

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

## **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 1 (25)  
серия философия**

Санкт-Петербург  
2009

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

***Научный журнал***

**№ 1 (25)  
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, 2009

## Содержание

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

*С. Л. Бурмистров*

Бхагавадгита – памятник интеркультурного диалога..... 7

*К. В. Преображенская*

Антиномичность бытия и мышления  
в философии Средних веков и Нового времени ..... 15

*О. Ю. Назарова*

Актуальность марксизма в современном мире:  
неомарксизм Ф. Джеймисона ..... 23

*А. В. Дьяков, М. А. Емельянова*

Ролан Барт: система Моды и подозрительность к Системе ..... 30

*О. А. Тальзи*

Антропологический аспект философии русского романтизма ..... 37

*В. Ф. Кривушина*

Русское «органическое» сознание в опыте межкультурного общения  
(Аполлон Григорьев за границей) ..... 43

*Е. А. Счастливецова*

Об онтологической проблеме в русской философии:  
С. Н. Трубецкой ..... 55

### ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

*П. Ю. Спирина*

Концептуализация времени: вечность, временность, мгновение..... 63

*С. Р. Крастынь*

Методологические аспекты исследования  
«онтологических оснований коммуникации» ..... 72

*О. Б. Соловьев*

Типология непонимания в коммуникативной среде ..... 80

### ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

*О. В. Киреева*

Административно-правовая основа культуры  
древнерусского города ..... 89

*Н. О. Нестеров*

Духовность как культурантропологическое измерение  
социокультурного пространства российской провинции ..... 97

*Л. А. Ключкина*

К вопросу об онтологических основаниях культуры ..... 103

*Д. А. Цимошка*

Современная эстетика: между «событием» и «катастрофой» ..... 110

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

*И. Н. Тяпин*

Отражение установок социальной доктрины консерватизма  
в философии русской истории Н.М. Карамзина ..... 120

*В. М. Камнев*

Русский консерватизм и идеал государственного служения:  
к характеристике взглядов К. П. Победоносцева ..... 129

*А. З. Баглиева*

Демократия и российская ментальность ..... 139

## **PERSONALIA**

К 80-летию со дня рождения

Заниматься только любимым делом (беседа с Н. С. Гордиенко) ..... 147

## **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

Философия в современной России:

исследовательские центры и периодика

*Д. В. Шмонин, И. Н. Мочалова*

Гуманитарная научная периодика в России: начало дискуссии ..... 156

*О. Э. Душин*

Центр изучения средневековой культуры ..... 158

*Д. Ю. Дорофеев*

Российское общество Макса Шелера

Петербургские философско-антропологические авансы:

к вопросу восприятия Макса Шелера в современной России ..... 160

*А. В. Дьяков*

**ХОРА**

Журнал современной зарубежной философии

и философской компаративистики ..... 167

Рецензии

*М. А. Степанов*

Pro революцию

Флюссер В. За философию фотографии ..... 170

*Р. Н. Романов*

Хаузер М. Мораль и разум. Как природа создавала

наше универсальное чувство добра и зла ..... 172

*Summaries* ..... 174

*Сведения об авторах* ..... 178

## CONTENTS

### THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

<i>S.L. Burmistrov</i> Bhagavad-Gita – a monument of intercultural dialogue.....	7
<i>K.V. Preobrazhenskaya</i> The antinomy of life and thinking in the philosophy of the Middle Ages and Modern Times .....	15
<i>O.Y. Nazarova</i> The Urgency of Marxism today: The Version of Neomarxism by Fredrick Jameson.....	23
<i>A.V. Dyakov, M.A. Emelyanova</i> Roland Barthes: The System of Fashion and the Suspicion to the System.....	30
<i>O.A. Talzi</i> Anthropological aspect of the Philosophy of Russian romanticism .....	37
<i>V.F. Krivushina</i> Russian organic consciousness within the experience of intercultural communication (Apollo Grigorjev abroad) .....	43
<i>E.A. Schastlivtseva</i> About real problem in Russians philosophy: S.N. Trubezkoy .....	55

### ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

<i>P.Y. Spirina</i> Conceptualization of time: eternity, temporality, instant.....	63
<i>S.R. Crastin</i> Methodological aspects of investigation of “the ontological grounds of communication .....	72
<i>O.B. Solovyev</i> Typology of misunderstanding in communicative environment .....	80

### HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>O.V. Kireeva</i> The administrative basis of culture of an Old Russian town .....	89
<i>N.O. Nesterov</i> Spirituality as cultural-anthropological measuring of social and cultural space of the Russian Province.....	97
<i>L. A. Klyukina</i> For question about ontological foundations of the culture .....	103
<i>D. A. Tsimoshka</i> Modern Aesthetics: between the event and accident .....	110

## **SOCIAL PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY**

*I.N. Tyapin*

Reflection of the conservative sets of social doctrine  
in the Russian history of the philosophy by N.M. Karamzin..... 120

*V. M. Kamnev*

Russian conservatism and the ideal of the service:  
to the characteristic of the views of K.P. Pobedonostsev ..... 129

*A. Z. Baglieva*

Democracy and Russian mentality ..... 139

## **PERSONALIA**

By the 80<sup>th</sup> Anniversary

Doing only the favorite thing (interview with N. Gordienko) ..... 147

## **CRITICS AND BIBLIOGRAPHY**

### **Philosophy in Modern Russia: research centers and Periodicals**

*D.V. Shmonin, I.N. Mochalova*

Humanitarian scientific periodicals in Russia:  
the beginning of discussion..... 156

*O.H. Dushin*

Center for the Study of Medieval Culture ..... 158

*D.U. Dorofeev*

Russian society of M. Scheler

Saint-Petersburg philosophical-anthropological advances: on the problem  
of perception of M. Scheler in modern Russia ..... 160

*A.V. Dyakov*

Khora

The journal of modern foreign philosophy  
and philosophical comparativistics..... 167

### **Reviews**

*M.A. Stepanov*

Pro revolution

Review of the book by Flusser V. Towards a philosophy  
of photography ..... 170

*R.N. Romanov*

Hauser M. Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense  
of Right and Wrong ..... 172

*Summaries* ..... 174

*About authors*..... 178

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 1 (540) "453.500"

*С. Л. Бурмистров*

## **Бхагавадгита – памятник интеркультурного диалога**

В статье анализируется учение Бхагавадгиты о карма-йоге и дхарме. Показана его связь с культурой аборигенов Индостана. Проанализировано содержание Бхагавадгиты как результат культурного синтеза арийской и дравидской культур.

**Ключевые слова:** арии, дравиды, Бхагавадгита, интеркультурный диалог.

Значение Бхагавадгиты – сравнительно небольшой поэмы, входящей в гигантский эпос «Махабхарата», – для индийской культуры, да и для всего человечества в целом трудно переоценить. Ее комментировали такие titаны мысли, как Шанкара, основатель адвайта-веданты, в ней находили вдохновение и современные философы и общественные деятели – Махатма Ганди, Дж. Неру и другие. Тем более примечательно рассмотреть Гиту как памятник взаимодействия между культурами древних арьев и коренного населения Индостана.

В мировоззренческом плане Гита достаточно однородна, и все в ней вращается вокруг одного смыслового центра – представления о варновом долге (дхарма), который следует исполнять безотносительно к результату (карма-йога). Учение Гиты о дхарме иногда бесосновательно сравнивают с этическим учением И. Канта, в котором тоже смысловым центром выступает понятие долга, однако корни этих учений совершенно различны, и невозможно поставить знак равенства между кантовским *Pflicht* и индийским *dharma*.

Сюжет Гиты прост: представитель клана Пандавов Арджуна, выйдя на битву с врагами своего клана – Кауравами, видит на той стороне множество близких ему людей, волей судьбы присоединившихся к врагу, теряет мужество и не желает сражаться, не в силах поднять меч против родичей и нарушить тем самым основные законы родового общества. Его возница Кришна (воплощение божества) в пространной беседе открывает ему божественную истину, к Арджуне возвращается потерянная было отвага, и битва начинается.

Важно здесь то, что сам образ Кришны для всего эпоса, в общем, чужероден. Он был введен в текст эпоса уже после того, как сложился основной сюжетный костяк «Махабхараты», под влиянием появившегося тогда и набравшего силу кришнаизма, последователи которого подвергли почти уже сложившийся эпос редактированию, сблизив Пандавов и Кришну. «Кришна стал изображаться как родственник Панда-

вов, их друг и наставник, а также как философ. В свою очередь, сами Пандавы стали изображаться полностью сознающими божественность Кришны. Внушается мысль, что все свершения героев эпоса были достигнуты лишь благодаря Кришне. Другими словами, Кришна превращается в центральную фигуру эпоса – ту ось, вокруг которой вращаются все действующие лица и все события эпоса» [8: 189]. Возможно, именно он является одним из наиболее убедительных свидетельств неарийского влияния на культуру арьев, которое современные индийские историки (особенно те, что ориентируются в мировоззренческом плане на веданту) иногда отрицают, поэтому стоит сказать несколько слов о некоторых особенностях мировидения ряда коренных народов Индостана.

Коренные народы Индостана, принадлежащие главным образом к дравидской языковой семье и к группе мунда австроазиатской семьи (на крайнем востоке современной Индии, в районе Бенгалии и Ассама, живут также носители некоторых сино-тибетских языков и языка кхаси мон-кхмерской группы австроазиатской семьи), отличаются разным уровнем развития: тамилы и телугу имеют богатейшую культуру, литературу, развитую мифологию, сложные и самобытные религиозные практики, тогда как, например, народы мунда отличаются достаточно невысоким уровнем общественного развития. Это касается и сравнительно абстрактных представлений об устройстве мира: так, народы кота, асур, кхариа вообще не имеют космогонических мифов (по крайней мере, от информантов исследователи слышали утверждения, что никто не знает, как был сотворен мир), тогда как, например, у санталов есть множество разнообразных мифологических сюжетов о сотворении мира [1: 50–51].

Среди множества божеств, составляющих пантеон древних тамиллов, следует особо выделить две фигуры – бога Муругана и богиню Коттравей. Культ Муругана (восходящий, возможно, к религиозным практикам цивилизации долины Инда), связан с культом плодородия; примечательно, что само имя этого божества этимологически связано с тамильским *muruku* – аромат, молодость, красота, мед. Ритуал поклонения этому божеству содержит явные элементы шаманизма, экстатические пляски и сопровождается кровавыми жертвоприношениями [4: 13]. Впоследствии Муруган был включен в индуистский пантеон как Сканда, сын Шивы, мать же его, богиня Коттравей, божество войны, была отождествлена с Дургой [2: 443]. Считается даже, что сама Дурга – божество в принципе неарийское, заимствованное арьями у коренных народов Индостана [12: 89]. Кроме того, в иконографии Коттравей прослеживаются все основные черты, обычно свойственные Шиве, – трезубец в руках, синяя от выпитого когда-то яда шея и пр. [10: 29]. К культу Муругана, как считается, восходит и движение бхакти, зародившееся в Средние века и весьма влиятельное в Индии и поныне.

В мифологии тамиллов важную роль играет понятие анангу (тамильск. *aṅaṅku*), означающее особую энергию, достаточно двойственную в ценностном отношении: с одной стороны, она придает своему носителю особую сакральную правильность и святость, с другой же – способна при неумелом обращении, при отсутствии контроля или недостаточном контроле над ней разрушить все вокруг [10: 24]. Эта сила, которой могут обладать как люди, так и сверхъестественные существа и которая может содержаться даже в неодушевленных предметах, безлична и текуча, ей невозможно придать какую-либо окончательную форму. При этом само слово *aṅaṅku* семантически так же расплывчато, как и названные им предметы и явления: у тамиллов «словом *aṅaṅku* обозначались и некая безличная энергия, и созданные воображением людей существа – духи, божества – ее носители, ее воплощения. Кстати, именно безличностью, текучестью самой энергии следует объяснить и неопределенность форм этих существ» [10: 25]. Этимологически *aṅaṅku* восходит к глаголу *aṅ* – приближаться, соединяться, пребывать внутри. Часто словом *aṅaṅku* обозначают злого духа, овладевшего человеком. Кроме того, анангу связана с сексуальностью, а значит, и с культом плодородия [9: 119–120].

Женщина является одной из обладательниц этой энергии, причем это касается в принципе любой женщины, однако наибольшей «концентрации» анангу достигает в девушках и незамужних женщинах. Девственность, по справедливому замечанию Ж. Дюмезиля, – это не просто некая физиологическая «чистота» или нетронутость; это прежде всего изобилие нерастраченной и, главное, никем не управляемой энергии, которая может и созидать, и разрушать, смотря по обстоятельствам [9: 32–33]. Именно поэтому один из эпитетов богини Коттравей – *kumārī* («дева»). Силу анангу хорошо иллюстрирует тамильская «Повесть о браслете» («Шилаппадихарам»), в которой добродетельная женщина Каннахи остается вдовой из-за несправедливости царя, казнившего ее мужа по ложному обвинению, и мстит за супруга: отчаявшись найти справедливость, она разрывает себе грудь и огнем, вышедшим из нее, уничтожает целый город. Сам сюжет свидетельствует о том, насколько опасной может быть заключенная в женщине анангу, если у нее нет законного мужа, который мог бы управлять этой энергией, направляя ее на созидательные цели. Вся тамильская ритуалистика, связанная с браком и с отношениями между полами вообще, направлена на то, чтобы поставить анангу под контроль, придать ей полезное для людей (или хотя бы безопасное) направление.

Другим же, не менее важным носителем анангу является царь – «безусловно, сакрализованный персонаж, в какой-то степени персонафицирующий свои владения, а значит, от равновесия анангу царя, от правильного ее контроля и в самом деле может зависеть и состояние его земель» [15: 26–27]. Анангу, таким образом, воплощает в себе, можно сказать, сакральную власть и мощь, которая может проявляться

как в виде сексуальной привлекательности молодой девушки или гнева оскорбленной женщины, так и в виде власти царя, который не просто управляет своей страной, но в некотором магическом смысле сам является ею. Анангу – это сила, разлитая в природе и содержащаяся во всем, что тем или иным образом способно оказать решающее воздействие на жизнь человека: женщина дает жизнь, царь может ее отнять. Естественно, что такая мощь настоятельно требует контроля и управления, и если той энергией, что заключена в женщине, можно управлять, выдав её замуж, то царь может держать в узде свою анангу, только следуя закону, соблюдая требования не только того общества, над которым он властвует, но и предписания вечного вселенского закона, который единственно только и может служить действительно надежным средством управления этой непокорной энергией. Любовная лирика тамиллов (поэзия акам) «ни в коей мере не выражает личный опыт авторов; такой опыт (даже если он мог использоваться при создании стихов) выведен за скобки изображаемых ситуаций и не является эстетически значимым. Сами же ситуации стандартны, традиционны, и набор их ограничен. Они конструируются как фрагменты взаимоотношений безымянных героев, образы которых также стандартны и обусловлены традицией» [9: 86].

Ключевые слова здесь – стандарт и традиция. Поведение влюбленных молодых людей в любовной лирике тамиллов воспринимается как набор стереотипных действий, в которых нет места свободе выбора и вообще какой бы то ни было индивидуальности, которая не укладывалась бы в рамки традиционных представлений об их поведении. Суть и смысл любовных отношений не сама по себе любовь, страсть, которая не воспринимается как самостоятельная ценность; смысл эмоциональной привязанности заключен в том, что она ведет к созданию семьи [9: 86]. Точно таким же образом и смысл власти – не в самой власти, в которой древние тамилы тоже не видели какой-то ценности *per se*, а в том, как и на что будет направлена эта власть, как с ее помощью царь утвердит и будет поддерживать порядок в своей стране, а значит, и до известной степени в мире в целом. Царь у тамиллов скован традиционными представлениями народа о допустимом и запретном для правителя поведении, и в случае, если его действия противоречат традициям, он тем самым ставит под угрозу порядок в своей стране, а значит, и само физическое выживание своего народа, ибо несправедность ведет к засухам, неурожаям, эпидемиям и т. п. Лишь правильное (в буквальном смысле – соответствующее правилам) поведение правителя может обеспечить процветание стране.

«На определенной стадии развития общества нередко считается, что царь или жрец наделен сверхъестественными способностями или является воплощением божества, и в соответствии с этим верованием предполагается, что ход природных явлений в большей или меньшей мере находится под его контролем. На него возлагают ответственность

за плохую погоду, плохой урожай и другие стихийные бедствия. При этом исходят из того, что власть царя над природой, как и его власть над подданными и рабами, осуществляется посредством волевых актов; поэтому, если имеют место засухи, голод, эпидемии, бури, народ приписывает эти напасти небрежности или преступному поведению своего властителя. За это его наказывают розгами и заковывают в кандалы, а если он продолжает упорствовать, его либо свергают, либо убивают. Правда, в некоторых случаях ход природных явлений считается отчасти независимым от воли верховного правителя. *Личность этого последнего рассматривается, так сказать, как динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, так что всякое его движение, поворот головы, поднятие руки и т. д. незамедлительно оказывают серьезное воздействие на природу. Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить.* Поэтому он должен принимать величайшие предосторожности, и вся его жизнь до мельчайших деталей должна быть отрегулирована таким образом, чтобы никакое его действие, произвольное или невольное, не расстроило и не перевернуло установленный природный порядок» <курсив наш. – С. Б.> [14: 165]. Такое представление о царе, естественно, далеко не ограничивается одними тамилами: то же самое мы можем увидеть во многих местах земного шара, от Конго до Японии, и во всех этих случаях жизнь правителя более или менее строго регламентируется ради сохранения порядка в мире.

В какой-то степени такое отношение к правителю было характерно и для арьев, примером чему могут служить эдикты Ашоки: в них царь предстает не просто как глава государства, а как правитель всего живого на своей земле, охраняющий все живые существа ради поддержания сакрального порядка [6: 64]. Этот царский долг выражен в понятии дхармы царя. «Дхарма – то, на чем держится (*dhr* – держать) мир. И царь, который предан дхарме, тем самым является Миродержцем» [6: 107]. Дхарма царя предполагает тотальную его ответственность за все, что происходит в стране, и на благо страны должно быть направлено каждое его действие, даже самое, на первый взгляд, незначительное. «В древнейшую эпоху в Индии царь мыслился частичным воплощением и магическим двойником “небесного царя” – Индры. Он был именно “сакральным царем”, еще не осуществлявшим политической власти, но несущим функцию магического обеспечения успеха в тех же двух аспектах, что и Индра: войны и плодородия» [5: 111]. От правителя зависело слишком многое, чтобы он мог позволить себе вести себя в соответствии с собственными желаниями.

Однако свой долг есть не только у царей. В конечном счете каждый человек в мире в той или иной степени ответствен за все, что происходит в мире, так что космический характер, изначально присущий лишь действиям правителя, приобретают и поступки обычного человека.

В Гите это выражено в понятии дхармы – связанного с варновой принадлежностью долга, который есть у каждого человека и который каждый должен выполнять наилучшим образом. При этом дхарма у каждого своя, и лучше плохо выполнять свою дхарму, чем хорошо – чужую (БхГ 3:35) [3: 28]. Это учение вложено в уста Кришны, который побуждает Арджуну вспомнить свой долг кшатрия и сражаться, несмотря на то, что врагами его являются его родственники. В этом учении можно увидеть признаки радикального изменения идеологии древнеиндийского общества, в котором родственные отношения становятся настолько слабыми и начинают представляться столь мало обязывающими человека к чему-то, что можно, не опасаясь встретить всеобщее осуждение, выступить против кровных родственников, выполняя свой варновый долг. Варна становится более важным социальным феноменом, чем семья. Разумеется, это не значит, что семейные и общинные отношения совсем отошли на второй план и потеряли свое прежнее значение – вовсе нет, деревенская община сохраняла свое влияние на умы древних индийцев и продолжала оставаться существенным фактором, определяющим общественное сознание древней и средневековой Индии (собственно, постепенный распад деревенской общины начался в Индии только в колониальную эпоху), но к ней прибавились и другие факторы, влияние которых оказалось не менее глубоким и разносторонним. Академик С. Ф. Ольденбург отмечал, что самой основой индийской культуры всегда были «деревня, каста, брахманство, санскритский язык во всей громадной литературой, написанной на этом языке» [11: 23]. Сельская община оказалась одним из наиболее мощных компонентов в этой основе [7: 67], причем компонентом, действие которого исследователями «высокой» культуры – философских концепций, религиозных практик, истории индийского искусства – не всегда учитывается в достаточной степени: чаще всего привлекают внимание санскрит с его лингвистической спецификой, состоящей в исключительном богатстве и сложности форм и позволяющей легко, кратко и очень емко выразить практически любые, самые абстрактные философские и религиозные спекуляции, или варна брахманов, являющаяся, подобно филидам в дохристианской Ирландии, носителем коллективной памяти, идеологическая же роль общины пока остается в тени. Тем не менее понятие дхармы, хотя и интерпретируется в Гите как в первую очередь долг варновый, может с достаточным основанием пониматься и как долг перед общиной. В этом случае проблема Арджуны на поле Курукшетра состоит именно в конфликте между двумя формами долга – долгом перед родичами и дхармой своей варны, а Кришна помогает ему разрешить эту коллизию в пользу последней альтернативы.

Интересно, что действие, к которому Кришна побуждает Арджуну, он называет неизбежным (букв. *nitya* – вечным): «Совершай неизбежное действие, / оно лучше бездействия, Партха» (БхГ 3:8) [3: 25]. Человек должен совершать то, что предначертано ему понятием о долге,

отрешаясь при этом от всякой мысли о собственной выгоде, о том, что получит он и что потеряет, совершив то, что должен: «Совершай же, что следует, Партха, / ни к чему никогда не привязан; / отрешенный, свершая деянья, / обретает нетленное благо» (БхГ 3:19) [3: 26]. Таковы основания этики Гиты: «Человеку следует совершать действия, вытекающие из его семейного, религиозного и общественного состояния и долга, абсолютно бескорыстно, т. е. не ожидая от них никакой награды, пользы, “плода”; примером такой бескорыстной деятельности является прежде всего сам Кришна, который, будучи всемогущим божеством и ни в чем не нуждаясь, все-таки воплощается на земле и совершает предписанные шастрами действия, дабы сохранить гармонию и порядок в мире» [13: 109]. Здесь мы опять видим представление о вселенской гармонии, зависящей от действий человека, с той единственной разницей, что не только царь оказывается динамическим центром Вселенной, но и любой вообще человек, а поддержание вселенской гармонии зависит от способности человека следовать социальному долгу и обеспечивать социальный порядок, который оказывается, таким образом, изоморфен порядку космическому. Представление об изоморфизме порядков социального и космического имело следствием возникновение идеи об ответственности человека за все, что происходит во Вселенной. Высшим же воплощением этой ответственности является само божество. Кришна прямо говорит, что если он устранился от действий, Вселенная погибнет, поэтому чтобы мир существовал, божество должно быть активным, несмотря на то, что активность в принципе для него вовсе не обязательна.

В Гите, как видим, основным учением является в конечном счете учение о мировой гармонии, которая ставится в зависимость от действий не только царя или жреца, но и каждого человека, ибо человек – часть общества, а оно отражает в себе структуру и порядок Вселенной и связано с нею, поэтому, нарушая социальный порядок (в частности, отказываясь от выполнения своей дхармы), человек нарушает и вселенский порядок и пропускает в мир хаос, способный поглотить все и ниспровергнуть все в небытие. Но учение о мировой гармонии в той или иной степени, как было показано выше, свойственно любой культуре и не было чуждо также и древним арьям и древним тамилам. У тамиллов анангу следует держать под контролем, так как в свободном состоянии она может превратить мир в хаос, находясь же под сознательным управлением, она, напротив, обеспечивает гармоничное существование мира – плодородие земли, плодовитость скота, многочисленное потомство и другие блага. Иными словами, культ Коттравей (или ее арийского варианта – Дурги) оказывается по существу своему культом мирового порядка, *ṛta*, который должен поддерживаться ритуалами.

Такой мировой порядок выступает главной темой гимнов Вед у арьев. Ведические ритуалы направлены на поддержание *ṛta* или ее восстановление, если она была когда-то нарушена. Ритуал имеет

смысл прежде всего как средство поддержать мир в упорядоченном состоянии, не дать хаосу прорваться в организованное человеком пространство и тем самым обеспечить не только житейское благополучие, но и поддержание порядка ценностного – религиозного и морального. Нарушение варнового долга с этой точки зрения предстает как прегрешение и против жизненного уклада, и против воли божества, которое сотворило мир и удерживает его в организованном состоянии.

Встреча арьев и дравидов обычно представляется драматическим событием: арьи, придя на Индостан, разрушили города цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро, уничтожили коренную культуру и низвели коренные народы до рабского положения. Это не вполне соответствует действительности. На самом деле хараппская цивилизация вошла в состояние глобального кризиса задолго до появления арьев, а сами они проникали в Индию постепенно, медленно адаптируясь к местным условиям жизни, взаимодействуя с местным населением, воспринимая его религиозные и космологические представления, социальные институты и хозяйственные практики [2: 144]. Все это создавало благоприятные условия для культурной гибридизации, в процессе которой арьи, усваивая представления аборигенов о мире и человеке, адаптировали их к своим собственным представлениям, к своей культуре, тем самым «арианизируя» их.

Аналогичные процессы происходили – и значительно интенсивнее – и в культуре дравидов, которые также постепенно «арианизировались», воспринимая от пришельцев социальные структуры, мифологию, религиозные представления и т. п. В результате сложилась уникальная цивилизация, в которой были объединены изначально разнородные в культурном отношении компоненты. Объединение это стало возможным благодаря тому, что в дравидской и арийской культурах изначально присутствовали общие или, по крайней мере, сходные элементы, на основе которых стал возможен интеркультурный диалог. В процессе диалогического взаимодействия, естественно, изменяются все вступившие в него стороны, модифицируя собственные представления о предмете, выступающем темой диалога, изменяя мнения других участников – короче говоря, происходит взаимное приспособление участников диалога друг к другу. Именно это происходило во времена, когда складывался основной текст поэмы. Кришна выступает в Гите носителем нового культурного сознания, унаследовавшего основные особенности и арийской, и дравидской культур и соединившего их посредством мировоззренческого синтеза в новое единство, смысловым центром которого стало учение о незаинтересованной деятельности (карма-йога) и понятие социального долга (дхарма), связанного с конкретным положением данного индивида в варновой системе древнеиндийского общества.

### Список литературы

1. Ruben W. Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens. – Berlin: Akademie-Verlag, 1952.
2. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. – СПб.: Алетейя, 2001.
3. Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. – 2-е изд. – М.: Восточная литература, 1999.
4. Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. – М.: Наука, ГРВЛ, 1987.
5. Васильков Я. В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии. – М.: Наука, ГРВЛ, 1979. – С. 99–133.
6. Вигасин А. А. Древняя Индия: от источника к истории. – М.: Восточная литература, 2007.
7. Данге Ш. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. – М., 1975.
8. Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму / сост. Я. В. Васильков; пер. с англ. К. П. Лукьяненко. – М.: Восточная литература, 2002.
9. Дубянский А. М. О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. – М.: Наука, ГРВЛ, 1985. – С. 117–133.
10. Дубянский А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. – М.: Наука, 1989.
11. Ольденбург С. Ф. Культура Индии / сост. и предисл. акад. И. Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1991.
12. Пертольд О. Культ богинь // Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. – М.: Наука, ГРВЛ, 1969.
13. Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед., прим. В. С. Семенцова. – 2-е изд. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 103–242.
14. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1986.
15. Чернышева Е. А. Анангу и шакти // Путь Востока: традиции освобождения. Тезисы II молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока (Санкт-Петербург, 21–22 апреля 1999 г.) – СПб., 1999, с. 25–29.

УДК 1 (091) "04/19"

***К. В. Преображенская***

### **Антиномичность бытия и мышления в философии Средних веков и Нового времени**

В статье анализируются основания антиномизма в понимании Абсолютного в философии Средних веков в отличие от антиномизма эпохи Возрождения и Нового времени. Абсолютное как «совершенно иное» выражается антиномией апофазы и катафазы как двух несводимых полюсов знания.

**Ключевые слова:** антиномизм, Абсолют, апофаза, катафаза, несводимость.

Антиномизм как одна из форм видения бытия является неизбежным «подстрочником» его рациональной интерпретации. Однако в каждую историческую и культурную эпоху антиномизм имеет свое специфическое содержание, заданное онтологическими установками: даже если мировоззрением позиционируется монизм, он не остается единственной краской: антиномизм находит себе место в оппозиции духовного и материального (например, см. высказывание А.Ф. Лосева о духе Античности и неоплатонизме: «Как ни едины природа и дух в неоплатонизме, все же по самой своей субстанции они друг другу внеположны. И поэтому тот дуализм абсолютного духа и абсолютной материи, который монизмом прекрасной индивидуальности не только не уничтожался, а наоборот, необходимейшим образом предполагался, очевидно, и здесь, в неоплатонизме, остается совсем нетронутым» [2: 428]), или тварного и нетварного, или чувственного и рационального познания и т. д. Поэтому само по себе присутствие антиномизма не говорит ни о каких общностях; так, мировоззрение М. Экхарта, Н. Кузанского, Я. Беме и Г.В.Ф. Гегеля не могут быть объединенными в одну парадигму по причине их сущностных различий.

Предметом данного исследования будет философствование в Средние века, перспектива же Нового времени будет «дополнительной», оттеняющей выбранную проблематику.

Философия Средних веков – в большей степени это касается западноевропейской схоластики – часто *является* (т. е. присутствует именно в качестве явления, феномена, прикрывающего сущность) не вполне отвечающей своим онтологическим установкам. Между тем, это не отменяет значительность имманентного влияния этих установок. Заданность антиномизма Средних веков в отличие от предыдущей эпохи определена не дуализмом материального и духовного, но противопоставленностью Творца и его творения. И здесь материальное и духовное в равной степени оказываются на полюсе, противоположном нетварному совершенству. Хотя мысль по привычке разводит телесное и разумное, но истинной проблемой для осмысления является тема возможности Богообщения в ситуации кардинального несходства Абсолютного Нетварного и вторичного, сотворенного, зависимого и несовершенного.

«И я обнаружил себя вдали от Тебя, в стране несходства» (Исповедь, VI, 11. 17). Эти слова Блаженного Августина предельно точны в выражении внутреннего переживания проблемы божественной трансцендентности. Описание запредельности Абсолютного в своих внешних формах совпадают в христианском богословии и в неоплатонизме, что создает почву для сравнений и попыток сведения одного явления к другому. Апофаза и катафаза как два измерения Божественной реальности есть неизбежное единство терминологии: нет иных способов высказаться о том, чему нет именованья. Отрицательные суждения сопровождаются положительными, или наоборот – положительные сопровождаются отрицательными, и, казалось бы, результат всегда бу-

дет одинаков. Однако содержание этих суждений задается сущностными интуициями: в неоплатонизме это тема Единства и сти, в христианстве – онтологическое несходство Творца и творения. В действительности, для обеих интерпретаций дилемма материального и идеального не является самоценной: и разумное множественно, и духовное сотворено.

Путь к трансцендентному в неоплатонизме – «упрощение» (*απλοσις*) – уподобление Единому, в котором нет никакого различия, присущего мыслимому, и, соответственно, нет осознания себя отличным: «Можно ли сказать, что он – объект, отличный от нас самих, если в момент созерцания мы не видим его отделенным от нас, но только единым с нами?» (Плотин. Эннеады. VI, 9. 10). Это выход из бытия; но предел уподобления в христианской мистике – это выход из сферы тварного. Так, путь бесконечного восхождения в уподоблении Богу у Мейстера Экхарта прерывается осознанием бесконечности несходства человека и Бога. И «чтобы оказаться в божественном Единстве, человек должен уничтожить себя в своей «сотворимости». Нетварное совершенство Божества и уничтожение человека, полностью отделенного от всего тварного – это два полюса, которые должны совпасть в Единстве, превосходящем противопоставление между «несходством» и «подобием» [5: 212].

Антиномизм положительного и отрицательного путей в западной и восточной христианской традиции имеет разное обоснование. Западное понимание трансцендентности Бога во многом направляется идеей единства божественной Сущности, прекрасно выраженной, в частности, у Оригена: «Бога не должно считать каким-нибудь телом или пребывающим в теле, но – простою духовною природой, не допускающей в Себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть – с какой угодно стороны – Монада (*μονας*) и, так сказать, Единство (*ενας*); Он есть Ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа или ум» [3: 27]. Бог трансцендентен тварному разуму по причине своей бесконечности и единства. Тварное же конечно и разделено; отсюда трактовка единства отрицательного и положительного путей, столь характерная для западной традиции: «Приписывая Богу совершенства, которые мы находим в существах тварных, мы должны, по мысли святого Фомы, отрицать модус нашего понимания этих ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким, *modus sublimiori*. Таким образом, отрицания будут относиться к *modus significandi*, к модусу выражения – всегда неточному, а утверждения – к *res significata*, вещам совершенным, которые мы желаем выразить и которые пребывают в Боге иным образом, чем в твари» [3: 22].

Любопытно, что традиция западного христианского богословия постоянно возвращается к теме божественной Сущности: тему видения Бога «таким, как Он есть» (1 Иоан. 3, 2), «лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12) в будущем веке, она переводит в вопрос непосредственного созерцания

божественной Сущности. В своей статье «Проблема «видения лицом к лицу» и патристическая традиция Византии» В.Н. Лосский останавливается на дискуссии, поднятой Габриэлем Васкесом: «В своих *Комментариях и Рассуждениях* к первой части "Суммы", Васкес, затрагивая вопрос о *visio Dei sicuti est*, отмечает (по поводу воззрений одного автора, которого он называет Армаканом (*Armacanus*), что армяне и греки в недавнем прошлом исповедовали ложное учение, согласно которому в ясном видении божественной Сущности отказывается даже блаженным, оставляя им возможность видения Бога лишь в подобии или через свет, исходящий от Него (*tantum per quondam illius similitudinem, aut lucem ab eo derivatam*)» [б: 430–431]. Васкес, озабоченный наличием подобных заблуждений и у Отцов Церкви (помимо греческих – Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского и др., в списке фигурируют Св. Амвросий Медиоланский, Блаженный Иероним, Примазиус, Исидор Севильский) вынужден обратиться к учению Евномия о постижимости божественной Сущности, сделав ремарку, что «Евномий не был настолько безумен, чтобы предполагать, что наше понятие о Боге равно понятию и познанию, которое Бог имеет о Самом Себе».

В действительности, схоластическое разделение между принципиальной непостижимостью и неуопостижимостью божественной Сущности не снимает проблемы созерцания её. И Иоанн Златоуст в пятнадцатой беседе на Евангелие от Иоанна, говоря: «Того, что есть Бог, не видели ни пророки, ни даже ангелы и архангелы. Ибо каким образом то, что есть природа сотворенная, могло бы видеть то, что нетварно?», и Дионисий Ареопагит, используя парафраз из «Парменида» по отношению к Сверхсущностному Богочалию: «В нем нет ни чувства, ни образа, ни мнения, ни рассуждения, ни знания» [б: 430], подразумевают трансцендентность божественной Природы (Любопытно, что для греческих Отцов сущностное познание даже тварных вещей недостижимо: «если бы мы смогли увидеть сущностные основания творений, мы были бы ослеплены сиянием творящей силы, производящей их») [б: 439], впрочем, оставляя возможность видения Бога именно «лицом к лицу».

Абсолютное как «Невыразимое» – предмет апофазы, может стать и объектом катафазы: «Имя "выше всякого имени" (Филипп. 2, 9) является переходной точкой: будучи «омонимом», оно может направить апофатическое исследование «неназываемого имени», устремив человеческий разум к божественной невыразимости, но также может стать отправной точкой обратного движения, катафазы, так как Первопричина, превосходящая все имена, содержит в себе все свои явления – то, что сделает ее «всеназываемой». *Nomen super omne nomen* есть, следовательно, источник всех имен, которые могут быть перенесены на Первопричину через ее явления, и в частности, потому, что это имя особенно. Это имя, обозначающее Бога в самом принципе его всемогущества, должно приписывать Ему все, чьим источником Он является,

одновременно обозначая трансцендентность Первопричины своим явлениям. Оно отмечает границу между анонимностью *Deus absconditum*, невыразимым, каким Он является в Себе, и многоименностью Бога – активным Началом, которое позволяет себя знать и именовать через свои многочисленные проявления» [5: 64].

Два пути – неназываемости и многоименности Абсолютного соответствуют двум противоположным путям в богословии – пути утверждений и пути отрицаний. Если в изложении Дионисия Ареопагита «отрицательный путь более совершенен, то только потому, что он нацелен на невыразимую и непознаваемую природу, «объединения», преобладают над «разделениями» или явленными «исхождениями» Божества или «силами» (*δυνάμεις*), благодаря чему становится возможным положительный путь с его множественностью божественных имен» [5: 35].

Ситуация догматического непонимания внутри западной и восточной традиций весьма ярко выразилась и в способе понимания апофатического и катафатического путей Дионисия Фомой Аквинским. Вообще, говоря об отношении доминиканского Учителя к учению Ареопагита о Трансцендентном, Этьен Жильсон дает универсальную и предельно точную характеристику: «Учение Дионисия, словно по мановению волшебной палочки, преобразуется. Св. Фома сохранил его полностью, но ничто не сохранилось в нем в том же смысле» (*Томизм*). Приводя это высказывание Жильсона, Вл. Лосский считает своим долгом определить и причины такого отношения: «Св. Фома скорректировал Дионисия, поскольку почувствовал у него опасность платонизма. – Эта критика могла относиться к Дионисию. – Однако прав ли был Св. Фома в своем толковании Дионисия в контексте неоплатонической философии, которой следовало остерегаться? Он не мог бы поступить иначе, так как различие между Богом-в-Себе и Его явленными исхождениями в качестве темы «богословия» и «икономии» осталось чуждым западному Средневековью; в учении Псевдо-Дионисия этот момент играл роль христианского противоядия. Вот почему, как нам кажется, *Corpus Areopagiticum*, который для Востока был победой христианства над языческим эллинизмом, для Запада, начиная от Иоанна Скота Эриугены, представлялся проводником платонических влияний, против которых следовало защитить христианскую традицию» [5: 61].

Не менее важно и то, что в восточно-христианской традиции мистика света непосредственно связана с Боговоплощением (ведь исихазм настаивает на видении Фаворского света), не случайно и Иоанн Златоуст комментирует «лицом к лицу» Первое послания к Коринфянам именно в христологическом контексте: «строгая экзегеза Златоуста – "знать Бога как мы были познаны Им" – позволяет понять, что нисхождение божественного Слова, которое стало человеком, делает возможным восхождение человека к Богу» [6: 445].

Основание же восточно-христианской трактовки апофазы и катафазы – учение о различии в Боге Сущности и энергий: положительные утверждения, превозносящие Бога как полноту всего, отражают исхождения (силы, энергии), отрицательные относятся к непознаваемой, трансцендентной божественной Природе.

Между тем, Писание обещает видение Бога «таким, как Он есть» (1 Ин. 3,2) и «лицом к лицу» (1 Кор. 13,12). И здесь западная и восточная традиции неизбежно оказываются в разных сферах ожидания непосредственности видения. Естественно, что западная схоластика обсуждает видение и познание *per essentiam*, в то время, как восточное богословие всегда располагается в перспективе «богословия» и «икономии»: «Утверждая, что Бог открывает Себя в своих силах (*δυναμεις*) или действиях (*ενεργεια*), в то время, как сущностное познание остается недостижимым для тварного, ни Василий, ни Григорий не отказывают блаженным в возможности видеть Бога "таким, как Он есть". Отказ в видении *ουσια* означает лишь невозможность знать Бога в Его абсолютной трансцендентности, вне всякого отношения к тварному, по ту сторону Его откровения в икономии» [6: 439].

Не менее значительным является и учение об Иисусе Христе, образе Отца, посредством Которого и возможно видение, познание, «ум Христов», который верные обретут согласно апостолу Павлу [6: 446]. Думается, западно-христианская традиция восполняет невозможность энергийного приобщения тварного к нетварному особым почитанием Христа, выразившимся во всестороннем «подражании Христу».

Антиномизм в понимании Абсолютного преломляется и в антропологическом видении. Учение Отцов Церкви о различии «внутреннего» и «внешнего» человека В. В. Зеньковский назвал «исконным христианским антропологическим дуализмом» [1: 222]. Этот дуализм проводит границу между эмпирической сферой души с ее многочисленными проявлениями, включая разумную способность, и той глубиной личностного сознания, которая является сокровенной и для самого человека. Однако трактовка глубины души весьма отличается в западной и восточной традиции.

Знаменитая фраза Августина «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat Veritas*» (Не иди вовне, возвращайся в себя; во внутреннем человеке пребывает Истина – *De vera religione*) стала символом имманентного бытия истинного в сокровенной глубине человеческой души. И хотя Блаженный Августин в своем высказывании подразумевал совершенно естественное пребывание истины в человеке, эта фраза стала одним из девизов христианской мистики. С одной стороны, утверждая трансцендентность Истины, в этом свете, озаряющем разум, он увидел необходимое условие истинности человеческого познания, с другой – в самой разумной способности души он находил инструмент естественной связи с умопостигаемым миром, а значит, и с Богом. Для Августина характерно сближение научной истины, того умо-

постигаемого, которое оказывается наиболее близким и понятным человеку с Истиной божественного Бытия. Эта платоническая интенция приводит его к тому, что Бог, превосходящий всякую научную истину, постигается той же рациональной стороной души. Августин не усматривает здесь противоречия.

Роль веры и благодати во многом сводится к тому, чтобы, пробудив жажду Богообщения, устремить человеческий разум к высшему, направить его к восхождению от низших, недостойных предметов, к совершенству. При этом, такое восхождение не есть нечто сверхъестественное; если оно и называется экстазом, то это не означает выхода в сферу сверхразумного, за пределы рациональной способности: «само видение Бога, которое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда» (*Soliloquia*).

В отличие от каппадокийцев, Августин нигде не употребляет термин «сверхразумное познание», и в этом смысле он остается далек от мистицизма неоплатоников и восточной патристики (более того, в целях духовной трезвости, он настаивает на *отличении* себя от созерцаемого: *confitere te non esse quod ipsa est*), августиновское понятие о Боге как об источнике рационального знания и его пределе, во многом определило судьбы западного пути религиозно-философской мысли.

Еще одно важнейшее понятие для последующего развития западной христианской мысли тоже коренится в учении Августина: это так называемый «тайник души» – *abditum animae* или *abditum mentis* (трактат *О Троице*). В этом вопросе он во многом следует античной рациональности, в частности, учению стоиков о том, что в «верховьях» человеческой души присутствует искра первозданного Разума, которая, подобно тому, как он созидает и сохраняет космос, созидает и сохраняет человеческое тело.

Средневековая мистическая традиция, находясь в поиске обоснований не столько рационального, сколько сущностного единства с Богом (что является вполне естественным для христианства, но уже не вполне догматически выверенным – для католического умозрения как одной из его форм), распадается на множественность течений и учений, осуждаемых традиционным западным богословием. Так, располагая свой философский поиск в регистре абсолютного Единства человеческого и божественного, Мейстер Экхарт пределом мистического опыта полагает единение-неразличимость: «Бог погружен в "страну вечного несходства", где человек сможет достичь Его, только поднимаясь над всем, что может быть познано, и, в конечном счете, преодолевая разум и его объект *in ekstasi mentis*». Здесь «внутренний человек», который имеет место только в Боге, принадлежит целиком вечности; страна несходства, которая отделяет его от «человека внешнего», подчиненного пространственно-

временным условиям, возвышается над протяженностью, которая удаляет небесный предел от центра земли» [5].

Восточно-христианская традиция, направлявшаяся сочинениями Каппадокийцев и Дионисия Ареопагита, настаивает на божественной непостижимости, оставляя, однако, творению возможность быть причастным Богу через Его проявления («разделения», «силы», или «энергии», выражаясь уже словами Григория Паламы). Подобно Блаженному Августину, утверждая одновременную трансцендентность и имманентность Бога, восточная традиция находит иную интерпретацию мистических глубин человеческого духа. Эта глубина души – достигаемое в аскезе безмолвие, такая отрешенность от всего «тварного», которая позволяет человеку приблизиться к созерцанию нетварного света, божественной энергии, в которой Бог присутствует, «не покидая Своего Единства». Это испытание «сердца» умом, поскольку «из сердца исходят помыслы» (Матф. 15, 18–19), и «нисхождение ума в сердце», поскольку разуму, склонному к рассеянию среди чувственных образов, необходимо сосредоточение во «внутреннем человеке», в той глубине, в которой и происходит встреча с Богом. И хотя православная традиция стремится к энергетической слитности бытия, полюсы противоположностей остаются полюсами.

Особенность средневекового (или христианского) антиномизма заключается в отсутствии *логического* измерения: вне логических оппозиций «добро-зло», «положительное-отрицательное», бытие Бога и мира определяются «принципом совершенного различия» [4: 46], в рамках которого между нетварным и сотворенным невозможно абсолютное противопоставление: всякая противоположность подразумевает общее основание. Божественное и человеческое различны, но они не располагаются на разных полюсах оппозиции: речь идет о единой динамической реальности, о встрече, о слиянии без смешения.

Между тем, новоевропейский антиномизм и в сфере онтологии, и в сфере гносеологии располагается как раз на уровне логической оппозиции: вспомним учение Н. Кузанского о Боге как об абсолютном максимуме и минимуме. Соединение противоположностей, символизирующее полноту бытия, вступает здесь в свои права, наделяя каждую единицу бытия и совершенством, и онтологической значимостью.

Стоит ли искать общие основания схожих лишь внешне способов интерпретации картины мира? Возможно, более продуктивным было бы стремление к «аутентичному» прочтению текстов разных культурных эпох, тогда и содержание этих текстов стало бы для нас более значительным.

### Список литературы

1. Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1989. – Т. 1.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – М.: Искусство, 1992. – Кн. 1.
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
4. Лосский В.Н. Фрагменты неопубликованных лекций // Clement O. Orient – Occident, deux passeurs / VI. Lossky, P. Evdokimov. – Paris, 1989.
5. Lossky VI. La théologie négative et la connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. – Paris, Cerf. 1960.
6. Problème de la “vision face à face” et tradition patristique de Byzance // Contacts. Revue française de l’orthodoxie. – 2003. – Octobre-décembre

УДК 1(73) (091)"20"

*О. Ю. Назарова*

### **Актуальность марксизма в современном мире: неомарксизм Ф. Джеймисона**

Статья посвящена неомарксистской проблематике философской системы видного американского теоретика Фредрика Джеймисона. Автор считает, что марксизм был несправедливо предан забвению, тогда как разработка и модификация учения Маркса в соответствии с потребностями сегодняшнего дня является продуктивным средством анализа современной культуры, способствуя поиску путей преодоления негативных тенденций современного капитализма, а также обладает мощным прогностическим потенциалом.

**Ключевые слова:** Фредрик Джеймисон, современная американская философия, неомарксизм, капитализм, постмарксизм, постмодернизм, глобализация.

Так случилось, что после 1991 года и распада СССР за пределами узкого круга единомышленников марксистское мировоззрение перестало рассматриваться как достойное внимания и уважения (и уж тем более воплощения), хотя предпосылки этого были заложены гораздо раньше. На Западе проблемы у марксизма начались задолго до падения Берлинской стены и официального распада КПСС. Это было связано, во-первых, с отходом от политических традиций марксизма-ленинизма, во-вторых, с философией постмарксизма поздних 1960-х гг. (обличения понятий «тотальность», «тотализация», «референт», «производство» и т. д.), а также с интеллектуальным движением «правых», использовавших распад «социалистического лагеря» для провозглашения банкротства социализма и окончательного установления рынка. Задача, стоящая перед американским философом Фредриком Джеймисоном, не из лёгких – вернуть смысл и актуальность понятиям марксистского

стской теории в современном мире. Эта задача на сегодняшний день носит не только теоретический, но и политический характер.

Будучи автором неомарксистской концепции постмодернистской культуры, Фредрик Джеймисон приспособил марксистскую теорию к анализу постмодернистских культурных и социальных форм. Заявление об актуальности марксизма на сегодняшний день является одновременно и предпосылкой и следствием всей теоретической системы американского философа. Представляется возможным предположить, что философская проблематика постмодернистской культуры, блестящий и тщательный анализ которой был предпринят Ф. Джеймисоном, выводится им из более широкого проблемного поля марксизма. Несмотря на множественные критические высказывания в адрес автора работы «Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма» (как со стороны марксистов, так и со стороны постмодернистов) нам видится, что позиция последнего относительно использования марксистских идей требует разъяснения. Вопреки вступлению в диалог с постмодернистским дискурсом и использованию его основных концептов, Ф. Джеймисон является, прежде всего, марксистским теоретиком, пытающимся увидеть систему как целое. Системой же для американского философа на данный момент служит капитализм «третьей стадии» (или «поздний капитализм» как он его именует вслед за Э. Манделем). Не пытаясь соединить в единое целое марксизм и постмодернизм, Джеймисон неоднократно предпринимает попытки разъяснения того факта, что марксизм и постмодернизм – совершенно различные феномены, несводимые друг к другу. В то время как марксизм предоставляет широкие рамки для анализа капитализма и его системных эффектов, постмодернизм является лишь очередной культурной доминантой, которая как раз и поддаётся наиболее продуктивному анализу в рамках марксистской теории. Джеймисон заявляет, что сама постановка вопроса о «смерти марксизма» является абсурдной, а рассмотрение «отжившего и до сих пор актуального» в данном способе философского мышления – не совсем корректным. О «смерти» марксизма после распада СССР, согласно мысли американского философа, заявили те, кто не дифференцировал чётко такие понятия, как «марксизм как способ мышления и анализа», «социализм как социально-политическую цель и мечту» и «коммунизм как историческое движение» [1: 210]. Опыт СССР и стран «социалистического лагеря» не мог стать глобальным по определению. В «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» Маркс подчёркивал, что мировой рынок должен стать последним горизонтом капитализма. Локальная революция важна, но не может привести к долговременным историческим результатам, поэтому при отсутствии мировой революции капитализм рано или поздно займёт оставленные им прежде позиции.

Американский философ считает, что марксизм подвергается реинтерпретации на каждом этапе развития капитализма и это совершенно нормально, поскольку он является сложной и совершенной системой, которая способна модифицироваться согласно требованиям современности. Марксизм – это прежде всего анализ капитализма, и только потом – его реинтерпретация в рамках марксизма-ленинизма. Марксистские экономисты – единственные, кто способны увидеть систему в целом, не застревая на специфических вопросах, считает Джеймисон. К. Маркс создал модель капитализма как системы, и куда будет существовать капитализм, она будет сохранять свою объясняющую силу.

