

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 4

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2010

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

Научный журнал

№ 4 (Том 2)'2010
Философия
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, доцент (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

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 российских рецензируемых научных журналов,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты
диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук, оп-
ределенный Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации**

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

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

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2010

С о д е р ж а н и е

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Е. Ф. Гордюхин

Эпикурейское учение о богах и эстетическая теория Канта..... 9

Н. А. Антипин

Проблема объективности диалектики категорий

в гегелевской «Науке логики»: сравнительный анализ интерпретаций

Э. Гартмана и Дж. Мак-Таггарта 18

А. С. Казеннов

Преимущества гегелевской «Науки логики» 29

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. В. Корнилов

Понятийный аппарат философии Русского зарубежья:

анализ теоретических возможностей 38

К. С. Кондратенко

Индуктивный метод Н. О. Лосского..... 48

Н. Г. Митина

Философия всеединства: утопический проект С. Франка..... 56

С. Я. Ягубова

Философская антропология С. Л. Франка..... 63

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В. А. Бунько

Гипотеза как гештальт..... 70

А. Г. Егоров

Сомнение и бинер..... 81

ЭТИКА

Н. В. Кузнецов

Культура и мораль: к вопросу о характере взаимосвязи..... 90

А. С. Галоян

Основные положения этики глобальных отношений..... 98

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

О. А. Туминская

«Юродивый Христа ради»: термин и образ 106

С. Г. Коленько

Голос певца-кастрата: идеология и технология..... 113

А. М. Алексеев-Апраксин

Культурная реальность в свете исследования

межкультурных взаимодействий..... 121

А. В. Смирнов

Исследования повседневности в контексте науки о культуре:

проблемы метода и методологические перспективы 129

<i>Ж. Бобер</i>	
Культурная маргинальность и ее место в развитии культуры	136
<i>С. А. Лишаев</i>	
Уютное место (феномен уюта в эстетике пространства)	144
<i>О. С. Борисов, Н. В. Филичева</i>	
К вопросу о культурно-исторической трансформации понятия «синтез искусств»	154

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>А. Ю. Григоренко</i>	
Новгородская ересь «жидовская мудрствующих» в историко-культурном контексте эпохи	162
<i>М. Ю. Неронова</i>	
Православное аскетическое подвижничество как реализация теологически осмысленной «духовной технологии»	172
<i>А. В. Неронов</i>	
Новые религиозные движения и кризис культурной идентичности.....	181

ФИЛОСОФИЯ И/ИЛИ ФИЛОЛОГИЯ: ДИАЛОГ О БАХТИНЕ И ДИАЛОГ БАХТИНА

<i>С. Л. Фокин</i>	
М.М. Бахтин и перевод как проблема русской мысли	189
<i>Ю. В. Ватолина</i>	
М. М. Бахтин. Диалог как тавтология	198
<i>А. Ф. Оропай</i>	
К вопросу о границах хронотопического подхода к философской прозе	206

АРХЕТИП НОЧИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>А. А. Грякалов</i>	
<i>Ночное при свете дня: к герменевтике субъективности</i>	215

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

РОССИЙСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ: ИНСТИТУЦИЯ И КОММУНИКАЦИЯ

<i>М. Р. Демин, И. Н. Мочалова</i>	
Философский журнал как пространство профессиональной коммуникации.....	226
<i>А. А. Ермичев</i>	
Литературный журнал и философский процесс в России.....	235
<i>О. А. Власова</i>	
Грани «на грани»: прописные проблемы философских журналов.....	242
<i>Т. В. Артемьева, М. И. Микешин</i>	
Почему мы делаем нежурнал.....	250

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ

Ф. Фуртай

Воспоминания о лете

Фотовыставка Л.В. Эглит и А.В. Долгушина 259

Ф. Фуртай

Современная живопись: есть ли место реализму?

Презентация альбома С. Эпштейна 261

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И. Н. Мочалова

Русская философия на сербском языке 263

Н. В. Голик

Смерть как метафизическая проблема 265

Сведения об авторах 267

Contents

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Gordyuhin E. F.

