 на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург, Пушкин

Санкт-Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 1 (10)

серия философия

Редактор *А.А. Титова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 11.01.2008
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. усл. печ. л. 12.
Тираж 500 экз.
Заказ 357