Чем же является марксизм для Джеймисона? Прежде всего, отмечает мыслитель, не следует отождествлять марксизм и философию XIX в., хотя он и возник из последней. Несомненным преимуществом марксизма как теоретической системы является присутствие в нём диалектики в качестве «незавершённого проекта», универсального инструмента решения общефилософских и более частных теоретических проблем. Диалектика относится, скорее, к теории, чем к философии. Если последняя ищет некую самодостаточную систему, то теория не имеет безусловных устремлений и не претендует на построение абсолютной системы. Теория стремится расшатать аффирмативные положения философии. Так, например, для марксизма и фрейдизма характерно единство теории и практики: вторжение практического компонента препятствует оформлению самодовлеющей философской системы [1: 213]. Диалектика всегда должна содержать в себе конфликт имплицитно, что также препятствует «застыванию» выводов, полученных с её помощью. Например, бинарные оппозиции «субъект-объект», «материализм-идеализм», «экономика-политика» – способы обнаружения присутствующего противоречия, а напряжённость между членами оппозиции принципиально необходима для продуктивного мышления. Диалектика, в понимании американского философа, – это вскрытие глубинных процессов и демонстрация противоречий, действующих в этих процессах. Наиболее интересными критиками диалектики современности Джеймисон считает Лакло и Муффа.

Американский философ также отмечает, что идентифицировать марксизм мы можем не столько по чётким теоретическим позициям, сколько по приверженности особому комплексу проблем, которые стояли перед теоретиками данного типа философского мышления с самого его основания. Формулировки этих проблем меняются, однако, суть их остаётся неизменной. В то же время, нельзя не заметить, что в ходе модификации самого капитализма и проблемы марксизма начинают преобразовываться и обретать новое выражение. Однако, марксисты не были свободнее, чем иные интеллектуальные течения от так называемого «интеллектуального овеществления». Так, пишет Джеймисон, «марксисты неизменно полагали, что базис/надстройка представляют

собой решение и концепцию, а не проблему и дилемму» [1: 213], что привело к различным проявлениям догматизма, исторически связанных с развитием марксизма. И если изначально проблемное поле марксизма касалось структурных и исторических особенностей производства стоимости в промышленном капитализме (проблема прибавочной стоимости преобразовалась во множество внешне несходных проблем и областей: в проблемы теории денег, социальных классов, рассматривалась через феномен товарного производства и так далее), то впоследствии в марксистский анализ были вовлечены новые сферы функционирования капитала и системные эффекты, им порождаемые. Преимущество марксизма для американского философа также состоит в том, что данное направление философской мысли характеризуется отсутствием антиинтеллектуализма при всей своей практической направленности. Сложность же положения интеллектуала состоит в том, что если нет реальных политических течений, в которые он мог бы влиться, его позиция утрачивает свою силу. Теоретику и практику марксизма необходим гибкий ум и фундаментальный подход к истории, поскольку последняя имеет одну особенность: человеческое, индивидуальное время не совпадает с социально-экономическим временем (циклами капиталистического производства, в которое мы оказались включены). Человек как биологическое существо «здесь-и-сейчас» не приспособлен к наблюдению за фундаментальной динамикой истории, поэтому необходимым оказывается накопление некоего опыта истории, рассмотренной в марксистском ключе, для будущих поколений интеллектуалов. В настоящее время, говорит Джеймисон, это сделать достаточно тяжело, поскольку сам опыт истории оказывается утраченным в связи с появлением и повсеместным распространением так называемого «шизофренического субъекта», являющегося результатом разрыва цепи означающих в современной культуре. Ведь «сама персональная тождественность субъекта является эффектом определённого временного упорядочивания прошлого и будущего относительно его настоящего» и «такое активное упорядочивание само по себе является функцией языка» [2: 133]. Если же мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее в рамках предложения, то мы также не будем в состоянии это сделать в пределах своей биографии и психической жизни. Шизофрения – это не психический диагноз, выдаваемый Ф. Джеймисоном, но общая тенденция постмодернизма. Американский теоретик стремится найти средство преодоления этой обрывочности, тотализирующий подход, способствующий избавлению от «исторической амнезии» и он предлагает вариант такого подхода. То есть, марксизм представляет собой связанное понятийное пространство, которое Джеймисон предлагает «картографировать» для лучшего понимания.

Американский философ связывает кризисы марксизма с периодическими преобразованиями капитализма как системы. Возникает эффект новизны: появляются новые проблемы, на которые «прежний» марксизм не может дать ответов. Но, как выясняется, после того, как смятение проходит, новые проблемы могут быть помещены в концептуальное поле марксистского анализа. Так было и в 1898 году, когда Эдуард Бернштейн в работе «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии» предложил пересмотреть основные положения марксизма, и в 1970-х гг., когда возник постмарксизм со множеством рецептов для решения насущных социально-политических проблем (см. работу Лакло и Муффа «Гегемония и социалистическая стратегия», 1985), и в 1991 г. после распада СССР. И всегда можно было проследить апелляцию к якобы «коренному» преобразованию самого капитализма, для интерпретации которого прежний марксизм уже не подходит. В эпоху «позднего капитализма», пишет Джеймисон, «капитал проник в прежде нетоваризованные зоны мира» [1: 216], что повлекло за собой глобализацию рыночных процессов и расширение капиталистической системы в геометрической прогрессии. Что в капитализме не меняется – так это нацеленность на извлечение прибыли, составляющая основу рыночных отношений. И именно с эффектами подобной нацеленности и призван «работать» марксизм. Несмотря на невиданную доселе модернизацию, усложнение технологий и головокружительные денежные спекуляции, последствия которых сейчас переживает весь мир как единая капиталистическая система, мы имеем издержки в виде новых форм «обнищания»: структурной безработицы, обречения огромных областей «третьего мира» на вечный голод и нищету. То есть, мы видим сохранение следующих черт капиталистического производства: нацеленность на получение максимальной прибыли, смену экономических циклов, колебания на рынке труда, разрушительное воздействие новых промышленных и технологических изменений в глобальном масштабе.

Джеймисон отмечает, что рынок – это такая же риторика, как и многие другие, «идеология, апеллирующая к вере и нацеленная на действия и достижение политических результатов» [2: 77]. Сторонники рыночной риторики описывают сценарий, согласно которому рыночная система капитализма оказывается неспособной улучшить жизнь двух третей жителей Земли (Африка, бедные страны Восточной Европы). Эти страны не могут заявить о своей национальной автономии в силу интеграции мирового рынка. Она вызвана, во-первых, тотальной зависимостью от импорта, во-вторых, разрушением местного производства (внедрением новых «продвинутых» технологий развитых стран, вынесением производства из развитых стран в «третий мир») и, в-третьих, культурным фактором – невиданным доселе обращением информации и заполнением прежде самобытных областей национальных культур американской культурной продукцией. Всё вышеперечисленное препятствует формированию автономных и альтернативных культур. Культура

стала важнейшей политической проблемой капитализма, пишет Джеймисон. Он приводит в пример идею Стюарта Холла о «дискурсивной борьбе» как главной силе легитимирующей либо делегитимирующей идеологии сегодня. После выхода культуры потребления, если не сказать «потребительства», на первый план социализм и ряд других понятий (национализация, государство всеобщего благосостояния, экономические права), фактически, признаны неосуществимыми в силу своей нелегитимности. Американский философ отмечает также, что «основополагающий уровень, где идёт политическая борьба, – это уровень легитимности таких понятий, как планирование или рынок; по крайней мере, сейчас и в ситуации, в которой мы находимся. В будущем – совершенно так же, как было и в прошлом, – мы встретимся с более активными формами политики» [2: 80].

Американский философ пишет: «"Рынок в природе человека" – вот утверждение, каковому нельзя позволить быть неоспоримым, на мой взгляд, это наиболее судьбоносный участок идеологической борьбы в наше время. Если вы будете закрывать на это глаза, поскольку это утверждение кажется маловажным, или же – что ещё хуже – поскольку вы сами "в глубине души" в это поверили, то и социализм, и марксизм фактически окажутся по крайней мере временно делегитимированными» [2: 80].

«Опыт поражения» появился в марксизме в XX веке и Джеймисон связывает его с ощущением бессилия, охватившим широкие слои общества с конца 1960-х гг. Результатом явилось убежденность в бесплезности попыток преобразования общества и поиск альтернатив в религиозном фундаментализме, национализме, принятие некоего эфемерного «плюрализма позднего капитализма», предоставляющего широкие возможности консьюмеризма для западного общества, но лишаящего граждан «социальной сетки» и ряда гарантий, предоставляемых при социализме. Американский философ отмечает, что «у рынка как понятия редко бывает что-то общее с выбором или свободой, поскольку и выбор, и свобода детерминированы для нас заранее – независимо от того, говорим ли мы о новых моделях автомобилей, об игрушках или телевизионных программах: несомненно, мы выбираем среди них, но вряд ли можно сказать, что мы действительно обладаем реальным выбором между ними» [2: 81]. Риторика рынка была развита для смещения акцента с производства на потребление и распределение, считает автор. Причина успеха рыночной идеологии заключается не в самом рынке, но в метафизических теориях, связывающих рынок с истинной природой человека. Джеймисон приводит в пример теорию Гэри Беккера, где даётся тотальное видение рынка как неотъемлемой составляющей человеческого общества начиная с самой ранней стадии развития, психоанализ, благодаря распространению которого в объяснении человеческой природы остаётся всё меньше непознанного и иррационального, беспредельное разрастание философии «Разума»,

сартровскую категорию свободы, в которой «выбор» сродни «производству товаров» (поскольку ему нет необходимости быть всегда гедонистическим). Всё вышеперечисленное, согласно мысли Джеймисона, и подталкивает нас к произнесению слова «постмодернизм». В эту эпоху потребляется всё, в том числе и сама идея потребления, и идея рынка. Жители социалистических стран стремились к капитализму, поскольку не могли себе представить, что «обладать товарами можно только при условии систематического отказа от социальных служб» [1: 221]. Для них невозможно было на том этапе осознать разницу между простой доступностью товаров потребления и «безумием консьюмеризма». Джеймисон сравнивает зависимость от потребления с наркотической и сексуальной зависимостью. Так, после краха советской системы американское правительство занялось внедрением элементов более социальной медицины, начато привлечение частных инвестиций в экологические отрасли и технологии, после расцвета «японской модели» экономики происходит возвращение легитимности понятию национализации, в которой масштабы государственного регулирования сложно переоценить. Американский философ отмечает, что такие элементы социализма периодически появляются и исчезают в предсказуемом ритме, однако, поскольку они не явились в своей целостности, говорить о социализме преждевременно, особенно в условиях, когда новая риторика мирового рынка подвергается нападкам завоевания «государства всеобщего благоденствия», склоняя граждан мыслить о частном решении социальных проблем.

Почему же марксизм действительно так важен для анализа современной социально-культурной реальности? Маркс уже в «Основах политической экономики» отмечал, что обращение рыночного типа «исторически и гносеологически предшествует другим формам картографирования социальной целостности и служит первой попыткой её схватывания» [2: 86]. Что не исключает того, что с течением времени будут выработаны иные попытки, соответствующие «духу времени». «Чистый рынок», регулирующий жизнь людей в обществе, согласно Джеймисону, является такой же утопией, как и «чистый социализм». Необходим некий новый коллективный проект, в котором расстановка социальных приоритетов, принадлежащая выбору активного населения, также известная как «планирование» была бы его неотъемлемой частью.

Так, можно вслед за Ф. Джеймисоном сделать вывод, что капитализм сегодня не претерпел принципиальных изменений по сравнению с временами Бернштейна. Основные особенности анализа капитала у Маркса (капитал должен расти, производительность также должна расти, капитализм обладает внутренними противоречиями и проникает в «непродуктивные» сферы, капитал «спасается» посредством технологических новшеств (Эрнст Мандель), в развитии капитализма неизменно присутствует этап спекуляции и финансового капитала во время

расширения миросистемы, что мы видим на данный момент в американском варианте) остаются актуальными и по сей день, позволяя понять особенности функционирования современной западной культуры в широком смысле слова и в глобальном общемировом масштабе, что, несомненно, является заслугой Ф. Джеймисона.

#### Список литературы

1. Джеймисон Ф. Постмодернизм и рынок / пер. с англ. Б. Скуратова // Журнал № 1. – М., Ессе homo, 2003.
2. Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм / пер. с англ. А. Смирнов // Логос. – № 3(48). – М., 2005.
3. Джеймисон Ф. Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. – Минск, 1996. – С. 117–137.

УДК 1(44) (091)"20"

**А. В. Дьяков, М. А. Емельянова**

### Ролан Барт: система Моды и подозрительность к Системе

Статья представляет анализ одного из интереснейших аспектов семиологической концепции Ролана Барта – его «системы Моды». Прослеживая генезис и текстологическое развитие этого второго диссертационного проекта Барта, авторы показывают его место в философской традиции «подозрения», выявляя его потенциал сопротивления властному дискурсу.

**Ключевые слова:** Ролан Барт, система моды, семиология, семиотика, подозрение, означивание, текст.

Ролан Барт никогда не был строгим систематиком. Как замечает Л.-Ж. Кальве, «его главным вкладом была не систематическая теория, а определённый способ смотреть на вещи, интуитивный подход» [5: 264]. Поэтому и понять Барта можно, лишь обращаясь к его письму, а не к тем или иным теоретическим конструкциям, которые он создавал в разные периоды своего творчества с тем, чтобы вскоре от них отказаться. Кальве вторит Ф. Роже: «В центре “научного” проекта Барта [лежит] не таксономия, упорядоченная классификация... но прежде всего, изначально, – амбиция, в отношении к которой оба жеста противоположны, но взаимодополнительны: *видимое* деклассирование иерархий языка (их гула) и *видение* дискурса, “гомогенного” со своим объектом, примиряющего всякую науку и всякое удовольствие (таково *письмо*)» [9: 13]. Наконец, и М. Мориарти замечает: «Его творчество основано не на теории, а на видении языка» [8: 12]. Разумеется, такой подход не может предполагать чёткой методологии и строгой «научности». Можно, конечно, попытаться навязать всё это Барту, ведь его

труды оказали весьма значительное влияние даже на самую строгую «науку». Однако, если мы хотим получить образ Барта *как он есть*, разумнее последовать стратегии того же Роже, который предлагает «вырвать Барта-семиолога у семиотики, Барта-апостола Текста – у текстуальности и т. п.» [9: 28].

Барт был одним из столпов структурализма, осознавших его ограниченность и перешедших на позиции постструктурализма. Как замечает А. Лаверс, «в области литературного анализа Барт в действительности никогда не был структуралистом» [7: 175]. Если «ранний» Барт ратовал за «научность», то Барт «поздний» открыто признавался в своём тяготении к литературности. Впрочем, в этом не было ни радикального «поворота», ни существенного противоречия: его рабочим инструментом был язык, а иметь дело с языком – значит заниматься «литературой». «Телькелисты» в определённый момент заразили Барта своей идеей критического производства текстов, тождественного производству критических текстов, однако эта деятельность не стала его *credo*. Неудивительно, что в конце жизни Барт стал подозревать, что за теоретической правильностью и критической прозрачностью «нового романа» скрывается отсутствие литературного таланта. Впрочем, никаких практических выводов из этого открытия сделать он не успел.

Барт всегда тяготел ко всему «новому»: «новому роману», «новой критике», «новой философии» – в душе оставаясь приверженцем старых форм литературы. Возможно, он просто не видел для себя другого выхода: он опоздал принять участие в героической деятельности «старых», и ему не оставалось ничего другого, как поспешать за «новыми». В итоге он стал «самозванцем». А «самозванцы» плохо вписываются в академическую систему.

Из-за болезни он не поступил в «Эколь Нормаль» и не сделал дипломатической карьеры. По той же причине он опоздал написать диссертацию. Вернее, написал её, но ни один совет не принял бы текст о никому уже не нужном историке, ставший книгой «Мишле». Во второй раз Барт решился написать диссертацию во второй половине 1950-х гг. На сей раз её темой должна была стать мода. В 1958 г. он обратился к Леви-Строссу с предложением стать его научным руководителем. Леви-Стросс отказался, сочтя его стиль чересчур «литературным», однако дал ценный совет: исследовать не саму моду, но её отражение в прессе. Кроме того, он посоветовал Барту прочитать «Морфологию народной сказки» В.Я. Проппа. Барт и его друг Греймас немедленно взялись читать книгу ленинградского этнографа в английском переводе. Барт нашёл здесь метод применения семиологии к литературным объектам, а Греймас – структурную модель актантов, которую он будет развивать в своей «Структурной семантике». «...Изыскания Проппа в области славянской народной сказки... – писал Барт, – возможно, откроют в бу-

дущем путь к анализу крупных современных “повествовательных текстов” – от газетной хроники до массового романа» [1: 250].

Получив отказ от Леви-Стросса, Барт не слишком унывал, поскольку ранее уже получил согласие от лингвиста Андре Мартине. Они встретились за обедом, куда Барта привёл Греймас, летом 1954 г. За столом говорили о моде, и Барт спросил Мартине, какой из элементов женской одежды представляется ему наиболее важным. Мартине, сосредоточившись на сексуальной коннотации вопроса, считал, что это всё, что надевается на ноги. Но Барт возражал: ноги – сравнительно бедная семиотическая система, даже платок насчитывает около тридцати элементарных категорий. Мартине был впечатлён речью Барта и согласился стать его руководителем.

Но несмотря на такую поддержку, Барт так и не прошёл формальной процедуры утверждения диссертации. Леви-Стросс совершенно справедливо отметил его склонность к литературе, мешавшую ему писать тем академическим языком, который был принят в университетах.

Его книга «Система моды» оказалась куда менее «литературной», нежели его прежние работы. Сам Барт считал этот труд прежде всего методологическим – высвечивающим возможность использования сосюрровской семиологии. Здесь он реконструировал смысловую систему женской одежды, используя в качестве материала дамские журналы за 1958–1959 гг. В этой работе Барт рассмотрел моду как аспект знакового организма культуры – мифа, который вовсе не исчезает в современных культурах, но, напротив, наиболее эффективно функционирует. Он справедливо отмечал, что одежда служит для моды реальной основой, в то время как сама мода является важной системой значений в культуре. Хотя первоначально Барт намеревался реконструировать семантику реальной одежды, однако в конце концов предпочёл анализ соответствующей письменной системы, поскольку, если функцию отодвинуть на второй план, останется только «значение». (Барт не упомянул о том, что всего лишь последовал совету Леви-Стросса). Таким образом, «Система моды» Барта направлена на «перевод одежды в язык», «поскольку одежда уже представляет собой систему знаков» [2: 33].

«...Реальная система одежды – это всего лишь естественный горизонт, где Мода формирует свои значения; как целостность, как сущность Мода не существует вне слова. Поэтому неразумно было бы ставить реальность одежды *раньше*, чем слово Моды, – напротив, подлинно рациональным направлением будет идти от учреждающего слова к учреждаемой им реальности» [2: 33].

Мода, говорит Барт, представляет собой результат взаимоналожения трех языковых систем: одежды-образа, одежды-описания и реальной одежды. Именно вторая система, по его мнению, насыщена коннотациями; она располагается «между вещами и словами» [2: 62], связывает Моду с внешним миром и поэтому заслуживает особого вни-

мания. Коннотация наделяет описываемые элементы «атмосферой», перенося семантические единицы из структуры в событие или живую картину. Именно поэтому риторику Моды можно считать искусством. В свою очередь, Барт разделяет минимальную структуру означающего в модной одежде-описании на три обязательных составляющих: объект, суппорт и вариант. Именно изменение вариантов и образует, как он считает, процесс смены Моды, а благодаря вариациям суппорта образуется понятие эlegantности.

Таким образом, одежда имеет технологическую, иконическую и вербальную структуры, функционирующие в разных режимах распространения. Первая выступает как исходный язык-код, две другие представляют собой вторичные языки, «переводы» с исходного языка. Преобразование одежды в «изображение» или «описание» и переход от образа к языку происходит с помощью шифтеров (этот термин Барт заимствует у Якобсона). Подобные вариации в одежде ведут к вариациям в характере. В результате возникает уникальный феномен «именования означаемых» специфичный для многих высказываний Моды и отсутствующий во всех остальных знаковых системах. В связи с этим Мода приобретает метаязыковой характер.

Барт четко различает понятия «означающее» (significant) и «означаемое» (signifie), которое можно сравнить с различием между материальной стороной символа и его значением. Взаимосвязь этих понятий регулируется через определенный «код», где целому классу означающих равнозначен целый класс означаемых. При этом вестиментарный код как знаковая система основывается не на отношениях означающего и означаемого, а на отношениях между означающими («любой знак существует благодаря своему окружению, а не благодаря своим корням» [2: 61]). Таким образом, Барт переносит лингвистическую концепцию Лакана в область исследования дамской моды.

Он своеобразно переосмысляет и концепцию «видимого и невидимого» Мерло-Понти. Черты внешнего мира, говорит он, безграничны, тогда как класс одежды образует конечный набор материальных предметов. Сходясь в отношении эквивалентности, внешний мир и одежда образуют *манifestацию*: черта одежды манифестирует ту или иную черту внешнего мира. «Иными словами, отношение между одеждой и внешним миром или Модой, постулирующее эквивалентность зримого и незримого, поддается лишь одному применению – своеобразному чтению» [2: 60].

Порогом знаковости, по Барту, служит социализация, момент включения предмета в общественный быт (в выставочную экспозицию, в научный доклад и т. д.). Но при этом он четко отделяет семиологию моды от социологии моды. И главное отличие заключается в том, что социология обращена к реальной одежде, а семиология к «комплексу коллективных представлений», образам, то есть задача модного описания – не только предлагать сам объект для реального копирования, но

еще и, прежде всего, широко распространять Моду как смысл. Восприятие предметов (не только одежды), подчиняющееся моде, возникает из капиталистической системы производства/потребления. Но при этом всегда существует разрыв между предлагаемым продуктом и действительным объектом. Появляется, своего рода, символическое потребление. Разница в экономической ценности не соответствует разнице в полезности, поэтому потребление начинает функционировать как система знаков, предметы превращаются в символы, а символы – в товары. Барт отмечает, что знак Моды размещается на пересечении индивидуального замысла и коллективного образа, знак Моды появляется в результате последовательной эволюции; он появляется каждый год неожиданно, то есть мода меняется, а не развивается.

Процесс смыслообразования, подчёркивает Барт, подчинён определённым правилам, которые как раз и образуют смысл; режим смысла есть режим контролируемой свободы. Знак, по Соссюру, представляет собой соединение означающего с означаемым, связь между которыми носит произвольный характер. Барт понимает эту произвольность как двойную мотивацию – социальную и природную. Он принимает поправку Э. Бенвениста, согласно которой связь означающего и означаемого не произвольна, но лишь немотивированна: после того, как связь установлена, пользователь языковой системы не может не считаться с ней. Если же означающее имеет природную или рациональную соотнесённость с означаемым, знак оказывается мотивированным. Обычным фактором мотивации является аналогия, причём возможны разные степени аналогии – от копии до абстракции. Чем более мотивирован знак, тем в большей степени присутствует его функция и тем слабее семиологичность знакового отношения: «мотивация – это фактор *десигнификации*» [2: 253]. Так Барту удаётся «материализовать» соссюровскую концепцию, в которой языковой знак связывает понятие и акустический образ (а не вещь и её название), и подойти к пределу своей работы – риторическому означаемому. В этом пределе, говорит Барт, исследователь воссоединяется с миром истории, а в этом мире – с тем объективным местом, которое занимает он сам.

В системе Моды правильность знака никогда не признаётся открыто нормативной, а выдаётся за чисто функциональную: *homo significans* надевает маску *homo faber*. мода выступает как идеология: сообщаясь с миром посредством своего риторического языка, она принимает участие в отчуждении и в рациональном мышлении людей, утрачивая при этом свою семантическую функцию. Таким образом, мода – это «семантическая система, единственной целью которой является уклончивость обильно вырабатываемого ею смысла» [2: 321]. Отказываясь от смысла, эта система выставляет напоказ знаковый процесс. мода устанавливает отношения эквивалентности и валидности, а не истины, она бессодержательна, но не бессмысленна. Поддерживая смысл, она его не фиксирует. В своей чисто формальной природе мода воссоединяется со

своими экономическими основаниями, приобретая в процессе «пустой сигнификации» институциональную устойчивость.

Книга получилась очень интересной, хотя её теоретический потенциал у многих вызывал и вызывает сомнения. Так, Дж. Куллер замечает, что «по-видимому, Барт был введён в заблуждение лингвистикой в своём представлении о том, что дистрибутивный анализ может произвести ряд классов, которые не нуждаются в оправдании какой-либо объяснительной функцией» [6: 43]. Чрезмерное доверие к возможностям лингвистики, считает Куллер, привело Барта к пренебрежению формальным методом. «Он пренебрёг тем, что следовало объяснить, и в итоге не объяснил ничего» [6: 44]. Да и сам Барт позже признавался, что в те годы им владела «эйфористическая мечта о научности» [4: 97]. Действительно, как и в «Мифологиях», в «Системе моды» Барт слишком полагается на то, что анализ конкретных примеров скажет всё, позволив обойтись без теории.

Несмотря на «эйфорию», книга получилась сухой и очень строгой. Возможно, поэтому она не имела такого широкого резонанса, как появившиеся в 1967 г. «Écrits» Лакана и «От мёда к пеплу» Леви-Стросса. Однако Барт был одним из тех, с кем ассоциировалось структуралистское движение, весьма востребованное в эпоху «майской революции» 1968 г.

Барт следовал различным установкам, опирался на различные философские, лингвистические и литературоведческие концепции, проходил по касательной к самым разным доктринам, но всегда оставался по отношению к ним чужеродным агентом. Единственное определение, которое разделяли и долгое время отвергавшая его академическая система, и сам он, сводилось к одному-единственному, зато очень ёмкому понятию: «самозванец». Он был «самозванцем» и для академической системы, и для лингвистики, и для литературоведения, и для культурологии... А кроме того, в области исследований по теории кино, диететике, моде, рекламе и т. д.

У его интереса к моде, пожалуй, можно найти ещё один дополнительный оттенок. Ещё С. Зонтаг заметила, что бартовские тексты вписываются во французскую традицию эстетизма («Большая часть суждений и основные интересы Барта опираются на эстетические критерии» [10: 47]), и предложила считать его «сартрианской версией денди» [10: 46]. Действительно, Барту был чужд эстетизм стоиков, пронизанный пафосом скоротечности человеческого бытия. А на «изготовление себя» (в том смысле, в каком Фуко говорил о «заботе о себе») у него никогда не хватало мужества. Но, как и для Фуко, критика для Барта была не безразличным поиском истины, а преобразованием души (сам он, правда, выражался скромнее, говоря о «наслаждении»). Именно гедонистический оттенок бартовского мировоззрения делает столь близким ему модернистский эстетизм как произвольную стилизацию существования, нагруженную вдобавок сартрианским пониманием

«ответственности». Этот последний элемент и порождает его «несвоевременный гуманизм»: «за нигилистическими клише, которые Барт разделял со своей эпохой, [стоит] новая трансцендентность, основанная не на божественном, но на социальности человека и на различии между людьми» [11: 81]. Барт нехотя признавал, что, как и весь класс интеллектуалов, не вовлечённых в активную борьбу, он является как минимум «потенциальным денди», и с горечью замечал: «Денди – это человек, чья философия действительна лишь пожизненно: время – это время моей жизни» [3: 122].

Барт был одним из главных продолжателей традиции «философии подозрения» в XX веке. Подобно своим великим предшественникам – Марксу, Ницше и Фрейдю – он предложил особую оптику взгляда, позволяющую увидеть махинации властного дискурса, выдающего исторически сложившийся тип культуры за единственную реальность. Тем самым «философы подозрения» не только ведут подрывную работу, направленную против скрытых форм господства, но и открывают новые перспективы для науки и философии. Сам Барт не предложил теоретической системы, которую можно было бы принять как руководство к действию. Подобное понимание его творчества, конечно, имеет место, но, как заметил уже сам Барт, ведёт лишь к формированию новой (буржуазной) мифологии. Его роль в историко-философском процессе была, скорее, нигилистической. Барта не следует повторять, ведь свою часть работы он уже выполнил, и теперь новое поколение философов и семиологов может двигаться дальше.

Творчество Барта можно назвать философией подозрения и сопротивления по многим причинам. Прежде всего, Барт сопротивляется телеологизму метафизики и вообще всякому платонизму. Он сопротивляется традиции, авторитету, устоявшимся системам. Эта философия бунта стала выражением умонастроений западных интеллектуалов 1960-х годов. Сопротивление как философская позиция влечёт за собой сопротивление как позицию политическую. Многие значительные философы постструктуралистского направления принимали самое активное участие в революционном движении конца 1960-х гг. Барт не впал в эту «революционную истерию» и не пошёл на улицы, однако идеи того времени наложили на его творчество свой отпечаток. Было бы неверным представлять бартезианство кабинетным аналогом «левых» политических движений эпохи. Сопротивление в философии имеет давние традиции и не приноравливается к политическим событиям.

### **Список литературы**

1. Барт Р. Воображение знака / пер. Н.А. Безменовой // Избранные работы. Семиотика. Поэтика; под ред. Г.К. Косикова. – М., 1994.
2. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / пер. С. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.

3. Ролан Барт о Ролане Барте / пер. С. Зенкина. – М.: Ad Marginem, 2002.
4. Barthes R. Réponses // Tel Quel. – 1971. – № 47.
5. Calvet L.-J. Roland Barthes. A Biography, transl. S. Wykes. – Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
6. Culler J. Structuralist Poetics. Structuralism, linguistics and the study of literature. – L.; N.Y.:Routledge, 2002.
7. Lavers A. Roland Barthes. Structuralism and After. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.
8. Moriarty M. Roland Barthes. – Cambridge: Polity Press, 1991.
9. Roger Ph. Roland Barthes, roman. – P.: Grasset; Fasquelle, 1986.
10. Sontag S. L'Écriture même: à propos de Barthes, trad. Ph. Blanchard. P.: Bourgois, 1982.
11. Todorov Tz. Critique de la critique. – P.: Seuil, 1984.

УДК 1 (47+57) (091)

*О. А. Тальзи*

### **Антропологический аспект философии русского романтизма**

В статье исследованы представления русского философского романтизма о человеке и природе. Показано, что в поисках гармонии романтизм обращается к философско-художественному осмыслению взаимоотношений человека и природы.

**Ключевые слова:** философская антропология; русская культура; философия русского романтизма; творчество; гармония; человек; природа; мировоззрение.

Романтизм – культурно-историческое явление, которое захватило «все духовное пространство – и философию, и нравственность, и политическую идеологию, и историческую науку, и... все области художественной культуры» [7: 195]. Романтизму как общекультурному и общественному движению присуще свое мироощущение и мировоззрение.

В Западной Европе, начиная с конца XVIII века и до 40-х годов XIX века, формировались романтические воззрения на нацию и человеческую индивидуальность, получившие название философии романтизма. В первую очередь, найдя воплощение в эстетике, в значительной мере эта философия проявлялась в антропологических изысканиях. Расцвет романтизма на русской национальной почве пришелся на вторую четверть XIX века. В начальный период философия русского романтизма испытала на себе огромное влияние Ф. Шеллинга.

В качестве основных характеристик романтического движения XVIII–XIX веков можно назвать негативизм в отношении общественной

действительности, эстетизм, индивидуализм, антирационализм и солипсизм [2: 32]. Влияние романтического мировосприятия распространяется на все области культуры того времени, формируя новое отношение к труду как творческому процессу. Как писал в своей «Истории русской философии» В.В. Зеньковский, романтизм нес с собой не только «усладу», но и наложил «свою печать на все мировоззрение» [6: 125]. Искусство воспринимается как отражение внутреннего мира человека, его творческого потенциала. Внимание романтизма обращено к отдельным нациям и народностям, появляется интерес к народной стихийной жизни. Стихия, хаос начинают пониматься как созидающее начало [2: 217].

Если достижения романтизма в русской литературе и искусстве широко известны (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, М. И. Глинка, О.А. Кипренский, К.П. Брюллов), то в области философии это далеко не так. В качестве представителей философии романтизма В.В. Зеньковский выделял петербургского профессора А.И. Галича, профессоров Московского университета, М.Г. Павлова и И.И. Давыдова, писателя и публициста, редактора журнала «Мнемозина» князя В.Ф. Одоевского и некоторых других [6: 125–140]. Петербургские историки философии А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров охарактеризовали это направление в российской университетской философии как школу «идеалистической антропологии» [3: 175].

Думается, философия русского романтизма первой половины XIX века представляет собой закономерный этап в развитии отечественной философской мысли, в становлении самобытного мировидения русского человека. Для философии русского романтизма характерна связь и с православной теологией, и с художественным творчеством в контексте обращения к судьбам России. Именно это и определило специфику антропологической мысли русского романтизма, обращенной не только к личным, индивидуальным качествам человека, но и стремящейся постичь человека целостного, человека соборного.

В творчестве русских философов-романтиков это обращение обернулось попыткой воссоздания «человековедения» как оригинальной антропологической концепции. Согласно философии романтизма, человек соткан из бинарных оппозиций: высокого и низкого, творческого и рутинного, духовного и телесного, юного и дряхлого и т. д. Человек – существо величественное, но далеко не совершенное. Говоря о фундаментальных противоречиях человеческого бытия, следует отметить, что основой антропологии романтизма стала философия Платона, увидевшего сущность человека через роковой конфликт материального и духовного начал: любовь к миру идей и достигнутая высота во внутренней духовной жизни не могли избавить человека от видимого всеми изъяна его тела, если такое ему досталось от природы.

В интеллектуальной жизни России XIX век начинался с увлечения философией Ф. Шеллинга. Однако к 30–50 годам он сменился устойчи-

вым интересом к гегельянству. Именно на этом этапе произошло известное разделение русской общественной и философской мысли на славянофилов и западников. Русский идеализм был тесно связан с романтизмом и славянофильством (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков), а западничество тяготело к материалистическому мировоззрению (народническая идеология Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина, Д.И. Писарева, П.А. Кропоткина, а затем русский марксизм с его ориентацией на социальное) [1: 117–119]. В оживленных дискуссиях того времени русский романтизм выгодно отличался утверждением ценности человеческого существования. В этом подход романтиков к человеку был вполне созвучен идеям И. Канта.

Как отмечалось, философия Ф. Шеллинга послужила исходным пунктом для антропологических построений русских философов, приверженцев романтического мировоззрения. На их творчество повлияли исторические и социальные условия, сложившиеся в России Александровского времени. На примере рассмотрения антропологии А.И. Галича можно выявить специфику антропологического аспекта философии русского романтизма как целостного учения.

В основании философии Галича, как и всего романтического направления, лежали идеи Шеллинга, Фихте и Канта. Однако следует отметить, что образование Галич получил в России, и его знакомство с немецкой философией произошло уже после завершения обучения, когда он определил область своих философских исследований – исследование человека как существа духовного. Этому посвящено его главное произведение «Картина человека» [4].

По мнению В.В. Зеньковского, «...Галич не был шеллингианцем, как вообще не примыкал ни к какой системе...» [6: 127]. В начальный период творчества в качестве центральной была выдвинута идея «всеобщей жизни» как реализации духовного начала, единство сущего, всех его проявлений. «Всеобщая жизнь» подчинена «власти целого», единого как деятельного начала, благодаря чему осуществляется и связь всех ее частей, полагал Галич [5: 92]. Другой определяющей идеей стал принцип диалектического единства, давая основание для тождества «натуры и духа», «бытия и знания», «созерцания и бытия» [5: 92].

Идее равновозможного построения двух философских наук, трансцендентального идеализма и натурфилософии, как «способов рассматривания» единого в его различиях, русский философ придавал особое значение. Галич говорит о возможностях, которые определяют развитие, движение: «... натура и дух, и ты носишься необходимо между реализмом и идеализмом... потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассматривания мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение» [5: 92].

Натурфилософия и трансцендентальная философия А.И. Галича вмещали всю систему философских наук, в том числе «физику расти-

тельной и животной жизни» и антропологию. Как и его русские единомышленники, в особенности М.Г. Павлов, А.И. Галич включает в софию только лишь теоретические разделы этих наук: «Полная система философии объемлет все сии науки, однако в главных токмо их направляющих идеях, и представляет дальнейшее досугам и трудолюбию эмпиризма» [5: 92]. Натурфилософия и трансцендентальный идеализм по отдельности имеют свое оправдание и самостоятельное значение лишь потому, что природа и дух специфичны, но они истинны лишь в единстве, отражающем единство мира, и ложны, если берутся самостоятельно, без связи друг с другом. Глубокое понимание единства мира, рассмотрение духа и материи в их единстве, основаны на представлении Галича о том, что философия включает цельность познаваемых вещей вообще, позволяя постигать связи Человека и Вселенной, Человека и Абсолюта, Человека и Человечества. Таким образом, предметная область его философско-антропологического учения включает не только сущностно-философский анализ человека, но и изучение конкретных сторон его жизнедеятельности.

Галич был уверен, что антропология должна установить место человека в природе, раскрыть состав человеческого существа, взаимоотношение его телесных и духовных функций, цели существования. При этом Галич стремился выделить наиболее существенные и общие черты природы человека, определить основы и сферы человеческой индивидуальности, показать человека в самых различных измерениях и качествах. В своем учении Галич раскрывает новую возможность реализации Духа и новый тип духовности. Понимая человека как верховное звено в историческом процессе, он различал в человеке «первоначальное» (от Бога) и «производное» (от природы). Поэтому размышления философа о красоте природы («философия изящного»), вселенской гармонии, теснейшим образом оказались связаны у него с анализом внутренней жизни человека. В частности, Галич одним из первых в русской философии попытался разобраться в сущности психических явлений.

Поиски единства человека и природы привели к попыткам русских мыслителей возродить поэтическое видение мира. Одним из тех, кому это удалось сделать наиболее последовательно, можно считать В.Ф. Одоевского. В 1822 году Одоевский оканчивает курс Московского университетского пансиона. Именно здесь под влиянием философии тождества Шеллинга и лекций профессоров И.И. Давыдова и М.Г. Павлова, в атмосфере интеллектуальных поисков «Общества любомудрия» определяются его философские предпочтения [8]. Вектор философско-эстетических исканий Одоевского оказывается обращенным к проблеме культуры как особого способа бытия человека.

Несовершенство мира, страдания людей и зло в их душах, смерть и гибель духовных ценностей – эти темы особо звучат в творчестве писателя и публициста Одоевского. Его «не приемлю» (речь идет о ра-

ционалистическом Западе и его ценностях) выступает одним из главных аргументов в борьбе против холодного рационализма. Разум не может быть главным критерием человеческой жизни [9]. Нравственность, морально-этические ценности и вера – вот показатели человеческого в человеке и обществе.

О направленности морально-философских устремлений Одоевского дают представление не только повести, эссе и сборник философских размышлений «Русские ночи», где Одоевский провозглашает принцип гармонии универсального и индивидуального, но и его дневники и переписка, сохранившееся черновики. Целью изучения философии Одоевский считал проникновение в тайну жизни, при этом акцент делался на гармонии двух противоположных начал, материи и духа, реального и идеального, на стремлении к их абсолютному единству как высочайшей ступени развития мирового порядка. В человеке существуют два начала, считал Одоевский, индивидуальное и универсальное. В этих отношениях важна гармония, и искусство, мораль, философия и религия призваны осуществить ее. В этом отношении знаковой можно считать новеллу «Два дня из жизни земного шара», написанную в форме утопии, впоследствии вошедшую как часть «ночи третьей» в «Русские ночи». В новелле речь идет о преобразованиях Земли. Одоевский создает эту утопию со свойственной русским мыслителям верой в возможность гармонии и совершенства, причем не вне существующей реальности и не в уходе от нее, а вместе с ней и через нее – в форме соединения и слияния земного и небесного, которое достигалось через творческое преобразование земного.

В подтексте романа «4338 год» возникает вопрос о конечной цели человечества. Одоевский говорит о человеке и о том «знании», о той «науке», с помощью которой человек сможет преобразовать свои собственные недостатки и заблуждения и реализовать свою задачу в мире. Человек должен осознать свое подлинное значение в мире и преобразовать сначала себя самого, а затем и природу, которая всецело зависит от него, – уверен Одоевский. Романтическая убежденность позволяет мыслителю говорить о возможности возрождения целостности человека через отказ от одностороннего господства рассудка в его жизни и в культуре.

В «Русских ночах» человек предстает как активный, творческий субъект Универсума, часть Космоса (Вселенной). Искусство дает человеку возможность чувствовать природу, быть сопричастным всему мирозданию. В этом произведении в форме бесед и рассказов решается важная антропологическая проблема – проблема универсальности человеческой жизни как синтезе идеального и реального. Одоевский вспоминал, что идея «Русских ночей» родилась у него из желания «привести все философские мнения к одному знаменателю». Ставится вопрос о том, как связано «царство растительное с царством животным», рассуждения переходят в область искусства, дальше разговор

идет о двух сторонах человеческой души и т. д. Человек не чувствует себя полностью духовным или материальным существом, поэтому он стремится к единству духовного и материального, оказывается открытым для самосовершенствования. Из творческих усилий души рождается культура, она является результатом деятельности целостного человека, результатом усилий его тела и души. Человек синтезирует в себе природное и духовное, мировое и человеческое.

Таким образом, анализ творчества русских философов-романтиков позволяет утверждать, что «антропологический поворот» в русской философской мысли происходит в первой половине XIX века, когда в рамках оригинального усвоения европейских романтических традиций создается учение о целостном человеке.

### **Список литературы**

1. Абрамов А. Гегель в России // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – 624 с.
2. Аркан Ю. Л. Очерки социальной философии романтизма: Из истории немецкой консервативно-романтической мысли. – СПб.: Наука, 2003. – 380 с.
3. Галактионов А., Никандров П. Русская философия XI–XIX вв. – Л.: ЛГУ, 1989. – 744 с.
4. Галич А. И. Картина человека: Опыт настав. чтения о предметах самопознания для всех образ. сословий, начерт. А. Галичем. – СПб.: тип. Акад. наук, 1834. – 677 с.
5. Галича А.И. Отрывки из диссертации [Приложение II] / А.В. Никитенко // Александр Иванович Галич, бывший профессор Санкт-Петербургского университета. – СПб.: печатня В. Головина, 1869. – С. 88–92.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001. – 880 с.
7. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. Вторая. – СПб.: Петрополис, 2001. – 320 с.
8. Каменский З. А. Московский кружок любомудров. – М.: Наука, 1980. – 327 с.
9. Одоевский В. Ф. Русские ночи. – Л.: Наука, 1975. – 317 с.

## **Русское «органическое» сознание в опыте межкультурного общения (Аполлон Григорьев за границей)**

Исследуя заграничные впечатления русского поэта и критика, автор показывает движение его мысли от критики Запада к осознанию единства духовной жизни наций. Особое место в этой связи отводится эстетическим впечатлениям Григорьева и проблеме отношения художника с религиозной верой.

**Ключевые слова:** искусство «рожденное», искусство «сделанное», художественный тип, «органическое», логическое, народная культура, интеллектуальная интуиция, Абсолют, вера.

Проблема взаимоотношения между людьми разных культур – центральная в исследованиях феномена межкультурного общения эпохи глобализации. Трансформируясь в своих глубинных философской и философско-культурной проекциях в сложнейшую теоретическую проблему диалектики универсально-общего и конкретного, она тем не менее родилась непосредственно в жизненной практике и развивалась, как правило, под ее воздействием. Так было и в русской мысли. Известно, что, взятая в своей национальной специфике, русская философия XIX в., начиная со славянофилов и кончая К. Н. Леонтьевым, выдвигает проблему единства и многообразия культур как приоритетную для себя. Разрабатывая ее, единые в своей критике отвлеченного мышления указанные русские философы не только тщательно изучали соответствующие источники – они изучали и знали западные культуры практически, в реальном опыте межкультурного общения. К ряду этих мыслителей принадлежал и Григорьев, более известный как поэт и критик, и гораздо менее – как оригинальный философ культуры, повлиявший, в частности, на Леонтьева. Его глубокие мысли о развитии истории в особых культурно-исторических типах также были опосредованы опытом реального погружения в инонациональные культуры, и в этом своем качестве представляют для нас живой интерес.

В 1857 г., по причине неблагоприятных житейских обстоятельств: долгов, неразделенной мучительной любви к своей новой пассии Леониде Визард<sup>1</sup> и, наконец, глубокого кризиса «Москвитянина», Григорьев, по рекомендации Погодина нанимается воспитателем молодого князя И.Ю. Трубецкого и с его семьей отправляется за границу. За два года

---

<sup>1</sup> Леониде Визард посвящен григорьевский стихотворный цикл «Борьба», включающий среди других стихотворений знаменитую «Цыганскую венгерку», а также ряд других, исполненных глубокого, «неотвязного» чувства, стихотворений, оборвавший в сущности только смертью поэта. Последнее посвященное Визард стихотворение написано за три месяца до кончины Григорьева.

(1857–1858) он побывал в Германии, Франции, Италии, Австрии, Чехии. Он ехал на очную ставку с миром другой, западной культуры, который, рассуждая формально, мог вписаться в концепцию складывающихся у него культурологических идей, а мог и поставить ее под сомнение – в случае, если бы между ними возникли разительные противоречия. В статье «Замечания об отношении современной критики к искусству» (1855) мы встречаем сюжет, непосредственно относящийся к григорьевским мысленным предвосхищениям-предугадываниям своих культурологических впечатлений от грядущей встречи. Поскольку, впрочем, речь идет о григорьевских мысленных предугадываниях, мысленность их всегда особая, не отвлеченная, а принципиально опирающаяся на тот «органон» философии, каким в шеллингианстве выступает искусство. В упомянутой статье органом григорьевской мысли выступает гоголевский «Рим», отрывок задуманного романа. «Рим» в трактовке Григорьева вырастает в одно из совершеннейших произведений Гоголя наравне с «Шинелью», но за счет смыслового сопряжения его с «Мертвыми душами» [15: 439]. В глазах молодого критика «Рим» предстает концептуальным прологом к «Мертвым душам» «в их настоящем, русском значении», фиксирующем «могучую поэзию картин коренного быта, разбросанных по всей поэме» и «дух целого» [15: 439]. Перед нами, видимо, последнее усилие григорьевской мысли, старающейся удержать, сохранить свою веру в идеальную полноту гоголевского творчества, способного совмещать критичность с позитивностью. Скоро эта вера рухнет. Но за несколько лет до заграничной поездки она еще жива и сообщает свою энергию рефлексии критика по поводу гоголевского творчества и, в частности, пониманию этого творчества как идейно-художественного целого.

Идейный план «Рима», рельефом проступающий в тексте отрывка, по всей видимости и раздражил культурологическое воображение Григорьева, бессознательно подстроив под него оптику, в которой «Рим» оказался рядом с гениальной «Шинелью». В письме к С.П. Шевыреву от 1 сентября 1843 г. Гоголь пишет о «Риме»: «Идея романа... состояла в том, чтобы показать значение нации отжившей, и отжившей прекрасно, относительно живущих наций» [8: 198]. То есть речь идет собственно об одной из философских идей, владевших русскими умами в сороковые годы позапрошлого века. Владела эта идея и умами его, Гоголя, близких друзей – славянофилов. В гоголевском показе парижской жизни легко просматривается близкая к аксаковской точка зрения на исторический характер французской культуры. Гоголь написал «Рим» в 1842 году, а двумя годами раньше в своей статье «О некоторых собственно литературных вопросах» Аксаков, увлеченный тогда философией Гегеля, писал о французской культуре (литературе, поэзии) как о мертвой форме: не «из глубины духа стремится идея... нет, а берется только одна внешняя мертвая форма и бесплодное содержание, нисколько не проникающее друг в друга» [1: 164] и т. д. Смыслово вся представ-

ленная у Аксакова логика развития и смены национальных форм идеидуха стянута им к моменту, ознаменованному переходом созревшего в русской литературе (культуре) «внутреннего» (духа) во внешнее, придающее ему своеобразную национальную (литературную) форму. То же мы видим и у Гоголя. «И увидел он наконец, что при всех своих блестящих чертах вся нация была что-то бледное, не совершенное, легкий водевиль, ею же порожденный. Не почил на ней величественно-степенная идея» [1: 196]. У Гоголя сталкиваются два мира: Франция, предстающая страной великого «всемирного общества», как у Гегеля, ознаменованной «абстракцией либерализма» [см. 5: 418], одержимой жаждой новизны и – в переложении еще прогоголевски настроенного Григорьева – Италия, хранящая «в тихом и поэтическом однообразии своей жизни» связь с вековыми преданиями [15: 64].

Комментируя таким образом Гоголя, Григорьев уже занят своим собственным, в отношении гегелевой концепции философии истории оппозиционным, культурологическим замыслом неоднаправленности развития самобытных культурных организмов в органически же заданных временных (возрастных) циклах. Это видно, в частности, по критической аргументации, применяемой им в отношении порвавшей с вечностью и тем самым ввергнутой в водоворот случайного «праздношатайства» европейской мысли. Западную Европу увидел человек, переживший искушение «отрицательной» европейской философией с ее критическим и аналитическим началами и вернувшийся морально к ценностям отечественной культуры, в которых ему, однако, еще предстояло дать себе интеллектуальный отчет, выявить и расшифровать их жизнестроительный смысл, как он его для себя выстраивал. Уже к концу пребывания за границей в письме к Фету мы находим нечто вроде подведенного самим критиком общего итога его реального погружения в инокультурную жизнь и именно итога в свете ожиданий и предвосхищений. «Все, что я предугадывал мыслию, приняло для меня плоть и образ, подтвердилось, доказалось – если только истина доказывается» [14: 189]. Что подтвердилось? И к чему тут стилистически, как кажется, избыточный элемент условности? Последнее, впрочем, ясно: зная критика, ждешь от него доказательств не логических, а «жизненных». В целом же суждение, выдержанное Григорьевым в специфическом для него несистематическом стиле, нам предстоит оправдать (опровергнуть) эмпирическим материалом, восприятие которого у самого критика всегда было концептуальным. Другое дело, что оно далеко не всегда прозрачно в своей концептуальности. В этом состоит одна из трудностей анализа не только его собственно критических текстов, но и его эпистолярного наследия, запечатленного к тому же, когда речь идет о письмах из-за границы, чрезмерной перевозбужденностью.

Психическое состояние Григорьева за границей было отмечено особым свойством эксцентричностью и болезненностью, а вместе с тем особой, очень высокой для него продуктивностью, позволявшей ему в

его неизбывной хандре жить «рождая (не делая) мысль за мыслью» [14: 190]. Эти два момента – эксцентрическую возбужденность психики и ее высокую продуктивность мы видим связанными причинно-следственной связью, характер которой может много сказать об органическом образе мышления критика. Собирая и осмысливая разбросанные в григорьевских письмах свидетельства о его культурных впечатлениях и сводя эти впечатления с соответствующим состоянием духа Григорьева, мы попытаемся отразить условия и результаты продуктивности григорьевской творческой мысли в период его пребывания за границей. Письма заполнены впечатлениями, живая непосредственность которых отливается тем не менее в фигуры коллизий культурного возраста наций и возрастных особенностей национально-культурного творчества. Подобно К.С. Аксакову и автору «Мертвых душ» возрастные состояния европейских наций Григорьев осмысливает в виду культурного возраста России, с которой он связывает обновляющее европейский мир будущее. Если выстроить его спонтанные итальянские впечатления в их внутренней логике, мы получим взгляд мыслителя, выводящего величие и красоту культурного здания Италии из состояния религиозной основы, из которой, как это фиксирует его мысль, «спирт» <дух – В.К.> уже испарился. О разрушении католического культа ему говорят характерные приметы: базар, день и ночь напролет оружий в престольный праздник – вместо привычной ему, русскому, в этом случае благоговейной тишины, включение в католическую мессу оперных мелодий Верди и Доницетти; пустота колоссальных размеров собора. В ряде писем он упоминает о прекрасной скульптуре Мадонны на входе в деревню, населенную самыми грубыми и невежественными язычниками – в то время как в русской деревне «уродливым» суздальским иконам молятся настоящие христиане. Развитие Григорьевым этой мысли прямо ведет нас к параллельным ходам мыслей о русской иконе Е.Н. Трубецкого – о П. Флоренского. Где линии русского изографа лишь символически возводят изображение к иному миру, католичество «отелесило» (изображение – В. К.) так, что видимое заменило собой невидимое, дух исчез из мадонн итальянских мастеров (на Фра Беато Анджелико Григорьев указывает как на исключение), язычески низведя их до простых идеалов женственности. Логика этого общего настроения провела его разочарование в духовном потенциале культа к разочарованию уже в собственно народной, языческой культуре «отживающей» свое Италии. Сам знаменитый римский карнавал показался ему «как-то мизерным и вовсе не поэтическим» [14: 185]. В его ностальгическом до боли и слез сознании «рисовалась наша Масленица – наш добрый, умный и *широкий* народ с загулами, запоями, колоссальным распутством... во всем этом ужасном безобразии даровитого и могучего, свежего племени – гораздо больше живого и увлекающего, чем в последних судорогах отжившей жизни» [14: 185]. Погодину от 26 января (7 февраля) 1858 г.: «Даже наша жирная, пьющая без просы-

пу... до зеленого змия Масленица носит в себе больше, чем их теперешний карнавал, семян жизни, широты, братства...» [14: 187]. И, наконец: «Нашей любви к типам, из коей мы готовы прожигать жизнь, не поймет ни один образованный европеец, – этим-то они и дрянь»<sup>1</sup> [14: 145]. Конечно, «дрянь» и не иначе. Гносеологические выводы из опорных моментов-принципов органического мировоззрения, органом которого является искусство, следуют с естественной необходимостью. «Живая натура познается по тому, как она воспринимает правду: через посредство логических выводов или через посредство типов» [13: 55]. Но это уже 1862 год. Комментарий, собственно, к той же мысли выражен в том же самом духе «органической» оппозиции логическому. «Любовь к типам и стремление к ним, есть стремление к жизни и к живучему и отвращение от мертвечины, гнили и застоя, жизненных или логических» [13: 55]. Действительно, художественный тип – идеализированное общее бесчисленного единичного. Григорьев пишет о типе как об общем, отрешенном <здесь – отрешенном от случайно, «зряшно», если вспомнить Гегеля, индивидуального – *В.К.*> образе повседневных явлений [см. 3: 136]. Особенность такого типа идеализации – ее изоморфный реальности характер, продуцирующий свои результаты в художественных образах, представляющих полноту всех моментов жизни. Философская привлекательность такого рода романтически-органической идеализации давала себя знать и за пределами своей родительской системы. Читаем у о. П. Флоренского: «Художественные типы – это глубокие обобщения действительности; хотя и подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Раз открытый, художественный тип входит в наше сознание как новая категория мировосприятия и миропонимания» [18: 361].

Впрочем, космист Флоренский не чужой органицисту Григорьеву – в известном смысле они философы «одной крови». В органическом мировоззрении Григорьева художественный тип, охарактеризованный Флоренским как новая категория мировосприятия и миропонимания, обретают статус строжайше, в данном случае органически (естественно) необходимых. «Поэты суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни, носители слов, которые

---

<sup>1</sup> В своих воспоминаниях о Григорьеве П. Боборыкин также использовал это характерное выражение «прожигать жизнь». Воспринимая Григорьева в ряду одареннейших типов русской богемы, он увидел у них способность «с наслаждением "прожигать жизнь" в широком увлечении и поэзией, и театром, и музыкой, и народной жизнью. Они способны были (как это делал Григорьев) обходить разные московские трущобы и отыскивать там песенников, гитаристов, жить с ними по целым неделям и месяцам, изучать их манеру, проникаться складом их языка, понятий, чувств. В какой-то «Волчьей долине», по рассказам приятелей, А. Григорьев пропал подолгу с такими гитаристами, которые часто лишались всякого «образа и подобия божия» [4: 579]. Можно предположить, что сам Григорьев, мог осмысливать этот свой опыт и в специфическом аспекте изучения национальных типов вообще.

служат ключами к уразумению эпох-организмов во времени и народов-организмов в пространстве» [9: 181]. Отсюда презрительное «дрянь» в отношении образованного европейца: воспринимая правду через посредство логических выводов, они теряют жизненную силу, что дает себя знать в самых разных проявлениях образа жизни. «Это какие-то копеечные, расчетливые удовольствия. Мы, то есть русские, так удовольствоваться не умеем, да и слава Богу, что не умеем. Ведь способность жить так, способность к копеечному сладострастию – показывает страшную мизерность души» [14: 140]. «Все, кроме картин и памятников, – стоит настолько ниже нашего уровня... Мелочная, подлейшая расчетливость – мизернейшие плотские интересы, – старые картинные жесты без старого, отзвучавшего смысла, комизм в театрах грубый и пошло-глупый, без какого-либо серьезного значения!» [14: 181] «Вот здесь на Западе, что ни человек, то и специалист – оттого-то здесь люди и представляются мне все маленькими, маленькими муравьями, ползающими с мелочной работой по великим, громадным памятникам прошедшей жизни. От этого-то зрелища я и хандрю ядовито...» [14: 168]. Причинно-следственная связь между постоянной заграничной хандрой Григорьева и наблюдаемого им обрушения человеческого образа фиксирована, но не выведена, как бы нам хотелось, в философский план. Последнее, впрочем не составляет большого труда. «Идеальный», не видящий для себя возможности жить без идеалов Григорьев в духовно-разряженной атмосфере Италии тотчас начинает испытывать острую нехватку того кислорода, каким для него согласно христианской традиции является идеальная духовная связь с Богом. Эта типическая в своем роде ситуация в год смерти Григорьева будет гениально отрефлектирована Достоевским. Преступив кровь, Раскольников впадает в коллапс, в тяжелое, близкое к смерти, удушье: «Я себя убил, а не старушонку!» [17: 438]. «Вам теперь только воздуху надо, воздуху, воздуху!» [17: 480] – темно для обыденного сознания убеждает героя опытный следователь Порфирий Петрович. Возродить Раскольникова может только «воздух», это главное условие жизни, стоящее в одном семантическом ряду с смыслово возглавляющим его Святым Духом – «жизнедавцем» – тем самым, связь с которым пресеклась кровавым преступлением героя русского романа. «Воздух», необходимое ему идеальное начало жизни, теряет в Италии и Григорьев. Его реакция на отталкивающее зрелище человеческого ничтожества очень острая, болезненная, но заслуживающая доверия. Его критический настрой идентичен позиции в отношении буржуазного мещанства большинства русских путешественников, того же А.И. Герцена, превзошедшего своей знаменитой резкостью известную в соответствующих случаях разящую резкость К. Маркса. Столь грандиозное, живущее в веках традиционное культурное событие европейской и особенно итальянской народной жизни, как карнавал, Григорьев застал уже существенно пережившим себя. Со второй половины XVII века «совершается процесс постепенно-

го сужения, измельчания и обеднения обрядово-зрелищных форм народной культуры» [2: 41]. В условиях огосударствления праздничной жизни былые «привилегии праздничной площади все более и более ограничиваются. Особое карнавальное мироощущение с его всенародностью, вольностью, утопичностью... превращается просто в праздничное настроение. Праздник *почти* перестал быть второю жизнью народа, его временным возрождением и обновлением» [2: 41]. Ясно, что римский карнавал должен был глубоко разочаровать Григорьева. Контакт ослабленных бегом времени итальянских народных чувств с чувствами молодого, «волканического», мессиански развернутого в будущее русского поэта-эстетика-критика-культуролога, по-видимому, невозможен в принципе. Но что это? Тяжко тоскуя об оставленной в далекой России безнадежно любимой Леониде Визард:

*Я звал тебя, трикраты звал, с мольбой,  
С томленьем злой тоски, всей силой горя  
Бывалою, всей жаждой и тоской  
Минуты?.. Предо мной царица моря  
Узорчатой и мрачной красотой  
Раскидывалась, в обаяньи споря  
С невиданною неба синевой  
Ночною... Вёсел плеск, как будто вторя  
Напевам гондольера, навеял  
На душу сны волшебные... Чего-то  
Я снова жаждал, и молил, и ждал,  
Какая-то в душе заныла нота,  
Росла, росла, как длинный змей вмясь...  
И вдруг с канцоной страстною сплелась!* [12: 351]

На наших глазах произошло по всей видимости совершенно органическое, произвольное, «бессознательное» преодоление культурного обособления и культурного раздражения русского поэта инонациональным в исключительной форме межкультурного контакта – в слиянии с «другим». Мучительно-неотвязная, русская, северная, в самой глубине души занывающая нота погибшей любви «вдруг с канцоной страстною слилась». Видно, измученный страстью-любовью Григорьев и автор итальянской канцоны встретились на такой глубине любовного чувства, где в отсутствии разделяющего людей всего случайного, пустого, были притянуты друг к другу в своей подлинной, то есть идеальной тождественности. Это произошло «вдруг» – в том, конечно смысле, что «бессознательно», не посредством пошаговой рефлексии, а словно бы чудесно, как внезапное целостное переживание. Это волшебное переживание повторится и в ходе римского маскарада, и, наконец, отольется в принципиальный вывод: «Да, есть возможность жить чужой жизнью, жизнью народов и веков. Голова у меня кружилась – толпа нашла меня – сердце мое стучало. Странное, сладкое и болезненное ядовитое впечатление [14: 185]. Убийственная, то есть убиваю-

щая чувство жизни, ядовитая хандра – в этой стране выдохшегося «спирта» – да нет, здесь еще можно жить, да как! Общей жизнью, столь пленявшей его в русской масленице. И здесь, как в Москве, сердце стучит и голова кружится, когда тебя захватывает и носит с собой народная толпа. Русский поэт сливается с жизненным порывом итальянского народа, с проявлением его стихийной «силы» если использовать тут его, Григорьева, к Шеллингу восходящую терминологию. Сливается с силой по своей природе бесконечной, стихийной, объективной. Нужна другая, уже конечная, субъективная сила интеллектуальной интуиции, – рефлексия, чтобы отрефлексировать это стихийно-бессознательное приключение («фантасмагорический сон»). Григорьев как-то заметил: «Я, может быть, еще более других – говорю это без малейшей натяжки – способен быть зеркалом для чужой радости, чужого горя и чужих интересов»<sup>1</sup> [10: 268]. Но «ненадолго», что ясно – перед нами оригинальнейшая и напряженно философски и культурологически рефлектирующая личность. Свой собственный, внутренний национальный строй психической жизни не вытесняется при самом глубоком межкультурном контакте-слиянии, не «обменивается» на строй инациональный. Национальное и сливается с инациональным и остается собой. Оно сливается с инациональным как со своим другим. Явление иррациональное, содержащее в себе тайну, подлежащую, однако, некоторой внешней рефлексии. Ее логика просматривается в письме А.Н. Майкову. Источник возможности жить в иной ли, своей ли культуре, ему, вечному «искателю бесконечного», абсолютно, конечно ясен. Но ему важно, живо интересно каждое свежее подтверждение всей его экзистенциальной установки, подтверждение в его глазах воистину доказательное, то есть не отвлеченно-понятийное, а реально-жизненно-переживательное. Каждое такое свежее переживание вызывает в виде непосредственной реакции на него свежую рефлексивную волну. Снова и снова, на этот раз в шутку пеняя Майкову, что тот не пишет ему, забыл его «безобразно хандрящего, мучающегося исканием *абсолюта*» [14: 202], он делится ним своими впечатлениями, на этот раз не о карнавале, а об итальянской живописи. «И здесь опять – абсо-

---

<sup>1</sup> Об этой же своей способности он говорит в письме Е.С. Протопоповой. [См. 14: 173]. О самых счастливых, предпосылках понимания другого, видения в другом другого Я говорит просто-таки гениальное суждение Григорьева о картине Б.Э. Мурильо. «Этого высочайшего идеала женственности я и во сне даже до сих пор не видывал. И есть тайна – полутехническая, полудушевная в ее создании. Мрак, окружающий этот прозрачный, бесконечно-нежный, девственно-строгий и задумчивый лик – играет в картине столь же важную роль как сама Мадонна и Младенец, стоящий у нее на коленях – и это не *tour de force* (ловкий трюк – фр.) – правда. Для меня нет ни малейшего сомнения, что мрак этот есть мрак души самого живописца, из которого вылетел, отделился, улетучился божественный сон, образ, весь священный не из лучей дневного света, а из розово-палевого сияния зари». [См. 14: 148].

*лют* играет огромную роль. Пока я не убедился *palpablement\**, что мир живописи есть тоже *правда* души человеческой, мир ее идеалов, ее мифология, а не просто *τέχνη\*\**, – до тех пор – ее явления для меня не *пели*, а черт ли мне в том, что мне не поет?» [14: 202]. Григорьев-критик искусства должен ощутимо убедиться в причастности последнего идеальности, генетически восходящей к абсолюту – тогда он сознательно-бессознательно-непосредственно-художнически-страдательно становится воплощением живого искрящего контакта культур. «Когда же все это – и флорентинское, и римское, и венецианское, и фламандское запело мне свои многообразные симфонии о душе и ее идеалах – то скрипкой Рафаэля, то густыми, темными и глубоко страстными тонами виолончели Мурильо; то яркою и чувственно-верующей флейтой Тициана, то органом старых мастеров и потерянным, забытым инструментом, стеклянной гармонией фра Беато Анджелико, то листовским, чудовищным фортепьянным Микель Анджело, – я отдался этому миру столь же искренне, как мирам Шекспира, Бетховена, Шеллинга» [14: 202–203].

В этот логический момент, говоря объективно, перед григорьевской мыслью, развиваясь она систематически-последовательно и в соответствующей форме, возникла бы рефлексивная необходимость обозначить свое отношение к следующему парадоксу: как абсолютно единая и абсолютно полная в себе божественная гармония, по определению неделимая, живет в особенном, индивидуальном, будучи воспринята им в меру собственных творческих возможностей<sup>1</sup>. Но Григорьев, как правило, не излагает свои мысли в логических цепочках, тем более – в письмах из Италии, переполненных яркими впечатлениями, расшатывающими его внутреннее равновесие. И тем не менее в одном из писем эта принципиально важная для окончательной развязки проблемы идеального единства, органической специфики и взаимодействия национальных культур тема промелькнет у него в виде живого восторженного впечатления-события-открытия – не рефлексивно, но уже во свидетельство того, что указанная проблема в тот момент не была для него камнем преткновения. «Экий мир– Господи Боже мой... Тут чудеса Твои, о Создатель, на каждом шагу... Тут всякий *тип* души получает свой идеальный образ. Знаете ли, что тип Ваш и Вашей матери в Мадонне Алессандро Боттичелли (я все это привезу). – Да ведь совсем, понимаете ли – совсем как есть... Да – всякое стремление ду-

---

\* явно, очевидно (*фр.*).

\*\* искусство (*греч.*).

<sup>1</sup> В статье 1856 г. Григорьев пишет, как бы между прочим: всякому «истинно великому поэту отпускается на долю равное количество сил, но не равна *мера* этих различных сил в нем самом» [см. 15: 71].

ши воплотилось или воплотится на земле... ибо Он сам сказал: «Аз же с вами есмь до скончания века». Верьте Ему!» [15: 180].

Проблема, имеющая парадоксальную природу, как видим, раскрывается ему в мировом литературном источнике, мистически преодолевающим формальное противоречие парадокса: библейская Троица едина в трех лицах, она нераздельна в единстве и неслиянна с другими в каждой своей ипостаси-личности. Позднее, теперь уже в «догматической» (то есть на языке критика – принципиально-установочной и в этом смысле «теоретической») статье «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (1858) Григорьев представит и историческую традицию, внутри которой, как ему видится, эта проблема разрешается философски – в той мере, в какой она вообще философски разрешима. А пока, благодарный теперь принимающей его стране Григорьев с восторгом обнаруживает, что в Италии у него «открылся новый... орган – орган понимания красоты в пластическом искусстве» [14: 150]. Ранее он у него отсутствовал, а теперь обозначился «до страсти, до бешенства» [14: 148], и он, в свете этой новой открывшейся у него способности и замечательного опыта оживотворяющего художественное восприятие действия идеального момента творчества, спешит обозначить проблему, стоящую, как ему видится, перед современной ему русской живописью. «Главное во всяком искусстве – *вера, вера и вера* в создаваемый им мир, – единство мировоззрения с талантом. Наше современное, – особенно русское художество *создает* (!!!) идеалы по старым преданиям, идеалы, в которые не верит, но об которых ему сказано, что они идеалы – кроме жанристов – да и из тех мало истинно верующих и способных создавать *точно* идеалы <исторически полные, то есть идеальные типы – *В.К.*>: был Федотов, да умер, есть Боклевский, да гибнет от отсутствия заказов и от запивания. Остальное в сущности говно, более или менее яркое» [14: 203]. Но это – в порядке осмысления отдельной, специфической проблемы внутри общей темы обновляющего мир русского культурного проекта.

Итальянский опыт несколько смягчил в Григорьеве фанатика русской культуры, но сам фанатизм несколько не поколебал. Он уточнил для себя принципы национально-культурного взаимодействия, но текущий момент итальянской культуры переживается им как закат западной культуры, способный, впрочем, в Италии и сегодня кружить голову, но только последними судорогами великого искусства, еще дающими себя знать в искусстве современном (те же Верди, Доницетти). «Судороги» искусства – характерное явление «органической» лексики нашего «органического», «вулканической» природы эстетика.

Письменная речь Григорьева очень эмоциональна и поскольку мы не придерживаемся обычной традиции рационалистической философии «не плакать, не смеяться, но понимать» (Б. Спиноза) и по возмож-

ности не разрушаем исходную авторскую связку между сознательно-рефлексивными и эмоциональными элементами, как они проявляются в григорьевском письме, в нашем тексте эта связка может показаться смыслово избыточной, если не прямо навязчивым информационным шумом. Но мы имеем дело не с рационалистической парадигмой мышления, а с органической. А раз так, то феномен «навязчивой» эмоциональности критика не может быть философски проигнорирован как ординарный психический сбой «безобразно нервного» человека; он обретает черты культурно-философского явления и как таковой должен быть проблематизирован. Сам Григорьев этой проблемы не ставил. Но в некоторых своих, более или менее спорадических, но внутренне друг с другом соотнесенных мыслях-эмоциях-реакциях, эта проблематизация позволяет, как нам представляется, себя очертить, раздвинув тем самым пространство григорьевской мысли в его характерной органической цельности. 24 октября 1857 г. он пишет А.Н. Майкову из Флоренции: «Вот вам цельный отрывок из большого романа... который, Бог даст, когда еще кончу... Вещь, кажется, недурная – по крайней мере в ней одно качество выдержано: постоянная лихорадочность тона» [14:151]. Ход мыслей на первый взгляд несколько прихотливый, но далеко не исключительно-своеобразный. Мы его встречаем, скажем, у А.И. Герцена: «"Былое и думы" не были писаны подряд; между иными главами лежат целые годы времени и разных настроений – мне бы не хотелось стереть его» [6: 23]. Очевидно, что в обоих случаях, и в случае Григорьева, и в случае Герцена говорят художественный вкус и ответственность писателя за цельность отражения ими действительности в своих впечатлениях от нее. Однако в случае Григорьева эмоционально неуравновешенная форма восприятия-выражения мыслей вызывает к специальному анализу – перед нами явление «органической», рационалистически не редуцированной психики, в своей повторяемости по видимому не случайно разминувшееся с нормой равновесия. С чем связан выброс таких фиксирующих состояния страдания лексических форм как «лихорадка», «хандра», «опиум хандры», «едкая хандра» и даже хандра как лиризм? Следуем тому известному положению, что искомый смысл легче улавливается там, где он выступает в наиболее резких формах и находим, что страдание русского мыслителя-поэта в Италии – «двойное». «Да, способность жить двойною жизнью достается тяжело, покушается минутами страдания, тоже двойного, ядовитого, как аккорды шопеновского похоронного марша» [14: 186].

Как видим, познание забирающей его, русского человека за живое, итальянской культуры есть познание целостное, познание-жизнь, сопровождаемое соответствующим напряжением и тратой сил. В акте такого напряжения, требующего большой энергии и подводящей к порогу психической нормы, Григорьев созерцал старинную площадь, вызывая

в своем воображении некогда бушевавшую здесь народную волю, проповедовавшего на ней, а затем сожженного Саванароллу; на каждом камне Барджело – он слышит это – кричит кровь человеческая; в современной Флоренции он захвачен глубоко волнующей его улыбкой мадонн итальянских мастеров, вулканическими взрывами давно минувших республиканских заговоров. «Страстные, безумные поцелуи Ромео и Юлии звучат из загробного мира... *Жилы* нового напрягаются лихорадочно по старой памяти...» [14: 186]. Две жизни (каждая драматична в своем роде) – двойное страдание для чутких нервов. Да, но почему он дорожит этим страданием, этой лихорадкой, почему при случае идентифицирует ее с лиризмом. И почему в «Кратком послужном списке на память моим старым и новым друзьям» (1864) он итожит творческий результат заграничного опыта: «Возврат вообще был блистательный» [10: 310], перечисляя произведения, написанные под впечатлением поездки и сразу же востребованные на родине в известнейших изданиях? Ответ один: и душевное состояние и соответствующая лексика Григорьева представляют собой атрибуты творчества, мук рождения нового и глубокой специфики русской познавательной активности как таковой.

Григорьев называл себя человеком жизни. Одаренный замечательным художественным чутьем критик и поэт, он тем не менее видел катастрофическое препятствие тому, чтобы вполне, в адекватном поэзии статусе реализоваться как художник. «Для того, чтобы быть художником, нужно спокойствие, нужна способность переживать жизнь только внутри себя, а я всегда ненасытно-жадно стремился пережить ее, жизнь-то, – как можно более в действительности. Не то, чтоб сильна или широка очень была моя натура, а так уж больно падка до жизни!» [11: 321–322]. Григорьев, падкий до жизни, познавал жизнь в опытах погружения в нее, будь она русской или итальянской и доходил в этом познании до самоотдачи жизни. Как русский он в этом был национально тождественен себе и оригинально-лично представлял общее – от «живознания» славянофилов до «онтологической гносеологии» Н.О. Лосского – С.Л. Франка.

Русская гносеология – не дуализм субъекта и объекта, а «непосредственное проявление и "самораскрытие" бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием» [19: 481]. Самораскрытие бытия, добавим мы, исходя из эстетически окрашенного опыта Григорьева, и художественно-страдательное вовлечение в него поэтического индивида. Вспомним пушкинское «Как труп в пустыне я лежал...» («Пророк»).

### Список литературы

1. Аксаков К. С. О некоторых собственно литературных вопросах // Вопросы философии. – 1990. – № 2.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
3. Без подп. Проспер Мериме // Москвитянин. – 1854. – № 11.
4. Боборыкин П. А. А. Григорьев / Ап. Григорьев // Воспоминания. – М.-Л., 1930.
5. Гегель. Соч. – Т. VIII. – М.-Л., 1935.
6. Герцен А. И. Былое и думы. – М., 1969.
7. Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 8 т. – Т. 3. – М., 1984.
8. Гоголь Н. В. Собр. соч.: в 8 т. – Т. 8. – М., 1984.
9. Григорьев А. А. Театральная критика. – М., 1985.
10. Григорьев Ап. Воспоминания. – Л., 1980.
11. Григорьев Ап. Воспоминания. – М.-Л., 1930.
12. Григорьев Ап. Избранные произведения. – Л., 1959.
13. Григорьев Ап. Лермонтов и его направление // Время. – 1862. – № 11.
14. Григорьев Ап. Письма. – М., 1999.
15. Григорьев Ап. Эстетика и критика. – М., 1980.
16. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 10 т. – Т.3. – М., 1956.
17. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 10 т. – Т. 5. – М., 1957.
18. Священник Павел Флоренский. Имена // Опыты. Литературно-философский сборник. – М., 1990.
19. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992.

УДК 1 (47+57) (091) "19"

*Е. А. Счастливецва*

### Об онтологической проблеме в русской философии: С. Н. Трубецкой

На примере философии С.Н. Трубецкого автор показывает, как онтологически можно понимать кантовскую гносеологию. С.Н. Трубецкой вырабатывает концепцию «конкретного идеализма», которая выявляет проблему онтологии, характерную для всей русской философии.

**Ключевые слова:** онтологизм, С.Н. Трубецкой, субъектно-объектная дихотомия, явление, сущность, «конкретный идеализм».

После Канта в русской и западной философии стала проявляться проблема онтологизма, которую хорошо обрисовал Г. Шпет [3, 4]. Главный итог его изысканий – необходимость осуществления поворота от Кантовой теории познания к онтологии, которую Гуссерль сформулировал в виде краткого призыва: «Назад к вещам!». Суть проблемы состояла в том, в философии Канта была выхолощена предметная основа и на место нее поставлен субъект с его активностью и норма-

тивным долженствованием. По крайней мере, неокантианство обозначило свою позицию в виде лозунга: «Назад к Канту!», отчего, впрочем, и возникла ответная реакция Гуссерля. Дело в том, что гносеологизм Канта способствовал развитию в философии психологического направления, к которому, в частности, примыкал и немецкий логик Христоф Зигварт. Психологическая линия развивалась и в философии известных к тому времени Дж.-Ст. Милля и В. Вундта. Сам Гуссерль наиболее чистое выражение психологизма видел в той линии, которая шла от Локка и Юма через Милля и Спенсера к Вундту. По этому пути продвигался и Шпет. Проблема здесь коренится в понимании кантовской апперцепции, активности сознания как психики человека, замене трансцендентального субъекта психическим субъектом. На эту проблему указывает и С.Н. Трубецкой.

Идеи трансцендентального субъективизма были поняты Трубецким через философию Гегеля как веления объективного разума, мирового духа, как идеи объективные и всеобщие. Субъективность, считает он, тут чисто внешняя, играет не бóльшую и не меньшую роль субъекта коллективного сознания. До Канта никто из философов не совершал «коперниканского переворота» в области категориального познания. Но уже Юм всерьез задумался над проблемой достоверности человеческого знания, но и он не смог побороть в себе тягу к ассоциативному мышлению и привычке. Тут уже мы не говорим о философии Беркли с его первичной и вторичной природой восприятия. Кантовский трансцендентальный идеализм все расставил по своим местам и явил философии коллективное сознание. В эпоху написания С.Н. Трубецким работы «О природе человеческого сознания» (1890), где он излагает собственную философскую концепцию, были приняты понятия личности, бессознательного, психического. Однако Трубецкой решает спор о природе сознания на уровне коллективного мышления. Субъектом коллективности здесь выступает личность как носитель соборного, всеобщего знания. Природу такого сознания Трубецкой определяет мифологическими верованиями древних людей, их фантазийной деятельностью. Им написана основная работа «Учение о логосе в его истории» (1900), в которой философ выходит на онтологическую проблему, которую, начиная с XX века, решает и феноменология.

Существует два определения феноменологии, соответственно – две феноменологии. Первое определение принадлежит Канту, второе – Гуссерлю. Жизнь сознания, описанная как эволюционный исторический процесс, может, конечно, называться феноменологией сознания, но только в смысле природного явления как такового. Как, например, у Канта или Т. де Шардена (эволюционная феноменология, где Т. де Шарден описывает эволюцию сознания, начиная от низших форм материи). И это выход на интуитивную феноменологию Н.О. Лосского и С.Л. Франка. В кантовской философии понятие «феноменология» используется в качестве метафизики природы («Метафизические начала

феноменологии»). Гуссерль, как известно, на основе философии Канта и понятия интенциональности Brentano разработал специальный феноменологический метод и ввел в научный оборот феноменологию как строгую науку, вопреки метафизике. Наряду с интенциональностью, основными моментами феноменологии Гуссерля являются коррелятивная логика, трансцендентальный субъект, рефлексия, целый спектр редукций. В основе его феноменологии лежит метод «чистого» субъективного сознания, нередуцируемый остаток «Я». Поздний Гуссерль разрабатывает понятие интерсубъективности, которое мы встречаем и в русской философии, в частности у Юркевича, Шпета, С.Н. Трубецкого.

Чтобы хоть как-то, а по возможности, полнее решить проблему феноменологии в России, нужно применить метод Шпета и выделить в ходе феноменологического анализа сами феноменологические критерии, по которым мы и сможем или не сможем найти предпосылки феноменологического учения.

Мы говорили об онтологизме в русской философии вообще. Однако онтологизм еще не означает самой феноменологической направленности, феноменологической мысли и метода. Интенциональность как таковая родилась задолго до Гуссерля, тем не менее, до Гуссерля мы не можем говорить о развитии феноменологического метода. Обаяние феноменологии, если так можно выразиться, заключается как раз в использовании метода разделения философии на психологию и логику. Если основной вопрос философии решается психологическими средствами, он решается не-феноменологически. Если же все психологические моменты «отбрасываются» и вводится определение «чистого сознания», чистой рациональности и тому подобное и при этом используется понятие интенциональности, корреляции и т. д., то здесь очевидно применение именно феноменологического метода. Покажем это на примере философии С.Н. Трубецкого.

Трубецкой употребляет понятие «объективной логики» и «коллективного сознания». У Шпета мы найдем и то и другое, однако Шпет не принимает самого термина «объективная логика», ибо у него существует либо объект, либо разум. Признавая за историческим процессом «объективную логику», Трубецкой определенным образом понимает феномен коллективного сознания: оно берет свое начало в родовой бессознательной жизни первобытного коллектива. Казалось бы, князь находит положительное решение основного вопроса философии и сумеет соединить понятие с действительностью. «Новая философия признала мир явлений миром представлений и вместе разрешила все средневековые университетские сущности, все греческие и «родовые идеи» в понятия» [1: 489]. Так возникает понятие личности, и в такой направленности Трубецкой пытается решить проблему абсолютного и индивидуального сознания. По его мнению, сознание коллективное уже содержит в себе действительность хотя бы в силу того, что в нем изначально представлена родовая жизнь коллектива. Он прибегает к иссле-

дованию мифа, Священного Писания, средневековой символической схоластики. «Объективная реальность и универсальность вещей, и их свойство есть нечто такое, до чего никто не может прийти личным умом или личным опытом, – нечто такое, что мы вместе со всеми принимаем на веру, предполагая опыт и убеждение всех» [1: 493].

Однако для Трубецкого важным моментом остается проблема индивидуального сознания в ее связке с сознанием абсолютным: как возможно коллективное сознание? Оно не есть сумма индивидуальных сознаний, а специально организовано, структурировано, таким образом, оно вырастает из самых глубин социальной родовой организации, в то время как индивидуальное сознание, по мнению Трубецкого, связано с психикой человека, строем его души и мозговыми функциями.

Проблема индивидуального сознания с точки зрения его связи с реальностью не может быть решена психологически по той простой причине, что, во-первых, ее уже решали до Канта при помощи восприятия (ощущения, чувствования), а во-вторых, психологическим способом не может быть решен вопрос о коллективном сознании: а каким образом в нем представлена реальность? Если индивидуальное сознание ощущает и чувствует, то ведь коллективное лишено такой возможности. Феноменология снимает эту проблему методом корреляции и интенциональности, когда остается один «чистый» предмет сознания. Надо, однако, сказать, что в самой феноменологии заложена проблема мотивационной и реальной причинности в их соотнесенности. Мотивационная деятельность сознания связана с психической нервно-физиологической саморегуляцией головного мозга, а реальная (или логическая причинность) говорит сама за себя – это всеобщая связь вещей.

Кстати говоря, важно упомянуть, что корреляционный метод делает возможным соотношение реальной причинности с логикой (мыслью как таковой). Корреляционная логика (или номинативное мышление) приходит на смену мифологическому ассоциативному мышлению и находит выражение в формальной логике Аристотеля. Таким образом, одна лишь только мотивационная активность сознания без связи его с логикой («чистой» рациональностью) еще ничего не дает для объяснения феномена индивидуального сознания. Отсюда возникает проблема соотношения психического и логического в познании как основной проблемы феноменологии.

Интересна сама история вопроса, которая идет еще со времен Канта. Немецкий идеализм «оказался совершенно неспособным объяснить из своих абстрактных начал конкретные явления живого сознания». Ученики Канта: Я.Ф. Фризе и Ф.Э. Бенеке – толковали идеи учителя в духе психологизма, обосновывая его трансцендентализм с помощью эмпирической психологии, и «мало-помалу» переходят на сторону Юма и Милля. «Мы должны будем признать, – писал Трубецкой, – в нашем разуме нечто большее, чем простое душевное состоя-

ние или психологическое явление: мы найдем в нем особое универсальное начало, в котором мы идеально выходим за пределы нашей субъективной индивидуальности и постигаем объективно другие реальные существа и общие отношения, познаем их идеально и реально в одно и то же время. *Если* сущее познаваемо, хотя бы только отчасти, - оно сообразно законам нашего разума, то есть общим логическим законам нашей мысли; а, следовательно, и эти общие логические формы, эти категории <«трансцендентальные условия нашего познания». – *Е.С.*>, которым подчинена наша мысль, суть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего (онтологический принцип)» [2: 596]. Философ исходит из кантовского трансцендентального принципа, признавая всеобщее абсолютное идеальное начало. Оно коренится в кантовских априорных категориях познания. Интерес здесь видится в применении гегелевского метода к определению явления, при котором оно всегда есть субъектно-объектное единство. «...Существует в моем разуме идеальное и вместе объективное отношение к внешним вещам...» [2: 596–597]. Всеобщий разум рассматривается им как «реальное условие логики». Явление – и субъект и объект одновременно. А отсюда своеобразная философия онтологизма Трубецкого. «Мир явлений, мир, как он представляется нам, есть прежде всего факт сознания... Вне нашей чувственности материя абсолютно неизвестна, ибо она определяется только своими чувственными свойствами, т. е. известна нам только как явление». «Мы не знаем реальности вне сознания» [2: 598–599]. Подобное понимание, казалось бы, неминуемо должно привести к феноменологическому методу, но фактически оно приводит к идее интерсубъективности. Весьма интересно, что вторым субъектом у Трубецкого выступает сам объект вне абсолютного сознания. Почему так? Все дело в том, что объект никогда не может быть объектом вне нашего сознания, значит, в этом объекте уже изначально заложена мысль: стало быть, существует два субъекта – тот, который направляет сознание, и тот, на который направлено сознание. Это вне абсолютного сознания существующее «другое», иная материя может считаться началом интерсубъективным, поскольку предполагает общение с себе подобными. Можно сказать, что в философии С.Н. Трубецкого чувствуется сильное влияние и Фихте, и она несколько абстрактна, несмотря на то, что в конце работы философ приходит к понятию «конкретного идеализма», понимая под ним «онтологическое», связанное с сознанием явление. Эта субъектно-объектная диалектика и является важным итогом изысканий Трубецкого.

Трубецкой исходит из гегелевского положения о том, что мысль всегда соответствует действительности, то есть из положения о тождестве бытия и мышления. Из этого постулата он выводит понимание явления как единства познаваемого и познающего, объекта и субъекта. В явлении заключен объект и одновременно заключена мысль об этом объекте, ибо явление Трубецкой понимает, согласно Канту, как то, что

«является» субъекту, в противном случае не будет «явления». «Все явления внутреннего и внешнего мира подчиняются законам сознания, как реальные объекты опыта и восприятия». «Вся особенность последовательного идеализма состоит в том, что он не знает реальности, абсолютно внешней сознанию, или духу, и не признает явления, которое никому не является» [2: 600]. Это положение Кантовой философии сыграло немаловажную роль в понимании последующей тенденции, которую открывает нам феноменология. Между тем мир явлений, если его понимать как мир наших представлений, пусть даже разума, основанного на чистой логике, приводит к тому, что отрицается объективность реальности как таковой. Объективность может присутствовать только в логике, в наших суждениях и мыслях. Реальность, какой бы она ни была, не может быть объективной, но лишь конкретной. Отсюда остается нерешенной проблема явления как единства объективного и субъективного, объекта и субъекта. Как одно может совмещаться с другим и образовывать истину? Как случилось так, что мышление тождественно бытию? Объясняет ли этот момент коррелятивная логика Гуссерля? Трубецкой устанавливает, что единственный неустранимый элемент познания – субъект. Где же здесь истоки онтологизма?

Неудовлетворительное решение вопроса о «вещи в себе» и слишком абстрактное учение Гегеля, в котором действительность теряется за рамками мирового движения духа, создало в философии проблему «конкретного идеализма», в котором основным интересом должна выступать реальность, которую нужно было развернуть и представить как истину.

«Критика опыта показала, что действительность имеет универсальное логическое начало, но, с другой стороны, она имеет также универсальное чувственное начало: пространство и время не сводятся к логическим понятиям или отношениям. Как бы то ни было, в обоих случаях сущее обусловлено субъектом – чувствующим и мыслящим; действительность обусловлена универсальной чувственностью и универсальной логической мыслью. Действительность имеет идеальное начало: *сущее определяется идеально*. Это неизбежно ведет нас к новому метафизическому определению сущего» [2: 605–606].

Эта линия субъекта в феноменологии (как новом в начале XX века направлении) проявилась в виде нередуцируемого остатка Я, «чистого» разума, чистой логики, в конечном итоге, полной рефлексией Я на самого себя. Если доказано именно «чистое Я», невозможность без субъекта осуществить познание, то нужен другой вариант, другой подход, который бы связал сознание и действительность. Еще один постулат феноменологии – корреляция мышления и действительности. Мышление и действительность – не одно и то же, в то же время, они находятся относительно друг друга в коррелятивной связи. Что это означает? Коррелятивная логика Гуссерля ведет к тому положению, что мир может проявляться во мне как реальность (но, становясь предметом мое-

го сознания), как самоочевидность, объект «схватывается» мной интуитивно, моим чистым сознанием, не отягченным мотивацией и иными психологическими переживаниями. И то, что я таким образом «схватываю» и будет «чистой» реальностью. Однако в сознании у меня будет находиться не сама реальность, а предмет моего восприятия. Коррелятивная логика объясняет, почему я адекватно воспринимаю предмет, точнее, она объясняет саму **возможность** адекватного восприятия действительности. Эта возможность кроется не просто в тождественности моего мышления бытию, а в самом объекте, на который направлено мое восприятие. Этот объект существует реально и является объектом восприятия «другого», через которого я и узнаю объект, ориентируясь на него.

В творчестве Трубецкого социальные моменты выражены как «коллективное сознание», «соборное сознание», сознание всего человеческого рода. Тем не менее, согласно Гегелю, понимание возможно в рамках «единства самого принципа понимания (т. е. понятия) с мировым принципом, то есть с причиной мира. Этот вывод, который сделал по-своему уже Аристотель, и послужил исходной точкой философии Гегеля» [2: 624–625]. Трубецкой указывает на причинность, как основной логический закон разума. Причинность была возведена в ранг логического закона и могла бы послужить объяснением коррелятивной логики. Но, в то же время *«в чистой мысли как таковой не заключается достаточного основания для чего-нибудь вне этой мысли»*. Гегель «не знал ничего «другого», кроме чистой мысли, и потому, в сущности, не мог объяснить перехода от мысли к действительности иначе как путем антилогического противоречия» [2: 626]. Такой путь ведет к иррационализму, бессознательному, что мы и наблюдаем в философии Шопенгауэра и Гартмана [2: 627]. Трубецкой же поднимает вопрос об отношении бытия (в смысле реальности) к понятию. Причем реальность дана нам как «предмет веры» [2: 628]. И это необходимое допущение нашего мышления. У Гуссерля предмет дан нам как объект в восприятии другого, и потому он является объектом, то есть объективно существующим. Вера заменяется intersубъективностью «другого», усложнением жизненного пространства.

По сути, Трубецкой приходит к той же мысли, что и Гуссерль: «на самом деле, наша мысль истинна, положительна только в своем возможном (или действительном) отношении к сущему, которое дано ей или неизбежно предполагается ею» [2: 629]. Дедукция логических категорий, как и у Гуссерля, составляет «исконную задачу метафизики» [2: 635]. Сущее понимается по закону достаточного основания, а сам субъект как мыслящий разум понимается как действующая причина, в отличие от пассивной материи вне мысли. «Понятие безусловно сущего логически обусловлено. Отсюда мы приходим к ряду новых определений сущего по категории модальности» [2: 645]. «Сущее есть абсолютная идея, поскольку вообще оно мыслимо». Так, Гегель доказывает

тождество бытия и мышления (сущее вообще есть идея). Кантовское единство апперцепции предполагает целостное восприятие предмета в едином познавательном акте. Гуссерлевская коррелятивная логика предполагает безусловное «имманентное» схватывание предмета, безотносительно какой-либо логической структуры (понятие, категория здесь выносятся за скобку). Однако Гуссерль исходил из Кантова учения о логической сущности мира, о едином логическом универсальном его начале. Таким началом для Гегеля было понятие, для Гуссерля – чистое *его*. Гуссерль доказывает существование чистого «я» не из единства объективного и субъективного в представлении, как это сделал Кант, а особым способом – феноменологической редукцией. Связность предмета восприятия с самим восприятием образует функциональную зависимость и называется корреляцией. Речь идет не о познавательном процессе, а о процессе восприятия как мгновенного интуитивного «схватывания» предмета. Таким образом, проблема условного восприятия была решена Гуссерлем. Разрыв между логическим и действительным больше не был столь очевидным, как у Канта, еще в меньшей степени у Гегеля, кроме того, Гуссерль решает и проблему коллективного сознания как проблему «другого» в интересующем мире всеобщего восприятия.

Трубецкой полагает, что абсолютное начало заключает в себе «положительную потенцию своего "другого" и не может быть ему границей, ибо в самой *реальности* этого "другого" раскрывается истинное конкретное существо абсолютного начала». Здесь не трудно уловить, что под «другим» Трубецкой понимает реальность как противоположность идеальному началу. Тут надо искать истоки его «конкретного идеализма». В то же время, объектно-субъектная дихотомия в его концепции наводит на мысль о возможном слиянии «другого» с субъектом, а значит и о возможной проблеме интересующей в границах всеобщего, коллективного разума. Абсолютное начало, всеобщее, идея раскрывается через «другого», который может рассматриваться и как начало субъективное. Вызывает интерес понятие «объективного» у Трубецкого. Скорее всего, под этим определением скрывается субъектно-объектная дихотомия в рамках явления как такового. У Шпета «объективное» относится к «логическому», для него существует разрыв между реальностью и мыслью, субъектом и объектом. В этом направлении видится организация критики учения С.Н. Трубецкого.

#### Список литературы

1. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания / С.Н. Трубецкой // Соч. – М., 1994.
2. Трубецкой С.Н. Основания идеализма / С.Н. Трубецкой // Соч. – М., 1994.
3. Шпет Г. История как проблема логики / Г. Шпет. – М., 2002.
4. Шпет Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? / Г. Шпет. – Ч. 2. – Киев, 1907.

# ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 11.5

**П. Ю. Спирина**

## **Концептуализация времени: вечность, временность, мгновение**

Статья посвящена исследованию концептуализации понятия времени в его отношении к понятиям вечности, временности и мгновения. История понятия времени анализируется через трансформацию значимости четырех онтологических принципов – тождества и различия, дискретности и непрерывности. Интерпретация времени как мгновения рассматривается в качестве ведущего направления изучения времени в современности.

**Ключевые слова:** время, вечность, временность, мгновение, непрерывность, дискретность, тождество, различие, онтологический подход.

*Настоящее и прошедшее,  
Вероятно, наступят в будущем,  
Как будущее наступало в прошедшем.  
Если время всегда настоящее,  
Значит, время не отпускает.  
Т. С. Элиот «Четыре квартета»*

Вопрос о смысле бытия, поставленный ясно и отчетливо выдающимся мыслителем XX века Мартином Хайдеггером, выдвинул принципиально новую интерпретацию проблемы единства бытия и мышления. Проект фундаментальной онтологии был задуман как восстановление существующего изначального единства бытия и мышления, забытого в западноевропейской традиции вследствие интерпретации бытия на основе сущего. Лишь мышление, приближенное к тайной стороне мира, может называться подлинным и служить гарантией от полной бездумности калькулирующего мышления XX века, спасая тем самым бытийно-человеческую сущность.

Ключом к раскрытию смысла единства бытия и мышления в проекте Хайдеггера является время, или, если выразиться точнее, временность человеческой экзистенции. Поставив понятие времени в один ряд

с понятием бытия<sup>1</sup>, что следует из названия его основной работы первого периода творчества «Бытие и время», он тем самым указал на принципиальную значимость данного понятия в определении бытия такого сущего как Dasein. Отличие хайдеггеровского подхода к времени состоит в его сущностной связи с понятием бытия, на основе чего этот подход может быть назван *онтологическим*.

На сегодняшний день существует бесконечное многообразие способов рационализации времени и попыток схватить его сущность, более того, в определенном смысле «*постклассическая онтология есть не что иное, как хронология*» [5: 4]. В этой статье будет рассмотрена версия трех культурно-исторических способов концептуализации времени на основе конституирующих данное понятие онтологических принципов, охватывающая собой весь ход истории его развития в западной философии.

Импульсом к такому способу анализа времени послужил диалог Платона «Софист», в котором речь идет о том, что мы не можем мыслить бытие непротиворечиво вне таких категорий, как тождество и различие, единое и многое, движение и покой, что наглядно продемонстрировано Платоном в ходе диалектических рассуждений этого диалога. Поскольку в основе онтологического подхода к времени лежит его отношение к бытию, путь конструирования смысла времени на основании тех же принципов, которые конституирует само бытие, представляется вполне оправданным. Попытка развернуть понятие времени исходя из единства четырех принципов – тождества и различия, непрерывности и дискретности, рассмотрев в какой мере преобладание, возвышение одних принципов влияет на концептуализацию времени, присущую определенному историческому периоду, – представляется в определенной мере новаторской и содержащей в себе интенцию для раскрытия концептуализации сегодняшней перцепции времени и для понимания способа его рефлексии.

---

<sup>1</sup>Хайдеггеровская экстатическая временность есть лишь иное выражение трансцендирующего бытия. Именно так Хайдеггер достигает поставленной перед собой цели – снять различие между бытием и временем. Экспликация понятия бытия как бытия человеческой экзистенции и экспликация времени как темпоральной структуры человеческого бытия приводит к тождеству понятий бытия и времени. Трансцендирующее бытие Dasein, «проходящее сквозь» любое сущее, и экстатическая временность как не-сущее, как изначальное «вне себя», по существу, тождественны.

Для некоторой наглядности представления о предлагаемом пути рассмотрения истории понятия времени ниже приведена схема, из которой видно, как взаимодействие четырех принципов обуславливают собой три концептуализации времени в его отношении к бытию.

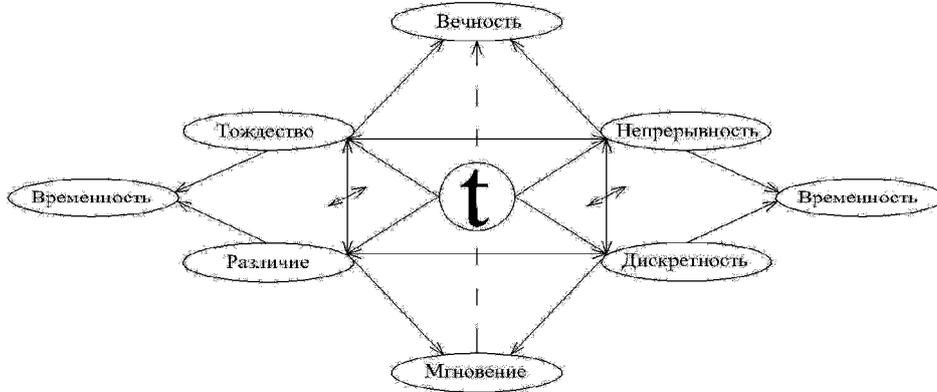


Схема концептуализации времени в его отношении к бытию

Данная схема показывает, что онтологические принципы формируют три культурно-исторических способа концептуализации времени, а именно, *время и вечность*, *время и временность*, *время как мгновение*, которые и будут очерчены нами.

**Время и вечность.** В классической метафизике время рассматривается в рамках вертикальной иерархии отношений вечного из земного, и здесь прежде всего важна фигура Платона, поскольку именно этот философ очертил границы концептуализации времени вплоть до XIX века, когда он определил время как «вечный же образ, движущийся от числа к числу» [4 (Тимей: 37D-E)], границы, которые оставались неизменными на протяжении двух тысячелетий, несмотря на те или иные попытки их преодолеть. В ходе повествования космогонического мифа в диалоге «Тимей» наступает момент, когда демиург задумывает сотворить некое движущееся подобие вечности в созданном им мире, и образом для такого творения является вечное небо. Создавая время, демиург делает это для того, чтобы «ещё более уподобить [творение] образцу» – вечному и неизменному, себестождественному бытию. Платон полагает, что пребывающее вечно тождественным и неподвижным не может изменяться, возникать и становиться, что присуще тому, что подвержено воздействию времени, из чего следует вывод, что хотя вечность и берется в качестве идеального эйдоса для сотворения времени, последнее все равно представляет собой деградацию, умаление полноты и совершенства вечного и неподвижного бытия. Греки говорили, что мир есть некая полнота, есть все (ἰὸν πάντα), но это все не есть скопление неисчислимого множества всяких отдельных вещей, ибо все в мире существует в гармонии и в единстве, так как космос вечен и не-

изменен (Гераклит), а отсюда вытекает, что он упорядочен согласно принципам тождества и непрерывности, которым подчинено все иное и дискретное.

Это иерархичное соотношение времени и вечности как бы «герметизирует» само течение времени<sup>1</sup>: от Платона до Гегеля время остается в «тени» вечности с её тождественностью, непрерывностью и неизменностью, несмотря на тот глубокий философский анализ, который оно получает в работах некоторых философов эпохи классической метафизики.

Аристотель, в отличие от Платона, предпринимает попытку онтологического оправдания движения, а вместе с ним и времени, как необходимых форм бытия. Если Платон временность мира вещей воспринимал как нечто несовершенное и неподлинное в сравнении с вечным миром неизменных эйдосов, то для Аристотеля движение и время есть средства достижения энтелехиального состояния, конечной цели всех вещей, ибо в мире многообразных вещей несовершенство есть их стартовая позиция, а время есть дистанция от изначального несовершенства к осуществлению своего энтелехиального состояния. Рефлексия времени у Аристотеля осуществляется более многогранно и охватывает всю четверицу конституирующих его онтологических принципов, однако вечность, воплощенная Аристотелем в образе вечного ума-перводвигателя, продолжает оставаться идеальным образцом в осмыслении сущности временных характеристик.

Ориентированность средневековой традиции в интерпретации понятия времени на вечность является самоочевидной. Вечность была непререкаемым образцом осмысления времени для средневековых философов и богословов (Августин, Боэций, Дионисий Ареопагит), что метафорически выразил Фома Аквинский, сказав, что вечность и время соотносятся как родник и ручей.

Интересен тот постепенный разворот вертикали время – вечность, который происходит в Новое время, когда Ньютон вводит понятия универсума. Если в мире надлунном тождественная и неизменная вечность продолжает оставаться идеалом, соответствующим по своим атрибутам неизменному бытию, аналогом ей служит понятие абсолютного времени, то в мире подлунном происходит разворот вертикали и её замена горизонтальной системой отношений, где время перестает соотноситься с вечностью и понимается как текущий из прошлого, через настоящее в будущее однонаправленный поток.

Поворотной фигурой в истории понятия является И. Кант, предложивший принципиально иное понимание времени и вечности. Отрицая

---

<sup>1</sup> Крайний вариант такой «герметизации» представлен концепциями, отрицающими реальность объективного течения времени, как, например, это происходит в апориях Зенона, в метафизической системе Спинозы, Канта, Гегеля, во многих религиозных и философских концепциях Востока.

объективность времени и тем самым вполне вписываясь в существующую традицию соотношения времени и вечности, где время либо отрицалось, либо нивелировалось в сравнении с вечностью, Кант не ставит вопрос о сущности времени как такового. Критикуя своих предшественников, которые вне зависимости от того, отвечали ли они на вопрос «что есть время?» или «как мы познаем время?», допускали скрытую субстантивацию данного понятия и предполагали наличие наглядного образа времени, он рассматривает сознание в контексте проблемы времени, «когда время оказывается уже не изначальным предметом исследования, но средством структурирования познавательной способности, средством описания сознания» [3: 5]. Время у Канта не есть исходный предмет исследования, оно – основной предмет описания, играющий ключевую роль в архитектонике чистого разума. Время является конституирующим понятием на уровне описания субъективной дедукции, а именно в анализе трех синтезов – аппрегензии, воспроизведения и рекогниции<sup>1</sup>, на уровне форм чувственности и трансцендентальных схем. При описании времени Кант не использует специального временного языка, позже детально разработанного в работах Э. Гуссерля: фундаментальными определениями, посредством которых характеризуется время, являются последовательность и одновременность, а точнее, время понимается как единство последовательности и одновременности, функция которого есть смыслообразование. В этом смысле время в «Критике чистого разума» предстает в качестве некоего не до конца рефлектируемого понятия. Мы ищем не смысл времени, но экспликация любого смысла подразумевает описание во временных составляющих. Несмотря на то, что последовательность и одновременность доминируют в кантовских описаниях времени, принципы тождества и различия, непрерывности и дискретности, ставшие предметом особенного внимания в работах последующих философов, неоднократно затрагиваются Кантом в его рассуждениях о времени (например, в антиномии о начале мира, в вопросе о связи многообразия чувственных представлений) и служат импульсом к дальнейшему раскрытию понятия времени через их единство.

Важно также отметить одну из последних сравнительно малоизвестных работ Канта «Конец всего сущего» (1894). В ней пусть и в специфической для Канта форме возникает проблема времени в собственном смысле. Оно здесь выступает в совсем ином, чем прежде, определении: время уже не есть просто условие человеческого познавательного опыта, а фундаментальное условие самой реальности, важнейшее из условий человеческой жизни. В этой же работе Кант

---

<sup>1</sup> Описание времени в конституировании трех синтезов осуществляется И. Кантом в субъективной дедукции категорий первого издания «Критики чистого разума», изъятой им из второго издания. Согласно международной системе пагинации, А – первое издание, В – второе издание.

трансформирует понятие вечности из онтологического измерения в этическое, разрушая иерархическую вертикаль времени и вечности. Вечность понимается не как бесконечная длительность, с точки зрения Канта, это невозможно, ибо в ней отсутствует время как масштаб, а как моральная сверхчувственная сфера [1].

**Время и временность.** Процесс изменения отношения человека к самому себе, начавшийся в эпоху Возрождения, обуславливает новое понимание места человека в бытии. Согласно антропоцентрическим воззрениям, человек теперь занимает срединное место между Богом и первой материей<sup>1</sup>, является центром всего сущего, что означает его одновременную зависимость как от божественного, так и земного миров, более того, равную ценность обоих миров для человеческой жизни. Такое понимание собственной значимости лежит у истоков трансформации ориентированности времени, когда последнее постепенно начинает рассматриваться в рамках его соотношения с временностью человеческого бытия. Существование человека, находящегося в центре мира, определяется как принципами идеального мира, так и принципами множественности мира вещей, то есть, характеризующее эти миры единство двух пар онтологических принципов – непрерывность/дискретность и тождество/различие – правит временностью человеческого бытия.

Время, понимаемое как временность, прежде всего мыслится как нечто качественно разнородное по сравнению с его основополагающими описаниями, присущими предыдущему типу – гомогенностью, однородностью однонаправленностью и абсолютностью. А. Бергсон первым тонко подмечает одну характерную черту человеческого сознания. Оно всегда с готовностью стремится упорядочить свои восприятия времени наглядным пространственным образом, ибо такой порядок обеспечивает легкость понимания, тогда как идея длительности, где каждый момент взаимопроникает в другой, тем самым привнося нечто новое и изменяя последующее, что создает качественную разнородность, – более трудна для постижения<sup>2</sup>.

В своих различных аспектах временность как фундаментальнейшая характеристика человеческого бытия оказывается в центре внимания многих философов конца XIX – первой половины XX веков, но особое место принадлежит двум концепциям, Э. Гуссерля и М. Хайдег-

---

<sup>1</sup>Такое новое понимание места человека в бытии широко представлено в концепциях философов-гуманистов: М. Фичино, Пико делла Мирандолы и др.

<sup>2</sup> Не случайно поэтому при анализе времени происходит постоянное обращение к музыке в качестве примера, не зависящего от пространственных представлений и отражающего подлинное понимание качественной разнородности времени. Звуки мелодии действуют на нас не своим количеством, а своим качеством. Вслед за Бергсоном, Ф. Brentano, Э. Гуссерль будут использовать ее как пример в своих рассуждениях о времени.

гера. Анализ времени и временности, осуществленный этими выдающимися мыслителями, уже повлек за собой бесконечное число интерпретаций, и их поток продолжает расти. В рамках описания данной концептуализации мы лишь сравним те средства, при помощи которых конституируется время в концепции каждого из них и рассмотрим его отношение к временности.

Осуществляя феноменологический анализ времени в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени»<sup>1</sup>, Гуссерль демонстрирует, каким образом дескрипция времени оказывается временностью сознания: рефлексия, направленная на схватывание временного потока, сама является темпоральной. Время есть самый «глубокий», «последний» слой сознания, что выражено Гуссерлем в понятии темпорально-конститутивного потока как абсолютной субъективности. Любая фиксация смысла есть приостановка темпорального потока сознания, то есть, смысл есть «приостановленное время». Вопрос же о сознании может быть задан только косвенно, как вопрос о времени, которое мы усматриваем только через временность самого сознания. Гуссерль строит модель сознания, имеющую дело с очевидностью временных феноменов, но одной из центральных проблем данных лекций является одновременная непрерывность временного потока и дискретность точки-теперь (протовпечатления), базисной фазы ретенциально-протенциального единства. Вводя уровень абсолютно-темпорального потока Гуссерль устраняет «множественность» сознания, однако, вопрос о взаимосвязи уровня имманентной временности с её «множественностью» и единого абсолютного потока остается открытым.

Если в концепции времени Э. Гуссерля акцент сделан на конституировании временности посредством принципов непрерывности и дискретности, то М. Хайдеггер осуществляет собственный подход к времени через принципы тождества и различия. Поставив себе задачу обнаружить средства описания бытия в самих структурах этого бытия (Dasein), Хайдеггер находит эти структуры: ими оказываются время, временность и темпоральность. Как и у Гуссерля, поиск существа времени оборачивается у Хайдеггера доступностью последнего в качестве временности, но уже не структур сознания, а трансцендирующего бытия Dasein, понимаемого как эк-зистирующая временность (время есть самый глубокий экзистенциал). Эта эк-зистирующая временность означает, что смысл бытия и времени нам может быть доступен только как пере-ступание собственной временности, присущего Dasein способа бытия, подлинностью которого является Бытие-к-смерти; смерть как чистая возможность есть абсолют для Dasein, экстремальная точка по-

---

<sup>1</sup> На протяжении своей жизни Гуссерль неоднократно обращался к теме времени. «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени», о которых идет речь в данной работе, принадлежат к первому этапу анализа времени, осуществленному Гуссерлем.

ворота к Бытию. Доступный Dasein смысл бытия, согласно Хайдеггеру, раскрывается в горизонте времени, но это время переживается как временность в единстве круговой экспликации, образуемой синтезом трех различных временных экстазисов – будущего, настоящего и бывшего<sup>1</sup>. Поскольку в концепции Хайдеггера трансценденция как абсолютное преступание несобственности присутствия<sup>2</sup> и эк-статичная временность как лишь иное выражение трансцендирующего бытия, как изначальное «вне-себя», есть основополагающие описания смысла бытия, возникают сомнения в ценности единства временности, уходящей своими корнями в ничто, а отсюда, и в поиске смысла бытия.

**Время как мгновение.** Попытка концептуализировать современное восприятие времени представима в образе полета вслепую, поиска среди неясной зыби неоформившегося и становящегося, когда ищущий движим скорее собственными интуициями, подпитываемыми реалиями происходящего в окружающем мире, а не устоявшимися методами подхода к решению проблемы, уже получившими признание академического сообщества.

Время как мгновение есть *гипотеза* концептуализации времени, правящей современным человеком, обуславливающей и определяющей его бытие. Когда при вопрошании о сущности времени образцом для её понимания служила вечность, то, соответственно, принципы тождества и непрерывности, присущие последней, идеализировались и понимались в качестве ведущих и определяющих подлинную суть времени. Когда интерес сместился от вечного бытия к временному, обе пары принципов – тождество/различие, и непрерывность/дискретность – стали рассматриваться как неотъемлемые равнозначные начала конституирования времени, поскольку человеческое присутствие развернуто в две стороны – к внутремируму существу с его множественностью и различенностью, понуждающими к неподлинности эк-зистенции, и к бытию, открывающему присутствию в его «вотности» подлинность собственного способа быть, реализующегося через возможность стояния в просвете бытия, ибо только особое сущее, сущее способом Dasein, размыкает бытие. Если же время имеет тенденцию к ориентированию на моментальность, сокращение темпорального зазора, здесь на

---

<sup>1</sup> Через три модуса времени Хайдеггер описывает основополагающий способ бытия Dasein – Заботу, понимаемую им как взаимная отнесенность смысла бытия и темпоральных структур экзистенции и раскрываемую посредством трех структур – быть-впереди-себя (экзистенциальность), уже-быть-в-мире (фактичность), быть-при-внутремирумом сущем (впадение), тождественных трём модусам времени.

<sup>2</sup> Термины «Dasein» и «присутствие» употребляются в качестве синонимов, ибо автор не видит сколько-нибудь принципиальную разницу в предпочтении одного термина, оставленного без перевода, другому – являющегося его переводом, поскольку оба уже достаточно привились в русском языке.

авансцену «временного» дискурса выходят принципы различия и дискретности (см. изображенную выше схему).

Кратковременность происходящих процессов, сужение временного интервала в его стремлении к минимальному пределу длительности, ускорение временных процессов выдвигается на передний план исследований во многих философских дисциплинах, например, в социальной философии с её дромологическим дискурсом, в эстетической мысли, где одним из ведущих направлений является эстетика исчезновения, в логике, с осуществляемым в ней анализом временных интервалов.

Что касается рефлексии мгновения в рамках онтологического подхода, то история этого понятия восходит к античности и находит отражение в концепциях современных мыслителей. Изложение различных вариаций интерпретации и путей развития данного понятия потребовало бы изложения всей его истории, чего мы, очевидно, здесь не можем себе позволить, а лишь выделим две основные тенденции, условно обозначив их как негативную и позитивную.

В негативном ракурсе структурирование времени вязью дискретных множественных моментов, случайностью «миганья» кратчайшего мига приводит к вере в бесконечную растяжимость времени, понимаемого как бесконечная сумма моментов, но это есть «дурная бесконечность» мгновений, «каких-угодно-мгновений» (понятие А. Бергсона), когда человек не собственным образом определяет свое время. Метафорическим образом такого восприятия времени может служить мировая сеть с ее мельтешением бесконечно множимых сайтов, имеющих под рукой в любое мгновение. Это расхожее понимание времени правит повседневностью человеческой жизни, паразитируя на человеческих слабостях и парализуя творческий потенциал человека.

В позитивном смысле мгновение есть, согласно определению С. Кьеркегора, «атом вечности», позволяющий человеку уже в этом земном существовании ощутить прикосновение бесконечности и вечного блаженства» [2: 355] Мгновение понимается как пересечение вечного и преходящего, как собирающее единство четверицы онтологических принципов, наполняющее содержанием человеческую жизнь. Жизнь, сотканная подобными мгновениями, есть возможность стояния в про свете бытия, преодолевающая экзистенциал падения, который Хайдеггер полагал как более естественный присутствию, поскольку он не требует каких-либо усилий для своей реализации. Онтология мгновения и «нетология»<sup>1</sup> мгновения, представляющие собой культурно-исторический результат развития понятия времени, есть диалектиче-

---

<sup>1</sup> Нетология есть наука будущего, возникающая в связи с существованием и развитием Интернета, чье стремительное развитие приводит к ничтожению экзистенциальных мгновений, поэтому в применении к понятию онтологического мгновения данное слово выступает в качестве синонима негации.

ское напряжение сегодняшних размышлений о времени и одно из наиболее актуальных направлений его исследования.

Подводя итог трем рассмотренным концептуализациям времени, можно проследить некую характерную тенденцию к его сжиманию – вечность, временность, мгновение, объединяющую три выделенных нами способа временных отношений. Естественно возникают вопросы о том, каковы пределы сжимания, ускорения времени человеческого бытия и куда может развернуться сжатое до предела время, что беспрестанно возобновляет интерес к непрекращающемуся рефлексированию искомого понятия и вопрошанию о его сущности, поскольку «мы есть время».

### **Список литературы**

1. Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., Республика, 1993.
3. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии: моногр. – М.: Высш. шк., 1998.
4. Платон // Собр. соч.: в 4 т. – Т. 3. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1993.
5. Черняков А.Г. Онтология времени. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

УДК 111.1

***С. Р. Крастынь***

### **Методологические аспекты исследования «онтологических оснований коммуникации»**

В статье предпринимается попытка дать концептуально-методологическую экспликацию понятия «онтологические основания коммуникации» как философского конструкта, который, позволяет выявить онтологический смысл феномена коммуникации, что обусловлено необходимостью прояснения самой сущности, понимания, концептуального представления феномена коммуникации.

**Ключевые слова:** онтология, коммуникация, онтологические основания, первоначало, феномен, типы коммуникации.

Понятие «онтологические основания коммуникации» понимается как философская абстракция, позволяющая провести различия, эксплицируя онтологический смысл феномена коммуникации. Условием введения понятия "онтологические основания коммуникации" в концептуальный ряд философского мышления является необходимость прояснения самой сущности и понимания, концептуального представления, и самого феномена коммуникации.

В принципе коммуникацию можно представить в виде сложного ансамбля различных страт, через которые и собственно в которых происходит отправление и получение самых разнообразных "посланий", что предполагает проведение различия не только на "объектном" основании, но и акцентировать "субъектное" основание, то есть совершить попытку ответить на вопрос "кто говорит?" Однако стоит принять во внимание, что оба типа оснований связаны между собой самым тесным и сущностным образом, определяя или даже предопределяя типы коммуникации, предполагающие и различные основания. Именно поэтому исследование ориентировано на выявление своего рода форм соразмерности оснований.

Соответственно, центральная проблема, которая представляет действительно исследовательский интерес, заключается в том, чтобы уловить типы связанности между комплексами онтологических оснований, конституирующих феномен коммуникации, и его, если использовать термин Ницше, «морфологией» [7: 278]. В принципе для объяснения «морфологических» различий нет необходимости прибегать к некоему изначальному и неизменному синкретизму, из которого рождаются различия, различие не есть исключительно эффект устройств идентификации, тождества, а составляет его самое существенное свойство. Тогда философское осмысление концепция коммуникации предстает как своего рода «морфология общения», позволяющая концептуально представить его в качестве одной из форм выхода человеческого существа из собственного закрытого существования к иному, к другим, к "миру"; благодаря чему она оказывается экспликацией феноменов трансцендирования и бытия-с-другими, использующих для этих целей различного рода семиотические практики.

Кроме того, и существование, и действенность оснований вовсе не есть некое стабильное и автономное, как бы преданное событие, а, скорее всего, они самым интимным образом связаны с онтолого-экзистенциальными практиками. И хотя и основания, и эти практики могут обладать различающимися генеалогиями, вступая при этом в сложные отношения, однако один и тот же по своим интенциям онтологический комплекс обретает различные аспекты содержательности и структурности в различных типах коммуникации.

Естественно, эти основания, всегда выражающиеся в определенных, дискурсивных, языковых оболочках, в процессе исторических изменений испытывают серьезные и модификации, и трансформации, но при этом онтологические основания, однажды и произвольно возникшие и вошедшие в человеческое бытие, в новых и иных по своей интенциональности онтологических ситуациях, отнюдь не исчезают совсем, а являются «фоном», «горизонтом», выступая часто скрытым основанием, которое определяет явно или неявно ресурсы для новых форм коммуникации. При этом былой конкретно-жизненный смысл ста-

новится, скорее, арматурой новых онтологических конфигураций, которая появляется подчас совершенно незаметно, представляя тем, что Гуссерль называл «пассивным синтезом» и «пассивным генезисом» в актах рождения новых оснований. Новые эпохи всегда полны уверенности, что они покоятся на абсолютно иных, «продвинутых» основаниях, но всюду и повсеместно «новые» основания складываются выстраиваются на онтологических ресурсах, поставляемых прошлым, правда, при этом структурируя, переориентируя и меняя экзистенциальные векторы прежних символизмов. Итак, в процессе истории одно и то же различно артикулируется, подвергаясь различным интерпретациям, истолкованиям, оцениванию, затребывая различающиеся дискурсивные практики; и все-таки перед нами сущностно один феномен, хотя внутренне многообразный и предполагающий различающееся многообразие связей с иными сериями феноменов социальной жизни и здесь-бытия.

Однако здесь стоит сделать, по крайней мере, две оговорки. Во-первых, коммуникация, общение является тем феноменом, который пронизывает все века и эпохи существования человечества и, несмотря на самые различные модификации, он остается неизменно коммуникацией.

Вторая оговорка связана с первой. Каковы критерии выделения "современного типа коммуникации"? И это далеко не банальная постановка вопроса, даже если это выглядит так на первый взгляд. Здесь мы попадаем в своего рода теоретический парадокс: с одной стороны, если на протяжении всей истории существует феномен коммуникации, то мы вынуждены признать, что его онтологические основания остаются неизменными в течение тысячелетий, а все изменения, которые мы можем наблюдать представляют собой лишь незначимые модификации, которые не способны затронуть саму сущность или основания коммуникации. Конечно, каждая эпоха и культура по-своему, особо связывается с этими основаниями, но даже при этом они остаются первоначалом феномена коммуникации, которое всегда предваряет любой наш сегодняшний опыт общения. Но другой стороны, речь может идти именно о трансформации и смене онтологических оснований, которые радикально меняют и само существо общения.

Вполне естественно задаться вопросом: связано ли с теоретическим представлением коммуникации понятие бытия? Конечно, коммуникацию можно понимать и как "обмен информацией", и как "когеренцию речевых актов", и как "обмен знаками" и т. п. Однако уже обращение к основаниям коммуникации открывают нам отчетливую онтологическую диспозицию проблемы. Вопрос об онтологических основаниях коммуникации – двуединый вопрос. Один аспект проблемы – это бытийный срез коммуникации в узком смысле термина "онтология"; второй – семиотический срез, толкуемый в онтологических терминах. Я вовсе не полагаю, будто мне удалось дать решительно окончательное решение этой двуединой проблемы, скорее, исследование представ-

ляют собой концептуально-методологическое введение в проблему.

Стремясь дать предварительную экспозицию онтологических оснований коммуникации, стоит обратить внимание на одну из центральных категорий античной философии, а именно на понятие «архе» (*αρχη*, *arche*). До рождения философии, например, в гомеровскую эпоху это слово означало: 1) отправная точка, начало чего либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; 3) начало как начальство, власть, главенство [5: 38]. Я думаю, что «архе» мы можем истолковывать как «властвующее начало» (М. Хайдеггер) или основание, которое господствует в мышлении, придает ему основательность и обоснованность. Но именно в древнегреческом значении сила тождественна началу и вся сила в начале, как пишет С.С. Неретина [6]. Поэтому исследование начал-оснований мышления, предпринятое Аристотелем в «Метафизике», оказывается выявлением властного и владычущего начала. «...Слова *αρχη* и *αρχέιν* означают прежде всего следующее: начинать, стоять в начале всего, следовательно, править и о-пределять», – отмечают К.А. Сергеев и Ю.В. Перов [8: 52]; или, как пишет А.В. Ахутин, «начало начальствующее» [3: 278].

При этом стоит отметить, что «архе» мышления, его властвующее начало находится в самом мышлении. И если мы речь все-таки ведем о философском мышлении, то его начало укоренено в бытии, в обращенности мышления к бытию, или, несколько иначе, мысль предстает благодаря своему основанию-началу как событие и как то, что приоткрывает путь для "годности к бытию". Но начало вовсе не суть само мышление – это то, что ведет мышление, определяя его, если воспользоваться гуссерлевским термином, «стиль-форму». И, естественно, концептуально не артикулированные, "имманентные" онтологические основания коммуникации хотя бы отчасти проявляются в самых различных теоретических версиях этого феномена.

Кроме того, есть еще один теоретический момент. Исследование коммуникации, предприняемое в диссертации, можно с полным правом отнести к онтологическому анализу. Но я стремился в этом феномене раскрыть не столько действие "внешних факторов", например, социальную или культурную обусловленность коммуникативных практик, сколько именно основания, "свойственные" феномену коммуникации. То есть, мне представляется методологически вполне уместным, для онтологической экспозиции феномена коммуникации обратиться к хайдеггеровскому различению онтических измерений.

Во-первых, если придерживаться логики "обусловленности", то мы, следуя терминологии Хайдеггера, по сути дела, заняты тематизацией *Erscheinung*, "явления" (См. 10: § 7. Феноменологический метод разыскания. А. Понятие феномена. [пер. по: 13]), «которые себя показывают и в показывании себя как само-себя-показывающее объявляют то, что само себя не показывает» [10: 29], то есть явление являет через самое себя нечто, выступая своего рода «индексом», «знаком» чего-либо. В

этой онтологической ситуации явление, по сути своей, вторично, несамостоятельно. Если обратить это понятие в тематическое поле исследования коммуникации, то коммуникация, взятая как «явление», оказывается знаком каких-либо социальных, культурных, политических, экономических, технологических и т. п. процессов, являясь всего лишь «производным» от них или их специфическим «отражением». Но подобный «акт явленности суть то, что *себя не показывает*» [10: 29], – показывая, являя собой культурные, социальные и т. п. практики, тем самым себя коммуникация фактически скрывает. «У всех индикаций, изображений, симптомов и символов ...формальная основная структура явленности, даже если они не различаются между собой» [10: 29]. Эпистемологически мы попадаем в ситуацию постоянного обознания: мы пытаемся говорить о коммуникации, но постоянно говорим о чем-то другом – о политике, культуре и т. д., то есть аналитически мы замещаем собственно логику коммуникации логикой политики, культуры и т. п., теряя при этом конститутивные принципы коммуникативности. Сюда же можно отнести попытки истолкования коммуникации, например, как деятельности, как отношения господства и подчинения и т. п. Безусловно, коммуникация связана и часто весьма существенно с самыми различными феноменами, однако если подобная связь замещает собой собственно коммуникативное, то чаще всего мы становимся свидетелями трансформации самого феномена, сопровождающейся редуктивными процедурами. Так, сегодня сила коммуникации, общения заключается не в нравственном единении, а в ее материальной данности. Можно сказать, что в коммуникативном пространстве у нас сегодня осталась лишь возможность опознавать только материальный или технологический срез коммуникации. В какой-то мере, по-видимому, это связано с тем, что сегодняшние человеческие миры в навязчивой ориентации на «будущее», которая принципиально отклоняет «прошлое», стремятся удержаться хотя в какой-либо явной материальной данности.

Противоположный полюс Хайдеггер характеризует как «феномен», то есть этот термин может быть приложим к такой ситуации, когда «самое-себя-в-себе-показывает» [10: 31]. И это действительно представляет интерес, так как, например, коммуникация демонстрирует феномен со «свойственным» ему основанием, потому что вопрос об основаниях коммуникации – это вопрос о бытии "коммуникативного" (См., например, «...Предметом науки о литературе является не литература, а литературность, т. е. то, что делает данное произведение литературным произведением» [12: 75]), об условиях его возможности, о его, если воспользоваться аристотелевским термином, энтелехийности, или, как пишет А.В. Ахутин, «логическим средоточием понимания оказывается... само-цельное бытие, содержащее в себе свое начало» [2: 49].

Таким образом, онтологические основания коммуникации – это то, что постоянно возобновляется в коммуникативных феноменах, и то, что

возобновляет их. При этом речь вовсе не идет о представлении основания как чего-то, расположившегося по ту сторону феномена коммуникации, – напротив, основание выступает как "первоначало", как своего рода конститутивный принцип, существующий в пределах самого феномена. Конечно, всегда существует искус подвергнуть "основания", "начала" аналитическим процедурам, попытаться выявить "начало начала", "основание основания" и т. п. Но при этом следует принимать во внимание, что в этом случае мы просто разрушаем "чтойность" или "haecitas" самого основания как того, что принципиально не редуцируется к чему-то иному. Так, уже Аристотель предупреждал, что «...суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более пространному: ведь предшествующее определение всегда есть определение в большей мере, а последующее – нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание [в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом смысле? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что, кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (to einaí) беспредельного не беспредельно» [1: Кн. II, 994b 17–20].

И между этими противостоящими по своим конститутивным принципам онтологическими регионами располагается область, где «сущее само как таковое показывает, что оно не есть в себе» [10: 31], то есть это видимость [Scheinen], вид сущего, который проявляется через иное сущее. В случае с коммуникацией здесь речь идет о своего рода «высвечивании» в коммуникативном поле, например, тех или иных политических ориентаций и обратно. Следует отметить, что исследование и «явления», и «видимости» коммуникации, в конечном счете, всегда производно от понимания «феномена» коммуникации.

Осмысляя коммуникацию именно как феномен, мы определяем основание ее, если воспользоваться гегелевскими понятиями, «как первоначальное, истинное», «это последнее основание, и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное», но в то же время предстающее «...как результат того, во что движение возвращается как в свое основание» [4: 58–59]. При этом, как пишет Гегель, «философия должна быть не рассказом о том, что происходит, а познанием того, что в нем истинно, и из истинного она должна, далее, постичь то, что в рассказе выступает как простое событие» [4: 540]. Безусловно, мы можем описать коммуникацию как некое явление, обусловленное и связанное целым рядом факторов, – экономических, политических, культурных и т. п. Однако если обратиться к размерности,

где спадают все причинные цепи, то мы столкнемся с коммуникацией именно как мета-физическим событием.

Поэтому онтологическое истолкование феномена коммуникации – это не столько репрезентация различных его эмпирических аспектов или срезов, сколько экспликация тех условий возможности, благодаря которым коммуникация обретает смысл, пролагающий для Я доступ к бытию. Более того, дело даже не в смысле как некоем застывшем образовании, а в понимании коммуникации как действительности рождения смысла, которую мы обычно не замечаем, будучи полностью поглощенными представшим перед нами смыслом. При этом существенно, что речь идет вовсе не просто о некой статичной картине, а всегда динамичной и многомерной в этой динамике топологии смысла. Структурность феномена коммуникации гетерогенна по своей сути, и в ней присутствует динамичное сопряжения самых различных сил, благодаря чему создается более-менее устойчивые соотношения сил, дистанции между ними (особенности которых могут быть описаны в терминах близости, противостояния, слияния, отторжения, безразличия и т. п.), маршруты их реализации, а, тем самым, обретает отчетливую фигуративность сегментизация пространства коммуникации. Само существование силы, обретающей коммуникативное значение, носит пространственный характер, который связан с конечностью, предельностью ее действия, со спецификой исполнения этой силы, с ее способностью аккумулировать иные силы, с ее векторальностью, создающей систему координат ориентации и т. д. Поэтому и философская артикуляция коммуникации – вовсе не то, что тотализирует, а то, что множит смыслы в их отчетливой различенности. Отсюда и теоретический императив тематизации коммуникации в философии – дойти до предела смысла этого понятия. Особенность этого движения к предельности смысла прекрасно выражена М. Хайдеггером в «Положении об основании». Так, в восьмой лекции он приводит фрагмент из «Физики» Аристотеля и дает свой концептуальный перевод: «τῆ'φικῆ δὲ ἕκ τῶν ὑψώριμωτῆ'ρων ἤμιν ἡ ὀδοῦς καὶ σαφεστῆ'ρων ἐπι' τα' σαφε'στερα τῆ φυσῆι καὶ ὑψώριμω'τερα (184a 16 .) В переводе, ставящем своей целью объяснение, это означает: Но существует путь (к бытию сущего) и он таков по своей сути, что ведет от чего-то более близкого нам, потому что оно именно для нас более явное, к тому, что (потому что оно распускается из себя самого) является чем-то самим по себе более явным и в таком смысле чем-то уже прежде доверенным нам» [11: 52]. И в этом истолковании не стоит искать какого-либо антропологизма. Здесь просматривается, разумеется, явственный интерес Хайдеггера к экзистенциальным мотивам, или, если так будет позволено выразиться, к экзистенциальным инвестициям в онтологические ситуации. Просто Хайдеггер принадлежит к онтологической формации. Конечно, он – онтологический философ на сугубо немецкий манер, в Германии экзистенциализм неразрывно связан с онтологизмом, и в принципе верно и

обратное – онтологизм неизбежно имеет экзистенциальный оттенок. Конститутивным основанием феномена коммуникации, отсылающим не только к размерности мышления, языка, речи, но и к этосу Я, является отношение к тому первоначалу, которое делает возможным акт общения.

Основания коммуникации сжимают, сворачивают время, создавая складки, подтягивающие прошлые события к нашему «настоящему» и инсталлирующие их в него. Но обращение к основаниям как первоначалу вовсе не означает, что оно теряется где-то в далекой истории, представляя каким-то курьезом, не имеющим никакой значимости для «современности». Скорее, напротив, потоки времени, в которые мы включаемся благодаря коммуникативным практикам, тем или иным образом отсылают к первоначалу как изначальному условию общения как такового, выступая своего рода скрепой поддерживающей и сохраняющей саму возможность коммуникации.

Первоначало коммуникации, хранящее в себе ее онтологические основания – это не просто что-то, когда-то начавшееся, оно длится и не прекращается постольку, поскольку общение существует и сегодня, неся его в самом своем существе. Поэтому первоначало – вовсе не нечто такое, что с трудом просматривается в смутных горизонтах прошлого, а фундаментальный конститутив любого коммуникативного акта. Или, как писал М. Фуко, «в этом смысле уровень первоначального, несомненно, есть для человека нечто самое близкое – та поверхность, которую он простоудушно – всегда заново – обзревает и на которой его едва раскрытые глаза различают образы столь же юные, как и его взгляд. Эти образы, подобно ему самому, и впрямь не могут иметь прошлого, однако по совсем иной причине: дело не в том, что они вечно молоды, но в том, что они принадлежат времени иных измерений и иных обоснований, нежели сам человек. Однако эта хрупкая поверхность первоначального, которая вмещает наше существование, никогда его не оставляя (даже и особенно в момент смерти, где она, напротив, как бы выставляется напоказ), не есть непосредственность некоего перворождения» [9: Гл. IX, § 6]. И опыт общения всегда втянут в сеть опосредований, априорностей, появляющихся в процессе рождения смысловых образований, которые складываются за счет различного рода седиментаций и их резонанса.

#### **Список литературы**

1. Аристотель. Метафизика / пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого, сверен М.И. Иткиным // Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1.
2. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007.
3. Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия / А.В. Ахутин // Тяжба о бытии. – М., 1996. – С. 278.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 1997.
5. Лебедев А.В. Архе // Философский энцикл. сл. – М., 1983.

6. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск, 1995.
7. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше // Избр. произв.: в 3 т. – М.: REFL-book, 1994.
8. Сергеев К.А., Перов Ю.В. Гегель и современное историческое сознание / Г.В.Ф. Гегель // Лекции по истории философии. – СПб., 1993. – Кн. третья.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – М.: Прогресс, 1977.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.
11. Хайдеггер М. Положение об основании / пер. О. Коваль. – СПб.: Алетейя, 1999.
12. Якобсон Р. Новейшая русская поэзия / Р. Якобсон // Работы по поэтике. – М., 1987.
13. Heidegger M. Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

УДК 165.19

**О. Б. Соловьев**

### **Типология непонимания в коммуникативной среде**

Понимание, определённое как снятие непонимания, может быть представлено как «расклейка склеек» посредством методологического анализа, открывающего диспозицию смысла и возможности для достижения общего понимания. Описание типологических ситуаций непонимания – необходимый этап теоретической работы на пути от феноменологии понимания к знанию об антропологической природе понимания.

**Ключевые слова:** понимание, смысл, значение, референция, гипостазирование, опредмечивание, образец деятельности, рефлексия, коммуникация.

Для современной философии науки и социологии знания проблематика феномена понимания выступает как путь для анализа взаимодействия индивидуального и надындивидуального способов бытия научных знаний. Возможность обнаружения у двух феноменальностей понимания – как части социокультурного опыта и как факта «внутренней» жизни сознания – одной сущностной основы позволяет надеяться на постижение общей природы и механизмов взаимодействия двух форм бытия научного знания. Их различие как по способу бытия, так и по содержанию, настолько очевидно, что отнесение К. Поппером одной из них ко второму миру, а другой – к третьему может показаться вполне обоснованным.

И вместе с тем совершенно очевидно, что мы не смогли бы понимать друг друга и самих себя, если бы понимание не было общим, од-

ним на всех пониманием как в социокультурном опыте, так и во «внутренней» жизни сознания. Не случайно Г.-Г. Гадамер определил феномен понимания как основной человеческий феномен. В противном случае мы оказываемся в ситуации непонимания или в ситуации намеренного обмана, когда думается одно, говорится другое, а делается третье.

По замечанию Р. Рорти, как раз тогда, когда Л. Витгенштейн понял, что язык есть не более чем игра, обмен знаками и звуками среди человеческих существ, необходимый для достижения определённых целей, М. Хайдеггер отчаянно пытался мыслить разные дома Бытия как подарки Бытия, а не как самопонимания людей. Поздний Хайдеггер гипостазирует язык. В науке язык гипостазируется как речь, это применяется по отношению к объектам, соответствующим словам, и носит опредмечивающий характер. В фундаментальной онтологии позднего М. Хайдеггера язык гипостазируется как знаковая система, как господин человека, говорящего (и понимающего!) только лишь когда он соответствует языку, внимает его призыву, и это отрывает язык от социальной практики, конституирует его как субстанциальную сущность. По мнению немецкого философа, язык говорит человеком, он его создаёт и задаёт, в то время как традиционная точка зрения, представленная, в том числе и марксистской философией, привыкла видеть в языке лишь одно говорение – человеческую деятельность, выражающую внутреннее содержание, посредством которой изображается нечто действительное или недействительное.

Вместе с тем у раннего М. Хайдеггера мы находим чёткое осознание природы гипостазирования научного факта [5: 44]. Немецкий философ указывает на то, что строгость научного исследования, «исчисляющего опредмечивания сущего», обеспечивается методом. При помощи метода постигается предметная сфера, изначально изменчивая и подчинённая закону этого изменения. Наука есть не что иное, как получение объективного истинного знания, строение которого предполагает обязательную референцию смысла к его значению в предметной сфере. Классическая рациональная наука занимается не смыслами самими по себе, остающимися прерогативой метафизики, но знаниями о смыслах: смыслы, которыми она оперирует, имеют свой абстрактный теоретический или конкретный предметный референт. Закон – это гипостазированное представление о природе объективного мира. Язык закона математичен, а если нет, то предельно формализован. Эта формализация закона в языке – свидетельство гипостазирования закона как самостоятельной сущности, определяющей многообразие наблюдаемых явлений-существований. И то, что закон гипостазирован в формализованном языке, создаёт предпосылку экспериментирования – условия, при котором ту или иную систему естественных объектов можно сделать заранее поддающейся расчёту.

В современную эпоху неклассической науки эпистемический авторитет владения истиной принадлежит научному сообществу. В пространстве языка науки феномен понимания возникает в поле предположения, имеющего природу социальной практики. Понимание – это не просто метафизическое умозрение смысла, но результат сложного процесса мышления, протекающего на определённом социокультурном материале. Этот материал – общая отнесённость и связь всех относящихся к ситуации явлений [8: 564]. Именно эту действительность Г. П. Щедровицкий называл «смыслом».

Негативное определение понимания как снятия непонимания [1], может быть использовано в инструментальных целях, в качестве шага на пути от феноменологии понимания к выявлению антропологических основ понимания. Такое определение привязывает понимание к описанию некоторых наиболее типичных методологических «склеек» в реализации образцов деятельности и поведения, возникающих при непонимании. Мы получаем возможность определить понимание как «расклейку склеек», как преодоление непонимания, достижение согласия, изменяющего коммуникативное пространство языковой игры, но не изменяющего сами правила. Случаи «склеек» – это наиболее типичные феномены непонимания. Если «склейки» не снимаются, понимания не возникает; если склейки преодолеваются, мы начинаем понимать и как следствие присваиваем некоторое объективное содержание и/или активизируем смысл.

Итак, в пространстве гипостазированного языка объектов науки понимание может быть определено как «расклейка склеек». Охарактеризуем наиболее распространённые «склейки» непонимания. Такая характеристика предполагает возможность «расклеек», обещающих общее понимание или его диспозицию.

**Подмена смысла субъективным переживанием.** Понимаемое субъективно. И ни при каких условиях и обстоятельствах мы не сможем увидеть мир буквально глазами другого человека, поменяться с ним местами; мы можем лишь опосредованно реконструировать то, как и что он мыслит. Пытаясь достичь понимания, мы можем копировать его действия. На этом основана концепция личностного знания М. Полани, согласно которой в развитии науки фундаментальные навыки передаются непосредственно от учителя к ученику на основе личного примера и имитации. Перед нами пример существования социальной памяти – традиции обучения, традиции последовательного воспроизведения образцов.

Объективное содержание, которое «выносится вовне» и является учебным предметом, закрепляется в знаковых формах. Объективное содержание – это тот самый смысл, который извлечён из бесконечного числа индивидуальных субъективных переживаний и объективирован в

форме понятия, знания, предметного действия. И хотя адресат сообщения может позволить себе говорить о «своём понимании», мотивируя это мыслью о том, что «каждый понимает по-своему», оценить его понимание возможно, только если оно находит отражение в деятельности. В то же время утверждения типа «я так вижу» ничего не проясняют и не могут прояснить для других. В данном случае мы имеем дело со «склейкой» смысла и субъективного переживания смысла: адресат, как ему кажется, понимает смысл текста сообщения, но не понимает его объективного содержания – того инвариантного остатка текста, формирующегося в общем деле, при общем понимании, объективируемого в ходе совместной мыслительной и предметной деятельности с адресантом. Подмена смысла субъективным переживанием «я так вижу», «я так чувствую» – причина «глухого непонимания» друг друга.

**Подмена понимания пересказом.** Изложение своими словами смысла текста сообщения вызывает к жизни другой текст, что, однако, совсем не означает воспроизведение смысла первоисточника. Этот вторичный текст обладает самостоятельным смыслом и может рассматриваться как действие ради понимания исходного текста. Тем не менее смысл первоисточника так и не сообщён, понимание не наступило, хотя и создалась основательная и удовлетворяющая адресата иллюзия действий во имя понимания. Будучи убеждён в своей правоте, адресат ставит вопрос: «А существует ли вообще некоторый исходный смысл сообщения? Быть может, он только и делает, что трансформируется всякий раз при новом сообщении? Не претендуя на глубину понимания, каждый из нас может пересказать своими словами тот или иной текст и утверждать своё видение и понимание проблемы. И если уже кто-то что-то говорит, спрашивает, отвечает, пересказывает, находит свои слова, значит, *что-то* он всё-таки понимает». Однако, это именно та ситуация непонимания, когда адресант сообщения вправе заявить: «Простите, я не *о том* говорю».

Описывая данную «склейку», мы обнаруживаем, что определение смысла как инвариантного остатка знаков и текстов, инварианта синонимического перефразирования недостаточно для обнаружения самой «склейки» и последующего преодоления непонимания. Здесь мы сталкиваемся с проблемой атрибутивности – как отличить понимающего человека от непонимающего. Критерии однозначного различения возникают, когда мы занимаем место вне системы деятельности коммуницирующих субъектов и описываем феномен понимания на уровне целостного акта коммуникации, включая такие его структурные составляющие как мышление, деятельность, текст, речь и язык. В этой исследовательской позиции смысл текста сообщения конструируется не как таковой, а в форме знания о смысле, которое выступает в качестве средства, организующего понимание. Смысл, таким образом, консти-

туируется как общая соотнесённость и связь всех относящихся к ситуации деятельности явлений. У нас появляются критерии оценки того, осмыслен ли текст сообщения, овладел ли адресат его смыслом, правильно ли мы поняли нашего собеседника. Занимая рефлексивную позицию осознающего смысл ситуации и смысл текста-сообщения методолога, мы руководствуемся следующими критериями, которые одновременно являются и атрибутами понимания: присвоение адресатом понятийного содержания; ориентированность субъектов коммуникации на единый социокультурный норматив, образец действия; одинаковая рефлексия субъектами совместной предметной деятельности в поле гипостазированного понимания языка.

В результате присвоения смысл текста переходит из системы коммуникации «Я – Он» в систему автокоммуникации «Я – Я». Полная взаимозаменяемость пересказов, неотнесённость их к конкретному понимающему субъекту – свидетельство самопротекающей «моторной» процедуры, а не действия, направленного на понимание. Будучи вовлечён в социальные эстафеты, отличные от эстафет, в которых работает адресант, адресат присваивает, понимает смысл мысли-коммуникации, исходя из своего свободного выбора. Но в любом случае его точка зрения определена ценностными установками, например: отношением к религии, представлением о справедливости, позицией, которую адресат занимает в спорных вопросах. При добросовестной направленности на понимание адресат находится в ситуации выбора: чему, для чего и в какой степени отдать предпочтение. При отсутствии такого личностного, ценностного отношения к смыслу, понимание подменяется процедурой варьированных повторов и пустых словесных перестановок.

Гипостазированное понимание между тем не исключает рефлексии, возникающей в пространстве гипостазированного языка. Понимание – результат не только целенаправленного, но и свободного человеческого действия. Здесь мы говорим не о «свободном» самопротекающем «понимании», когда действие, направленное на понимание, подменяется «психомоторной» процедурой квазипонимания: «Перескажите текст, озвучьте ваше понимание». Парадокс свободного действия состоит в том, что случайно, само собой оно не происходит: ничто, в том числе и человеческое мышление, предоставленное самому себе, не ведёт себя свободно. Как отмечает М. А. Розов, свободный поступок возможен только при наличии двух типов предпосылок. Во-первых, это объективное наличие нескольких степеней свободы и, во-вторых, субъективные основания выбора: «Человек должен уметь выбирать; объективные обстоятельства должны это разрешать» [4: 6]. К субъективным предпосылкам свободы М. А. Розов относит ценностные установки, без которых этот выбор невозможен как сознательное действие, а также знание обстоятельств или закономерностей, которые допускают этот выбор.

Рефлексивная мысль эпохи классической рациональности, как правило, не выходит за пределы гипостазированного языка. Так, при методологическом подходе к классификации С. С. Розова отмечает ряд особенностей, принципиально отличающих этот подход и ту картину классификации, которую он даёт, от подхода и картины гносеолога. Методолог науки, занимающий позицию научной рефлексии, не видит нормативы, в соответствии с которыми осуществляют свою работу учёные-классификаторы, а значит, не осознаёт их роли в бытии феномена классификации. Его рефлексия не исторична [5: 134]. Выразители научной рефлексии убеждены в том, что решение классификационной проблемы может быть достигнуто с помощью целенаправленной деятельности людей, строящих классификации. Построение и использование классификаций рассматривается ими исключительно как совокупность целенаправленных актов. В то время как рефлексивный выход в позицию гносеолога, за пределы гипостазированного языка, обнаруживает естественноисторическую составляющую познавательной деятельности и её развития. Всеобъемлющим контекстом научной деятельности является культура в целом. В своей методологической деятельности учёные не могут не опираться, помимо специально научного, ещё и на философское знание. Восполнение научной деятельности до культуры в целом помогает им в поиске методологических аналогий, «оживлении» гипостазированных смыслов в рамках традиционных научных методов и приёмов и затем в конструировании новых.

#### **Подмена рефлексивной объективации гипостазированием.**

Линия опредмечивающего понимания имеет долгую и богатую историю – историю культур-интендумов понимания мира, друг друга и самих себя. Распредмечивая содержание деятельности, в качестве логико-понятийного аппарата описания действительности Э. Гуссерль получал нозмы и нозматы, Л. Витгенштейн – языковые игры, М. Хайдеггер – дома Бытия, Г.-Г. Гадамер – горизонты понимания, Ж. Деррида – бесконечные цепи отсрочивающих восполнений и значащих замен, Ж. Делёз – резонирующие серии и симулякры, Р. Рорти – возможные миры.

Учёный-натуралист, как правило, имеет дело с естественными объектами, про которые может сказать: «Я там был и это видел». В этом проявляется наивность естественной установки, вера в существование предзаданного природой естественного объекта, причины и действия. Между тем с начала прошлого века в понятие природы начинает вкладываться рефлексивное (объективированное, но не гипостазированное) содержание. Приведём мысль В. И. Вернадского: «До сих пор историки, вообще учёные гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той земной оболочкой, где может только существовать жизнь. Стихийно

человек от неё неотделим. И эта неразрывность только теперь начинается перед нами точно выясняться» [2: 236].

Утверждение о том, что «стихийно человек от неё неотделим», означает не что иное, как предложение заменить наивную естественную установку, классические категориальные представления о природе и её законах принципиально иными «законами природы биосферы». О чём это говорит? С точки зрения учёного-натуралиста, в научном исследовании человек может быть «вынесен за скобки» и как бы со стороны посмотреть на природу (или, во всяком случае, к этому следует стремиться). При использовании понятия «биосфера» познавательная связка должна охватывать весь мир, в том числе и человеческую личность «за скобками», которая, как в предельном случае ноосферы, оказывается решающим «множителем» научной картины.

Ныне учёные и методологи науки нередко вкладывают в понятие природы новое содержание, знаниевую связку нового типа и понимают окружающий мир как биосферу: определённую геологическую оболочку, облик которой в последнее время стал определять человек и в которой всё более усиливается его геологическое влияние. В силу этого возникают коллизии в мировоззрении самих учёных и в предметно-педагогической деятельности, когда новое категориальное содержание накладывается на старое и исследователь, а за ним и преподаватель пытаются совместить в одном понятии два – понимать окружающий мир и как природу, и как биосферу одновременно [6].

**Подмена последовательно проведённой рефлексивной объективации единичным актом рефлексии.** На уровне индивидуальной деятельности и сознания рефлексия выступает в формах мышления, понимания и коммуникации. Не будучи отделена от них, она не может быть реализована как последовательно проведённый принцип исследования, чётко разграничивающий позицию исследователя от той мыслительной и предметной деятельности с изучаемым объектом, которая осуществляется в соответствии с нормами и традициями исследования. Рефлексивные механизмы и закономерности рефлексирования отражают мыслительные и предметные практики, сложившиеся в определённых социокультурных условиях. Они могут быть выделены в ситуации коммуникации и коллективной предметной деятельности, когда путём постановки вопросов, направленных на осознание понятого содержания (вопрос «Что ты понял?») и процессов действия и мышления (вопросы «Что ты хотел сказать?», «Что сделал?»), мы конструируем знание о её смысле. Эти механизмы подлежат кардинальному преобразованию при перестройке деятельности. Без их изучения невозможен анализ норм и идеалов рациональности, ситуаций плюрализма в интегративном знании, при изучении нелинейных и неравновесных процессов, неустойчивостей и флуктуаций.

Изучение литературных произведений, рассчитанных на рефлексивное понимание, требует проведения последовательной рефлексии, аналогичной рефлексии ученика, пытающегося решить трудную для него задачу. Потеря внимания и сосредоточенности лишает субъекта возможности интенционального осмысления, оставляет проделанную работу за горизонтом понимания. Тем более отдельный, необусловленный ходом исследования акт рефлексии, ничего не проясняет и только усугубляет непонимание. В юмористическом стихотворении «Философы» Ф. Шиллер высмеял категорический императив Канта, чем обнаружил полное непонимание и беспомощность одиночного, как холостой выстрел, акта рефлексии.

*Сомнение совести*

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.  
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

*Решение*

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье  
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Понимание категорического императива требует последовательного проведения рефлексии. Знание о том, поступаем ли мы нравственно в данной ситуации, возникает в результате ответа на вопрос, может ли всё, что мы делаем и продолжаем делать, иметь силу принципа всеобщего законодательства. Природа нравственных обязанностей не выводима из эмпирически многообразных культур, а тем более из чувства удовольствия или неудовольствия при выполнении нравственного долга. Прагматическое философствование Канта открывает нам, что человек, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам. Для того чтобы это понять, недостаточно отдельного акта рефлексии, в котором деятельность может быть представлена как угодно – с какой угодно точки зрения и в какой угодно интерпретации. М. К. Мамардашвили отмечал: «С точки зрения Шиллера, согласно категорическому императиву человек уже как бы заранее должен стыдиться тех чувств, которые он испытывает, совершая доброе деяние. Ведь императив требует от него исполнения долга, а это едва ли приятно. Так, во всяком случае, считает поэт. И, казалось бы, если взять текстуру кантовского положения, то в ней действительно есть основания для такого вывода. Но при условии, конечно, если при этом не видеть главного, а именно, что Кант чётко отделяет в своём рассуждении об императиве то, что он называет долгом, от чувств и ощущений, которые могут сопровождать человеческие деяния и даже отождествляться нами с самим долгом. И тем не менее это не было понято безусловно великим человеком, великим поэтом. Он иронизировал над кантовским положением» [3: 4].

В мыслительной деятельности, действительно направленной на понимание категорического императива и, по сути, являющейся рефлексивной объективацией, мы шаг за шагом рационально реконструируем кантовскую философию практического разума. И только таким, и маловероятно, чтобы каким-то иным образом, мы можем достичь понимания кантовской мысли, состоящей из непростых ходов, абстракций, предметов, которые нельзя упускать из вида.

#### **Список литературы**

1. Богин Г. И. К онтологии понимания текста // Вопросы методологии. – М.: СКМЦ «Касталь», 1991. – № 2. – С. 33–46.
2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991.
3. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – М.: Наука, 1990. – № 1. – С. 3–18.
4. Розов М. А. Философия и проблема свободы человека // Философская культура личности и научно-технический прогресс: сб. науч. тр. / Новосибир. гос. ун-т. – Новосибирск, 1987.
5. Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке. – Новосибирск: Наука, 1986.
6. Соловьёв О. Б. О пространственно-временной инверсии интегративного знания // Философия науки. – Новосибирск: ИФПР СО РАН, 2005. – № 3 (26). – С. 3–19.
7. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
8. Щедровицкий Г. П. Смысл и значение / Г. П. Щедровицкий // Избр. тр. – М.: Школа Культурной Политики, 1995. – С. 543–576.

# ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 (47+57) (091) "04/14"

*О. В. Куреева*

## **Административно-правовая основа культуры древнерусского города**

Статья посвящена актуальному вопросу истории отечественной культуры – генезису древнерусской городской культуры с точки зрения ее административно-правовой основы. Рассмотрен вопрос преемственности правовой культуры города по отношению к культуре сельской общины.

**Ключевые слова:** древнерусский город, городская культура, правовая культура, княжеская культура.

Город как особое явление культуры многогранен, в некотором роде неуловим, как и сама культура в целом (недаром существует множество разносторонних определений города и городской культуры). Однако, понятие «городская культура» как совокупность всех аспектов проявления культуры внутри городского пространства, как духовный опыт горожан, отраженный во всех аспектах их деятельности, способно, на наш взгляд, отразить большинство имеющихся в урбанистике направлений исследования города.

Согласно приведенному определению городской культуры, она включает множество компонентов. С нашей точки зрения, их можно условно разделить на: административно-правовую, социально-экономическую, религиозно-нравственную и эстетическую основу культуры древнерусского города. Именно при культурологическом анализе данных компонентов городской среды можно выделить, что составляет специфику городской культуры Древней Руси, в чем заключается ее феноменальность. Ибо мы считаем, что истоки самобытности русского города следует искать в особенностях социального генезиса восточно-славянской общины.

Итак, данное исследование посвящено анализу первого и, на наш взгляд, основополагающего компонента городской культуры – административно-правовой основе древнерусского города в процессе его зарождения и развития.

Элементы городской культуры Древней Руси археологически фиксируются еще в древнеславянской среде примерно в I тыс. до н. э. В этот период славяне входили в состав индоевропейской языковой

общности, локализованной в срединной части Европы. Выделить конкретное место обитания славянских племен в этот период времени практически невозможно, однако ясно, что культура индоевропейских племен, тесно связанных между собой, не сильно варьировалась в данных географических и климатических условиях. Это была в основной своей массе земледельческо-животноводческая культура, развивавшаяся на открытых поселениях, устраиваемых в местах, пригодных для ведения сельского хозяйства. Иногда поселения обносились рвами, возводились на холмах вблизи водных ресурсов. Постепенно стали появляться и укрепленные поселения, обнесенные стеной из сложенных камней, валами из земли либо дерева. Огражденность – это первый признак рождения особого жизненного пространства, который будет присущ всем древнерусским городам. Славян I тыс. до н. э. помещают в ареал лужицкой культуры в бассейне Вислы, Одера и части правобережной Эльбы, куда совместно с предками славян входили и другие европейские племена. В ареале этой культуры активно развивались ремесла, в том числе новые для этого времени железоделательное и бронзолитейное производства, а также кузнечное ремесло. Это создавало прецедент для экономического роста поселений и усиления торгового, а вместе с тем и культурного обмена между племенами.

Постепенно укрепленные поселения славян растут. Развитие там ювелирного мастерства говорит нам не только о традиционной значимости украшений, но и об имущественном расслоении общества, закладывающемся основы для классового деления. Источниками подтверждается наличие власти у славян: помимо старейшин, упоминаемых Феофилактом Симокаттой в нач. VII в. н. э. [9: 17], указываются также вожди племени или союза племен со славянскими именами Ардагасть, Божь и др., стоявшие во главе славянских войск.

В VII в. подсечно-огневое земледелие, требующее смены мест проживания каждые 3–4 года сменяется пашенным земледелием, что обеспечивает оседлость культуре. Родовые общины разрушаются, в основе социальной организации становится соседская община, объединяющая крупные патриархальные семьи. Таким образом, с распадом родовой общины возникает понятие семейной собственности на землю, то есть выделяется класс собственников, что позволяет накапливать ресурсы внутри одной семьи. Внедрение пашенного земледелия, позволившего осесть на определенной территории, также способствует имущественной дифференциации населения. В таком обществе силу начинает набирать военное сословие, так называемые дружины, обеспечивающие безопасность собственников. Однако, военно-административные функции дают им также и власть. Похожий процесс происходил и в Западной Европе, где образующийся в результате территориальной стабилизации кочевых воинствующих дружин господствующий класс стал обнаруживать себя и в этом новом состоянии как сила преимущественно насильственно внешняя, не пытающаяся вме-

шиваться в хозяйственные отношения сидящего на земле общинного крестьянства и претендующая лишь на изъятие определенной части конечного продукта [3: 229-236].

Итак, как следствие из вышесказанного можно полагать, что основным образующим фактором формирования городской культуры была необходимость в укреплении поселений окончательно осевших на земле крестьян. В соответствии с этим возникает вполне четкая картина зарождения города. В период родоплеменного строя славянин жил как часть коллектива на открытых, либо укрепленных поселениях, занимался животноводством, земледелием, а в свободное от сезонных работ время – ремеслом. Совокупность родов образовывала племя, в котором выделялся свой вождь, обеспечивающий безопасность племени и политическую стабильность в обществе. Старейшины родов сходились на народные собрания, называемые в летописях вечем, для обсуждения важнейших вопросов. Вождь племени выполнял функцию военного и религиозного предводителя. В военных делах ему помогала дружина, набранная из молодого населения племени. В моменты опасности необходим был созыв народного войска, решение о созыве принималось на собрании. Город, огороженное поселение, главным признаком которого являлась защищенность, использовался как место, куда в моменты опасности могло укрыться сельское население вместе с продовольственными запасами, ремесленной продукцией, одним словом, место, где можно было спрятать самое ценное. Если воспринимать князя как одного из старейшин, тогда становится понятным, почему города ставили именно князья-вожди. Однако, если же присваивать князю только военную функцию, то тогда он не имел права на такую инициативу, т.е. на решение о создании города. Города появились задолго до прихода варягов на Русь, а культура вождя-предводителя, впоследствии названная княжеской, сложилась до внедрения в славянскую среду варяжского компонента. Вопрос о строительстве городов, очевидно, изначально решался на народном собрании с участием старейшин и вождя племени. Внутри укрепления возводился жертвенник для «дополнительной» помощи божественных сил в моменты опасности, чтобы боги помогли стенам выстоять в момент штурма. Недаром ремесленники и торговцы стремились размещать свое производство поближе к городским стенам, а то и внутри них. Впоследствии мы видим, что городские ворота и городские концы имеют соответствующие ремесленные названия: так, например, в Киеве было создано пять ворот: Золотые, Жидовские, Лядские, Угорские, Кузнецкие. Организатором защиты считался князь, поэтому ему предоставлялось почетное место внутри крепости-укрепления, чтобы в момент внешней угрозы он мог призвать дружину и централизованно собрать войско с прилегающих поселковых территорий. Этой цели впоследствии служил колокол, который возвещал о всеобщем сборе, ну а первичной формой созыва была, предположительно, система гонцов.

Созывался совет старейшин, которые проживали в окружных селах, и принималось решение об обороне либо о наступательных действиях.

Ввиду того, что город считался сакральным, безопасным местом, внутри и вокруг него происходил процесс накопления ресурсов, благодаря чему появлялся избыточный продукт, идущий на продажу и, как следствие, выделение богатой прослойки населения. Разбогатевшие люди стремились обзаводиться домами внутри города, имея при этом зачастую свои земельные участки за городом, пользуясь трудом наемного люда. Вот тогда-то и начинает происходить процесс разложения родоплеменных связей: часть сельского населения уходит в города, часть остается на земле. Выделяется также особая часть населения, которая занимается продажей избыточного продукта внутри города и за его пределами. Город начинает существовать как самостоятельный организм с административным ядром и близлежащей округой. Недаром большинство древнерусских стольных городов образовалось по модели сращивания из нескольких поселений или, как их называет ряд авторов, «концов» [1: 45; 11: 228].

В дальнейшем города строились по другой модели. Они не вырастали из открытых поселений, а «ставились» специально для административного контроля над территорией. Недаром в датированной части «Повести временных лет» можно встретить высказывания о том, что князь «нача города ставити» [5: 33]. Таким образом, такой тип городов образовывался как административный центр, пограничный пункт и т. д. В результате чего складывалась прямо противоположная по сравнению со сращиванием модель, т.е. сначала закладывался город, затем к нему прирастал окольный град и посад. Такие города появляются с X в. и начинают составлять преобладающую модель образования древнерусского города.

Согласно данной картине складывания городов Древней Руси, становится очевидным, что культуру древнерусского города в первую очередь определяет специфика его административно-правового устройства. С тем, чтобы выявить особенности формирования пространства городской культуры, обратимся к анализу его образующего звена.

Первоочередная роль в становлении древнерусских укрепленных поселений, безусловно, принадлежит народным старейшинам. Нами уже была рассмотрена роль собрания старейшин в формировании города. В дальнейшем функцию аппарата власти в городе перенимают «старцы градские» (совет родоплеменной знати), а также народные собрания, которые ограничивали власть избираемого или приглашаемого князя [11: 32].

И тогда становится понятным, что княжеская культура (вопреки распространенному мнению) не является первостепенной в пространстве культуры зарождающегося древнерусского города. Однако, со временем сосредоточение в руках княжеского сословия военной власти

в условиях угрозы Руси со стороны кочевников увеличивает роль князя в городской культуре. Поэтому мы считаем необходимым проследить, как складывалась княжеская культура и как она повлияла на городскую культуру Древней Руси.

Говоря о княжеском элементе древнерусской культуры, необходимо выделять доваряжский период, когда не было еще самого слова «князь», а были вожди племен и племенных союзов, и собственно варяжский период.

Изначально, в общинно-племенной среде князь выделился как старейшина рода, а позднее и племени (в болгарском языке «кнез» – «старейшина», ср.: герм. «kuning» первоначально означало старейшину рода) [12: 266]. В славянской культуре, как и в скандинавской, основной привилегией князя изначально было право на распределение добычи и первоочередное право получения своей доли. На заре своего существования это воинское сословие вобрало в себя многие элементы других национальных культур: помимо славянского наследия оно включало восточные, нордические, византийские элементы. Оружие, снаряжение всадника и коня и украшения дружинной культуры носили межэтнический характер. Воинские атрибуты, бесспорно, испытали на себе влияние культуры скотоводов и кочевников – гуннов, алан, венгров, болгар, хазар. Так, исследователи выделяют древнерусские наборные пояса как непреходящий атрибут князя и дружины в XI–XII вв., традицию ношения которых русское воинское сословие заимствовало из Волжской Булгарии [8: 132]. Появление княжеской и дружинной культур в составе городской культуры ознаменовало собой рождение нового типа личности: человека-воина, защитника города, которому покровительствуют небесные силы. Именно такой образ князя и его дружины складывается на основе русского былинного эпоса, закрепившего народную славу и признательность за сохранение мира и спокойствия в государстве. Однако стоит заметить, что далеко не все князья заслужили народную благодарность и любовь, в былинах не упоминаются князья – нарушители традиций, как например Святополк Окаянный, совершивший братоубийство, чтобы взойти на престол, или Святослав Игоревич, не защитивший свой город в трудную минуту. В.В. Седов отмечает также, что «формирование единой дружинной культуры стало мощным консолидирующим явлением в постепенном создании общности культуры и языка славянского населения Древней Руси» [10: 561]. Мотивируется это тем, что дружина зачастую состояла из представителей различных племен. А в пространстве города дружинная, а также купеческая культура (не менее сложная по этническому составу) стали импульсом к развитию городской культуры в целом, за счет чужеродного компонента культура обогащалась. Был преодолен традиционный стереотип «свои-

чужие», присущий родоплеменному селу, и, таким образом, снят «барьер» замкнутости в культуре.

Следует упомянуть еще об одном привилегированном сословии, выделившемся еще в общинной культуре и сыгравшем значительную роль именно в развитии городской культуры. Это бояре – люди, вышедшие из дружинной среды, особо приближенные к князю. В городе у бояр были свои имения, их дома окружали княжеские, они занимали посты в городах, занимались строительством церквей и т. д. В XI–XII вв. мы уже сталкиваемся с боярскими фамилиями, прочно связавшими свою судьбу с тем или другим городом. Известен боярский род Мирославичей в Киеве (упом. 1146), в нач. XII в. жил киевский боярин Ратибор [6: 212], который был назначен посадником в Тмутаракань, киевский род воеводы Вышаты (ходил на Царьград в 1043 г. и попал в плен) и т. д.

Итак, гарантом правовой стабильности в городе являлся князь. Если среди горожан возникали какие-либо конфликты, они шли на «княж двор» судиться. Князь судил на основе обычного изустного права, но по мере усугубления социальных, этнических и культурных различий появилась потребность в создании нового правового кодекса, каким стала «Русская правда» Ярослава. Мы не знаем, был ли у нее изустный предшественник, можно предположить, что был, так как законы, закрепленные в ней, имеют живую народную традицию.

За нарушение неписаного нравственного закона, идущего из родоплеменной древности, – обман доверия (как внутрородового, так и внутриобщинного, т. е. кражу (татьбу), измену и т. д.) полагались суровые наказания. Так, измена могла закончиться смертью жены. Древнерусская былина о богатырях Святогоре и Илье Муромце запечатлела один такой случай (Святогор, уличив супругу в измене, убил ее) [2: 53]. А «Русская Правда» отразила правомерность мужа увечить изменников («носы урезати»). Но необходимо сказать, что отношение к женщине равно отношению к мужчине: «Оже кто субъеть женоу, то тъмъ же соудомъ соудити, ако же и моужа» [7: 17].

Особую роль в урегулировании взаимоотношений между людьми в городе играло жречество, однако трудно сказать, существовало ли оно как отдельный социальный слой. Вероятнее всего, волхвы, чаровники, жрецы или ведуны жили в каждом селе, при каждом городе как люди, наделенные сверхспособностями, а также обладающие особыми знаниями: магических заклинаний, сроков молений, свойств целебных трав и т. д. И, безусловно, они имели определенную власть над людьми, но прямых сведений о волхвах и их роли в общественной жизни Руси IX–X вв. у нас нет. Однако, XI в. позволяет ощутить волхвов как городскую политическую силу, когда, борясь с введением христианства, волхвы возглавили народные массы в Новгороде и даже в открытую вели там бои с правительственными войсками. Примерно через век при Глебе,

внуке Ярослава Мудрого, восстал волхв. «Глаголашеть бо людем, творяся акы бог и мьногы прельсти – мало не всего града... И бысть мятежь в граде и вси Яша ему веру и хотяху побитии епископа ... И разделишася надъвое: кьнязь бо Глеб и дружина его сташа у епископа, а людие вси идоша за вълхва...» [13: 229]. В 1071 г. два волхва в 300 км к северу от Белоозера приносили человеческие жертвы: «и убивашета многы женыи имения их имашета собе». Эти убийства они объясняли тем, что будто бы женщины содействовали неурожаю. Народ не выдал своих жрецов боярину Яну Вышатичу, а волхвы говорили, что судить их в праве только великий князь киевский.

Крещение Руси явилось для городской культуры актом не столько политическим, призванным связать людей единой религиозной идеей, сколько действием широкого культурного значения. Как уже говорилось ранее, сложившееся внутригородское социальное устройство, включающее людей разных сословий, народностей и вероисповеданий, требовало нового подхода к пониманию взаимоотношений между людьми, особой формы толерантности и веротерпимости, оправдания имущественного неравенства между людьми, так ярко выразившегося в городах. Ибо в христианстве неимущий найдет себе утешение, а власть имеющий – оправдание через искупление благородными поступками. С крещением Руси Владимир повсеместно начал учреждать епископии в городах. «Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных» устанавливает десятину и говорит о суде Божьем за разного рода прегрешения: распутство, неурядицы между мужем и женой в племени или в сватействе, волхование, зелейничество, церковные кражи, осквернение креста, ввод в церковь животных, моление в неполюженном месте: «под овином», во ржи, под рощением, у воды, если девушка «дъта повержетъ» [14: 204]. Эти дела судил только епископ и церковь. Таким образом, церкви официально была дана власть над нравственным миром человека. Ярослав установил штрафы за такого вида прегрешения, которые нужно было платить епископу. В «Уставной и жалованной грамоте смоленского князя Ростислава Мстиславича церкви Богородицы и епископу, связанной с учреждением епископии в Смоленске» перечисляются епископские тажи (судебные дела, которые судит епископ): расторжение брака, двоеженство, нарушение закона Божьего, душегубство, изнасилование, если бьются две женщины и т. д. [14: 204]. В «Статьях о разводах», не вошедших в редакцию «Русской правды», четко очерчиваются права и обязанности женщин в браке. Жене запрещалось ходить без мужа по игрецем, жена должна была доносить мужу, если услышала, что его хотят убить, или про князя что дурное скажут, жене запрещалось разговаривать с чужими людьми, пить, есть, спать без мужа. В противном случае, муж имел право развестись. Но женщина тоже имела право развестись в случае измены

мужа или если он оказался холопом, а она и свободная и не знала о его социальном статусе [14: 205].

Церковь давала пристанище людям, несправедливо осужденным и нуждающимся в укрытии, т. е. как сказано в «Законе судном людем»: «Никто же прибѣгающего въ церковь нужею не извлачи. Бегыи бѣду свою повѣдаеть попови, и поп да повѣдаеть речи бѣднаго, и по закону изыщеться, испытается обида его. Аще кто покусится нудми прибѣгшего в церковь изъвлещи, яко же тако да ся теперь по 140 ран тогда, яко подобаеть да испытается обида его» [4: 142]. Таким образом, церковь берет на себя функцию сакрального места, где вершится суд Божий, а епископ становится преемником функций волхва в городской среде.

Таким образом, нужно отметить, что зарождающаяся городская культура Древней Руси, унаследовав особенности общинно-племенного политического и социального устройства, обогащалась и, соответственно, видоизменялась за счет действия таких факторов как межкультурные контакты Древней Руси, имущественная и профессиональная дифференциация древнерусского общества, а административно-правовая культура древнерусского города взяла свое начало из славянской родоплеменной древности.

#### **Список литературы**

1. Археологическое изучение Новгорода. – М., 1978.
2. Былины. – М., 1991.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.
4. Закон судный людем пространной и сводной редакции / под ред. М.Н. Тихомирова. – М., 1961.
5. Повести Древней Руси. – Л., 1983.
6. ПСРЛ, Ипатьевская летопись. – М., 1926.
7. Русская Правда. – Киев, 1935.
8. Русь в IX–XIV вв. Взаимодействие Севера и Юга. – М., 2005.
9. Свод древнейших письменных известий о славянах. – Т.2. – М., 1994.
10. Седов В.В. Славяне: историко-археологическое исследование. – М., 2002.
11. Фроянов И.Я. Киевская Русь. – М., 1980.
12. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т.2. – М., 2004.
13. Шахматов А.А. Повесть временных лет. – Пг., 1916.
14. Щапов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. – М., 1976.

### **Духовность как культурантропологическое измерение социокультурного пространства российской провинции**

В статье рассматривается специфика культурного пространства российской провинции. Сравниваются подходы к проблеме духовности человека, формированию его жизненных ценностей. Раскрывается роль этнокультурных факторов развития духовных традиций российской провинции.

**Ключевые слова:** культурное пространство, человек, провинция, духовность, региональная идентичность, этнические ценности, национальные традиции.

Сложный и неоднозначный характер глобализационных процессов на рубеже XX–XXI веков, основными чертами которого выступают как формирование мирового информационного общества и массовой культуры, так и усиление роли этнокультурных факторов, актуализация в общественном сознании интереса к национально-историческим формам мировидения и жизненных ценностей, делает актуальным обращение к проблеме человека с позиций антропо-культурного подхода.

В России в конце XX века в условиях социокультурных трансформаций и выработки нового мировоззрения и жизненных ориентиров особенно востребованной с точки зрения выработки нового подхода к изучению духовной сферы общества оказалась философская мысль Серебряного века. Действительно, «в ней концентрируется внимание на душе, различного рода интенциях и т. п. Но и эта философия не могла претендовать на системное учение о человеке» [6: 11]. Однако сами русские мыслители не считали религиозно-философское понимание духовности исчерпывающим. Как писал Н. Бердяев: «Я почувствовал большую духовную устойчивость, незыблемую духовную основу жизни не потому, что нашел определенную истину и смысл, определенную веру, а потому что я решил посвятить свою жизнь исканию истины и смысла, служению правде» [1: 86].

Если обращаться к специфике понимания человека и его духовного мира с позиций русской философии, то следует отметить такие ее важнейшие черты, как антропоцентризм и стремление к целостному рассмотрению человеческой личности на основе единства разума, веры и чувств. Эту мысль развивал в свое время И.В. Киреевский, который в работах 50-х годов («О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии») обосновал свое образное понимание целостности познавательных способностей человека и цельности его духа. Такая позиция отличает также работы Л.Н. Толстого, С.Л. Франка

и других русских мыслителей. Таким образом, для русской философии характерно стремление рассмотреть духовую сферу жизнедеятельности общества в единстве социокультурных факторов формирования личности.

Следует отметить, что духовность как феномен все чаще рассматривается в контексте взаимосвязей национального менталитета, традиционного этнического мировоззрения и системы духовных ценностей и идеалов. Делаются попытки предложить конкретные модели духовного возрождения России и отдельных ее регионов на основе религиозных и светских ценностей. Однако, «имеющаяся пестрота в подходах к изучению этой проблемы во многом обусловлена отсутствием обобщенной теории духовности» [4: 4]. В начале необходимо определить само понятие духовности, его социокультурное содержание. И здесь мы встречаем главную трудность. С одной стороны, очевидно, что культурное пространство этноса и государства формирует ментальные характеристики, мировоззрение индивида, что, в свою очередь, определяет ту систему жизненных ценностей, нравственных ориентиров и идеалов, которыми обычно руководствуется человек в своей повседневной жизни. Эту целостность мировоззрения человека, его социальных ролей и индивидуальных особенностей можно охарактеризовать и как духовность человека. Однако если ценности во всем их многообразии (религиозные-светские, этнические-общечеловеческие) детально исследуются с позиций аксиологического подхода, а взаимосвязи человека с культурным пространством региона, страны, религии получают свое освещение с помощью антропо-культурного анализа, то роль духовности как феномена социокультурной жизни все еще не достаточно раскрыта в современном гуманитарном знании.

Современный социолог Л.И. Казакова рассматривает духовность и как «термин, подразумевающий внутренний план человеческих отношений, возможность мобилизации всех резервов, присущих индивиду или группе, связь, соединяющую человека с миром» и одновременно как «собственно человеческий, глубоко личностный способ отражения и освоения действительности, который обусловлен ориентацией познающего сознания и деятельности индивида на высшие ценности культуры» [4: 5]. Такой деятельностный подход к определению духовности, с одной стороны, позволяет глубже рассмотреть этот феномен и одновременно затрудняет исследование отличий духовности от культуры в целом, которая нередко определяется именно как сугубо человеческий способ освоения действительности.

По мнению И.А. Ильина, духовность – это «та внутренняя направленность и соответствующая ей жизнь, которая придает человеческой жизни и всей культуре высшее измерение, высшее значение и ценность» [2: 119]. Несмотря на стремление многих русских мыслителей рассматривать человека, его духовный мир с позиций целостного подхода, не противопоставляя разум и такие духовные качества личности

как милосердие, нравственность, сострадание, сама двойственность природы человека, его принадлежность одновременно миру материальному и миру идеальному (божественному) не ставились под сомнение крупнейшими представителями русской религиозной философии (В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев). Это ставит вопрос взаимоотношений религиозной и светской духовности, а также акцентирует внимание «на противоречие между материальным и духовным аспектом бытия, которое является одной из ведущих характеристик человеческого существования, выступает в качестве формирующей основы жизнедеятельности конкретного социального субъекта» [4: 11].

Очевидно, что религиозная и светская духовность имеют разные обоснования общезначимости той системы ценностей, идеалов и мировоззренческих и нравственных ориентиров, которая служит их зримым проявлением. Для религиозного сознания степень духовности личности выражается в мере его обращенности к Абсолюту, божественному, силе его веры и ее практическом выражении в социальной жизни и обрядово-культовых действиях. Сами ценности в религиозном сознании рассматриваются как выражение божественных заповедей и потому имеют наднациональное и внеисторическое значение. Однако в современном богословии, в том числе и в русском православии, духовность личности начинает все более активно рассматриваться не только через обрядово-культовую деятельность, но и через призму социальной активности личности в светской жизни. «Основной путь воспитания духовности – христианское служение миру, которое понимается не только как духовно-христианская жизнь, предполагающая достижение личного спасения посредством молитв, смирения и страдания, но и как непрерывное преобразование действительности, общественная активность, личная ответственность перед обществом» [4: 18].

Вместе с тем, отмечая, что идеал религиозной духовности, в частности, в русском православии, изначально тесно связан с общечеловеческими ценностями и нравственными категориями и предполагает необходимость творческой самореализации человека в обществе, необходимо указать на неоднозначный характер взаимоотношений национально-этнических традиций, в частности, в такой области социальной активности как досугово-развлекательная деятельность, и норм религиозной морали. Для русского национального самосознания определенное противостояние официального православия и традиций народно-бытовой культуры с ее пережитками языческого отношения к Земле и окружающему миру (через традиции праздничной карнаваль-ной культуры) выразились в таком феномене отечественной культуры как двоеверие.

Рассматривая светское понимание духовности, исследователи отмечают, что она в отличие от религиозной ориентирована не на веру, а на рациональное отношение к миру. Для характеристики светской духовности обычно используют понятия просвещения, образованности и

самореализации и связывают его со сферами науки, искусства и нравственности. Такое понимание духовности личности впервые было сформулировано в эпоху Просвещения и «исходит из того, что индивид достигает подлинного самосовершенствования и самоосвобождения путем разрыва с властью авторитетов, посредством опоры на собственное критическое суждение, на рациональное знание, на науку» [4: 19]. Более того, известная субъективность понимания самого понятия духовности, его связь с миром идеальных категорий религиозного знания, а не только социокультурных явлений дает возможность некоторым западным исследователям утверждать, что «для понимания действительного смысла науки, искусства и морали нет никакой необходимости прибегать к понятию духовности, которое не проясняет, а только затрудняет понимание...» [4: 19].

Очевидно, что духовность личности не может быть сведена только к одной какой-то сфере современной культуры и социальной жизни. Духовность личности раскрывается через освоение человеком ценностей национальной и общемировой, профессиональной и массовой культур, что не может являться процессом механическим, хотя бы уже потому, что духовная культура не есть лишь сумма знаний и умений, но и самый сложный процесс социальной коммуникации, передачи практического опыта (народное творчество, этнические ценности). Произведенные и накопленные человечеством ценности должны обязательно преломляться через личный опыт и сознание индивида, чтобы оказаться включенными в его духовный мир. При этом огромную роль играют те социальные связи и коммуникации, в которые включен человек: чем эти связи интенсивнее и разнообразнее, тем более ярким окажется и духовный мир человека.

Действительно, вдали от «очагов культуры», в условиях, когда повседневные заботы человека должны вынужденно ограничиваться лишь насущными бытовыми проблемами, даже самая талантливая личность может оказаться в стороне от духовных ценностей и достижений родной страны и народа. В условиях современной России продуманная политика поддержки и развития провинциальной культуры, представленной множеством этноисторических общностей, приобретает особую значимость. Именно поэтому теоретический анализ проблем формирования духовности человека имеет такую большую практическую ценность: лучше поняв механизмы социального функционирования различных сфер культуры и закономерности культурной коммуникации, появляется реальная возможность повышения эффективности государственной политики в области культуры.

Культурное пространство всегда связано с определенной территорией. Природно-географическая среда во многом определяет интенсивность культурных коммуникаций и само содержание социокультурных связей того или иного этноса. Поэтому неудивительно, что если в социально-политическом отношении история России, пе-

рефразируя В.О. Ключевского, это непрерывный процесс заселения и освоения новых территорий, то с историко-культурологической точки зрения наша страна постоянно вынуждена решать вечную дилемму: «центр-провинция», «столица-окраина», «мегаполисы-регионы», «централизм-регионализм» и т. п.

Рассматривая социокультурные процессы в пространстве провинции, не следует отождествлять географическую удаленность и культурную вторичность. Иначе все сферы духовной жизни региона – литературная, религиозная, научная, политико-правовая, а также сама локальная этнокультурная идентичность представляются чем-то вторичным, имеющими лишь исторический интерес по отношению к формам духовной культуры «центра» (региональных столиц и просто мегаполисов). Отсюда – обоснование тезиса об извечном характере противостояния Центра и Окраины, Столицы и Периферии, действительно оказавшем решающее влияние на само формирование российской ментальности и самосознания. Однако не следует забывать, что в основе такого противопоставления лежит в первую очередь степень интенсивности социокультурных процессов в том или ином регионе, что ни коей мере не может говорить о «духовной бедности» и «отсталости» населения самой провинции. Среди отличительных черт русской провинциальной культуры современные исследователи выделяют такие ее особенности как обзримость и замкнутость культурного горизонта, близость культурных процессов к человеку, а человека к природе, включенность явлений культуры в повседневное бытие провинциального общества. Важнейшей особенностью провинциальной культуры можно считать ее вариативность и выраженный локальный характер (достаточно вспомнить региональное многообразие русского культурного ареала – поморский, олонецкий, поволжский, кубанский локальные варианты нашей общенациональной культуры). Кроме того, для провинциального культурного пространства в силу его относительной замкнутости и консерватизма характерно более значительное влияние этнонациональных ценностей и идеалов на стереотипы поведения и жизненные ориентации индивида по сравнению с культурой «столиц». И видимо не случайно периоды творческого подъема в биографии многих известных деятелей русской культуры непосредственно следовали за их погружением в мир отечественной провинции.

Таким образом, в отечественном национальном сознании образ духовной жизни провинции всегда носил противоречивый характер: она то представлялась оплотом «истинно народного духа» и здорового консерватизма, то рисовалась пространством социальной безысходности и культурного «примитивизма». Однако, даже при всех негативных эмоциональных коннотациях самого слова «провинция» ее роль в сохранении национально-исторической памяти, в противовес космополитизму мегаполисов, никогда не ставился под сомнение. Более того, мир провинциальной культуры напрямую связывается с тем, что складывалось на протяжении длительного времени – духовными накоплениями народа.

Исследование многообразия форм и содержания духовной культуры российской провинции должно помочь понять, что составляет «ядро культуры» (локальной этнической, региональной, национальной) и выявить те силы, которые, сохраняя общероссийское культурное наследие, обеспечивают развитие локальных культурных потенциалов. Очевидно, здесь необходимо будет обратиться к национальным механизмам преемственности духовных идеалов, традиций и ценностных ориентаций. Кроме того, сами ценности, образы и символы, присущие тому или иному провинциальному ареалу, оказываются непосредственно связанными со спецификой духовной культуры создавшего их этноса.

Вполне очевидно, считает И.Я. Мурзина, что как провинциальную, так и региональную культуры можно рассматривать как своеобразный вариант общенациональной культуры, которая в данном случае будет выступать по отношению к ним «материнской». Региональная культура наследует ценностно-нормативное ядро «материнской» культуры, формы и способы жизни людей, адаптирует их к условиям конкретной территории и на их основе создает свой жизнеспособный вариант локальной культуры, тесно связанный с общенациональной, но имеющий свои отличительные особенности» [5: 7].

По мнению М.С. Кагана, все российские регионы на протяжении XIX века попадали во все большую зависимость от центра, соответственно весь «духовный потенциал региона определялся центром», находясь под его контролем [3: 128]. Это привело, в конечном итоге, к заметному духовному обеднению российской провинции, когда все профессионалы уезжали в столицы, а центр все более сокращал объем финансирования культурно-образовательных учреждений в провинции. В российской провинции гораздо рельефнее, чем в мегаполисах, проявляется диалектическая противоположность двух культур – элитарной («профессиональной», «высокой») и массовой («простонародной»). Однако именно провинциальное культурное пространство наиболее тесно связано с повседневным жизненным миром человека, традиционно-бытовым укладом и менталитетом локальной этнической группы. Здесь происходит формирование и межпоколенная трансляция системы традиционных ценностей, морально-нравственных норм и смысло-жизненных ориентиров.

Таким образом, сам термин «провинциальная культура» не должен пониматься в контексте оппозиции «высокая культура – низкая культура», он служит лишь указанием на степень интенсивности информационно-культурных коммуникаций. Наиболее перспективным для изучения культурных процессов в провинции является субъектно-коммуникативный подход, позволяющий понять механизмы выработки, актуализации и трансляции культурных образцов и поведенческих норм в пределах этнической и территориальной общности.

### Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991.
2. Ильин И. А., Собрание сочинений. – Т. 7. – М.: Русская книга, 1998.
3. Каган М.С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996.
4. Казакова, Л. И. Человек в системе духовной жизни общества. – М.: Магистр, 1999.
5. Мурзина И.Я. Феномен региональной культуры: бытие и самосознание. – Екатеринбург: Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького, 2003.
6. Философская антропология: современный взгляд. – Минск: РИВШ, 2005.

УДК 130.2

**Л. А. Ключкина**

### К вопросу об онтологических основаниях культуры

Статья посвящена проблеме онтологических оснований культуры в контексте интерпретации М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, современных российских философов.

**Ключевые слова:** символ, знак, культура, трансценденция, архаизация, формализация.

На основе новых методологических принципов метатеории сознания Мамардашвили и Пятигорским был разработан целый ряд философских подходов к культуре. Взгляды этих двух авторов, затрагивающих область философии культуры, привлекают к себе большое внимание со стороны современных исследователей тем, что намечают преодоление объективистских тенденций в отношении к культуре в отечественной культурологии. Проблема культуры понимается Мамардашвили и Пятигорским не как вопрос о культурно-исторических реалиях, а в качестве вопроса о «человеке в культуре» [2: 149]. С этой точки зрения, культура не есть совокупность высоких понятий и высоких ценностей, так как никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются гарантией существования самой культуры и существования человека. Культура есть реализовавшаяся историческая *совокупность форм понимания* человеком себя и мира [2: 143–154]. Другими словами, речь идет не о проблемах культуры, а о пребывании человека в ней, т. е. об «осуществленном существовании». Поэтому вопрос о скрытых предпосылках развития и существования культуры тесно связан с вопросом о предпосылках становления *человека онтологического*.

В результате особого трансцендирующего усилия выявляется вертикальный срез культуры, где располагаются «образования», несводимые к культуре, поскольку отделить «содержания» этих явлений от

самих явлений аналитическим способом не представляется возможным. Роль таких образований выполняют символические структуры, которые способны генерировать акты понимания и сознания. Вертикальное сечение плоскости культуры вносит в нее определенный порядок, порядок ее понимания, точнее самопонимания. Это область, где в виде энергетических сгустков присутствует «жизнь сознания». Символы здесь являются *условиями потенциальной ее непрерывности*. Причем, *потенция* принципиально отличается от возможности и понимается как возможность, обладающая одновременно силой на свое осуществление. Об этом гласит один из постулатов симвонологии Мамардашвили и Пятигорского: «Символ – это вещь, обладающая способностью индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания» [4: 151]. Это показывает, что объективная независимость символов не позволяет рассматривать их исключительно в параметрах культуры.

Символы находятся внутри культуры, образуя ее ядро, вокруг которого осуществляется вся культурная деятельность человека. Здесь они выступают в виде феноменов, которые уже не являются ни «чистыми» вещами, ни только идеями. «Содержательно» наполненные символы способствуют образованию субстанции культуры, тем самым, выступая в качестве *сознательно-смыслового измерения* культуры. Вместе с тем, следует заметить, что символы не растворяются в культуре без остатка смысла, так как символ одновременно есть «вещь» и «не-вещь», он имеет свой собственный смысл и смысл в отношении сознания.

Еще в древности символ понимался как единство двух «половинок» – существования предметов и бытия существующего. Бытие существующего – это и есть невидимая сторона символа, его «другое», которое всегда *иное*, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности. Состояние, связанное с пониманием, стирается рефлексией и тем самым оказывается забытым и утерянным во времени. Символ позволяет выявить «место встречи» двух половинок как зазор между «чистым» сознанием и его временным потоком. Таким образом, сама антиномичность символа позволяет символу осуществлять сцепку вечно длящегося сознания с нашим единичным бытием [1: 194–196; 3: 281].

Однако на рубеже XIX–XX вв. данное понимание символа сменяется на противоположное. В философии начинает доминировать тенденция *отождествления разных вещей и смыслов*. Все воспринимается как одно, а не как разное, другое. Тотальный охват сущего сознанием приводит к восприятию бытия как представления, что свидетельствует о забвении бытия существующего. Символы превращаются в концептуальные структуры мировоззрения, что, по сути дела, способствует сведению их до уровня *идей*. Следствием подобного от-

ношения к символу является его идеологизация и мистификация. Из вышеприведенных рассуждений выведем важную мысль: символы не должны сводиться к своим «содержаниям», ибо в противном случае они превращаются в псевдосимволы, что приводит к стагнации мышления и деградации культуры, поскольку акты понимания внутри культуры и коммуникация ее с другими культурами осуществляется только посредством символов.

Таким образом, культурные явления раскрываются в соответствии с масштабами использования символов [4: 239]. В связи с чем, фактором, определяющим характер культуры, является, по Мамардашвили и Пятигорскому, соотношение символических и естественно-языковых систем [4: 183]. Они гипотетически допускают, что конкретный характер соотношения символизма и языковости очень тесно связан с общим характером религии в той или иной культуре. Религиозно ориентированные культуры выделяют целую группу феноменов, которые наделяются символическим значением и которые не могут использоваться в качестве языковых объектов. Так, в качестве примера они приводят ситуации «неназывания Бога», которые существовали и поддерживались в древних религиях [4: 183–186]. Отсюда, становится очевидным, что безусловное культурное преобладание символизма сознания над психизмом языка свидетельствует об ориентации общества на опыт саморефлексии. Здесь еще раз подчеркнем мысль, которую мы подробно рассмотрели, когда говорили о проблеме соотношения сознания и языка, а именно: что «символический аппарат» укоренен в сознании и в культуре, где он действует как механизм и условие ее понимания.

В этом отношении показательно разграничение смысловых объемов понятий «символа» и «знака». Символ есть некий *избыток* смысла. Он *не равен себе*, он указывает на «другое». «Символ (не знак!) всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие» [2: 59]. Знак, напротив, *всегда равен себе*. Знак отражает доличностное и внеличностное существо человека, поскольку знаки не производятся конкретным индивидом. Они всегда уже есть, поэтому их можно рассматривать как продолжение естественного языкового аппарата [4: 85–95]. Процесс становления *субстанции личности* человека напрямую связан с процессом восприятия им символического измерения бытия. Поэтому усилия философов в первую очередь направлены на сохранение и воспроизводство символического аппарата.

Мамардашвили и Пятигорский подчеркивают, что символический аппарат является условием аккумуляции, закрепления, передачи и употребления естественного языка. В связи с чем, содержание символического аппарата не должно реализовываться в «коммуникативных ситуациях» полностью и без остатка [4: 149–150].

Проблема соотношения «символа» и «знака» в языке культуры приводит ход размышлений к другой проблеме, проблеме выполнения

*процедуры понимания внутри самой культуры.* Философы рассматривают эту проблему через соотношение сознания и культуры. Дело в том, что сознание и культура взаимно исключают друг друга «по некоторым признакам отношения» [4: 186]. Феномен развития культуры обнаруживает регресс символической жизни сознания, и наоборот. С этой точки зрения, идеальным состоянием культуры должна стать некоторая «неполнота понимания» [4: 154–155]. Поэтому должны существовать механизмы культуры, не позволяющие «понять» её совсем, но сохраняющие в то же время возможность такого рода протекания событий. Осуществлению этого способствует присутствие в культуре «текстов сознания», т. е. священных, мистических, метафизических текстов, делающих «текст культуры» многозначным. Содержание этих текстов воспринимается в качестве «языковой манифестации сознания», в результате чего они рассматриваются по аналогии с «символическим аппаратом» и перестают быть связанными с натуралистическими представлениями о «языковой материи». Особое значение метафизических текстов, заключается в том, что они уже содержат сведения о принципах и возможностях своего понимания. Эти тексты бесконечны во времени и пространстве. Время включено в текст, таким образом оно становится элементом внутреннего содержания. Знание, которое содержит текст, его сообщение и восприятие осмысляются как единое событие, и что особенно важно, как единый феномен. Сама работа с такими текстами является, с одной стороны, актуализацией их содержания в нашем сознании, что делает их *настоящими* и *вневременными*, а с другой – позволяет сознанию вернуться с этим содержанием назад к культуре и рассматривать ее с точки зрения ее собственных «вневременных» элементов.

Культура, как и язык, в высшей степени формальна по отношению к сознанию. Энергия сознания объективируется в культуре в различных языковых формах. Культурная редукция фактов сознания обозначается философами термином «формализация». Под «формализацией» здесь понимается такая работа культурного механизма, которая может осуществляться автоматически, не предполагая постоянного воспроизводства условий действия самого механизма [4: 187–188]. Десимволизация культурной жизни приводит к утрате культурой своего языка, так как сигнальный аппарат может рассматриваться только как частный случай естественного языка, нормальное функционирование которого зависит от символов. В связи с этим проблема сохранения в культуре спонтанности мышления приобретает большое значение. Поэтому культуре необходима антикультурная тенденция: *архаизация* [4: 188–192]. Осуществление процедуры архаизации, по мнению Мамардашвили и Пятигорского, является прямой задачей философии. Именно философское умозревание таким образом восполняет потерю культурой связи с первичными условиями символизации сознания [4: 188]. Философия

реконструирует и сохраняет как определенные условия сознания, так и некоторые отношения вторичной символики к сознанию.

Таким образом, формализация производит «знание» и препятствует «пониманию», и наоборот, архаизация способствует «пониманию» и мешает производству «знания». Поэтому Мамардашвили и Пятигорский считают, что для поддержания жизни культуры должна действовать какая-то пропорциональность между двумя указанными тенденциями, которая одновременно обеспечивала бы ее онтологичность и генезис [4: 188].

Согласно логике метарассуждений, становится понятным, что в случае невыраженности символического измерения культуры ее носители теряют возможность построить свой собственный опыт присутствия в мире. Для этого необходимо совершить *процедуру разрыва со знаками нас самих*, или как говорит Мамардашвили, «расстаться с самим собой любимым» [4: 45]. Попасть в такие состояния можно в моменты совершения трансцендирующих актов. Эти акты разворачиваются на уровне рефлексии в соответствии с формулой: «есть трансцендирование, но нет трансцендентного». Речь идет о том, что трансцендирующая деятельность субъекта уже включает в себя трансцендентное, что может быть ухвачено только актом со-знания на уровне рефлексивного высказывания о том, что содержится в трансцендировании. Или, точнее, на уровне рефлексивного *дублирования* проявления этой силы [4: 52–53]. Достичь такого состояния сложно, оно требует концентрации всех жизненных сил, опыта, интуиции человека.

Следовательно, культура – это результат совместной деятельности людей, постоянно возобновляемой и расширяемой. «Принцип культуры, в отличие от нигилизма, есть принцип “я могу”» [4: 37] – отмечает Мамардашвили. В этом отношении показателен опыт европейской культуры, которая вся «построена на *жизненном усилии*» [4: 37] <курсив Мамардашвили>. В этом контексте мыслитель говорит об угрозе «антропологической катастрофы», которая нависла над современной отечественной культурой и связана с утратой «человека исторического» [2: 189]. Таким образом, значимым моментом понимания культуры является фактор принципиальной «нетождественности» человека самому себе. Человек всегда должен пониматься как «*возможный*» человек, а культура – как «*возможная*» культура.

Понимание этого всегда зависит от того, в какой степени подвергаются идеологизации первичные символы (прежде всего символы *смерти и бессмертия*), поскольку именно они являются важнейшими факторами человекообразования и именно в них «отложена» первичная жизнь сознания. Первичные символы Мамардашвили и Пятигорский находят в системах мифологии и характеризуют в качестве «символов, говорящих ни о чем» [4: 202]. Первичные символы соотносятся с космическим сознанием, они не имеют адекватного человеческого выражения, ибо репрезентируют не предметы и события, а

«сознательные посылки и результаты сознания». Следует особо выделить мысль о том, что содержание символа никогда не раскрывается полностью, а только как содержание какой-либо структуры сознания. Таким образом, «символическая жизнь включает в себя как понимание, так и непонимание» [4: 206]. Причем, речь здесь идет о принципиальном «непонимании» символа, которое не может быть устранено в ходе эволюционного процесса [4: 207].

Итак, выделяя особо мысль о значимости символов в понимании культурой себя самой, обратимся к вопросу о саморефлексии культуры. Мамардашвили и Пятигорский утверждают, что в любой культуре имеются содержания, в которых она как бы уже отрефлектировала саму себя. Само наличие неких «содержаний» и понимание ею самой себя связано с существованием рефлексивных процедур, которые «содержательно необъектны» и есть содержания как *состояния* того, кто его описывает [4: 100]. Иначе говоря, возможны ситуации, условно называемые «нулевыми рефлексиями», когда рефлексия «Я» как формы прекращается, в результате чего осуществляется попадание в сознание как таковое. «Пустые содержания» или формы позволяют «внешнему наблюдателю» войти в культуру и быть в ней.

Постоянное выделение таких «пустот» или форм возможно при условии публичности и открытости культуры. Как пишет Мамардашвили, «культура всегда публична, ее всепространственность и повсевременность, по определению, всегда открыто представлена на том, что греки называли “агорой” (“рыночной площадью”）」 [2: 176]. «Культура <...> нуждается в открытом пространстве и свободном слове. Это, очевидно, “врожденное” свойство культуры: она не может органично и жизненно полноценно расти в подполье...» [2: 176]. Таким образом, «пустота» культурной формы делает открытой культуру в содержательном плане, что собственно и позволяет ей воспринимать нечто новое. Однако это всегда связано с предельным напряжением мысли, что требует от человека сосредоточения всех своих жизненных сил. «...Сама культурная форма существования наших мыслей предполагает в себе незнание» [2: 144], «то есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием» [2: 144]. Такие «пустоты» необходимы, они являются «машинами производства смысла», препятствующими машинальности мышления. Именно они являются источниками живых мыслей и живых актов, которые всегда *случайны* и не выводятся из представлений и логических рассуждений. Такие акты не укладываются полностью ни в какие понятия, поскольку придать логическую форму бесконечному мы не можем. «Случившись, такое состояние неотличимо от понятия, в котором оно – увы – не содержится, – объясняет Мамардашвили. – Живое лишь дает о себе знать своим присутствием, а ухватить различие живого и мертвого в понятии мы не можем» [2: 144]. Поэтому случайность мысли есть дополнительное,

все время восполняющее условие культуры. Таким образом, «пустые формы», с одной стороны, являются местами скопления потенциальной энергии сознания или «потенцированного бытия» [2: 346], и в этом смысле они являются онтологическими отсутствующими структурами. С другой стороны, важно понять, что отсутствие значимо не столько само по себе как что-то устойчивое и пребывающее, а в качестве «места» и «времени» аккумуляции творческой энергии сознания. Онтология отсутствия говорит нам о том, что на месте того, чего нет, появляется нечто другое.

Надо иметь в виду также и то, что выявить отсутствие можно только в присутствии: в присутствии чего-либо выявляющего отсутствие. Здесь раскрывается диалектика присутствия и отсутствия. Мамардашвили и Пятигорский подчеркивают, что символический аппарат существует автономным от человека образом: акты понимания и непонимания индуцируются символом. Человек способен усилием воли достигать предельных состояний, в которых он может сопрягать себя с символами и извлекать из них какие-то смыслы. В этом пункте авторы метатеории расходятся с метафизическим решением европейской классической философии, согласно которому: порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей. Они считают, что трансцендентальный аппарат, которым пользуется человек для познания реальности, обладает онтологическим статусом, поскольку он есть «бытие возможного». Иными словами, они считают, что человек есть такое существо, у которого есть сознание о присутствии в мире таких структур, которые соразмерны со структурами мира и которые только позволяют человеку этот мир понять [4: 201].

Выявлением таких структур как раз и занимается философия. Определяя философию «как сознание вслух, как явленное сознание» [2: 57], Мамардашвили подчеркивает ее акультурный характер. Именно философия поддерживает живое состояние мысли, препятствуя механистичности культуры. Философия вводит в культуру элемент *возможного и самоустанавливающегося*. Метафизические тексты, присутствуя в культуре, образуют «а-культурный зазор», где осуществляется творчество новых форм из *возможного*, потенцированного бытия [2: 346]. Размышляя о соотношении философии и культуры, Мамардашвили отмечает, что «философия отлична от своих собственных культурных эквивалентов, посредством которых она получает хождение и распространение в том или ином обществе или в той или иной культуре» [2: 102–103]. Дело в том, что всегда существует некий культурный код философии, независимый от знания источников и подвергающий их определенной дешифровке. Так, например, феномен Декарта и образ Декарта – это не одно и то же. Однако именно это и делает философию бесконечной формой культуры, поскольку сама возможность её развития содержится уже в самом факте конституирования философии.

Таким образом, метатеоретический подход к культуре М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского позволяет выявить онтологические параметры культуры. Такого рода опыт осуществляется через работу с символами. Символы являются важнейшими факторами человекообразования и именно в них «отложена» первичная жизнь сознания. Вместе с тем, онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия, когда, во-первых, мы становимся *другими*, нежели были до этого, и, во-вторых, приходим к этому путем нашего непрерывного продолжения самих себя.

#### Список литературы

1. Бибихин В. В. Язык философии. – М., 1993.
2. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
3. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени». – СПб., 1997.
4. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. – М., 1999.

УДК 130.2:7

**Д. А. Цимошка**

#### **Современная эстетика: между «событием» и «катастрофой»\***

На сегодня главным понятием философии и в частности эстетики выступает «событие». Однако это не устраняет присутствия других понятий, как и не свидетельствует об однозначной интерпретации самого «события». В данной статье предлагается рассмотреть пару понятий «событие» vs. «катастрофа»: если событие есть место сборки логоса и пафоса, то катастрофа – момент их расхождения.

**Ключевые слова:** эстетика, событие, контр-событийность, катастрофа, современная французская философия

*...катастрофа айстетиса может послужить поводом для самого напряженного эстетического переживания.*  
*Ж.-Ф. Лиотар*

Современные тенденции в эстетической теории связаны с размытием границ эстетического, которое выходит за пределы искусства и обращает свой категориальный аппарат на все стороны культурной жизни. Поэтому на повестке дня оказываются проблемы эстетизации повседневности, зрелищности политического, тотальности представления в рекламе и т. д. Одним из главных направлений эстетики, претен-

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 08-03-00550а

дующим на адекватную оценку современной ситуации оказывается эстетика события, которая имеет мощные культурные и теоретические корни и разработана рядом серьёзных исследований. Однако наряду с описанием действительности в эстетических терминах идёт и обратный процесс – процесс обогащения эстетики за счёт категорий привносимых в неё извне (политических, художественных, исторических, метафизических) и трансформирующих саму эстетику. Такой подход видится нам более продуктивным в плане обогащения эстетики новыми концептами. Одним из таких концептов, задающих целое проблемное поле, стало понятие «катастрофы».

Для начала, речь пойдёт о тех многочисленных прочтениях, которые можно придать теме «эстетики катастрофы». Можно предположить, что её исток коренится в презумпциях катастрофичности самой современной философии (её самоидентификации в образах раздробленности, маргинальности) или же в её катастрофическом состоянии (восприятии этих самых раздробленности и маргинальности как чего-то негативного). В таком случае «эстетика катастрофы» предстанет как один из вариантов развёртывания общего движения нарастания критической массы. Возможен и иной ход: отправляясь от классических образцов чувственного представления чрезмерного события как возвышенного, заново перетолковать эту категорию, совершить движение категориального анализа, параллельное движениям Канта, Бёрка и Лиотара. Однако оба эти подхода не затронут на наш взгляд самое существенное: зазор между «эстетикой» и «катастрофой», сосредотачивая всё внимание либо на первой, либо на второй. Между тем именно эта пустота и оказывается наиболее существенной как пустота разрыва, распада, рассогласования. Эстетика будет в этой перспективе очерчивать плоскость *виртуального* (Имеется ввиду виртуальное как противоположность актуальному в метафизике Ж. Делёза: «Любое актуальное охвачено кругами виртуального, всё время обновляемыми, из которых каждый порождает другой, и все они обнимают актуальное и воздействуют на него...» [7]) охвата зоны катастрофического события, сканируя эффекты и распределяя их по кластерам стратегий эстетической рефлексии. А одной из главных её задач будет экспликация соотношения предметного катастрофы, её внутренних ран, и обрамляющей его поверхности слов и образов.

В таком случае корни эстетики катастрофы уходят в феноменологическое и герменевтическое поля проблематик описания. Однако последние исходили из повседневного опыта *Dasein*, фундирующего все экзистенциалы, пристёгивающего их к себе, против чего была направлена критика Батая и Фуко: феноменология неспособна описать трансгрессивный опыт, где Я рассыпается, исчезает, опыт безумия, смерти, одним словом, катастрофы. Апеллируя к текстам Сада, Бланшо, Батая, Гийота, можно сделать вывод, что, стремясь самим письмом разрушить трансцендентальную центровку субъекта, они всё же не подвергали

сомнению возможности референтности языка, оставаясь в этом смысле наследниками словотворчества Хайдеггера («Язык – дом Бытия»). В связи с этим главной задачей языка, в их представлении, была именно трансляция опыта и никак не его амортизация, а потому как раз этот аспект, аспект *резистентности* языка, а точнее виртуального поля слов и образов, и представит привилегированный предмет данной статьи.

Возможно, что сегодня какое бы то ни было методическое осмысление катастрофы оказывается неуместным, не имеющим в этом сегодня и всё современному ему контексте своего места. Однако не будем забывать, что энергетический потенциал понятия (или, скорее, концепта) состоит по большому счёту не в его самозамкнутой данности, а в сцепленности с другими понятиями, образующими ансамбль или, по меньшей мере, пару. Это замечание оказывается небесполезным, если применить его к той понятийной оппозиции, что породила представление о невозможности осмысления катастрофы, а именно к паре катастрофа/кризис (показательными в этом отношении являются статьи А.А. Погребняка «Инфляция катастрофы, или о современном «кризисе жанра» в социально-философском познании» [12: 63–66], К.С. Пигрова «Кризис и катастрофа» [11: 4–31] и Л.А. Худяковой «Симуляция и катастрофа» [16: 265–268]). И здесь намечаются две перспективы истолкования данной пары: во-первых, перспектива реального разрыва между онтологическим уровнем катастрофы и онтическим уровнем кризиса (как между окончательным решением и временными мерами). В таком случае Реальное выпадает на саму катастрофу. А во-вторых, констатация истирания, призрачности катастрофы, оказывающейся всегда не более чем кризисом ввиду наличия её комментария (как в известной шутке о том, что самой интересной новостью будет новость о конце света, поскольку её получение гарантирует то, что мы его пережили). Иными словами, кризис подменяет катастрофу и уничтожает саму оппозицию. От Реальной катастрофы и след простыл, и если философ идёт по следам, то ему не остаётся ничего другого, нежели иметь дело с этими простывшими следами: объедками катастрофического пиршества, кризисами. Реальное катастрофы сменяется Реальным самого различия, именно оно кажется проблематичным в своей неуловимости. Но, возможно, если ситуация с катастрофой/кризисом поворачивается таким образом, что варианты её интерпретаций ведут в тупик, то существуют и другие возможные концептуальные сцепки, поместить которые в центр дальнейших размышлений представляется небезынтересным: я имею в виду оппозицию катастрофа/событие. Реанимация ситуации с концептом, обречённым на отставку, осуществляется посредством обратного хода, нахождения сверх-уровня (сверх-бытия), чьи рефлексии, отбрасываемые на понятие, придают последнему новую окраску.

Если кризис задавал строй рассуждений таким образом, что мы имели дело с длительностью и через неё же рассматривали катастро-

фу как то, что прерывает длительность, остановку и в этом смысле кризис как та же остановка становится пародией на катастрофу, то с событием всё несколько иначе. Оно сохраняет процессуальность, но добавляет к нему ещё один модус – назовём его модусом сцепления. Сцепки осуществляются между рядами длительностей. Катастрофа обросла длительностью, но не только; в отличие от симулятивной инерции кризиса, она получает производимую расхождением рядов длительностей энергию разрыва (в отличие от события, работающего на энергии их схождения). Столкновению через образ ряда поддается не только катастрофа и событие, но и кризис, коль скоро мы уже заметили, что и в его случае речь идёт о длительности. Однако кризис сливает противостояние рядов в фигуре подмены, отождествления: в пространстве, все точки которого стянуты до прямой, подобной ленте Мёбиуса, не знающей оборотной стороны, процессы разрыва и сочетания невозможны, здесь мы имеем дело с одномерным пространством мысли, дискретностью кризисов. По такой модели может быть описано дление симулякра: прямая, разбитая на точки, каждая из которых катастрофична своей единичностью, прерывностью, но потенция разрыва никогда не реализуется за бесконечностью ряда, одна катастрофа сменяется другой и образует длительность кризиса. Перебираясь в двумерное и т. д. пространство, мы уже можем строить фигуры событий и катастроф.

Общий вид события, взятого в эстетическом ракурсе, актуализирующем позиции Хайдеггера, Бахтина, Бадью, Нанси и др. даёт А.А. Грякалов («Письмо и событие»), обобщающий тенденции в формулу: «Событие – место сборки. Место сборки символического и предметного» [3: 7]. Говорить об эстетическом ракурсе в данном случае правомерно ввиду того, что именно искусство оказывается по преимуществу той инстанцией, что вводит в конкретное предметное инъекцию всеобщего символического. Событие случается там, где в звоне разбитой чашки слышится гул тектонических расколов.

Собирающий характер события присутствует ещё у Хайдеггера, описывающего последнее как «Событие Бытия вторгающегося в людские предприятия» или «событие бытия-в-мире» [15: 388]. Ж.-Л. Нанси, аспектирующий со-бытие социальными оттенками, отмечает, что интерес к этому понятию вызван его проблематичностью, ввиду того, что современная философия обнаруживает себя «на пределе» и «сталкивается с тем, что *смысл не совпадает с бытием*» <выделено мной. – Д.Ц.>, а «мир уже не есть мир, он представляет собой кучу отбросов» [10: 95]. Иными словами, актуализация со-бытия для Нанси вызвана навязчивостью катастрофы. В этой ситуации стояния-мира-на-пределе проглядывают те самые предельные состояния, к которым апеллировали Ж. Батай, М. Бланшо и М. Фуко, с целью разрушить экзистенциальное Dasein повседневности, поэтому как раз для Нанси и важно возвратиться вспять, воззвать к призраку хайдеггеровского со-бытия.

Здесь же для аналитики катастрофы существенна как раз её *контр-событийная* направленность: ряды замыкаются внутри себя и не сообщаются друг с другом. Так, для Адорно после Освенцима диалектика гегелевского типа оказывается невозможной, поскольку «чувство не приемлет рассуждений о том, что в судьбе этих жертв ещё можно отыскать какие-нибудь крохи так называемого смысла...» [1: 322]. Иными словами порядок смысла более не может мыслиться неотрывно от порядка бытия как это было у Гегеля. Поэтому, если диалектика и возможна, то только как негативная диалектика, не разрешающаяся в Событии, а так же, как замечает Лиотар, затрагивающая «то, что не может быть интериоризировано, представлено и запомнено» [9: 53], и потому не может быть диалектически снято. Катастрофа имеет дело не с разбитой чашкой, а с самим сдвигом тектонических плит, который не отсылает более ни к чему, ни к какому более общему, которое могло бы проглядывать сквозь данное конкретное частное: так, Холокост и есть сама Катастрофа, означаемое, о которое разбивается любое означающее, что сконцентрировано в поле языка, но перед лицом катастрофы перегорают во вспышке короткого замыкания или продолжает вращаться в пустоте, регистрирующей лишь свою собственную невозможность. И в этой перспективе замкнутый ряд языка становится риторикой, заговаривающей рану, а не описывающей её.

Ж. Делёз, философ События, в одной из глав «Логике смысла» изобретает концепт «трещины». Имеется в виду глава «Фарфор и вулкан»: трещины на поверхности фарфоровой чашки резонируют с тектоническими разрывами в глубинах вулкана, открывая взаимное подобие, надтреснутость. Трещина поверхности/экрана аналогична трещинам глубины/тела. Одно дублирует другое, но соотношение этих дублей не ведёт к их отождествлению, наоборот, одно как бы пародирует другое, аналогия свидетельствует скорее о невозможности аналогий за принципиальной несводимостью уровней глубины и поверхности: «Всякий раз мы должны дублировать это его <события. – Д.Ц.> мучительное осуществление контр-осуществлением, которое ограничивает, разыгрывает и видоизменяет осуществление самого события... Контр-осуществление – ничто, буффонада, когда оно претендует быть *тем, что могло бы случиться*. Но подражать *тому, что действительно происходит*, дублировать осуществление контр-осуществлением, идентификацию – дистанцией, как это делают настоящие актёр и танцор, – значит дать истине события единственный шанс не слиться с его, события, неизбежным осуществлением» [5: 215]. Вся работа дублей в этом случае направлена на то, чтобы не дать событию сбыться, разотождествить его с самим собой, произвести «контр-осуществление»: «В той мере, в какой чистое событие всякий раз навсегда сковывается собственным осуществлением, контр-осуществление освобождает его – до следующего раза» [5: 208–209]. В продуцировании надтреснутых дубликатов Делёз, философ Виртуальности, видит средство спасе-

ния от телесного разрушения: «Можно ли сохранить бестелесную трещину, препятствуя её осуществлению и воплощению в глубине тела?» [5: 208] спрашивает Делёз. «Поверхностная» катастрофичность, следующая параллельно с катастрофичностью глубинной, разрезающей телесное, упорствует свершению события, которое как таковое своей единственной развязкой имеет смерть. Событие происходит, свершается один раз, но катастрофа упраздняет время, утопая в бесконечном ряду подобий, парящих в виртуальном поле как в пустоте, оставленной разломом трещины.

Можно предположить, что поверхность контр-осуществления – это поверхность слов и картин, а также жестов актёров, но именно трещина сообщает им их свойства. Без трещины картина событийна (она полагает развязку, которую нет повода и смысла изменять, где царствует счастливое стечение обстоятельств), но именно трещина задаёт разрыв внутри глубин и поверхностей, и порождает желание удерживать развязку, вновь возвращаться и переписывать «сценарий» (пример «Лоури, мечтавшего переписать «Крушение», но только со счастливым концом» [5;214]), препятствовать наращиванию этого чудовищного резонанса, который разрешается в фигуре крушения: резистировать окончательному разрыву, разыгрывая спектакль поверхности – в этом присутствует элемент искусства врачевания, магического заговора.

Наряду с контр-осуществлением, катастрофу характеризует фигура *упорства*, имеющая место в вокабуляре Ж. Делёза, ссылающегося по этому поводу на Мэйнонга и стоиков. С другой стороны, любопытный вариант трактовки того же упорства можно найти у С. Жижека, апеллирующего к Шеллингу и Сатнеру. Делёз называет этот элемент, который «упорствует или скорее обитает» смыслом (смыслом, *очищенным от своего «пространственно-временного осуществления в положении вещей»*, обладающим минимумом бытия, то есть поверхностным событием), Жижек – симптомом («виртуальным архивом пустоты» [8: 29], местом скопления *несбывшегося*). И то и другое означает минимальный градус существования, но мысль Делеза в данном случае – как и в случае с симулякром («Для Делёза симулякр позитивен в своей антииерархичности и анти-систематичен, для Бодрийара – прежде всего, симулятивен (т. е. системен)» [4: 141]) – сообщает негативному феномену позитивный потенциал (катастрофа как освобождение виртуального двойника: «Для такого производства двойников и стихий нужны были катастрофы: не только ритуалы мертвого козла, но и грандиозный взрыв, которым остров исторг из себя весь свой огонь и выблевал сам себя через одну из своих пещер. Но через катастрофы распрямившееся желание узнает, каков же его истинный объект» [6: 291]). Несбывшееся не сковывает и провоцирует навязчивые симптомы, как у Жижека, а, наоборот, освобождает двойников, заселяющих виртуальное пространство. Именно *несбыточность* отделяет катастрофу от события: в ней

не сбывается жизнь или смерть или возможность предотвращения смерти или все существующие возможности вместе.

Итак, *контр-осуществления и упорства* осуществляют свою бесконечную работу, они производят виртуальные двойники катастроф, эффекты, которые порождаются расхождением рядов, трещинами глубины и поверхности.

Параллельность трещин глубины/тела и поверхности/дискурса означает их безразличие к временной отнесённости (По поводу той же серии «Логика смысла», а точнее того способа, каким разворачивается время в катастрофических происшествиях Н.М. Савченкова замечает: «Время в этом случае перестаёт быть судьбой, замыкающей силовые линии прошлого и настоящего вокруг перипетии и узнавания. Он <герой – Д.Ц.> интуитивно угадывает, что сопротивление как классическая стратегия поведения по отношению к судьбе, в случае катастрофы бессмысленно, хотя бы потому, что неизвестно куда направить взгляд терпящему бедствие субъекту» [13]): неважно, что было в начале – рана или её двойник – потому как трещина образует *пустоту* (и это можно назвать первым эффектом разрыва, коль скоро нашей задачей является определить, какие эффекты производит разрыв в отличие от события: событие работает по принципу современности, осуществления). Крушение и разрыв, результирующие в катастрофе, никогда не происходят по схеме перехода из возможного и действительного, но образуют распад на актуальное и виртуальное (виртуальное как то параллельное пространство, в котором разворачивается контр-осуществление, галлюцинирование, где работают машины желаний, производящие образы, штопающие разрывы). К тому же, трещина не предполагает возможностей – она бесспорна, как замечает Делёз, обращая особо пристальное внимание на сентенцию Фицджеральда («*Бесспорно* <курсив мой – Д.Ц.>, вся жизнь – это процесс постепенного распада...» [5: 205]), иными словами, она происходит, потому что происходит, а поэтому её невозможно описывать через категории возможного и действительного как того, что ещё не сбылось, затем сбывается, а потом уже сбылось. Катастрофа не сбывается, а обрушивается, перемещаясь из порядка естественного хода вещей в их причинно-следственном соотношении в порядок воображаемого, связи которого открыты для бесконечно вариативной реконструкции.

Можно ли сказать, что эстетика сегодня ангажирована исключительно в поле событийности или на смену этому понятию приходит понятие катастрофы? Скорее речь идёт о её расположении между, в зазорах понятийных конструкций. Эстетизис как напряжённое переживание всегда отстаёт или опережает мысль, логос, с которой эстетика события его отождествляет, о чём свидетельствуют микрокатастрофы эстетического дискурса и его попыток нейтрализовать разногласия и непонимания. Эстетика катастрофы, таким образом, не есть одна из стратегий эстетической рефлексии, но в то же время она не претендует

на статус метаэстетики. Отсутствие этой претензии обусловлено тем, что эстетика, как, впрочем, и метафизика, на протяжении всего своего существования зачастую оказывалась мишенью для нападков, оказывалась под огнём, причём, перекрёстным, так что обвинения в её адрес сводились к прямо противоположным. Например, М. Хайдеггер пишет: «Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет сущему не быть, а – на правах объекта оценки – всего лишь считаться» [15: 212]. Ясно, что эстетика, имеющая одним из предметов своего интереса проблему суждений вкуса, на некотором этапе подпадает под этот упрёк манкирования онтологического среза искусства и в этом смысле субъективирующая его. С другой стороны, мы имеем прямо противоположный, по крайней мере терминологически, упрёк М. Бахтина: «Эстетическая интуиция не уловляет единственной событийности, ибо образы ее объективированы...» [2: 75]. Здесь эстетика критикуется как то измерение чувственного, которое непременно вносит в него дополнительный, надстроенный рефлексивный элемент, объективирует его. Может возникнуть закономерный вопрос, так каково же в действительности упущение эстетики и кто из двух мыслителей может быть обвинён в осечке? Что же совершает эстетика – субъективацию или объективацию своего материала? Но дело в том, что в данном случае субъективное и объективное накладываются друг на друга, оказываются по существу одним и тем же, а именно рядом надстроенного значения. Именно от этого второго (или скорее третьего: надстроенного над событием как сочетанием двух) ряда пытается избавиться эстетика в лице современных теоретиков, таких как Ж. Рансьер, А. Бадью, Ж.Д. Юберман и др. (Показательным оказывается их стремление сменить имена: говорить не об эстетике, а об инэстетике, или айстетике). Приведу ряд их заявлений. Ж. Рансьер: «эстетика, такая, какой она сформировалась на протяжении двух веков, не является дисциплиной, которая имела бы своим *объектом* <курсив мой – Д.Ц.> особенности художественных практик или суждение вкуса. Она есть особый режим идентификации искусства, предполагающий особый режим мысли» [19: 18]. А. Бадью: «Под “инэстетикой” я понимаю отношение философии к искусству, которое, утверждая, что искусство само по себе является производителем истин, никоим образом не стремится сделать из него, для философии, *объект*» <курсив мой – Ц.Д.> [17: 28]. Ж.Д. Юберман: «Необходимо было бы, чтобы мысль философа умела *отвечать на произведения искусства*, как жестом отвечают на жест, как взглядом отвечают на взгляд, лаской отвечают на ласку, и посредством этого ответа изменяют себя, деконструируют себя...» [18: 45]. В этом третьем случае речь идёт о соразмерности, синхронности жестов искусства и эстетики, об их имманентности друг другу, без претензий со стороны последней на доминирующую роль. Все эти заявления можно подвести под общий знаменатель проблематики рядов, а точнее, навязчивого желания их свести, отказаться от позиции овнеш-

нения, построить такой теоретический дискурс, который был бы имманентным чувственному. Отсюда закономерно следует интерес современной эстетики, эстетики современности к теме события как «места сборки <курсив мой – Ц.Д.> символического и предметного», слияния происшествия и его комментария.

Однако уместно предположить, что если эстетика может осмыслить событие как произведение, сочетание эстетизиса и логоса, то, вероятно, у неё есть ресурс также и для того, чтобы осмыслить катастрофу как их рассогласование, распадение. И если событие в эстетике рассматривается через произведение искусства, то катастрофа может быть рассмотрена через фигуры имевших место в истории трагедий и разрушений, упорствующих против ассимиляции со своим виртуальным полем. И дело здесь не в том, чтобы измерить границы эстетики, а в том, что сами катастрофы заявляют о своей эстетической нагруженности, ставят проблемы трансформации чувственности, заставляют посмотреть на пару эстетизиса и логоса как пару расходящуюся, рассыпающуюся или, по крайней мере, проблематичную, поставленную под вопрос в своём трагическом несовпадении. Отсюда имеется также возможность рассмотреть разрыв эстетики, а именно разрыв чувственного опыта и эстетического комментария как структурный, то есть не случайный, сделать его «интересным» разрывом, вместо того, чтобы безуспешно пытаться его залатать.

Таким образом, катастрофа в эстетике может быть рассмотрена не как явление оппозиционное кризису и не как категория «связанная с произволом и случайным злом» [14: 62], а как разнонаправленное с событием движение расхождения эстетизиса и логоса.

#### Список литературы

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М., 2003.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984–1985 гг. – М., 1986.
3. Грякалов А.А. Письмо и событие. – СПб., 2004.
4. Грякалов Н.А. Тела революции и концептуальные персонажи // Революция и современность. – СПб., 2001. – С. 109–147.
5. Делёз Ж. Логика смысла. – М., 1998.
6. Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / М. Турнье // Пятница, или тихоокеанский лимб. – СПб., 1999. – С. 282–302.
7. Делёз Ж. Актуальное и виртуальное: [http://elenakosilova.narod.ru/studia3/Act\\_virt.htm](http://elenakosilova.narod.ru/studia3/Act_virt.htm)
8. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального! – М., 2002.
9. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и евреи. – СПб., 2001.
10. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 91–101.
11. Пигров К.С. Кризис и катастрофа // Мысль: социальная аналитика кризиса. – СПб., 2004. – С. 4–31.

12. Погребняк А.А. Инфляция катастрофы, или о современном «кризисе жанра» в социально-философском познании // Социальный кризис и социальная катастрофа. – СПб., 2002. – С. 63–66.
13. Савченкова Н.М. Как девственница: <http://anthropology.ru/ru/texts/savchenk/virgin.html>
14. Суворов Н.Н. Катастрофа как эстетическая категория // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. – СПб., 2001.
15. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993.
16. Худякова Л.А. Симуляция и катастрофа // Социальный кризис и социальная катастрофа. – СПб., 2002. – С. 265–268.
17. Badiou A. Le devoir inesthétique // Magazine littéraire. – 2002. – № 414. – Novembre. – P. 28–29.
18. Didi-Huberman G. La dialectique peut-elle se danser? // Magazine littéraire. – 2002. – № 414. Novembre. – P. 45–48.
19. Rancière J. Le ressentiment anti-esthétique // Magazine littéraire. – 2002. – № 414. – Novembre. – P. 18–21.

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 101.1:316 (47+57) (091)

*И. Н. Тяпин*

## **Отражение установок социальной доктрины консерватизма в философии русской истории Н.М. Карамзина**

Статья посвящена исследованию формирования философско-исторического компонента в составе социальной доктрины российского консерватизма. Доказано, что в основе теоретической деятельности Карамзина лежало стремление трансформировать учение классического Просвещения в провиденциалистскую теорию, обосновывающую естественность абсолютистско-клерикального строя.

**Ключевые понятия:** российский консерватизм, смысл истории, национальное сознание, социальная нравственность, миссия России.

Одной из примечательных тенденций в истории России второй пол. XVIII – нач. XIX вв. стало переплетение процессов становления исторического самосознания и складывания движения политического консерватизма. Теория общественно-исторического процесса, перерастающая в достаточно оригинальную философию истории, стала немаловажной составляющей российской консервативной социальной доктрины, основанной на принципах органицизма, аксиологизма и компаративизма. В ней было приведены в соответствие модернизированное историко-политическое наследие России эпохи Средневековья (теория «Москва – Третий Рим», политическая теория Московской монархии) и творчески переработанные социально-философские доктрины западноевропейского консерватизма (Ж. де Местр, Э. Берк, Л. де Бональд) с адаптированными элементами философии Просвещения и романтизма.

Уже у первых теоретиков российского консерватизма, к примеру М.М. Щербатова, И.Н. Болтина, можно наблюдать стремление не столько к истории как науке, сколько именно к философии истории, где можно погрузиться в спекулятивное теоретизирование, увязав собственно исторический и политический аспект дискурса. Их теория истории делает попытки охватить основные формы материального и особенно духовного взаимодействия таких субъектов истории, как светская и церковная власть, элита и массы. При этом перечисленные субъекты в консервативном понимании оказывались составными частями гиперсубъекта – народа, «развертывание духа» которого из изначально за-

ложенных оснований являлось, в свою очередь, звеном истории человечества. Примечательно также, что историческая составляющая социальной доктрины российского консерватизма с самого начала приобрела идеалистический, историософский характер (под историософией здесь понимается разновидность философии истории, признающая высший, объективный смысл исторической эволюции), о чем говорит признание провиденциалистской природы закономерностей общественно-исторического развития, вынесение сути исторического познания за пределы исторических событий.

Историософия Н.М. Карамзина – сплав достижений и многовековой восточнославянской культуры, и представлений западноевропейских мыслителей, и специалистов-историков XVIII в. Ее появление можно считать следствием, с одной стороны, желаний обосновать недопустимость революционного пути для человечества, а с другой – стремления развить русское национальное самосознание. Взгляды Карамзина на место и значение России во всемирной истории подвели итог оценкам и суждениям дворянско-консервативной мысли XVIII столетия, в определенной мере предстали в качестве концентрированного выражения господствующего мнения, но в то же время содержали в себе новые моменты, отражающие политические и философские реалии первых десятилетий XIX в.

Как известно, в 1790-е гг. Н.М. Карамзин прошел путь серьезной мировоззренческой эволюции от либерально-космополитических к консервативно-националистическим принципам. Результатом духовных поисков Карамзина стало желание стать в ряду основоположников философии русской истории, тем более, что борьба с Наполеоном обострила проблемы национального самосознания, места человеческой личности в обществе, роли России в Европе и мире. Уже в «Письмах русского путешественника» можно найти мысль, содержащую в зародыше будущее обращение автора к отечественной истории: «Больно, но должно по справедливости сказать, что у нас до сего времени нет хорошей Российской истории, то есть, писанной с философским умом с критикою, с благородным красноречием» [6: 340]. Именовавший себя «философом-историком», Карамзин подошел к осознанию необходимости нахождения «философической методы для расположения предметов» в деле изучения богатой великими событиями российской истории. Он, как пишет Г.П. Макогоненко, стал одним из основных российских авторов, кто стал участвовать в общеевропейской борьбе мыслителей за новую философию истории, в которой совмещался философский подход к явлениям прошлого, владение научно-исследовательской методикой и литературные достоинства изложения [9: 4]. При этом на смену историческому мифу, отношению к отечественному прошлому как к источнику, питающему авторскую фантазию, пришел научно-философский принцип (что не исключало, естественно, некоторой идеологической заданности). Старина привлекла Карамзина как некая

объективная данность, где главное – постичь внутреннюю закономерность и предопределенность исторических событий. Поэтому, к примеру, несмотря на теплившиеся в первые годы XIX столетия симпатии к образу жизни Новгородской республики, он рассуждал на страницах «Марфы-посадницы» о необходимости присоединения Иваном III Новгородской области для усиления России и неблагоприятном поведении сопротивлявшихся новгородцев [5: 576–582]. С этого времени и всю оставшуюся жизнь основным предметом философии русской истории для Карамзина будет являться эволюция монархии и ее сущность, а целью – стремление доказать ее оптимальность и гармоничность для функционирования общества.

Наряду с вышеназванными целями философско-исторического познания Карамзин стремился понять особенности русского национального характера, формировавшегося в течение многих веков. Дух народа, по существу, выделен у него в качестве одной из двух равновеликих составляющие истории (вместе с характером власти). Здесь следует отметить, что самый термин «народ» у Карамзина не однозначен; он мог наполняться различным содержанием. Так, в статье «О любви к отечеству и национальной гордости» он обосновывает свое понимание народа-нации. «Слава была колыбелию народа русского, а победа – вестницею бытия его», – пишет Карамзин, подчеркивая самобытность национального русского характера, воплощением которого являются, по его мысли, знаменитые фигуры российской истории. Карамзин не делает здесь каких-то социальных разграничений: русский народ предстает в единстве национального духа, а его «правители» (к примеру, Ярослав Мудрый, Дмитрий Донской, Петр I) являются носителями лучших черт национального характера. Но, обратившись к внутренней, политической истории, истории России, Карамзин не мог миновать и иного аспекта в освещении темы народа – социального. Здесь народ выступает как противостоящая верховной власти «непросвещенная масса». Непросвещенная не только умственно, но и нравственно, поэтому туда входят не только «низы», но и «сильные», грабящие страну (потом этот – двойственный – подход к народу распространится в политологии и философии истории отечественного консерватизма, в наибольшей степени найдя выражение в работах К.П. Победоносцева).

В «Историческом похвальном слове Екатерине II», а затем «Истории государства Российского» и «Записке о древней и новой России» Карамзин на документальном материале начал утверждать и развивать свою историософскую позицию и принципы консервативной концепции. Как отмечает Л.Г. Кислягина, «если историческая концепция Карамзина раскрывает его политическую программу, то политическая дает ключ к пониманию его исторической концепции» [7: 134]. Иными словами, философия истории Н.М. Карамзина – манифест российского консерватизма, в котором впервые были сформулированы многие важнейшие положения консервативной идеологии. Соединяя наработки европей-

ской методологии с фактическим материалом из родной истории, он разработал концепцию самодержавия, которое, в его трактовке, представляло собой исторически изменяющуюся форму государственности, способную постепенно эволюционировать с развитием просвещения и нравственного прогресса общества; государство выражает интенции общества.

Карамзин ясно декларирует свое понимание исторического времени, когда настоящее представляет собой итог предыдущего. Все результаты текущего устройства, по Карамзину, генетически определяются прошедшим. Явления необходимо рассматривать как результат эволюции прошлого. Прошлое, по мнению Карамзина, тот единственный источник, к которому надо обращаться для ответа на вопросы о текущей жизни человеческого общества. Поэтому применительно к российскому самодержавию Карамзин произвел некоторую коррекцию идеи божественного происхождения власти, наполнив ее элементами теорий «естественного права» и «общественного договора». Заявив, что «...государь не менее подданных должен исполнять свои святые обязанности, коих нарушение уничтожает древний завет власти с повиновением и низвергает народ со степени гражданственности в хаос частного естественного права» [1: 42], он сформулировал консервативное определение самодержавия, противопоставляемого как историческая форма власти тирании и деспотизму.

Указанная выше трудность, заключающаяся во владении методологическим подходом при отсутствии фактов, которыми можно было бы оперировать, привела Н.М. Карамзина к стремлению не просто написать Историю России, но «встроить» ее в контекст общемировой. Как пишет А.Н. Сахаров, «Карамзин окидывал мысленным взором не только все движения российского общества, но и постоянно держал в уме историю России как часть европейской и общемировой истории, которая для него была единым целым, лишь проявляющимся специфично в отдельных странах» [10: 446]. Так, для Карамзина Россия всегда представляла в виде державы, которая «величественно возвышала главу свою на пределах Азии и Европы». Рассказывая о введении христианства на Руси, он подчеркивал, что оно укоренилось почти одновременно с соседними землями. Феодальную систему в России историк относил к «государственной общей язве времени». Ивана III он считал героем не только российской, но и всемирной истории. Наиболее явно стремление Карамзина вписать историю России в контекст общемировой выражается в систематическом выдвигании отечественных государственных деятелей в качестве национальных аналогий западным образцам (причем аналогий подчас весьма натянутых). «Говорят, – пишет консервативный мыслитель, – что наша История сама по себе менее других занимательна: не думаю; нужен только ум, вкус, талант... У нас был свой Карл Великий – Владимир; свой Людовик XI – царь Иоанн; свой Кромвель – Годунов и еще такой Государь, которому нигде не бы-

ло подобных: Петр Великий. Время их правления составляет важнейшие эпохи в истории человечества» [6: 340]. В дальнейшем это позволило мыслителю на собственном уникально-национальном материале доказывать необходимость формирования настоящего логикой исторического прошлого, используя и развивая тезис о настоящем как развертывании проекта прошлого, а также выделить события, вехи и периоды российской истории, имевшие всемирно-историческое значение.

В историческом движении народов Карамзин видел «какое-то согласное течение мирских случаев к единой цели... связь между ними для произведения какого-нибудь действия, изменяющего состояние рода человеческого» [4: 210]. При этом он не претендовал на проникновение в общий смысл мирового хода событий («Судьба людей и народов есть тайна Провидения, но дела зависят от нас единственно». «Ничто не происходит без воли Всевышнего, неисповедимыми путями ведущего тварей к лучшему концу»), что соответствует теоцентрическому христианскому миропониманию.

С этих позиций Карамзин решал вопрос об основных земных субъектах мировой истории. Отношение его к народным массам, как уже отмечалось, сформировалось еще в ранний период и нашло выражение в сентименталистических художественных произведениях и «Письмах русского путешественника». Тогда же он провозгласил: «Предадим, друзья мои, предадим себя во власть Провидению: оно, конечно, имеет свой план; в его руке сердца государей – и довольно» [6: 310]. Десятилетие спустя, в «Историческом похвальном слове...» он пишет: «Зерцало веков, История, представляет нам чудесную игру таинственного Рока: зрелище многообразное, величественное! ... Но что более всего пленяет внимание мудрого зрителя? Явление великих душ, полубогов человечества, которых непостижимое Божество употребляет в орудие Своих важных действий. Сии любимцы Неба, рассеянные в пространствах времени, подобны солнцам, влекущим за собою планетные системы: они решают судьбу человечества, определяют путь его, неизъяснимую силою влекут миллионы людей к некоторой угодной Провидению цели, творят и разрушают царства; образуют эпохи, которых все другие бывают только следствием; они, так сказать, составляют цепь в необозримости веков, подают руку один другому, и жизнь их есть история народов» [2: 276–277]. Иными словами, Божественная воля управляет историческим движением народов через великих личностей, что явно восходит к учению Д. Вико, а еще ранее – традиционному христианскому провиденциализму.

Ссылками на Провидение будет наполнена затем вся «История государства Российского». Так, результатом Божественного провидения явилось, по мнению Карамзина, образование русского централизованного государства при юном князе Дмитрие (Донском): «... государство успело бы между тем погибнуть, если бы Провидение не даровало Дмитрию пестунов и советников мудрых, воспитавших и юного князя и

величие России» [3: 186]. Провидение же «назначило России быть долговечною», пережив монголо-татарское иго. Даже по поводу современных ему событий Александровского правления – народных волнений в связи с неудачными государственными реформами Карамзин пишет: «Бог защитил нас» [1: 70]. Великие личности должны осознать свою «нравственную функцию». Вот почему, создавая трагические, по своей сути, характеры царей-тиранов Ивана Грозного и Бориса Годунова, он судит их с позиций высшего нравственного закона. А в крупных социальных конфликтах («мятежи», «бунты») Карамзин – современник и свидетель Французской революции – с одной стороны, стремится уяснить объективные причины народных движений (злоупотребления власти, климатические катаклизмы и др.), а с другой – усматривает в них некий провиденциальный смысл, карающую волю «Всевышнего», одновременно лишая народ права на мятеж против власти и снимая с него вину за сопротивление властным злоупотреблениям. Карамзин подчеркивал, что в проявлениях скрытого от людей замысла Провидения историк может видеть лишь действия разных и непохожих друг на друга народов, но никак не должен судить о том, кто лучше и кто хуже, так как «сие мудрствование несвойственно здравому смыслу человеческому». В духе Вико он, по сути, отказывается решать вопрос о том, в каком смысле люди «делают» свою историю, в чем заключается хотя бы условная их свобода и где ее границы.

При этом исследователями давно замечено на первый взгляд парадоксальное отсутствие у Карамзина сколько-нибудь выраженной концепции церкви как субъекта земной истории. В «Истории государства Российского» религии и «церковным делам» уделено довольно скромное место. Хотя Карамзин неоднократно высказывал свое представление о необходимости религии, или как он предпочитал говорить, веры, отмечая значимость деятельности православной церкви для укрепления духовного единства народа, ценя в русской истории примеры служения вере, а не церковно-иерархическим интересам, речь у него шла, в сущности, только о необходимости религиозных институтов для становления и укрепления государства и гражданского общества. Рассуждавший о «воле Провидения», он весьма скептически относился к зафиксированным в летописях и других исторических источниках «чудесам», приводя их не из-за фактического существования, а как свидетельство народного умонастроения, систематически критикует суеверные объяснения событий [11: 268,274]. Видимо, сохранив в глубинах сознания просветительно-масонское отношение к религии – предпочтение «Веры просвещенной» стандартному обрядоверию, мыслитель признавал Божественную волю только за «естественными» событиями, в опосредованном виде. Карамзин представил свою концепцию российской истории как историю формирования и развития светского государства и его управления обществом, в чем православная церковь сыграла немаловажную роль.

Характер взаимодействия власти и общества, объединенных системой нравственных принципов, составляет основное содержание главных исторических произведений Н.М. Карамзина и является определяющим в способах построения исторической временной шкалы. Периодизация российской истории, осуществленная Карамзиным, стала выражением и непосредственным доказательством главного, по его мнению, исторического закона – закона об определяющем характере социальной нравственности для эволюции общественно-политического устройства. Выделяя пять этапов отечественной истории: 1) формирование государства; 2) феодальная раздробленность; 3) складывание централизованного государства; 4) Московская Русь; 5) Россия Нового времени, Карамзин сделал каждый из них иллюстрацией к одной из концептуальных идей своей историософии. Это соответственно изначальное принципиальное отличие России и Запада, вытекавшее из будто бы добровольного установления самовластия; отсутствие в социальном строе России зачатков будущих общественных или политических конфликтов; возможность включения России в трудный процесс достижения нравственного прогресса – выражения высших нравственных ценностей в рамках национальной культуры и национального самосознания; упущение исторического шанса гармонического соединения традиции и новации, народного духа и общечеловеческих достижений культуры из-за неправильной направленности реформ Петра I, приведших к деградации национального сознания, разрыву гармонии светской и церковной власти, культурному расколу элиты и народа, появлению, так сказать, двух противоположных субкультур в едином организме; наконец, поступательность исторического процесса, невозможность рецидива тирании после того, как деспотическое самодержавие превратилось в просвещенную неограниченную монархию, а в высших сословиях исчез «дух рабства». В целом в периодизации отечественной истории в основных карамзинских сочинениях проявляется стремление обосновать идею непрерывности исторического бытия Русской земли (географического и культурного пространства, общества и власти), рассматривать ее историю как непрерывное, хотя и тяжелейшее становление великой страны, занявшей свое особое место в ряду других государств мира.

Как историософ правление Александра I Карамзин рассматривал в аспекте смысла истории и ее закономерностей. Детально анализируя суть и последствия реформ первых лет нового столетия, а также готовившиеся проекты новых реформ, он подчеркивал недопустимость игнорирования национально-исторических традиций, особенностей общественно-политического организма, «ибо к древним государственным зданиям прикасаться опасно. Россия же существует около тысячи лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого, а нам все твердят о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских! ... Если История справедливо осуждает Петра

! за излишнюю страсть его к подражанию иноземным державам, то оно в наше время не будет ли еще страшнее?» [1: 68]. Мыслитель, видя несовершенство земной жизни и осознавая пределы прогресса, невозможность создания «рая на земле» и постановки данной цели в качестве смысла истории, восклицал: «Где, в какой земле Европейской блаженствует народ, цветет правосудие, сияет благоустройство, сердца довольны, умы спокойны?!» [1: 68].

Исходя из результатов анализа событий российской истории начала XIX в. Карамзин сформулировал основной принцип философско-исторического органицизма. По его мнению, «державы, подобно людям, имеют определенный век свой: так мыслит Философия, так вещает История. Благоразумная система в жизни продолжает век человека, – благоразумная система Государственная продолжает век государств; кто исчислит грядущие лета России?» [1: 131]. По сути, здесь выражена мысль, которая затем станет одной из основных в историософии К.Н. Леонтьева: зрелый российский организм в зависимости от характера либо сохранится и омолодится, либо ускорит свой конец до срока, увеличив темп неумолимого исторического времени. По мнению В.О. Ключевского, «в спорах о лучшем образе правления для России он <Карамзин – И.Т.> стоял на одном положении: Россия прежде всего должна быть великою, сильною и грозною в Европе, и только самодержавие может сделать ее таковою. Это убеждение... Карамзин превратил в основной закон исторической жизни России по методу опрокинутого исторического силлогизма: самодержавие – коренное начало русского государственного современного порядка: следовательно, его развитие – основной факт русской исторической жизни» [8: 277].

Таким образом, содержательная часть зрелых произведений Н.М. Карамзина дает основание говорить о его концепции как о стройной системе исторически обоснованных положений консервативной идеологии. Синтез политических принципов самодержавия и гуманистических идей Просвещения трансформировался у него в социально-философскую систему, содержащую в себе как идею абсолютной власти, так и христианско-нравственные ценности, главными чертами которой являются антиреволюционность и «рациональный» антиевропеизм. Будучи основоположником философии истории русского консерватизма, Карамзин изжил в своем мировоззрении многие положения исторических построений Просвещения, в первую очередь, веру в предустановленность социальной гармонии, но в какой-то степени остался в рамках просветительской идеологии. Поэтому суть карамзинской философии истории является двойственной. С одной стороны, здесь осуществлен отход от метафизики Просвещения в пользу диалектического взгляда на исторический процесс как борьбу противоположных идей и практических устремлений. С другой стороны, в рассуждениях Карамзина явно проглядывало стремление свести суть

вопроса о смысле истории к идее «снятия» противоположностей и торжества «абсолютных» принципов.

Заслуга Карамзина состоит в постановке вопроса о соотношении государственности и народности, трактуемой как идея национальной самобытности, раскрывающейся в ходе исторического развития. Отсюда вытекает тезис о невозможности одинакового восприятия мировой истории народами, живущими в разных социально-экономических и культурных условиях, а также неприятие произвольного обращения с историческим наследием. Карамзин не отделял Россию от общеевропейской цивилизационной системы, однако отводил ей в этой системе совершенно особое место. Став первым отечественным мыслителем, творчество которого полностью подчинено одной, определяющей все остальные, проблеме, – познанию России, он сформулировал положение о том, что главной составляющей всемирно-исторического процесса является антитеза Россия – Запад, в которой сфокусированы политические и религиозно-нравственные противоречия человечества.

#### **Список литературы**

1. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – СПб.: Тип. А. Дресслера, 1914.
2. Карамзин Н.М. Историческое похвальное слово Екатерине II / Н.М. Карамзин // Соч.: в 3 т. – Т.1. – СПб.: Тип. К. Крайя, 1848. – С. 275–380.
3. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 3-х кн., 12 т. Кн. 1. – Т.4. – М.: Книга, 1988.
4. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 3 кн., 12 т. Кн. 2. – Т. 6. – М.: Книга, 1989.
5. Карамзин Н.М. Марфа-посадница, или Покорение Новагорода / Н.М. Карамзин // Избр. соч.: в 2 т. – Т. 1. – Л.: Худ. лит., Лен. отд., 1984. – С. 543–583.
6. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – М.: Правда, 1988.
7. Кислягина Л.Г. Формирование идеи самодержавия в политической концепции Н.М. Карамзина // Вопросы методологии и истории исторической науки. – Вып.1. – М.: Изд-во МГУ, 1977. – С. 134–156.
8. Ключевский В.О. Н.М. Карамзин / В.О. Ключевский // Соч.: в 9 т. – Т. 7. – М.: Мысль, 1989. – С. 274–280.
9. Макогоненко Г.П. Из истории формирования историзма в русской литературе // XVIII век. – Сб.13. Проблемы историзма в русской литературе, конец XVIII – начало XIX в. – Л.: Наука, Лен. отд., 1981. – С. 3–65.
10. Сахаров А.Н. Уроки «бессмертного историографа» / Н.М. Карамзин // История государства Российского: в 12 т. – М.: Наука, 1989. – Т. 1. (Приложение). – С. 415–460.
11. Серман И.З. Литературное дело Карамзина. – М.: РГГУ, 2005.

**Русский консерватизм и идеал государственного служения:  
к характеристике взглядов К. П. Победоносцева**

Статья посвящена реконструкции религиозно-философских принципов мировоззрения К.П. Победоносцева. Воззрения Победоносцева рассматриваются как разновидность русского социального консерватизма.

**Ключевые слова:** консерватизм, демократия, индивидуализм, интеллигенция, персонализм, государство, власть.

Победоносцев был одной из самых ярких фигур на политическом небосклоне России конца прошлого века. Он вошел в историю не только как публицист консервативного толка, но и как политический деятель, оказывавший самое непосредственное влияние на социальную жизнь нашей страны в конце XIX столетия. Поэтому задача реконструкции мировоззрения Победоносцева, его теоретических убеждений представляется вполне актуальной. Он оставил после себя достаточно много работ, хотя считается, что точная их библиография невозможна по той причине, что немалое количество статей публиковалось под вымышленными именами. В «Московском сборнике» были отобраны самые главные из них, затем этот сборник неоднократно переиздавался. Он не написал работы, где были бы изложены его социальные воззрения, но в книге "Ле-Пле" дал картину того социального устройства, которое ему представлялось совершенным и достойным защиты. Общественная жизнь строится на трех важнейших принципах. Первый – «закон десяти заповедей Христа и авторитет родительской власти». Это вечный духовный закон, он регулирует всю общественную жизнь. Государственная власть и существует для реализации этого принципа. Второй – «обладание хлебом насущным». Для его осуществления одного лишь государства недостаточно, необходима частная собственность, протекторат властей и общинная организация. Последняя необходима для равномерного распределения благ между всеми членами общества. Но это распределение должно учитывать труд, поэтому необходим второй элемент – частная собственность, которая пробуждает личный интерес и дает толчок к личной инициативе и частному богатству. Частная собственность должна иметь нравственное ограничение – она допустима и дает прекрасные плоды при высоком уровне нравственности, но приводит к бесконтрольности и злоупотреблениям, когда уровень нравов низок. В последней ситуации необходим третий элемент – патронаж, покровительство властей. Его задачей является защита бедности от богатства и богатства от бедности, «посредством... покровительства обеспечить им насущный хлеб» [11: 14].

Третий принцип – «социальные обычаи» – распространяется на сферу семейных отношений. Семьи Победоносцев подразделяет на патриархальные, неустойчивые и коренные. Первый тип встречается не только на Востоке, но и у русских крестьян. Неустойчивая семья – это семья Запада. В ней дети после вступления в брак должны покинуть отеческий дом и устраивать свою жизнь самостоятельно. Такая практика приводит к разрушению семьи и к уменьшению населения. Третий вид – коренная семья – предполагает, что отец передает сыновьям и их семьям свою профессию. В результате после смерти отца его дело не пропадает, что способствует стабильности общественного строя. Этот тип семьи Победоносцев связывает с англосаксонским миром. «Англосаксонское племя, с тех пор как заявило себя в истории, и донныне отличается крепким развитием самостоятельной личности, чему и в сфере политической, и в сфере экономической англосаксонское племя обязано и устойчивостью древних своих учреждений, и крепкой организацией семейного быта и местного самоуправления, и ...несравненными успехами. Существенное отличие этого быта состоит в отношении каждого гражданина к государству ...Местное управление держится... участием местных обывателей в общественном деле. Учреждения административные обходятся без полчища чиновников, состоящих на содержании у государства и чающих от него обеспечения и возвышения. Вот на каком корне сами собою исторически выросли представительные учреждения свободной Англии, и вот почему ее парламент состоит из действительных представителей местных интересов, тесно связанных с землей; вот почему и голос их может считаться, в достаточной мере, голосом земли и органом национальных интересов» [13: 294].

Главным остается все же первый, чисто религиозный принцип. В десяти заповедях сконцентрирована полная ясность и полнота социального существования. Какую бы теорию социального устройства не изобретал человек, Бог уже высказал все, что требуется для самого совершенного социального устройства. Поэтому Победоносцев принципиально не приемлет никаких реформ, ибо любые социальные изменения, основанные на человеческих, а не на божественных принципах, – это путь в ничто, путь от состояния меньшего зла к большему.

На этих предпосылках основана его критика современного общественно-политического строя. Положительное содержание в современном социальном устройстве он найти не может, так как его идеал – в тех далеких временах, когда религиозные основания общественной жизни никто не ставил под сомнение. Все социальные теории современности он относит к разряду заблуждений. Первым из их числа является идея Ж.-Ж. Руссо о том, что человек, рожденный совершенным, способен к управлению государством. В представлении Победоносцева вся философия Руссо «построена на одном ложном представлении о совершен-

стве человеческой природы и о полнейшей способности всех и каждого уразуметь и осуществить те начала общественного устройства, которые эта философия проповедовала»[13: 107]. Победоносцев говорит о философии Руссо как о «схеме народного счастья», придуманном «рецепте мира, согласия и довольства для народов и правительств», как о построенном на «чудовищном обобщении, совершенно отрешенным от жизни, и на самой дикой, самой надутой фантазии, тем не менее, эта ложь, которая, казалось, должна была рассыпаться при малейшем соприкосновении с действительностью, заразила умы страстным желанием применить ее к действительности и создать, на основании рецепта, новое общество, новое правительство»[13: 107] .

Особо опасной оказывается та ситуация, когда теорию Руссо стремятся превратить в обязательный закон социальной реальности, когда на ее основе пытаются создать «формальное право, связующее народ между собою и правительством во внешних отношениях... какую-то новую религию для народов и правителей, – она оказалась роковой ложью, и идеальный закон любви, мира и терпимости, сведенный на почву внешней законности, явился законом насилия, раздора и фанатизма»[13: 107]. Победоносцев считает что в силу естественных оснований общество делится на аристократическую элиту и безвольные массы, нуждающиеся во внешнем управлении. Поэтому идея участия каждого человека в управлении является безнадежной утопией. Роль Руссо в создании такой утопии, овладевшей умами современников Победоносцева, является решающей. Отсюда негативная оценка Руссо, и довольно странным выглядит вывод В.В. Ведерникова, что «...подобно Руссо, Победоносцев решающую роль отводил человеческой природе, нравам, испорченным цивилизацией, которую он неустанно обличал».[2: 9].

Вторым объектом критики выступает идея демократии. Сама эта идея не имеет прочных оснований. «Горький исторический опыт показывает, что демократы, как скоро получают власть в свои руки, превращаются в тех же бюрократов... не только не лучше, но и еще и хуже прежних чиновников»[13: 183]. Само по себе несовершенство избирательной системы делает невозможной победу лучших людей, которые уступают самым говорливым. Избиратель оказывается не способен оценить ум и деловые качества кандидата, поэтому побеждать на выборах будут чаще всего популисты, те безответственные авантюристы, которые будут раздавать заведомо невыполнимые обещания. К тому же избиратель голосует одновременно и за конкретного человека и за партию, в которой тот состоит. В итоге и партия не отвечает по обязательствам своих членов, и конкретный человек, даже если он имеет добрую волю, оказывается связанным партийными обязательствами. Наконец, парламентаризм не отменяет наличие исполнительной власти, однако, постоянная критика последней в парламенте делают положение правительства неустойчивым. Смена правительства вызывает

сомнение в общей легитимности государственного строя и ставит под сомнение основы всего общества. Парламентаризм – это система, скрывающая в себе сгусток неразрешимых противоречий. В подтверждение своих размышлений Победоносцев обращается к истории развития новых демократических учреждений в странах Европы и Южной Америки и на конкретных исторических примерах показывает, что монархические учреждения гораздо стабильнее и устойчивее, чем институты демократии. Поэтому Победоносцев считал «демократическую форму правления самой сложной и самой затруднительной из всех известных в истории человечества»[13: 107]. Даже если в демократической системе и есть положительные стороны, она весьма трудно приживается, и к ней нужна особая подготовленность в политическом, нравственном и культурном отношении.

Победоносцев отмечает, что парламентская система является органичным порождением англо-саксонского мира и английской истории, она гармонично соответствует их традиционному индивидуализму. Поэтому только в Англии и в родственных ей Соединенных Штатах Америки парламентаризм пустил прочные корни. Что же касается остального цивилизованного мира, то он бездумно копирует в целом положительный, но бесполезный для большинства стран и народов опыт. В XIX веке это происходит во Франции, Италии, Бельгии, Германии и Австрии. Опыт Англии уникален, и его нельзя распространять на весь мир, в том числе и на Россию.

Третий объект критики – это носитель вышеупомянутых идей, интеллигенция. Что такое интеллигенция в самом широком смысле этого слова? К. Мангейм включает в определение понятия интеллигенции те социальные группы, чьей главной задачей является разработка интерпретаций мироздания. Возникновение этих групп связано с тем, что «монополия церковной интерпретации мира сломлена и место замкнутого, строго организованного слоя интеллектуалов заняла свободная интеллигенция, для которой характерно то, что она все более рекрутируется из постоянно меняющихся жизненных ситуаций и способ ее мышления не подвергается более регулированию со стороны какой-либо организации типа касты»[7: 16]. Следуя законам свободной конкуренции представители интеллигенции осваивают уже сложившиеся типы мышления и применяют их в своей борьбе. «Они были вынуждены поступать таким образом потому, что им приходилось бороться за благосклонность общества, которое, в отличие от клерикального, уже не принимало покорно, без определенных усилий, предлагаемую ему концепцию»[7: 16].

Победоносцев считал современное ему образованное общество «смешением лиц, принадлежавших к так называемой интеллигенции, очень пестрое, шатающееся во все стороны...» [9: 319]. Ответственность за нестабильное состояние государства, за опасность «революционного урагана» Победоносцев возлагал именно интеллигенцию.

Создавая «новый мир», интеллигенция неизбежно должна была опорочить старый порядок, убедить общество в архаичности, реакционности старых традиций. В отличие от Ф.М. Достоевского, который новые формы общественного бытия связывал с синтезом тех идей, которые развивает Европа, и надеялся на примирение цивилизации с народным началом на основе «встречи и органического соединения интеллигенции и народа» [14: 237]. Победоносцев был и в отношении западноевропейской цивилизации и в отношении интеллигенции настроен более пессимистично. Хотя в оценке настоящего положения российской интеллигенции и Победоносцев и Достоевский сходились между собой. Интеллигенция увлечена абстрактными схемами, плохо представляет себе психологию народа, далека от понимания его истинных потребностей. В России периода реформ Александра II «фантастическим образом совместились жизнь разлагающаяся и жизнь, вновь складывающаяся», и в результате «прежний мир, прежний порядок – очень худой, но всё же порядок – отошел безвозвратно. И странное дело: мрачные нравственные стороны прежнего порядка – эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажность – не только не отошли с уничтожением крепостного быта, но как бы усилились, развились и умножились; тогда как из хороших нравственных сторон прежнего быта, которые всё же были, почти ничего не осталось» [5: 411]. Подобной точки зрения придерживался и Победоносцев. Роль интеллигенции, которая способна просветить народ России, принести демократические идеи прогресса и цивилизации, ставилась им под большое сомнение. Во-первых, сами эти идеи не нужны России, а во-вторых, «...история свидетельствует, что существенные, плодотворные для народа прочные идеи исходили от центральной власти, государственных людей или от меньшинства, просветленной идеей и глубокими знаниями» [10: 61].

Тем не менее, находясь на посту обер-прокурора Синода, Победоносцев способствовал организации деятельности Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг., Санкт-Петербург), а затем Религиозно-философских обществ в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Тифлисе. Эта деятельность замышлялась как попытка сближения либеральной интеллигенции с представителями официального православия. В пояснительной записке к материалам собраний их цель определяется следующим образом: «Собрания эти возникли в среде лиц светского и духовного образования в целях живого обмена мыслей по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении. Необходимость подобных собраний объясняется возрастающим вниманием нашего общества к религиозным темам» [3: 231–237; 6: 185; 8: 194]. Всего состоялось 22 собрания; в приложении к журналу «Новый Путь» были опубликованы стенограммы 20 собраний, протоколы двух последних были запрещены к публикации по цензурным соображениям. Либеральная интеллигенция высоко оценивала факт проведения собраний и называла их «единственным приютом свобод-

ного слова». Благодаря им, представители интеллигенции получили возможность встречи с «исторической церковью», возможность поделиться своими религиозными сомнениями, быть услышанными церковью в надежде на новые действия с ее стороны, на «новое откровение». Церковь, со своей стороны, рассматривала собрания с точки зрения миссионерской работы среди интеллигенции, целью которой было бы возвращение образованного сословия в лоно православия. Давая оценку религиозно-философским собраниям, С.Н. Булгаков отмечал положительный и отрицательный моменты в их деятельности. В качестве положительного он говорил о том, что «"новопутейцы" выступили именно с религиозным мировоззрением и религиозной проповедью, причем некоторые из них стояли вполне определенно на христианской почве....Они... выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя...» [1: 90]. Отрицательный момент, по Булгакову, заключался в том, что собраниям не хватало «здоровой общественности», оно было «вне жизни», не отвечало ее требованиям, несмотря на проповедь ее религиозного освящения [1: 90]. Отметим также, что религиозно-философские собрания стали не только площадкой для дискуссий, но и местом сближения для многих религиозных мыслителей, таких, например, как В. Розанов, Н. Бердяев, Дм. Мережковский и др., которые в ином случае могли бы так и не встретиться друг с другом.

Многие исследователи свойственное Победоносцеву отрицательное отношение к интеллигенции связывают с его имперсонализмом. Победоносцев якобы был убежден в порочности человеческой природы, и поэтому отрицательно относился к любым возможностям развития личностного, индивидуального начала в человеке. Понятие свободы для него принципиально неприемлемо, и любые виды, любые формы свободы, не только политические, необходимо искоренять. Но такого рода представления основаны, как правило, не на фактах, а на предрешении. В своем отношении к личности он придерживается свойственного многим консерваторам постулата, согласно которому любое развитие есть отход от идеала, первоначальной простоты и целостности: «...самое правое чувство в душе человека сильно до тех пор, пока оно охраняется простотою. Права только простота» [12: 89]. Вместе с тем, будучи безусловным приверженцем христианской традиции, он разделял и свойственный ей персонализм. Проблему отношений общества и личности он решал так же, как и сторонники «почвенничества» (Ф. Достоевский, А. Григорьев, Н. Страхов и др.), которым он явно симпатизировал и покровительствовал. Известно, что он был большим поклонником творчества Достоевского, настойчиво рекомендовал Александру III прочесть романы «Бесы» и «Братья Карамазовы» и даже пытался представить писателя царской семье. Вряд ли кто когда-либо упрекал Достоевского в имперсонализме. Но в чем сходилась Победо-

носцев с Достоевским – так это в критике ни чем не ограниченного индивидуализма, свойственного западноевропейской цивилизации. Индивидуализм – это «болезнь времени», и одна из болезненных форм его проявления выражается в том, что современное общество, использующее рыночные механизмы, предоставляет человеку множество возможностей для экономической деятельности. Оно позволяет человеку возвыситься на основе одних только денег, а не на основе производительного труда и образования. Деньги порождают легковесное отношение к жизни, создают иллюзию, что человек, обладающий деньгами, находится в центре социальной вселенной. Индивидуализм выражается в том, что человек стремится поставить свое «Я» выше всех законов и традиций. Но критика такого индивидуализма, в том числе и с позиций «права простоты», не тождественна негативному отношению к личности вообще.

Индивидуализм был для Победоносцева органическим порождением англо-саксонского мира, и он противопоставлял его другим народам Европы, которые «образовались и выросли совсем на ином основании, на основании общинного быта» [13: 294]. Это касается в первую очередь русского народа, с характерным для него общинным бытом, который воспитывал в личности особую зависимость от «общественного союза». Когда над общиной надстраивается государство, личность в силу традиции ищет защиты в корпоративных союзах и либо растворяет свою самостоятельность в коллективе, либо пытается найти гармоничное сочетание личных и общественных интересов. Очень редко имеет место противопоставление индивида общественному целому, попытка поставить свои собственные потребности выше потребностей коллектива. Эта ситуация вызывает как положительные, так и отрицательные следствия. «Отсюда, – говорит Победоносцев, – в таком состоянии общества оскудение людей самостоятельных и независимых, людей, которые сами держатся на ногах своих и знают, куда идут, составляя в государстве силу, служащую ему опорой, и, напротив того, крайнее умножение людей, которые ищут себе опоры в государстве, питаясь его соками, и не столько дают ему силы, сколько от него требуют» [13: 295]. При таком положении вещей необходимо усиление роли государства, расширение его функций, появление массы чиновников. Опасность такой ситуации заключается в том, что граждане возлагают всю вину за свое положение на государство и не рассчитывают на собственные силы, утрачивают социальную инициативу. «В таком состоянии общество мало-помалу подготавливает у себя благоприятную почву для развития социализма, и привычка возлагать на государство заботу о благосостоянии всех и каждого обращается, наконец, в безумную теорию социализма государственного» [13: 295]. Поэтому в такого рода обществах государство играет особую роль – но именно эта роль является следствием особого положения индивида, а не наоборот.

Политика охранительства конца XIX столетия, где Победоносцеву отводилась и роль теоретика и роль исполнителя, была логическим следствием его теории. Когда идеальная первоначальная простота остается в прошлом, это влечет за собой общее падение нравов. В свою очередь, нравственная деградация вызывает общее ухудшение социальной ситуации. Если и не выйти из этого порочного круга, то, по крайней мере, остановить регресс можно только с помощью государственной власти.

Следует сказать, что политические убеждения Победоносцева не были такими односторонними и простыми, как это часто изображают. Он не только приветствовал отмену крепостного права, но и связывал с этим событием радикальные перемены, которые должны произойти с Россией в будущем. «Мы до сих пор еще недостаточно оцениваем всю важность этого перелома. Но, господи боже, какая великая перемена? Каково же, подумайте, в России нет крепостного права! ... всю великость этой перемены поймут только тогда, когда все отвыкнут от мысли и предания о крепостном праве. Еще два года и остатки его исчезнут... Никто не будет служить по принуждению» [17: 90]. Победоносцев был убежденным сторонником реформы системы судопроизводства и последовательным защитником института суда присяжных. Очень часто исследователи не могут объяснить сочетание этих либеральных, по их мнению, взглядов и общего негативного отношения к идеям равенства и демократии. В таком случае прибегают к надуманной схеме постепенной эволюции убеждений Победоносцева – от либерализма 60-х годов к реакционному консерватизму конца столетия [См. напр.: 15]. Но каких-либо фактов, подтверждающих, что убеждения Победоносцева менялись, никто привести не может. В основе таких шатких конструкций лежит примитивное представление, что реформатор обязательно должен быть либералом, а консерватор от рождения является противником не только революций, но и вообще любых реформ.

Вместе с тем, оставаясь убежденным защитником самодержавия, Победоносцев неоднократно позволял себе публичные резкие выпады в адрес существующей власти. Он говорит об отсутствии настоящей «государственной воли», о бессилии действующих властей. «Правительство, отрешенное от общества, чувствует себя бессильным в своем одиночестве перед крамолой... Правительства нет, воли нет, есть раздвоенность... Нет, кажется, такого идиота, который бы не мог целые годы благоденствовать в своей должности» [9: 76]. Но исправление этих пороков он не связывал ни с учреждением совещательного Земского Собора, ни, тем более, с парламентаризмом. Достоевского, увлекавшегося идеей земской реформы, он убеждал в ее бесполезности: «Идея Земского собора – плод запутавшейся мысли ... итог неразборчивого чтения газет и журналов» [4: 118]. Что касается парламентской системы, то выборы не способны выразить волю избирателей в силу порочности самой системы. Пороки же самодержавия – это пороки са-

мого общества. Самодержавие в той исторической форме, в какой оно сложилось, – продукт творчества народного духа, и любое изменение его невозможно без насилия по отношению к народу. Идеи политических и гражданских свобод чужды народному укладу жизни. Для русского общества, еще не залечившего рану религиозного раскола, попытка реализации этих идей неизбежно привела бы к гражданской смуте. Государственную жизнь и жизнь народа следует рассматривать как единое целое, где народ является носителем принципов самодержавия, а государство руководствуется принципом народности. Самодержавие имеет метафизическое основание в народном духе, государственные учреждения устанавливаются и контролируются сверху – волей самодержца. Власть может быть плохой, но безвластие гораздо хуже. Самодержавие, по убеждению Победоносцева, – это идеал, выработанный тысячелетней русской историей. Если государственная власть основана на единстве духовного самосознания народа и правительства, на народной вере, то эта власть, по его мнению, «подкапывается с той минуты, когда начинается раздвоение этого, на вере основанного сознания... Доверие массы народа к правителям основано на вере, то есть не только на единоверии народа с правительством, но и на простой уверенности в том, что правительство имеет веру и по вере действует» [13: 89].

Если государство, в условиях нравственного и социального регресса, обязано контролировать общественные отношения, то самодержавие способно делать это гораздо лучше, чем парламентские демократии. Последние возлагают надежду в основном на правовые механизмы, однако, одних юридических средств для осуществления контроля недостаточно. Право по своей природе консервативно, в этом есть безусловные преимущества, но есть и определенные недостатки. Право неизбежно отстает от динамики социальных изменений, и такое отставание будет углубляться до тех пор, пока не прекратится усложнение социальной организации. Поэтому государство обязано охранять общественную жизнь от усложнения и обязано использовать при этом не только правовые механизмы. Основной механизм государственного воздействия – это власть. Власть не представляет собой, как полагают либералы и социалисты, чего-то чуждого природе человека, она глубоко ей органична: «...в душевной природе человека, за потребностью взаимного общежития, глубоко таится потребность власти» [12: 268]. Она призвана не только все держать под контролем, но и обеспечивать всеобщую справедливость. Эти функции – контроль и обеспечение справедливости – самодержавие может выполнять гораздо лучше любого другого политического режима. Поэтому во всех иных формах правления Победоносцев усматривает «ложь нашего времени». Самодержавная власть должна иметь консервативный характер, так как в постоянно меняющейся социальной ситуации она должна оставаться последним оплотом неизменности, гарантом социальной стабильности.

Это не значит, что власть должна избегать любых попыток реформирования общества – в том случае, если эти реформы ведут к большей стабильности и устойчивости, власть не изменяет своей внутренней сущности.

Нельзя не заметить, что в идеальном единстве государства и общества предпочтения Победоносцева связываются не с обществом, а с государственной властью. Отсюда довольно мрачная метафора: «Да знаете ли вы, что такое Россия? Ледяная пустыня, а по ней бродит лихой человек!» [16: 17]. Победоносцев абсолютно убежден: стихийное начало в человеке, без государственного вмешательства, без идеологического надзора, неизбежно возобладает, социальные связи распадутся, и тысячелетняя русская государственность рухнет. Он также убежден, что либеральные и социалистические идеи, как показывает история Европы XIX столетия, представляют собой тот разрушительный фермент, который с поразительной скоростью подрывает устойчивость самых древних монархий. Странно, что и в наши дни убеждения Победоносцева вызывают чаще всего скептическое недоверие – ведь история полностью подтвердила его правоту.

#### Список литературы

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий. – М., 2000.
2. Ведерников В. В. «Московский сборник» К. П. Победоносцева и кризис идеологии пореформенного самодержавия // Вестник ВолГУ. – Сер. 4. История. Философия. – 1997. – Вып. 2.
3. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский // Вопросы литературы. – 1990. – № 5.
4. Гроссман Л. П. Достоевский. – М., 1989.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. – М., 1989.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1994.
7. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
8. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. – М., 1994.
9. Письма К.П. Победоносцева к Александру III. – М., 1926.
10. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени // К.П. Победоносцев: pro et contra. – СПб., 1996. – С. 99–104.
11. Победоносцев К.П. Ле-Пле. – М., 1893.
12. Победоносцев К.П. Московский сборник. – М., 1897.
13. Победоносцев К.П. Сочинения. – М., 1996.
14. Селезнев Ю. Н. Достоевский. – М., 1990.
15. Степанов Ю.Г. К истории взаимоотношений Ф.М. Достоевского и К.П. Победоносцева // Освободительное движение в России. – Вып. 16. – Саратов, 1997.
16. Фирсов С. Л. Человек во времени: штрихи к портрету Константина Петровича Победоносцева // Победоносцев: pro et contra. – СПб., 1996. – С. 6–27.
17. Эвенчик С. Л. Победоносцев и дворянско-крепостническая линия самодержавия в пореформенной России // Уч. зап. МГПИ. – М., 1969. – № 309.

### Демократия и российская ментальность

В статье автор характеризует особенности российской демократии, указывая на то, что большое влияние на ее формирование и сущность оказывает политическая ментальность российского общества. Политическая ментальность связана с опытом, повседневной жизнью и включает в себя представления о политической реальности; ценностные политические ориентации, носящие как осознанный, так и неосознанный характер; политические установки, стихийную предрасположенность особым образом реагировать на политическую ситуацию. Далее автор отмечает отличительные черты российского политического менталитета.

**Ключевые слова:** ментальность, демократия, политика, демократический этос, российский политический менталитет, соборность.

Во времена перестройки, начавшейся двадцать лет назад, возник вопрос, на который до сих пор нет однозначного ответа: чем является Россия – особой страной, для оценки которой не применимы принятые в мире критерии, или же одной из разновидностей мировой цивилизации, на которую распространяются общепринятые нормы, правила, закономерности развития? Довольно распространенным является мнение, что Россия – особая страна, основу которой составляют люди с неповторимой российской ментальностью. Таким образом, оправдывается российская цивилизационная обособленность, подвергаются остракизму западные ценности, превозносятся отечественные, сложившиеся исторически. Сам факт существования на протяжении многих столетий огромного государства является, несомненно, фактором высокой устойчивости российского образа жизни в прежних исторических условиях. Нельзя забывать и о том, что когда просвещенному монарху становилось ясно, насколько Россия отстала в своем развитии от передовых стран Запада, он пытался преодолеть это отставание. Именно в эти периоды Россия становилась более могущественной. Такие преобразования были предприняты Петром I, Екатериной II, Александром I, Александром II.

Современный период развития цивилизации вновь поставил перед Россией вопрос: сможет ли она и дальше оставаться могучей и влиятельной или превратится в третьеразрядную страну с огромной территорией и неиспользованными возможностями? Жить за счет старого багажа в настоящее время не представляется возможным, но делать выводы из исторического прошлого необходимо. В данном контексте следует отметить, что патриотизм заключается не в возвеличивании или оправдании исторического прошлого, а в поиске путей эффективного развития современного государства. Представляется необычайно

актуальным по данному поводу высказывание П.Я. Чаадаева: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы, прежде всего, обязаны родине истиной. ...Мне чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм, этот патриотизм лени, который приспособляется все видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы» [7: 152].

Политическая практика убедительно свидетельствует о том, что наибольших успехов в своем развитии добиваются страны с демократической системой правления. Единичные случаи успешного развития стран с авторитарным политическим режимом, к опыту которых апеллируют сторонники «жесткой руки» являются редким исключением, а не правилом. Но почему тогда так трудно приживается демократия в нашей стране? В качестве одной из причин исследователи называют российскую ментальность. Под ментальностью автор понимает частичное, аспектное проявление менталитета не столько в умонастроении субъекта, сколько в его деятельности, связанной или вытекающей из менталитета. В основании русской жизни лежит своеобразное отношение к рациональности и человеческой деятельности. Герои русских народных сказок, былин, литературы (Илья Муромец, Иван-дурак, Обломов и др.) наглядно свидетельствуют о недоверии к рациональности, к поведению, состоящему из последовательности действий по заранее данным правилам. В то же время русские верят иррациональному бытию. Это доверие означает, что существует сверхрациональный космический процесс, который обладает собственными законами, в совокупности не доступными человеческому рассудку. Этот процесс благоприятен в целом к человеку, который не суетится, не пытается навязать свое мнение миру, а ждет, когда волею судьбы (русский «авось») цель будет достигнута. Если же «авось» не срабатывает, тогда наступает время кратковременного напряженного действия.

Политический менталитет связан с опытом, повседневной жизни и включает в себя представления о политической реальности; ценностные политические ориентации, носящие как осознанный, так и неосознанный характер; политические установки, стихийные предрасположенности особым образом реагировать на политическую ситуацию. Различные социальные общности в России обладают собственным политическим менталитетом. Однако существуют и некоторые базовые представления, ценности и установки, присущие на уровне повседневности значительной части российского общества. В российском политическом менталитете доминирует определенный образ государственной власти. Народ не столько поручает власти выполнение каких-либо функций, сколько вручает ей свою судьбу. На этой основе в рос-

сийском политическом менталитете утвердился в качестве ценности и базовой установки патернализм.

Государственное попечительство рассматривается как «благо» и обязанность властей перед обществом (народом). Вместе с тем патернализм, порождая иждивенческие настроения в обществе и приучая его к пассивному выжиданию, ослабляет самостоятельную энергию частных лиц. В качестве идеала государственной власти российский политический менталитет санкционирует, в первую очередь, власть единоличную (ответственную), сильную (авторитетную) и справедливую (нравственную). Этот «образ» власти ориентирован на умеренный авторитарный идеал, который всегда сочетается с коллективным демократизмом охлократического толка. В силу этого в политическом менталитете сложилось двойное отношение к авторитету. С одной стороны, – вера в авторитет, часто наделяемый харизматическими чертами, и, соответственно, ожидание от него «чуда», сопровождаемое постоянной готовностью подчиняться авторитету. С другой – убеждение в том, что авторитет сам должен служить «общему делу», национально-государственной идее. Отсюда направленность российского политического менталитета на контроль за деятельностью авторитета через постоянное соотнесение ее с «общим делом», которое сообща переживается людьми. Если авторитет осуществляет деятельность вразрез с этими переживаниями, то его, как правило, свергают, а иногда и жестоко с ним расправляются. Поэтому политические лидеры в России, уходя в отставку, вначале подвергаются резкой критике, а затем погружаются в политическое небытие.

Для российского политического менталитета характерным является культ государственной власти, преклонение перед ней как воплощением силы и господства. Такая фетишизация государственной власти порождает этатизм, причем не в западном, а, скорее, в восточном смысле. Этатизм основывается на том, что российское государство, наделяющееся сверхъестественными свойствами, рационально воспринимается как создатель российской действительности. В российском политическом менталитете государство отождествляется с большой семьей. Отсюда вытекает понимание общенародного единства как духовного родства и стремление заменить бездушные правовые нормы нравственными ценностями. С этой точки зрения характер отношения государства и индивида в России в отличие, например, от Запада определяется не столько соглашением подданных и государственной власти в соблюдении законов, сколько молчаливым сговором о безнаказанности при их нарушении. В российском политическом менталитете государственная власть ставится выше закона, что формирует такую политическую установку, как неверие в закон в качестве воплощения справедливости и средства борьбы со злом. Большинство населения, понимая необходимость неких общих правил,

готовы соблюдать законы, но только при условии соблюдения законов представителями органов власти.

По данным социологических исследований, более половины граждан современной России обладают гражданским правосознанием, около одной трети – этатистским, одна пятая – собственно «правовым» правосознанием [9]. Для гражданского правосознания характерно формальное признание принципов правового государства на фоне правового нигилизма и неправомерного общественного поведения. Это правосознание исходит из того, что нормы права выше закона, из которых сам закон черпает обязательную силу. Однако нормы такого положительного права, помимо закона и обычая, могут формироваться не только законами и обычаями, но и путем общественного провозглашения. Такой экстраординарный источник права активизируется в нестабильных политических ситуациях, когда нормы, провозглашенные небольшой группой или даже отдельным лидером, соответствуют общественному правосознанию. Для людей с этатистским правосознанием ярко выражено стремление к патернализму, ожидание постоянной помощи со стороны государства в решении не только жизненно важных, но и частных проблем. Они постоянно перекладывают ответственность за свою судьбу на государство. Этатистское правосознание основано на традиционном представлении о праве, согласно которому право есть не что иное, как продукт воли государства, предписание государственной власти. Такое правосознание признает любой закон, изданный государством (даже если он не соответствует наличной системе права), в качестве обязательного для исполнения предписания. Для людей с правовым правосознанием характерна ориентация при решении своих проблем прежде всего на собственные силы, убеждение, что можно самому управлять своей судьбой, спокойное отношение к социальной дифференциации и в целом положительное отношение к «новым русским». Социальная справедливость интерпретируется ими как «равенство возможностей». В этом плане их правосознание ближе к западному, среди них больше всего демократов, сторонников радикальных рыночных реформ.

В российском политическом менталитете базовой ценностью выступает порядок. В силу этого большинство россиян чувствуют себя комфортно лишь в ситуации определенности, где существуют конкретные предписания, что и как делать. Ситуация неопределенности, где «разрешено все, что не запрещено», допускается свобода выбора и свобода действий, раздражает. Такая ситуация оценивается в российском обществе как «непорядок». В российском обществе эти предписания наделяются еще и политическим смыслом: тот или иной способ жизнедеятельности должен быть разрешен «сверху» инструкциями, стандартами, законами и т. д. Социально-политические предписания должны касаться всех сторон жизни человека, чем больше предписаний, чем шире сфера их деятельности, чем сильнее они ограничивают

каждого человека, чем меньше у него свободы выбора – тем больше порядка в обществе. Поэтому в российском менталитете социальный порядок неразрывно связывается с государством, роль которого и состоит в упорядочении всех общественных отношений. Чем больше государство издает разного рода законы и инструкции, принимает постановления и решения, чем детальнее регламентирует оно все стороны жизни общества и индивида, тем тверже и надежнее кажется русскому человеку порядок.

Одной из важнейших черт русской жизни является соборность. Это понятие было введено А.С. Хомяковым в качестве характеристики русской церкви, которая была распространена на всю область жизни народа на основании тезиса о том, что церковь определяет тип жизни. По мнению И.В. Киреевского, в России «общественность основана на коренном единомыслии. ...Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не встречается» [3: 289]. Соборность характеризует совокупность верующих, но не каждого в отдельности. Это означает, что личность поднимается до истины и до полной жизни только совокупным усилием всех.

Позднее идея соборности была перенесена на жизнь светскую. С точки зрения Ф.А. Степуна, «о соборности, или... о подлинной общинности можно говорить лишь там, где общество состоит из личностей; там же, где оно состоит не из личностей, а из индивидуумов, допустима, строго говоря, лишь речь о коллективе» [5: 351]. Однако, принцип соборности несовместим с принципом автономии личности, так как введение в социальную жизнь иррациональных факторов делает невозможным принятие самостоятельных решений, выражающих индивидуальную волю, т. е. делает невозможным автономную личность, без которой сложно представить развитую демократию. Рассуждая о природе демократии, Н.А. Бердяев соотносил ее со способностью к самоуправлению, к властвованию. «Властвовать может лишь тот, – замечал великий русский философ, – кто властвует над собой» [1: 467].

Потребность в демократических ценностях проявилась в российском обществе на рубеже 1980–1990-х гг. как результат политики перестройки, проводимой советским руководством. В это время произошло их формирование, становление, а впоследствии институционализация. Это, прежде всего, те элементы демократии, которых не было раньше, и которые получили развитие в постсоветской России, – реальная выборность органов власти, свобода слова и печати, свобода передвижения, включая свободу выезда за рубеж, свобода предпринимательства. В современной России с демократией отождествляются те реформы, которые начали проводиться в 1990-х гг. В первую очередь, это экономические реформы, связанные с разгосударствлением собственности и созданием основ для развития рыночного хозяйства. Именно социально-экономическая составляющая является определяющей в отношении

населения к демократическим преобразованиям в стране. Главный критерий их целесообразности или бесперспективности лежит в плоскости уровня жизни людей. Именно поэтому, согласно некоторым социологическим исследованиям, большая часть населения (51 %) не считает Россию демократической страной [8].

Бедное население не способно создать гражданское общество, поскольку оно занимается решением самых насущных проблем физиологического характера и безопасности. Только после их решения индивид переходит на следующий уровень своего развития, связанный с повышением гражданской активности, массовым созданием общественных объединений в целях реализации многочисленных интересов граждан. «Большинство бедных обществ останутся недемократическими до тех пор, пока будут оставаться бедными», – утверждает С. Хантингтон [6: 338]. На вопрос ВЦИОМа (в марте 2004 года) «Что, на ваш взгляд, нужно, чтобы в России утверждалась демократия, и формировалось гражданское общество?» 44,2 % респондентов выбрали ответ: «нужно, чтобы люди были избавлены от материальной нужды» [9]. Без обеспеченного населения не может быть сильной власти – власти, которая пользуется легитимной поддержкой граждан и эффективно решает возникающие в обществе проблемы.

Превращение демократии из регионального феномена (Западная Европа и Северная Америка) во всемирно-исторический процесс демократических изменений с громадным разнообразием типов и форм выдвигает перед современной политической наукой ряд сложных вопросов. Важнейший среди них – диверсификация демократий, свидетельствующий о разнообразии и многовариантности, не сводимым к заданному образцу. Что включает в себя термин «российская демократия»? Под демократией мы подразумеваем то содержание, которое вкладывается в него современной политической наукой (если коротко по А. Линкольну – правление народа, правление через народ, правление для народа). Под Россией же понимается особый тип социокультурного развития, рассматриваемый как некая постоянно меняющаяся целостность (Московская Русь, Российская империя, Советский Союз). Чтобы определиться с особенностями построения демократии в современной России, необходимо дать по возможности точный диагноз ее нынешнего состояния, как исторического результата действия различных тенденций. Перефразируя Г. Манна, борьба за демократию – это бой, исход которого неясен, и который надо каждый день начинать снова. Дело не столько в том, что русский народ равнодушен к демократическим ценностям, а в большей степени в том, что демократия не принесла ему свободы, благосостояния, не решила стоящих перед страной проблем, и скорее обострила их. Либеральная демократия, которая была взята на вооружение реформаторами в начале 1990-х гг., оказалась не в состоянии постичь природу присущих России трудностей. Приоритет свободы над любыми попытками уменьшения нера-

венства в сфере потребления оказался чужд отечественной традиции, нашему недавнему прошлому. По мнению М.Я. Гефтера, Россия не может соразмерять свое движение только с западным типом развития, но она вынуждена, учитывать всемирный опыт, внутри которого гигантские противоречия и разломы сочетаются с той универсальностью, которая нам необходима [2: 74].

Необходимо отметить, что потребность в демократическом устройстве вызревала в России существенно иначе, чем в большинстве стран Запада. Там борьбе за демократические институты, за всеобщее избирательное право предшествовало развитие либерального общества и капиталистических отношений. Поэтому и лозунг демократии был там ни чем иным, как логическим развитием принципа свободы, родившегося до идеи демократии и независимо от нее. Демократия, обновляя и обогащая либеральную традицию, преодолевала раскол общества на бедных и очень богатых, утверждала политическую свободу для всех его членов, а не только для привилегированного меньшинства собственников. В России же демократический импульс, направленный против монополии коммунистов на власть, возник до формирования частной собственности, как воля большинства, выраженная меньшинством, но во благо всего народа. В отличие от западных стран в России предстояло, обзаведясь демократическими институтами, начать строить демократическое общество, создавая предпосылки демократии, в т. ч. слой ответственных собственников, без которых ее существование невозможно. Задача заключалась в формировании демократического этоса, что в России с ее историей, традициями, ментальностью населения требует огромного времени и усилий. Нужно было выработать социально-демократическую программу, согласующуюся с интересами большинства населения.

Своеобразие современной российской ситуации заключается в том, что народ пока не может возвыситься до демократии, а государство еще не в состоянии стать народным, демократическим. По мнению И.К. Пантина, неудачи демократических реформ «кроются, прежде всего, в губительной психологической и социально-политической незрелости народа, его политического общества – незрелости, в которой некого винить» [4: 145]. В России слишком сильны традиции имперского государства. «Недостатки русской демократии унаследованы от нашего рабства», – считает Н.А. Бердяев [1: 468]. Поэтому потребуется еще немало времени и усилий, прежде чем мы приобретем политическую систему, которая сможет называться демократической, однако необходимость ее появления является очевидной. Современная неготовность общества к переменам в значительной степени объясняется тем умственным складом, который сложился в русском народе в течение последних столетий и который имеет, с одной стороны, склонность к анархии, а с другой стороны – к послушанию и подчинению, но не к самостоятельности и стремлению к самореализации. Отсутствие граж-

данственности, конформизм по отношению к власти, нетребовательность и смирение, сочетающиеся с неуважением к закону являются основными препятствиями на пути построения демократического общества. Для России жизненно необходимым является преодоление негативных проявлений сложившейся ментальности.

#### **Список литературы**

1. Бердяев Н.А. Опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев // Судьба России: Соч. – М., 2000.
2. Гефтер М.Я. Россия. Диалог вопросов. – М., 2000.
3. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И.В. Киреевский // Эстетика и критика. – М., 1979.
4. Пантин И.К. Демократия в России: противоречия и проблемы // Полис. – 2003. – №1. – С. 134–148.
5. Степун Ф.А. О свободе // Опыт русского либерализма. Антология. – М.: Канон, 1997.
6. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. – М., 2003.
7. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего / П.Я. Чаадаев // Избр. соч. и письма. – М., 1991.
8. <http://www.romir.ru/socpolit/socio/2003/10/dem.htm>
9. <http://www.wciom.ru/?pt=41&article=633>

## PERSONALIA

*К 80-летию со дня рождения*

### **Заниматься только любимым делом** (беседа с Н. С. Гордиенко)



**Николай Семенович Гордиенко**, доктор философских наук, профессор – создатель ленинградской (петербургской) научной школы религиоведов – исследователей досоветского, советского и постсоветского этапов эволюции русского православия.

С 1965 г. – председатель научно-методического совета по религиоведению общества «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области; ведущий научный сотрудник Государственного му-

зея истории религии (Санкт-Петербург); почетный профессор РГПУ им. А. И. Герцена. С 1993 г. – профессор кафедры философии и социологии ЛГУ им. А. С. Пушкина. Гордиенко Н. С. – автор более 300 научных и учебно-методических трудов. Под его научным руководством защищено 15 докторских и более 60 кандидатских диссертаций.

**Встреча с Николаем Семеновичем состоялась 25 декабря 2008 года на кафедре философии и социологии ЛГУ им. А. С. Пушкина. С профессором беседовала И. Н. Мочалова**

*60 лет назад, в уже далеком 1948 году Вы поступили на философский факультет в то время еще Ленинградского государственного университета имени А. А. Жданова. Как бы Вы определили дух факультета тех лет?*

Когда я начал учебу на философском факультете, это был совсем молодой, существовавший только два года факультет. Студенчество состояло из трех групп: демобилизованных солдат и офицеров, выпускников городских школ и провинциалов со всех концов Советского Союза. Я относился к последней: приехал из небольшого рабочего поселка тогда еще Сталинской области (сейчас – Донецкая), где закончил украинскую среднюю школу. Однако очень быстро эти группы слились в единый студенческий коллектив, образовав сплав школьно-юношеского энтузиазма и армейской упорядоченности.

*В 1948 году Вам всего 19 лет. Как тогда виделось будущее выпускника философского факультета?*

Поступая, мы не очень-то знали, где и кем будем работать: полагали, что, скорее всего, в школах и партийно-комсомольских структурах. Но к третьему курсу перспектива существенно расширилась: во всех вузах было введено преподавание диалектического и исторического материализма, открылись философские кафедры, появилась возможность поступления в аспирантуру...

*Очевидно, Вы выбрали аспирантуру?*

Аспирантура как возможность продолжить научные занятия была привлекательной для многих, но число мест было ограничено. Поэтому многие выпускники 1953 года начали свою преподавательскую деятельность все же со школы. В частности, я два первых года преподавал логику и психологию в 9–10 классах одной из ленинградских школ, а последующие два – там же историю Древнего мира и Средних веков в 5–6 классах. В школе мне было легко и интересно, а главное, оставалось время для научной работы и самостоятельной подготовки кандидатской диссертации.

*Уже тогда возник интерес к религиозоведческой проблематике?*

Нет, это будет, но почти десять лет спустя, когда обязательным в вузах станет курс «научного атеизма». Курс был новый, неразработанный, и давали его читать молодым, предоставляя, таким образом, простор для творческого поиска. Так определился мой интерес к истории религии, и в частности, к православию.

А в начале 50-х я занимался логикой (и специализировался я по кафедре логики). Уже тогда понимал (и сейчас в этом уверен) необходимость изучения истории любой проблемы, если хочешь в ней разобраться. Так я начал работать над историей отечественной логической мысли. И открыл для себя интереснейшего русского мыслителя Александра Ивановича Галича, чьи логические изыскания были тогда практически неизвестны. «Философские и логические взгляды А. И. Галича» – так называлась моя кандидатская диссертация, успешно защищенная в 1956 году. Став кандидатом философских наук, с 1957 года я начал работать в высшей школе, на кафедре философии Ленинградского санитарно-гигиенического института, где за десять лет прошел путь от ассистента и старшего преподавателя до доцента.

*Если я правильно поняла, путь в науку не был простым. Не каждый, оказавшись вне стен университета, найдет в себе силы в течение трех лет написать диссертацию, для многих этот процесс растягивается на долгие годы. Можно ли говорить о каком-то знаковом событии или встрече, многое определившей в Вашей жизни?*

Да. Такая встреча была – встреча с будущей (а с 1951 года и поныне – настоящей) женой – студенткой математико-механического факультета ЛГУ. Произошла она в школе бальных танцев, куда мы оба попали случайно, но, как мы убедились, случайность действительно оказалась всего лишь формой проявления и дополнения необходимости, которая действует без малого шестьдесят лет.

*Николай Семенович, Вы в высшей школе уже более полувека. Поколения студентов сменяли на Ваших глазах друг друга. Если сравнивать поколение 50–60-х и современное студенчество, различия огромные, но все-таки, есть преемственность, традиции?*

Студент – это молодость, это огромная энергия, требующая достойного выхода, который раньше было легче найти как в материальной среде, так и в духовной. Сейчас многим студентам не до духовности: нужно зарабатывать деньги, поскольку за все приходится платить, а платежеспособные родители есть далеко не у всех.

*В связи с разговором о духовности, или правильнее, о бездуховности современной молодежи, хочу спросить, как Вы оцениваете попытки внедрения в общеобразовательную систему курса «Основы православной культуры», за что православные активисты бились все последние годы?*

Курс «Основы православной культуры», который на самом деле замыслен как курс «Закона Божия», т. е. курс катехизации – обучения учащихся основам православного вероучения и обрядности, по существующему законодательству РФ не может стать обязательным учебным предметом в государственной школе. А если законодательство изменят и из него уберут понятия «светское государство» и «отделение церкви от государства и школы от церкви», то могут ввести в качестве обязательного предмета, от чего пострадает прежде всего сама РПЦ. Во-первых, поднимется волна протестов против столь явной привилегии РПЦ вопреки статье закона о равенстве всех религиозных организаций, что усилит напряженность во взаимоотношениях между православными и представителями других конфессий. Во-вторых, этот курс, так резко контрастирует со всей системой знаний, дающихся школой, что он станет стимулировать у учащихся не религиозные, а атеистические убеждения, как это имело место в школе дореволюционной России.

*Обсуждался вопрос о появлении новой образовательной области «Духовно-нравственная культура» (предполагающей несколько иную модель обучения религиозным предметам), которая, по заверениям некоторых иерархов, должна стать частью нового поколения школьных стандартов. Как Вы относитесь к сближению таких понятий, как духовность и религиозность? Многие сегодня не без влияния СМИ полагают, что вне религиозности нет духовности, и связывают с православной культурой особую духовность, якобы присущую русскому народу.*

Что касается сближения понятий «духовность» и «религиозность» (а тем более их отождествления), практикуемого главным образом публицистами как церковными, так светскими, то мы имеем дело либо с невежеством, либо с подлогом.

Духовность – это интеллектуальный, моральный, эстетический, религиозный, правовой и политический потенциал человека и человечества в целом. Реализация этого потенциала называется духовной жизнью, а его материализация в виде научных открытий, моральных кодексов, правовых норм, художественных произведений, политических доктрин, религиозных учений и церковных структур составляет духовную культуру.

Духовным человеком является и искренне, глубоко верующий и убежденный сознательный атеист с той лишь разницей, что первый считает религию доминантой своей духовности, а второй воспринимает её как результат («пережиток прошлого»), от которого человечество пока не в состоянии освободиться по независящим от него обстоятельствам. Точно так же и бездуховность есть как среди псевдоверующих, лишь имитирующих религиозность, так и среди псевдоатеистов, поскольку у тех и других духовный потенциал на нуле, хотя и по разным причинам.

*Если я Вас правильно поняла, послевоенное поколение отличается высокий духовный потенциал?*

Не буду говорить обо всем поколении, скажу о своих сокурсниках. Почти все они со временем (многие, как и я, начинали преподавание в школьных классах) стали вузовскими преподавателями, защитили кандидатские и докторские диссертации и заявили о себе как о серьезных ученых. Мне кажется, что выпуск 1953 года самый плодовитый в научном отношении, самый многочисленный по числу состоявшихся ученых, существенно обогативших своими достижениями ленинградскую, а теперь уже петербургскую, философскую школу.

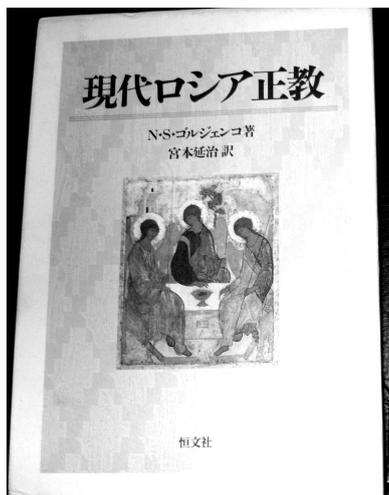
Последний раз мы собирались вместе в связи с 50-летием окончания университета – а до этого такие встречи были практически каждое пятилетие. Печально об этом говорить, но многих из них уже нет с на-

ми. Поколение уходит... Но оставшиеся и в семидесятилетнем возрасте продолжают вносить весомый вклад в философскую науку. Это мои сокурсники и земляки-ленинградцы: Светлана Иконникова, Владимир Бранский, Виктор Ильин, Анатолий Кармин, Борис Парыгин.

*Советские интеллигенты – люди книжной культуры. В связи с этим, какие книги для Вас стали определяющими в жизни. Я имею в виду не обязательно философские тексты. Наверное, у каждого есть в жизни какая-то важная книга, герой которой становится идеалом для подражания. Может быть, вопрос даже шире: кто Ваш герой?*

Книги я любил и люблю читать, собрал немалую библиотеку, которая норовит вытеснить меня из кабинета. Люблю поэзию, историческую и мемуарную литературу. Самое сильное впечатление осталось у меня от книги А. А. Игнатьева «Пятьдесят лет в строю», автором которой я продолжаю восхищаться. А вообще-то героев была и остается целая череда: Павка Корчагин, молодогвардейцы Краснодона, Г. Жуков, Ю. Гагарин, А. Лосев, Ж. Алферов и др.

*Как я думаю, Николай Семенович, Вас можно назвать библиофилом в самом емком смысле этого слова: Вы не только читатель и почитатель книг, но и их писатель. Вами написано более 30 книг. Вероятно, каждая по-своему дорога. Но все-таки, какую из них Вы считаете наиболее значительной?*



Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Токио: Кобунся, 1990. – 334 с. [На яп. яз.].



Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – 362 с.

Уточню. Не более 30, а около 30 книг. Самой значимой из них я считаю «Современное русское православие» (1987). Именно ее заметили на книжной выставке в Москве японские издатели, перевели на японский язык и выпустили в 1990 году. Этот перевод, выполненный полиграфически безупречно, я воспринимаю как своеобразный международный сертификат качества и горжусь им даже больше, чем оригиналом.

*Наличие у Вас такого международного сертификата провоцирует следующий вопрос. Религия – исторический феномен, тоже подверженный изменениям. Каковы современные тенденции: приведут ли процессы глобализации к становлению новой мировой религии? Может ли общество будущего быть безрелигиозным?*

Может ли процесс глобализации всего и вся инициировать появление новой мировой религии – четвертой по счету после буддизма (возник в VI в. до н. э.), христианства (I в. н.э.) и ислама (VII в. н.э.)? Полагаю, что может. Уже сейчас есть религиозные образования, претендующие на статус мировых религий и публично декларирующие такие претензии. Это бахаизм – ответвление от ислама, зародившееся в середине XIX в Персии, а к настоящему времени вышедшее на мировой уровень. Те же претензии у Церкви единения, созданной и возглавляемой Сен Муном, у сайентологов.

Действительно, они по-новому постулируют важнейшие положения религиозного вероучения, ищут и находят современные обрядовые компоненты, ратуют за союз с наукой. И распространены они, как надлежит мировым религиям, в сотнях стран и территорий. Но в части массовости они безнадежно уступают существующим мировым религиям: в каждой из них по несколько миллионов приверженцев, тогда как буддистов не меньше 400 млн, мусульман – около одного миллиарда, а число христиан превышает полтора миллиарда.

Что же касается перспектив религии как таковой, то мне представляется, что безрелигиозным общество, человечество в целом никогда не станет. Альтернатива религии – свободомыслие, высшей формой которого является атеизм с его предельным рационализмом, упованием только на истину, какой бы безжалостной она ни была, отказом от успокаивающих мировоззренческих иллюзий. Жизнь простых людей была, есть и всегда будет трудной, требующей духовной компенсации, в составе которой наверняка останется религия с ее мировоззренческой и психотерапевтической функциями. Атеизм так же не посилен для большинства, как высшие достижения науки, нравственный максимализм, творческий экстаз, безупречный художественный вкус и т. п.

*Я предлагаю от вопросов мировой религии вернуться к проблемам Русской православной церкви, глубоким знатоком истории которой Вы являетесь. Кампания по выборам патриарха Русской православной церкви близка к завершению. Как Вы думаете, кто станет шестым предстоятелем РПЦ после восстановления патриаршества в 1917 году?*

Думаю, Поместный собор (скорее всего, не единогласно) поддержит кандидатуру митрополита Кирилла. С моей точки зрения, избрание его патриархом не лучший выбор для РПЦ, пожинающей сегодня плоды свободы в виде разногласий, конфликтов, проникновения в ее ряды случайных и ловких лиц, склонных к стяжательству, цинизму и прочим отнюдь не благодетельным деяниям. Ей нужен лидер спокойный, покладистый, характером похожий на кота Леопольда с его «Давайте жить дружно!».

*Однако, с именем Кирилла связывают перспективы модернизации Русской православной церкви, сближения ее с Ватиканом и т. д. Что Вы по этому поводу думаете?*

Кирилл властен, крут, категоричен, упорен в своих убеждениях (в том числе и явно ошибочных), амбициозен. Он полон намерений приподнять церковь над светской властью, забывая, подобно патриарху Никону, намеревавшемуся, надо сказать, безуспешно, подмять под себя «тишайшего» Алексея Михайловича, что все-таки не хвост вертит собакой, а собака хвостом. И верующих, в массе своей не склонных к резким переменам, он растревожит и расстроит, и власть имущим нервы пощекочет.

По своему характеру, который он вряд ли поменяет (скорее, даже усугубит), Кирилл клерикал, фундаменталист в облике либерала-модерниста (закваска его отца духовного – митрополита Никодима (Ротова), пестовавшего его с семинарских лет), не склонный ни к компромиссу, ни к любым проявлениям толерантности. Контакты с Папой римским у него наверняка будут, но ни к каким переменам во взаимоотношениях РПЦ с католической церковью это не приведет. Достаточно вспомнить «историческую» встречу в 1956 году Папы римского Павла VI с константинопольским патриархом Афинагором, которая оказалась безрезультатной пиаровской акцией.

*И еще один вопрос, связанный с прогнозами. Каковы перспективы, особенно в условиях кризиса и при новом патриархе, реализации принципа отделения церкви от государства, зафиксированного в российской Конституции? Что Вы можете сказать в этом контексте о принятом законе о госаккредитации духовных школ, который позволит религиозным учебным заведениям выдавать государственные дипломы? О попытках добиться включения в реестр специальностей ВАКа теологии?*

Закон о госаккредитации религиозных учебных заведений с выдачей их выпускникам государственных дипломов, конечно, нарушает принцип отделения церкви от государства. Он призван обеспечить этим выпускникам статус лиц со средним или высшим образованием, имеющим право на повышение зарплаты в светском учреждении, где этот статус влияет на уровень заработной платы. Но тогда надо будет вводить в светских учреждениях (например, в гимназиях, колледжах, государственных вузах) должности и ставки для магистров и кандидатов богословия, докторов богословия и церковной истории, которых пока нет и, я думаю, в обозримом будущем не будет. Самой РПЦ, да и другим конфессиям, наличествующим в РФ, все это ни к чему.

Включения в реестр ВАКа специальности «теология» добиваются те околоцерковные доброхоты, которые проявляют усердие не по разуму: они не знают, что теология как таковая вне конфессиональной принадлежности не существует. Есть католическая теология, православное богословие, протестантские теологии (лютеранская, кальвинистская, англиканская, баптистская и пр.), исламская теология и др. И каждая из них имеет принципиальные различия. По какой из перечисленных теологий следует вводить специализацию?

*Как правило, завершая беседу, актеров спрашивают о несыгранных ролях, и я хочу спросить о неосуществленных замыслах, о книгах задуманных, но не написанных. Есть ли такие?*

Я считаю, что мне удалось реализовать все свои возможности и полностью материализовать их в книгах, учебниках и статьях. Как-то на досуге я подсчитал, что вся моя печатная продукция вышла общим тиражом свыше 3,5 млн экземпляров (вот тиражи какие были в советское время!): так что у меня есть основание резюмировать сказанное известным афоризмом: «Я сделал, что мог, пусть другие сделают больше».

*Какова же формула успеха от Николая Семеновича Гордиенко?*

Такая формула есть и она простая: надо заниматься только любимым делом и не оставлять его пока позволяют интеллектуальные возможности и физические сила.

*Благодарю Вас за интересную беседу. Пользуясь предоставленной возможностью, хочу от кафедры философии и социологии и от себя лично поздравить Вас с приближающимся юбилеем – 80-летием – и пожелать здоровья, творческих успехов, талантливых и увлеченных наукой учеников.*

### **Основные труды**

1. Современный экуменизм: Движение за единство христианских церквей. – М.: Наука, 1972. – 200 с.; Praha, 1976. – 165 с. [На чешек, яз.].
2. Православные святые: кто они? – Л.: Лениздат, 1979. – 270 с.; Киев, 1983. – 292 с. [На укр. яз.].
3. Крещение Руси: факты против легенд и мифов: Полемич. заметки. – Л.: Лениздат, 1984. – 287 с.
4. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – 362 с.; Токио: Кобунся, 1990. – 334 с. [На яп. яз.].
5. Обреченные: о русской эмигрантской псевдоцеркви. – Л.: Лениздат, 1988. – 207 с. (Соавт. П. М. Комаров).
6. La chiesa ortodossa russa X-XX secc. Genova, 1988. – 479 p. [На итал. яз.], М.: Progress, 1988. – 464 p. [На англ. яз.]. (В соавторстве).
7. Православие в советском обществе. Основные этапы эволюции // Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 616–690.
8. Новые православные святые. – Киев: Украина, 1991. – 334 с.
9. Российские свидетели Иеговы: история и современность. – СПб., 2000. – 232 с.
10. Основы религиоведения: учеб. пособие. – 3-е изд. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2005. – 152 с.

### **Биографические сведения**

1. Профессора Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена в XX веке: Биогр. справочник. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2000. – 391 с.
2. Профессора Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена в XX веке: Биогр. справочник. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2002. – 331 с.

## **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

### **Философия в современной России: исследовательские центры и периодика**

*Д. В. Шмонин, И. Н. Мочалова*

#### **Гуманитарная научная периодика в России: начало дискуссии**

29 мая 2008 г. в Санкт-Петербурге по инициативе Русской христианской гуманитарной академии состоялся круглый стол «Гуманитарная периодика и научное сообщество в современной России», в ходе которого обсуждались особенности развития отечественной гуманитарной периодики, ее место, роль и функции в современном научно-образовательном пространстве.

В дискуссии приняли участие зам. главного редактора «Вестника РХГА» А. А. Ермичев, выпускающий редактор «Вестника ЛГУ им. А.С. Пушкина (серия философия)» И. Н. Мочалова, главный редактор журнала «Хора» (Курск) А. В. Дьяков, ответственный секретарь «Вестника С.-Петербургского университета» С. П. Заикин, член редколлегии серии «Ломоносов» «Вестника Московского университета» П. Н. Костылев, руководитель отдела по работе с издательствами Научной электронной библиотеки (Москва) С. В. Петрова, ответственный редактор «Историко-философского ежегодника» (Москва) М. А. Солопова, начальник отдела электронной подготовки изданий Издательства Санкт-Петербургского государственного университета Т. В. Семенова и др. Всего в заседаниях круглого стола приняло участие свыше 40 представителей вузовских и академических журналов, сборников, преподавателей и научных сотрудников образовательных учреждений и научных организаций из различных регионов России.

В круг обсуждаемых вопросов вошли экономические и правовые проблемы издания и распространения гуманитарных научных журналов, взаимоотношений с издательствами, журналами и авторами научных статей. Оживленную дискуссию вызвали вопросы научного рецензирования и редактуры текстов, верстки, дизайна и специфики электронных версий научных журналов.

Важными темами обсуждения стали вопросы интеграции российской гуманитарной периодики в англоязычный мир импакт-факторов и возможности Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) как механизма оценки качества журналов и продвижения.

Особое внимание участников круглого стола было уделено проблемам формирования редакционно-издательской политики, обеспече-

ния качества и актуальности публикуемых материалов в связи с «ваковскими» критериями, задающими определенные параметры, необходимые для поддержания и повышения уровня научных изданий, но, безусловно, требующими совершенствования, в том числе при участии различных слоев научного сообщества.

Большинство участников дискуссии поддержали идею создания межрегионального общественного совета редакторов гуманитарной научной периодики, который мог бы взять на себя функции создания пространства научного диспута и формирования общественного мнения в этой области научно-организационной деятельности.

Основными направлениями деятельности такого совета могут стать:

- создание единого информационно-коммуникативного пространства в сфере издания научной гуманитарной периодики. Работа в этом направлении предполагает содействие установлению партнерских связей между изданиями, презентации журналов на страницах журналов-партнеров, обзоры содержания журналов-партнеров, организацию круглых столов и иных научных и информационных мероприятий, способствующих освещению деятельности научных изданий и повышению информированности о них в гуманитарной научной среде;

- выработка основных направлений редакционно-издательской политики гуманитарных научных журналов, что предполагает:

- дискуссии о качестве публикаций, в частности, выработку критериев отбора материалов и их оценки; общих подходов к рецензированию, прежде всего, работ аспирантов и соискателей;

- обсуждение этического аспекта редакционно-издательской деятельности;

- выявление специфики вузовского научного гуманитарного журнала, обсуждение его места и роли как в вузовской, так и в гуманитарной научной среде;

- дискуссии по вопросам экономики журналов.

- оптимизация отношений между научным гуманитарным журналом и федеральными органами власти, осуществляющими надзор в области образования и науки, в том числе обсуждение инициатив ВАКа, связанных с разработкой статуса так называемого «ваковского» журнала; выработка предложений по развитию государственной экспертизы деятельности журналов, которые могут представляться в органы Рособнадзора.

Организуемый совет будет представлять собой открытую, небюрократическую организацию, включающую издателей, редакторов, ответственных секретарей, председателей и членов редколлегий, редсоветов сборников, иных представителей научного сообщества, связанных с гуманитарной периодикой. Специфика гуманитарной научной сферы, понимаемой предельно широко и включающей в себя весь спектр социогуманитарного знания, и, соответственно, особенности гу-

манитарной периодики не ограничивают, однако, доступ к дискуссионной работе совета представителям других сфер научной деятельности. Таким образом, к участию в работе совета, к выработке программных документов его деятельности, приглашаются все, имеющие отношение и интерес к обсуждению всего спектра проблем современной отечественной научной периодики.

**Контактная информация:**

Мочалова И. Н.: e-mail: *Mochalova@yandex.ru*

Шмонин Д. В.: e-mail: *shmonin@mail.ru*

В рамках деятельности межрегионального общественного совета редакторов гуманитарной научной периодики наш журнал начинает публикацию материалов о современной философской периодике и исследовательских центрах.

**О. Э. Душин**

### **Центр изучения средневековой культуры**

Центр изучения средневековой культуры был создан в 1997 году при кафедре истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, объединив преподавателей и аспирантов университета и других вузов города, увлеченных проблематикой философской медиевистики. Костяк группы исследователей составили доктор философских наук, профессор О. Э. Душин, доктор философских наук, профессор И. И. Евлампиев, доктор философских наук, профессор А. Г. Погоняйло, кандидат философских наук, доцент Л. В. Цыпина и доктор философских наук, профессор Д. В. Шмонин. Участники Центра выделили три главных направления исследовательской деятельности – это изучение становления схоластической метафизики и формирования средневековой университетской учёности, осмысление влияния средневековой ментальности на развитие новоевропейской культуры и исследование истории византийской мысли. При этом важнейшим принципом является междисциплинарный характер всех исследовательских проектов и научных мероприятий.

За годы своей деятельности Центр организовал и провел ряд крупных российских и международных научных симпозиумов. Так, в 1998 году состоялась конференция, посвященная 450-летию со дня рождения испанского философа и богослова Франсиско Суареса, её материалы нашли отражение на страницах первого выпуска альманаха "Verbum", издание которого было осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. В 1999 году участниками Центра был проведен расширенный семинар «Наследие Средневековья и современная культура», в ходе которого прозвучали оригинальные доклады, продемонстрировавшие реальную актуаль-

ность современного прочтения наследия средневековой культуры. Материалы семинара были представлены во втором альманахе «Verbum».

В сентябре 2000 года в рамках одного из главных направлений деятельности Центра была организована большая международная конференция «Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России», в которой приняли участие около 100 российских и 20 иностранных учёных. Заседания конференции проводились не только в стенах университета, но и в Институте русской литературы, в Русском музее. Все доклады были опубликованы в третьем выпуске альманаха «Verbum». В октябре 2001 года на философском факультете проходила международная конференция «Аристотель и средневековая метафизика». В её работе приняли участие исследователи из Армении, Бельгии, Голландии, Греции, Израиля, Ирландии, Киргизии и России. Ее итоговые материалы были представлены на страницах шестого выпуска главного научного издания Центра «Verbum».

В сентябре 2003 года состоялась международная конференция «Лютеранство и лютеране в истории Санкт-Петербурга и России», посвященная 300-летию юбилею города. В ее работе принял участие Архиепископ Евангелическо-Лютеранской Церкви в России и странах СНГ Георг Кречмар. Он выступил с живым, проникновенным докладом о лютеранско-православном диалоге и рассказал о тех трагических временах, когда верующие не делили христианство на конфессии перед лицом суровой внешней угрозы. В рамках конференции были рассмотрены различные аспекты становления лютеранства в Европе и России. Ее содержание получило отражение в седьмом альманахе «Verbum».

В 2004 году основная деятельность участников Центра была сконцентрирована на подготовке учебного пособия «Философия западноевропейского Средневековья», которое вышло в издательстве Санкт-Петербургского университета в 2005 году. Кроме того, в 2005 году на базе Центра было создано Санкт-Петербургское общество изучения культурного наследия Николая Кузанского. Его почетным председателем стал доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Константин Андреевич Сергеев. Он высоко ценил идеи этого оригинального мыслителя и неоднократно обращался к ним в своих исследованиях.

Главным событием научной жизни Центра в 2006 году явилась международная конференция «Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования». Она стала результатом совместной работы с Институтом исследований Кузанского при теологическом факультете университета Трира. В конференции принимали участие ученые из Аргентины, Германии, Польши, России, Украины. Все доклады были опубликованы в очередном девятом выпуске альманаха

«Verbum». При этом параллельно в 2008 году было выпущено немецкое издание материалов конференции.

В 2007 году в рамках «Дней Петербургской философии» прошла международная конференция «Религиозно-нравственные трансформации европейской культуры: от Средних веков к Новому времени», которая была приурочена к десятилетию научной деятельности Центра. Основная концепция конференции состояла в том, чтобы представить значение наследия Средневековья в горизонте новоевропейской философии и культуры. С докладами выступили исследователи из Белоруссии, Израиля, Киргизии, Литвы, Украины и, конечно же, России. Ее материалы послужили основой для юбилейного выпуска альманаха «Verbum», который готовится к печати в издательстве Санкт-Петербургского университета.

В ходе «Дней Петербургской философии 2008» Центр провел очередную международную конференцию «От пира к посту: трансформации культурных практик от Античности к Средним векам». Состоялись живые дискуссии с участием ученых из Греции, Португалии, Финляндии, Украины и России. Примечательно, что информация о конференции была представлена на сайте известного европейского Института средневековых исследований в Лидсе (Великобритания). В следующем году планируется проведение круглого стола на тему «Диспозиции Средневековья: опыт дифференциации мировых цивилизационных центров (Древняя Индия, Китай, Византия, Россия, Исламский мир, Западная Европа)».

**Контактная информация**

Душин О. Э.: e-mail: [odushin@mail.ru](mailto:odushin@mail.ru)

***Д. Ю. Дорофеев***

**Российское общество Макса Шелера**

**Петербургские философско-антропологические авансы:  
к вопросу восприятия Макса Шелера в современной России\***

Девяностые годы прошлого века были временем долгожданной встречи с многообразными проявлениями современной западноевропейской культуры. Международные конференции, совместные исследовательские проекты, многочисленные переводы – все эти формы активной научно-исследовательской деятельности проходили на осно-

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта по созданию информационной системы «Макс Шелер и Россия», проект № 08-03-12-137в.

бой энергетической волне воодушевления и вдохновения от соприкосновения с внезапно открывшимися широчайшими горизонтами достижений человеческой мысли. Естественно, не обошел этот порыв и философию. Больше того, может быть, именно по отношению к философии он смог проявиться с наибольшей силой, учитывая особую идеологическую нагруженность этой области культуры в советскую эпоху, заставлявшую максимально ревниво и пристрастно относиться к возможности появления «неблагонадежной», с точки зрения господствующей в то время идеологии, философии – а к таковой относились практически все наиболее значимые философские направления и движения XX века. Конечно, многие отечественные философы могли приобщиться к европейской философии и раньше, имея возможность, хотя и не без труда, доставать и читать произведения видных мыслителей на языке оригинала, но все же переведенные издания создавали совсем иную перспективу для развития российской философской культуры. За сравнительно небольшой период времени была сделана попытка преодолеть тот вакуум, который образовывался на протяжении более 70 лет.

Неудивительно, что зачастую объем переводов был настолько велик, что содержание его текстов далеко не всегда успевало осваиваться и продуктивно переосмысляться. Это также явилось определенной проблемой, наряду с не всегда квалифицированным переводом. Впрочем, экзистенциальной философии и феноменологии, прежде всего произведениям Мартина Хайдеггера и Эдмунда Гуссерля, т. е. тем, кто прежде всего способствовал приобщению российской философии к европейской проблематике, преимущественно удалось избежать этой опасности. Их многочисленные издания в общем и целом выдерживают довольно высокий качественный уровень, и не в последнюю очередь потому, что переводились и подготавливались они подлинными специалистами этих двух виднейших философских направлений – такими, как В. В. Биbihин, В. В. Молчанов, А. Г. Черняков.

В этом отношении Макс Шелеру, можно сказать, повезло значительно меньше, о чем свидетельствует как незначительное количество переведенных произведений (на сегодняшний день, напомним, с учетом совсем недавно изданных двуязычных «Философских фрагментов из рукописного наследия», и «Ресентимента в структуре морали» 1999 года, основным изданием является собрание «Избранных произведений» 1994 года), так и почти полное отсутствие систематических исследований, исключая несколько отдельных статей, что для актуализации значения фигуры такого масштаба явно недостаточно. И дело здесь, видимо, не только в том, что не нашлось человека, который взялся бы за активное распространение и развертывание принципов шелеровской философии, но и в том, что сами эти принципы не успели обрести у их автора достаточно разработанной и определенной формы, оставаясь во многом в виде начальных положений и интуитивных прозрений. Ше-

лер вообще отличался тем, что, погружаясь в ту или иную заинтересовавшую его область исследований, лишь набрасывал план ее фундаментального освоения и развития, намечая ряд чрезвычайно глубоких и многообещающих перспектив, но не доводя до соответствующего их уровню масштаба развертывания. Особенно остро эта черта проявилась в отношении проекта философской антропологии.

Однако, именно философская антропология оказалась той частью философии Макса Шелера, которая наиболее актуальна для современной философии. Действительно, вопрос о человеке, разбуженный ново-европейским антропоцентризмом, осознанный в своей основополагающей значимости Кантом и разнообразно раскрывший свою насущную проблематичность в XX веке, остается главным вопросом философии. И это остается непреложной очевидностью, несмотря на заявленные и отстаиваемые французской философией в разных вариациях положения о «смерти человека», а может быть, и благодаря им, поскольку они побуждают современную философско-антропологическую мысль не замыкаться в неких, возможно, и удобных, но застывших схемах, а откликаться на то бытие человеческой реальности, которое, несмотря ни на что, живо улавливалась такими мыслителями, как М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр. Философская антропология Шелера есть его главное достояние и главная проблема. Для одних она все еще маячит в будущем, для других она уже подтвердила свой крах тогда, когда Личность уступила без сколько-нибудь серьезного сопротивления хайдеггеровскому *Dasein*. В любом случае о ее возможностях можно говорить сейчас только с учетом всего того нового, что пришло в философию во второй половине XX века – даже если оно *de facto* выступает и против нее. Проблематичность человека, о которой писал еще сам Шелер, может быть, с наибольшей силой проявляется именно сейчас, когда им самим отрицается суверенность и спонтанность своего бытия. И одним из результатов французской философии, который не может не фундаментализировать попытки современного понимания человека, является идея неоднородной множественности, гетерогенности человека.

Как известно, еще Шелер строил планы написания большой работы под названием «Философская антропология» -- с таким же названием впоследствии вышли книги у М. Ландманна, Э. Ротхакера, П. Лансберга, Г. Хенгстенберга, А. Сервера Эспинозы, Л. Фарре, К. Вальверде и др. Но суть в том, что невозможно в принципе создать единую систематически построенную метафизику человека, обозначив ее просто «Философская антропология» -- учение о человеке не может иметь такую же законченную и определенную форму, как, например, учение о законах мышления в учебнике по формальной логике (в этом смысле учебники по философской антропологии, в достаточно большом количестве выходящие у нас сейчас, не более чем абсурд, *contradictio in adjecto*, «противоречие в определении», непонимание авторами сути того, о чем они пишут, или сознательная профанация и формализация исследований такого рода,

ставящая под сомнение само развитие современной философской антропологии). В этом смысле философская антропология везде и нигде: она размыкается в отдельном, лишь одном из возможных, смысловом ракурсе в трудах любого по-настоящему актуального современного мыслителя, но никто не может претендовать на прерогативу ее создания, определения и оформления – так же, как никто не может сказать, что он полностью познал человека.

Поэтому не удивительно, что философско-антропологическая составляющая явилась той определяющей доминантой, которая всегда была в центре при обращении к фигуре Макса Шелера. Безусловно, свое значение имеют и такие стороны его философии, как феноменология, социология знания, этика, но следует признать, что все они вызывают сейчас интерес не столько сами по себе, сколько в свете возможных перспектив философской антропологии, инициатором философских дискуссий по поводу которой и явился Шелер. Как кажется, «шелероведение» не может быть столь же продуктивным и перспективным для современного философского сознания, как сама *идея* философской антропологии, впервые в одновременно обнадеживающей и, как показало время, проблематичной форме заявленная Шелером – даже если современное развитие этой идеи и отказывается от ряда основополагающих метафизических установок немецкого философа. Ведь, конечно, следует четко различать философскую антропологию как отдельную *школу* немецкой философии, представленную именами ее родоначальника Шелера, Плеснера, Галена и характеризующуюся определенными принципами (фундированными, в частности, своеобразным видением философии жизни), и философскую антропологию как некий *фундаментальный проект*, направленный на понимание неких основ человеческого бытия, которое не связано с четко обозначенными метафизическими конструкциями и схемами. Конечность, открытость и множественность – основополагающие характеристики этого проекта, чья фундаментальность должна выражаться не в законченной онтологической картине человека, а в уникально уловленном пульсе постоянно развертывающегося человеческого бытия. При этом отказ от субстанциальности в отношении человека должен приводить не к «бессубъектной антропологии», а к выходу к той личностной человеческой *суверенности*, которая фундируется своей гетерогенностью, открытостью иному и проявляется в спонтанном самополагании.

Подобные размышления о месте и роли философской антропологии в современном философском ландшафте были той причиной, которая подвигла несколько лет назад говорить в Петербурге об уместности организации «Российского общества Макса Шелера». Особенно характерно, что разговоры эти концентрировались вокруг кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета – первой университетской кафедры такого профиля в России, организованной в 1994 году. Эта кафедра и так уже довольно

давно проводит в рамках «Дней петербургской философии» конференции по разнообразной тематике философской антропологии, а с недавнего времени ее заведующий, проф. Б. В. Марков, и автор настоящей статьи, стали проводить круглые столы на тему взаимосвязи философской антропологии Шелера и современной философской антропологии. На призыв участвовать в таких научных коллоквиумах откликнулись не только заинтересованные ученые из двух столиц, но и из других городов России – Москвы, Волгограда, Петрозаводска, Самары и др. Крайне важно обладать возможностью слушать коллег не только из привычной среды, но и из других топосов научной жизни – наличие такой возможности позволяет не только освежить свое собственное восприятие, но и просто не переставать учиться слышать не только себя, но и другого. Это было еще одним важным доводом в пользу появления шелеровского общества, которое позволило бы объединить и активизировать философско-антропологический интерес благодаря фигуре Макса Шелера.

Не менее важным моментом явилось стремление активизировать связи с европейскими коллегами. Дело в том, что в Германии существует международное общество Макса Шелера Max-Scheler-Gesellschaft, которое проводит с 1993 года с периодичностью раз в два года отдельные заседания при разных немецких университетах, посвященные той или иной тематике шелеровской философии. Впервые автор этой статьи побывал на нем два года назад в Триере, когда, став членом этого общества и рассказав о инициативах российских коллег, получил благожелательный отзыв на них таких видных европейских философов, специализирующихся в области изучения Шелера, как профессор Фрингс, Хенкманн, Габель и др. Честно надо признать, что влияние этого общества в Европе в силу разных причин ограничена; не исключено, что связано это с проблематичностью фундаментального развертывания в настоящее время философско-антропологической проблематики, в полной мере соответствующей назревшему уровню современного осмысления темы бытия человека в мире и являющегося достойной альтернативой Хайдеггеру и французским мыслителям. Однако, такие встречи, на которые для проведения дискуссий съезжаются философы не только из разных стран Европы (из России на них постоянно присутствует, помимо автора настоящей статьи, лишь московский исследователь М. Шелера М. Л. Хорьков), но и всего мира, могут выполнять функцию формирования такого фундамента, на котором через какое-то время может быть построено здание нового видения человека, открывающего новые плодотворные перспективы развития всей философии. Именно об этом я говорил в конце мая – начале июня 2007 г. в Дрездене на очередном заседании Международного шелеровского общества с коллегами – например, с Хансом Зеппом, известным европейским феноменологом, который особо заинтересован в сотрудничестве с российскими философами.

Именно в этом, устремленном в будущее, к новым возможностям философии и философской антропологии, контексте и следует воспринимать основную стратегическую линию «Российского общества Макса Шелера», которое задумывалось не столько как объединение «шелероведов» и форпост «шелероведения», понимаемого в узком историко-философском смысле, сколько как генератор новых продуктивных философских идей, актуализирующихся современно рассматриваемой проблемой человеческого бытия. Собственно, в этом и видят смысл создания этого общества два его сопредседателя, проф. Б. В. Марков и доц. Д. Ю. Дорофеев, и об этом же было заявлено 2 мая 2007 на заседании Санкт-Петербургского философского общества, при котором тогда и было зарегистрировано шелеровское общество. Конечно, все это пока можно рассматривать как авансы, *петербургские философско-антропологические авансы*. Хотелось бы, чтобы они претворились в жизнь, чтобы вызвали реальный отклик, чтобы не утонули в рутине философских будней, не растворились на уровне красивых проектов и планов.

Впрочем, без них тоже не обойтись – главное, чтобы они были реальными и доводились бы до исполнения. Так, на очередных «Днях петербургской философии», которые прошли в 21–23 ноября 2008 года, была отдельная секция, посвященная религиозным основаниям философии и философской антропологии Макса Шелера, на которой также была презентация новой версии сайта «Российского общества Макса Шелера» -- [www.max-scheler.spb.ru](http://www.max-scheler.spb.ru); хотелось бы чуть подробнее остановиться на этих событиях.

Как уже отмечалось выше, «Дни петербургской философии» стали успешной платформой, на которой ежегодно происходит объединение тех российских философов, кто интересуется философией и философской антропологией Макса Шелера. Нельзя сказать, чтобы их было много, но в течение последних трех лет сформировался небольшой устойчивый круг молодых философов, кто профессионально занимается этим немецким мыслителем и даже, как С. В. Васильева, преподаватель философии из Петрозаводска, защищает по его творчеству диссертации (вообще, насколько нам известно, в России с девяностых годов до настоящего времени по Максиму Шелеру было всего несколько кандидатских диссертаций, наиболее известной среди них является работа московского социолога и философа А. Малинкина по социологической концепции Шелера; конечно, этого явно недостаточно для серьезного изучения, хотя тема представляется крайне продуктивной).

Вот и в этом году, который, кстати, является 80-м после смерти Шелера, мной была организована секция посвященная, как уже говорилось, религиозным основаниям философии и философской антропологии Макса Шелера. Общая тема «Дней петербургской философии» звучала так: «Человек познающий, человек созидающий, человек верующий». Структура же этого философского мероприятия, самого

большого на сегодняшний день в России, была такова. Сначала было пленарное заседание, на котором со своими докладами выступили не только философы, но и представители культуры, общественные и религиозные деятели. Хотелось бы выделить выступление А. Г. Дугина «Кризис познания в постмодерне», лидера «Международного Евразийского Движения» и ректора «Нового университета», сумевшего представить динамичную и содержательную речь, показывающую в том числе хорошее владение философским материалом; проникновенные и возвышенные слова известного российского поэта и петербургского поэта А. С. Кушнера на тему о «поэтическом смысле жизни»; во многом провокационную, решившуюся на радикальные выводы и обобщения речь петербургского философа, работающего на факультете философии и политологии СПбГУ, А. С. Секацкого о «смысле маргинального»; выступление Отца Георгия (Рябых) из отдела Внешних связей Московского патриархата «знающая вера и верующее знание»; наконец, доклад академика РАН В. С. Степина «Познание как творчество». Также в рамках пленарного заседания была проведена церемония награждения единственной на данный момент философской премией в России «Вторая навигация» (название связано с понятием Платона, считавшего, что наряду с навигацией чувственной, которой пользуются моряки для определения своего пути в море, существует и навигация вторая – интеллигентная, умозрительная, философская). После перерыва, второй структурной частью, являлись три коллоквиума – «Человек и познание» (рук. проф. Б. И. Липский и В. Н. Порус), «Человек и Созидание» (проф. К. С. Пигров и А. В. Перцев) и «Человек и вера» (рук. проф. А. А. Грякалов и А. А. Корольков), на которых каждый имел возможность высказаться, отреагировать на выступавших и вступить при необходимости с ними в дискуссию – неудивительно, что данный формат способствовал динамичному и живому обсуждению насущных тем. В следующие два дня проходили многочисленные секции, которых в этот год было, если я что-то не забыл, 36; также стоит отдельно отметить выступление академика С. П. Капицы «Творчество как ответ на вызов времени», вызвавшее на факультете философии и политологии большой интерес, так что даже аудитория не могла вместить всех желающих. Большое количество приехавших на уже ставшие привычными в ноябрьском расписании философов «Дни петербургской философии» (а я только напомним, что они ежегодно начинаются в международной день философии, празднование которого проводится ЮНЕСКО в третий четверг ноября) говорит о том, что подобное мероприятие начинает перерастать узкие профессионально-философские рамки, привлекая широкие культурные круги ученых, общественных, религиозных и политических деятелей – всех, для кого является актуальным дело мысли, самосознания и понимания.

Вот в таких условиях и проходила наша шелеровская секция. В очередной раз обрадовало, что на ней было много молодых людей,

только начинающих свой научный путь, от студентов до аспирантов, и только начавших свой преподавательский путь философов. Выступления были посвящены разным аспектам религиозной проблематики в творчестве Шелера, от феноменологии религии через теонимную антропологию к рассмотрению понятия сердца через сравнение с феноменом сердца и античного фронеизиса. В ближайшее время они появятся на указанном сайте «Российского общества Макса Шелера» ([www.max-scheler.spb.ru](http://www.max-scheler.spb.ru)), который, как я надеюсь, в своей новой версии, большим количеством информации (текстов, международной библиографии, фотографий, современных российских исследований, актуальных анонсов, ссылок и т. д.) будет полезен как для начинающих студентов, так и для готовящих к защите свои кандидатские или докторские диссертации и для уже зрелых преподавателей философии. Также сейчас мной продолжает готовиться к печати сборник исследовательских статей как известных международных (впервые переведенных), так и отечественных авторов, посвященных анализу самых разных сторон шелеровской философии, но объединенных темой положения человека в мире, современном мире; рукопись под названием «Философия и философская антропология Макса Шелера» уже готова, осталось дело за издательствами – обращайтесь, пожалуйста!

Хочется надеяться, что подобная деятельность не останется без внимания российского философского сообщества, особенно той его части, которую напрямую затрагивают проблемы перспектив развития современной философии, философской антропологии и осмысления продуктивных идей Макса Шелера.

**Сайт «Российского общества Макса Шелера»:**  
<http://www.max-scheler.spb.ru>

**А. В. Дьяков**

**ХОРА**  
**Журнал современной зарубежной философии**  
**и философской компаративистики**

Учредителями журнала «Хора» выступают Курский государственный университет и Центр философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований Санкт-Петербургского государственного университета. Свою цель издание видит в ознакомлении российского читателя с новейшей зарубежной философией. С этой задачей теснейшим образом связана и другая – исследования в области философской компаративистики.

Название отражает самую суть нашего замысла. Слово «хора» – очень старое, его можно встретить у многих древнегреческих философов. В частности, им пользуется Платон. Его калькой на русском языке выступает слово «место», зачастую его так и переводят. Однако это не просто место, это место события, место, где что-то происходит. Эта топографичность, столь близкая мышлению древних греков, в какой-то момент практически исчезла из философской традиции Запада. Но в XX веке философия ощутила настоятельную потребность обратиться к проблеме топоса, того места, где нечто происходит. В особенности термин «хора» оказался востребован французской философией, сперва её маргинальными фигурами, а затем философами-постструктуралистами, оказавшими сильнейшее влияние на состояние всей современной философской мысли. Итак, название «Хора» указывает на философствование в топосе, там, где происходит событие. Иными словами, это указание на живую философию, философию как событие. Мы обращаемся к философским пространствам Запада и Востока. Это позволяет понять то, что происходит в философском пространстве России. Мы как раз и стараемся конституировать российское философское пространство, обращаясь к другому топосу. Наш журнал, таким образом, пребывает между топосами, выступая их медиатором.

Редакционная коллегия журнала выглядит следующим образом: главный редактор – А. В. Дьяков (КГУ), исполнительный редактор – О. А. Власова (КГУ), ответственный редактор – А. С. Колесников (СПбГУ); члены редколлегии: Б. В. Марков (СПбГУ), А. А. Грякалов (РГПУ им. А.И. Герцена), С. Л. Фокин (СПбГУЭФ), В. И. Колядко (КГУ). В международный редакционный совет журнала входят Н. С. Кирабаев (РУДН), В. Д. Губин (РГГУ), Р. В. Светлов (СПбГУ), А. В. Перцев (УрГУ), В. М. Дианова (СПбГУ), Дж. Ф. МакЛин (Католический Университет Америки), Х. Дрейфус (Университет Калифорнии, Беркли), М. Дени (Университет Бордо-III), Э. Вильянуэва (Открытый Университет Мехико).

Мы сотрудничаем как с российскими, так и с зарубежными авторами. В уже вышедших выпусках журнала можно найти материалы авторов из Курска, Санкт-Петербурга, Москвы, Саратова, Нижневартовска. Кроме того, с нами сотрудничают авторы из США, Великобритании и Австралии. Уверен, что эта география будет лишь расширяться. Зарубежные авторы с большим энтузиазмом откликаются на приглашения сотрудничать с российским философским журналом. Им очень интересно то, что происходит в сегодняшней России. Издатели многих зарубежных изданий также охотно идут на контакт. В частности, у нас складываются отношения сотрудничества с издательством «Springer», журналами «Continental philosophy Review», «Environment and Planning D», «Fast Capitalism», «International Journal of Žižek Studies» и другими. Всё это подтверждает правильность выбранной нами политики:

ориентация издания на исследование зарубежной философии работает на развитие и популяризацию философии российской.

Журнал начал выходить в ноябре 2007 г., периодичность – 4 выпуска в год.

**Адрес редакции:**

Курский государственный университет, кафедра философии

305000 г. Курск, ул. Радищева 33

Факс: 8(4712)568461

E-mail: *journal\_chora@mail.ru*

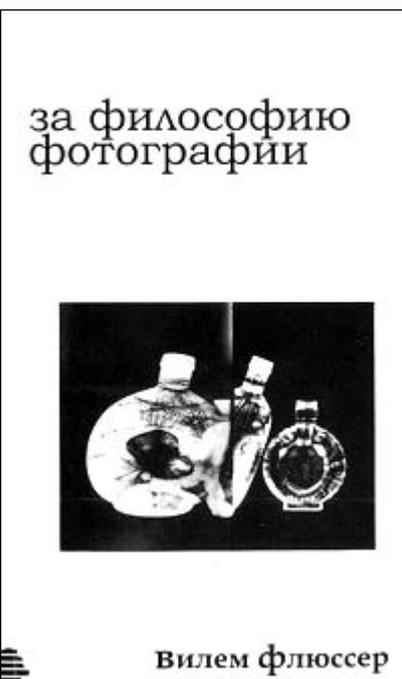
Электронная версия журнала: *www.jkhora.narod.ru*

## Рецензии

*М. А. Степанов*

### Про революцию

Флюссер В. За философию фотографии / пер. с нем. Г. Р. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 146 с.



Наконец-то переведена на русский язык книга Вилема Флюссера (1920–1991) «За философию фотографии», выдержавшая в одной только Германии 9 переизданий (впервые книга была издана в 1983) и переведённая более чем на 25 языков мира.

Сам автор этого небольшого эссе во вступительном слове определяет цель книги – «спровоцировать в философии дискуссию на тему "фотография"». Поэтому он избегает цитат и ссылок на близкие по тематике работы, сохраняя гипотетический характер исследования и тем самым провоцируя работу продуктивной силы воображения читателя.

В книге Флюссера можно выделить несколько важнейших смысловых пластов. Прежде всего, это тема «письмо / образ», разрабатываемая в контексте проблемы перехода от «линейного письма» к «техническому образу». Во-вторых, это тема фотографии как технического продукта, овладевшего культурой и поглощающей мир. И, на-

конец, неочевидная, но фундаментальная, на мой взгляд, тема взаимоотношения человека и аппарата – «комплекс аппарат / оператор». Очевидно, что уплотнение среды технических посредников («медиа») в XX веке (пресса, радио, телевидение, интернет; не только как масс-медиа (СМИ), но и индивидуальные «медиа» – телефон, фотоаппарат и т. д.) есть следствие разрастающегося всевозможными аппаратами мира, от фото- до политического аппарата.

Так, анализируемый Флюссером переход к «техно-образу» и «синтетическому воображению» стал возможен только благодаря аппарату, пришедшему на смену орудиям и машинам, служащим информированию предметов – работе. Аппарат же не служит работе – это «игрушка» или «черной ящик». Флюссер не находит точного и окончательного имени, определяя аппарат как симулирующее мышление устройство, цель которого в себе. Акцентируя внимание на аппарате и производстве значения – роли оператора в функционировании аппарата, Флюссер проводит онтологическое различие естественного и технического образов: «С точки зрения онтологии традиционные образы – это абстракции первой степени, поскольку они абстрагированы из конкретного

мира, тогда как технические образы – абстракции третьей степени: они абстрагируются от текста, который сам абстрагирован от традиционных образов, а они, в свою очередь, абстрагированы от конкретного мира» (С. 13). Переход от образа к тексту, от текста к техно-образу, таким образом, формирует совершенно новую реальность – абстрактный программируемый мир, где человеку уготована роль потребителя-функционера при аппарате.

Аппарат для Флюссера – синоним современного мира, аппаратного универсума. И здесь новое звучание приобретает проблема свободы: свобода возможна как игра с аппаратом против программы аппарата – выход за пределы программы и создание нового, не предполагаемого программой. Как представляется, это возможно лишь постоянной рефлексией мира и себя в нём.

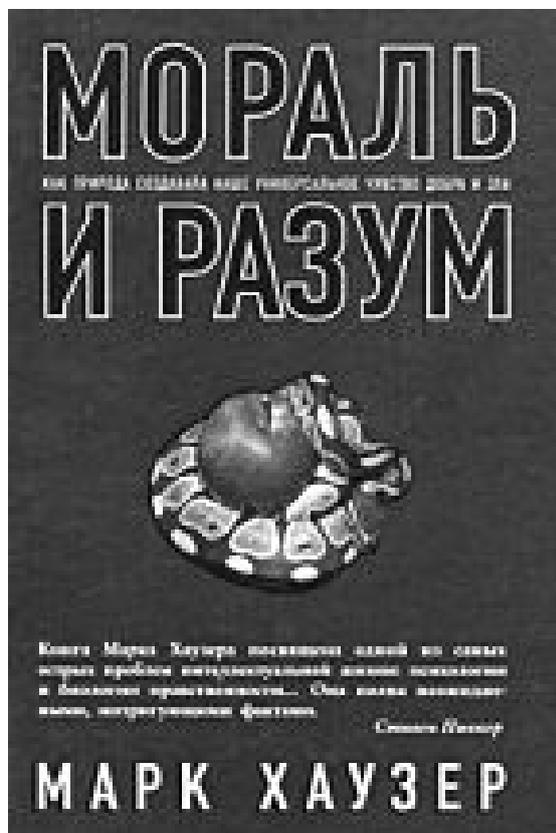
Изменились сами условия, а вместе с ними и способы человеческих взаимоотношений. Получается, что медиа – это не просто средства, они образуют целостную среду, в которой протекает жизнь человека и в которой только и возможны межчеловеческие связи и социальность. Не остаётся ничего другого как разрабатывать стратегии освобождения, так как очевидно, «что человеческой свободе нет места в области автоматических, запрограммированных и программируемых аппаратов». Свобода – это практика. Флюссер призывает к борьбе «за» философию фотографии: «Такая философия необходима, поскольку это единственная форма революции, которая нам ещё осталась» (С. 97). Исследовательские программы отдельных медиа продуктивны лишь в узком секторе мысли, эти исследования разрознены в отличии «складчатости» возможной медиафилософии, основанной на понимании принципиальной множественности средств производства-хранения-передачи информации.

В качестве приложения к книге опубликована статья немецкого философа и исторического антрополога Дитмара Кампера «Взгляд и насилие. Будущее очевидности». Кампер затрагивает сложную и неочевидную нам, жителям аппаратного «фотоуниверсума», тему насилия взгляда. Дитмар Кампер хочет рискнуть заглянуть по ту сторону взгляда, за кулисы Воображаемого, посмотреть на «Другое» образа и вербализировать то тревожное и ужасное, несказываемое и невидимое, которое калькулирующий разум оставляет на обочине в субтильной перфекции форм насилия.

Обширное послесловие Валерия Савчука и Гульнары Хайдаровой «Фотографический универсум Вилема Флюссера» помогает читателю не только лучше понять творчество одного из виднейших теоретиков медиа, коммуникации и фотографии, но и актуализирует для отечественного читателя дискурс становящейся медиафилософии.

***Р. Н. Романов***

Хаузер М. Мораль и разум. Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла / пер. с англ. Т. М. Марютиной; под ред. Ю.И. Александрова. – М.: Дрофа, 2008.– 639 с.



В 2006 г. в США вышла книга известного американского учёного Марка Хаузера «Moral Minds». Книга получила широкий научный и общественный резонанс в США и других странах, вызвав отклики в наиболее авторитетных научных изданиях, таких как журналы «Наука» (Science) и «Природа» (Nature). Не осталась в стороне и Россия: исследование Хаузера было переведено Т. М. Марютиной на русский язык и издано в конце 2008 года в издательстве «Дрофа».

Книга вызывает несомненный интерес и открывает новые перспективы для исследователей потому, что учёный подверг сомнению многолетнее утверждение о том, что человек, делая моральный выбор, опирается на знания о том, что общество определяет как добро и зло.

По мнению Хаузера, люди обладают универсальным моральным инстинктом, благодаря которому они могут быстро и неосознанно выносить моральные суждения независимо от уровня их образования, вероисповедания и пола. Доказывая эту мысль, автор привлекает многочисленные материалы философии, лингвистики, психологии, экономике и социальной антропологии, даёт подробное объяснение природы человеческой морали, её единства и источников вариативности, прослеживает пути её развития и возможной эволюции.

Научный редактор русского перевода книги «Moral Minds» профессор Ю. И. Александров указывает, что позиция М. Хаузера ясна и тщательно обоснована. Новизна исследования состоит в том, что учёный свёл и противопоставил противоборствующие точки зрения: позицию рационализма (рациональное, сознательное обоснование моральных выборов) и утверждения интуитивизма (бессознательный выбор, который после совершившегося выбора, может быть обоснован, если это требуется).

Хаузеру удалось последовательно и скрупулёзно перечислить и связать единой логикой аргументы в пользу излагаемого им подхода к

пониманию морали. Говоря о неосознанности, интуитивности морального выбора, автор выступает против рационалистов, настаивающих на том, что моральное решение является следствием рассудочного выбора. Принятие рациональной позиции, пишет М. Хаузер, ведёт к ошибочным решениям в политике, праве и образовании. В результате своих исследований учёный выделил принципы и домены, по которым человек подсознательно и «автоматически» оценивает, какие действия запрещены, а какие допустимы или даже обязательны.

Думается, книга, богатая интеллектуальными размышлениями и интригующими фактами, будет интересна широкой читательской аудитории.

## Summaries

### **Burmistrov S.L. Bhagavad-Gita – a monument of intercultural dialogue**

The article examines the doctrine of Bhagavad-Gita of karma-yoga and dharma. It demonstrates its connection with the culture of aboriginals in Hindustan. It also studies the content of Bhagavad-Gita as a result of cultural synthesis of Aryan and Dravidian cultures.

**Key words:** Aryan, Dravidian, Bhagavad-Gita, intercultural dialogue.

### **Preobrazhenskaya K.V. The antinomy of life and thinking in the philosophy of the Middle Ages and Modern Times**

The article analyzes the bases of antinomism in understanding of Absolute in philosophy of the Middle Ages as opposed to antinomism of the Renaissance and New Age. Absolute as «absolutely different» is expressed with antinomism of the apophase and kataphase as two irreducible poles of knowledge.

**Key words:** antinomism, Absolute, apophase, kataphase, irreducibility.

### **Nazarova O.Y. The Urgency of Marxism today: The Version of Neomarxism by Fredrick Jameson**

This article is dedicated to the neo-Marxist problematic of the philosophic system of American theoretician Fredrick Jameson. We think that Marxism was wrong relegated while the development and modification of the Marx's philosophy according to the actual needs of today is a productive way of the analysis of contemporary culture and contributes to the searching of negotiation of the post-modern capitalism negative tendencies and it also has a powerful prognostic potential.

**Key words:** Fredrick Jameson, contemporary American philosophy, neo-Marxism, capitalism, post-Marxism, postmodernism, globalization.

### **Dyakov A.V., Emelyanova M.A. Roland Barthes: The System of Fashion and the Suspicion to the System**

Article represents the analysis of one of the most interesting aspects of Roland Barthes's semiological conception – «the system of Fashion». Tracing genesis and textual development of this second dissertational project of Barthes, the authors show its place in the philosophical tradition of «suspicion», revealing its potential of resistance to the power discourse.

**Key words:** Roland Barthes, the system of fashion, semiology, semiotics, suspicion, signification, text.

### **Talzi O.A. Anthropological aspect of the Philosophy of Russian romanticism**

The ideas of Russian Philosophical Romanticism about a man and nature are investigated in the article. It shows that in the search for harmony romanticism appeals to the philosophical and artistic reflection on the relationship of man and nature.

**Key words:** Philosophical Anthropology, Russian culture, Philosophical Russian romanticism, creativity, harmony, human, nature worldview.

**Krivushina V.F. Russian organic consciousness within the experience of intercultural communication (Apollo Grigorjev abroad)**

Considering foreign impressions of the Russian poet and critic, the author shows the movement of his critics thought of the West to recognize the unity of spiritual life of nations. In this connection Grigorjev's aesthetical ideas and the problem of the artist's attitude to religious faith are of peculiar interest.

**Key words:** art "born", art "made", art type, "organic", logic, national culture, intellectual intuition, the Absolute, belief

**Schastlivtseva E. A. About real problem in Russians philosophy: S.N. Trubezkoy**

With the help of the Philosophy of S.N. Trubezkoy the author shows the real understanding of Kant's theory of cognition. S.N. Trubetskoy develops the concept of «specific idealism», which identifies the problem of ontology, which is characteristic for the whole Russian philosophy.

**Key words:** real, S.N. Trubezkoy, subject-object, phenomenon, essence, «real idea».

**Spirina P. Y. Conceptualization of time: eternity, temporality, instant**

The article is devoted to the research of time conceptualization with its respect to the notions of eternity, temporality and instant. The history of the notion of time is analyzed through transforming the importance of four ontological principles – identity and difference, continuity and discreteness. The interpretation of time as an instant is considered to be the leading direction for studying time in modernity.

**Key words:** time, eternity, temporality, instant, continuity, discreteness, identity, difference, ontological approach.

**Crastin S.R. Methodological aspects of investigation of “the ontological grounds of communication**

The thematic core of the article is an attempt to explicate conceptually and methodologically the concept of «ontological grounds of communication» as a philosophical construct that allows to reveal the ontological sense of a phenomenon of communication and to elucidate the essence, understanding and conceptual representation of a phenomenon of communication.

**Key words:** ontology, communication, ontological grounds, initial ground, types of communication

**Solovyev O.B. Typology of misunderstanding in communicative environment**

Being defined as misunderstanding removal understanding is supposed to be regarded as “gluing ungluing” by means of reflexive methodological analysis that opens up the sense of disposition and opportunities for getting common comprehension. The description of typological situations of misunderstanding is the necessary stage of theoretical work on the way from the phenomenology of understanding to its anthropology nature.

**Key words:** understanding, sense, meaning, reference, hypostatization, objectifying, pattern of activity, reflection, communication.

**Kireeva O.V. The administrative basis of culture of an Old Russian town**

The article is devoted to an important problem of history of domestic culture – to the genesis of the Old Russian urban culture from the point of view of its administrative basis. It also deals with the question of continuity of legal culture of an Old Russian town from the one of the rural community.

**Key words:** an Old Russian town, the urban culture, the legal culture, the prince's culture.

**Nesterov N.O. Spirituality as cultural-anthropological measuring of social and cultural space of the Russian Province**

The article deals with the specificity of the cultural space of the Russian province. The approaches to the problem of human spirituality, the formation of his life values are compared. The role of ethnic-cultural factors in the development of spiritual traditions of Russian province is showed.

**Key words:** cultural space, human, province, spirituality, worldview, regional identity, ethnic values, national traditions.

**Klyukina L. A. For question about ontological foundations of the culture**

The article is devoted to the problem of the ontological foundations of the culture in the context of interpretation of M.K. Mamardashvili and A.M. Pyatigorsky, the modern Russian philosophers.

**Key words:** symbol, sign, culture, transcendence, «archaisation», «formalization».

**Tsimoshka D. A. Modern Aesthetics: between the event and accident**

Nowadays the central notion of philosophy and aesthetics is the event. Nevertheless it doesn't eliminate other notions and doesn't lead to the categorical interpretation of the event itself. This article considers the couple - the event vs. the accident. If the event is a focus of logos and pathos, the accident is the moment of their divergence.

**Key words:** aesthetics, event, counter-event, accident, modern French philosophy.

**Tyapin I. N. Reflection of the conservative sets of social doctrine in the Russian history of the philosophy by N.M. Karamzin.**

The article is devoted to the research of the philosophical and historical components as a part of social doctrine in Russian conservatism. It has been proved that the principle of Karamzin's theoretical activity was the urge towards the transform of classical Age of Enlightenment teaching into the providential theory that grounds the natural course of the absolutist-clerical order.

**Key words:** Russian conservatism, meaning of history, nation consciousness, social morality, mission of Russia

**Kamnev V. M. Russian conservatism and the ideal of the service: to the characteristic of the views of K.P. Pobedonostsev**

The article is devoted to the reconstruction of religious and philosophical principles of the outlook of K.P. Pobedonostseva. His views are considered as a version of the Russian social conservatism.

**Key words:** conservatism, democracy, individualism, intelligency, personalism, the state, the power.

**Baglieva A. Z. Democracy and Russian mentality**

In the article the author describes the features of Russian democracy t, specifying that a large influence on its formation and essence is rendered with the political mentality of the Russian society. Political mentality is connected with the experience of everyday life and also includes a picture of political reality; the value of political orientation carrying both realized and non realized character; political directions, spontaneous predispositions in the special image of responding to the political situation. Furthermore, the author marks the distinctive features of Russian political mentality.

**Key words:** mentality, democracy, a policy, democratic ethos, the Russian political mentality, spirituality.

## Сведения об авторах

**Баглиева Ариза Захрабовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, Дагестанский государственный педагогический университет (республика Дагестан, г. Махачкала); e-mail: bagliewa@mail.ru

**Бурмистров Сергей Леонидович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: arrakis2001@yandex.ru

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: dandorof@rambler.ru

**Душин Олег Эрнестович** – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: odushin@mail.ru

**Дьяков Александр Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Курский государственный университет, e-mail: a\_diakoff@mail.ru

**Емельянова Марина Александровна** – аспирантка кафедры философии, Курский государственный университет, e-mail: emelyanova-46@mail.ru

**Камнев Владимир Михайлович** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: kamnev4@yandex.ru

**Киреева Ольга Викторовна** – аспирантка кафедры теоретической и прикладной культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: gpa-olgakireeva@mail.ru

**Клюкина Людмила Александровна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Петрозаводский государственный университет, e-mail: klyukina-la77@yandex.ru

**Крастынь Сергей Робертович** – доцент кафедры философии и социальных коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации, e-mail: PR\_aga@mail.ru

**Кривушина Валентина Федоровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, e-mail: veselial@mail.ru

**Мочалова Ирина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, e-mail: Mochalova@yandex.ru

**Назарова Оксана Юрьевна** – соискатель кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: wallhalla@list.ru

**Нестеров Николай Олегович** – ассистент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, e-mail: museumagro@yandex.ru

**Преображенская Кира Владиславовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философской и психологической антропологии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, e-mail: kira459@hotmail.com

**Романов Роберт Николаевич** – аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, e-mail: svetivan@yandex.ru

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

**Спирина Полина Юрьевна** – аспирантка кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: demonsangel@yandex.ru

**Степанов Михаил Александрович** – аспирант кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: michail.stepanov@gmail.com

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

**Тальзи Ольга Александровна** – методист, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, e-mail: museumagro@yandex.ru

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

**Цимошка Диана Александровна** – аспирантка кафедры эстетики и философии культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: di-anaard@mail.ru

**Шмонин Дмитрий Викторович** – доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия, e-mail: shmonin@mail.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 (только статьи для серии философия)

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

*Факультет философии и культурологии  
Ленинградского государственного университета  
имени А.С. Пушкина*



объявляет набор в 2009 году  
на специальности / направления:

- философия
- культурология

В условиях быстрорастущей глобальной экономики на рынке труда все более конкурентоспособными становятся молодые специалисты, умеющие мыслить широко и творчески, способные к самообразованию и принятию нестандартных решений.

За время обучения студент приобретает:

- умение квалифицированно работать с информационными ресурсами и системами;
- навыки владения технологиями философского, культурологического и религиоведческого исследования;
- способности предлагать эффективные решения социально-политических проблем;
- опыт проведения экспертного анализа по самому широкому кругу актуальных вопросов современности.

Молодой специалист реализует полученные профессиональные навыки в следующих сферах:

- в информационных службах и научно-исследовательских институтах;
- в структурах государственной власти (в комитетах по культуре, науке, образованию, молодежной политике и др.);
- в областях науки, культуры, бизнеса, связанных с музейным, экскурсионным и туристским делом (в арт-галереях, выставочных залах, антикварных магазинах, салонах, в фирмах в сфере отечественного и международного туризма и др.).

**Вступительные испытания:**

На очную и заочную формы обучения принимаются результаты ЕГЭ по:

- Русскому языку
- Обществознанию
- Иностранному языку или истории (по выбору абитуриента)

На сокращенный срок обучения принимаются лица, имеющие среднее профессиональное образование по профилю или высшее образование.

Обучение производится на платно-договорной основе.

**Наш адрес: г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10**

**Телефоны приемной комиссии: 465-66-99, 451-94-42, 451-94-44.**

**Телефон факультета: 451-91-75**

*Ждем вас!*

*Для заметок*

*Научный журнал*

**Вестник**

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 1 (25)**

**серия философия**

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

Подписано в печать 12.01.2009  
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Печать трафаретная. усл. печ. л. 11,5.  
Тираж 500 экз.  
Заказ 367