Epicurean doctrine of gods and Kant's esthetic theory..... 9

Antipin N. A.

The Problem of objectivity of dialectics of categories
in Hegel's Science of Logic: comparative analysis of interpretations
of this problem by E. Hartmann and J. McTaggart..... 18

Kazennov A. S.

Followers of G. Hegel's «Science of Logic» 29

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Kornilov S. V.

Conceptual Framework of Russian Philosophy Abroad:
Analysis of the theoretical Potentialities 38

Kondratenko K. S.

The inductive method of N. Lossky 48

Mitina N. G.

The philosophy of spiritual unity: S. Frank's utopian project 56

Yagubova S. Y.

Philosophical anthropology of S.L. Frank..... 63

THEORY OF KNOWLEDGE

Bunko V. A.

Hypothesis as Gestalt..... 70

Egorov A. G.

Doubt and biner 81

ETHICS

Kuznetsov N. V.

Culture and morality: to the question of the nature of the relationship 90

Galoyan A. S.

The Fundamental Points of the Ethics of Global Relations 98

HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

Tuminskaya O. A.

"God's Fool for Christ": the term and the image 106

Kolenko S. G.

Castrato singer's voice: Ideology and technology..... 113

Alekseev-Apraksin A. M.

Cultural reality in the light of the study of cross-cultural interaction 121

Smirnov A. V.

Studies of everyday life in the context of science of culture:
problems of method and methodological perspectives 129

Bober Z.

Cultural marginality and its place in the development of culture 136

Lishaev S. A.

Cosy place (phenomenon of cosiness in aesthetics of space) 144

Borisov O. S., Filicheva N. V.On the cultural and historical transformation
of the concept of "synthesis of arts" 154**RELIGIOUS STUDIES****Grigorenko A. Y.**Novgorod heresy "Jew sapient" in historical
and cultural context of the era..... 162**Neronova M. Y.**Orthodox asceticism as a way of realization
of the theologically meaningful "spiritual technology" 172**Neronov A. V.**

New religious movements and the crisis of cultural identity 181

PHILOSOPHY AND / OR PHILOLOGY:**DIALOGUE ON BAKHTIN AND BAKHTIN'S DIALOGUE****Fokin S. L.**

M.M. Bakhtin and translation as a problem of Russian thought 189

Vatolina J. V.

M.M. Bakhtin. Dialogue as self-repetition 198

Oropay A. F.On the question of the border of chronotopical
approach to philosophical prose..... 206**ARCHETYPE OF THE NIGHT IN THE WORLD CULTURE****Gryakalov A. A.***Night* by the light of *day*: to a hermeneutics of subjectivity 215**SCIENTIFIC LIFE****RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY:****INSTITUTION AND COMMUNICATION****Djomin M. R., Mochalova I. N.**

Philosophical journal as an area of professional communication 226

Ermichev A. A.

Literary journal and philosophical process in Russia 235

Vlasova O. A.

Verge "on the verge": basic problems of philosophical journals 242

Artemyev T. V., Mikeshin M. I.

Why do we do non-journal 250

CULTURAL LIFE***Foortai F.***

Summer memories

(photoexhibition of L.V. Èglit and A.V. Dolgushina)..... 259

Foortai F.

Modern painting: Is there a place to realism?

(Presentation of the album of S. Epstein)..... 261

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY***Mochalova I. N.****Russian philosophy in the Serbian language*..... 263***Golik N. V.***

Death as a metaphysical problem..... 265

About the authors 267

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (430) (091) «17»

Е. Ф. Гордюхин

Эпикурейское учение о богах и эстетическая теория Канта

Учение о богах Эпикура рассматривается в качестве завершающего этапа реализации принципа удовольствия. «Космическое» сознание Эпикура характеризуется как внутренне различенное, где основанием различия служит ощущение божественного присутствия как искусственно воспроизводимой, эстетически заданной нормы. Учение, согласно которому Боги предстают как своего рода «целесообразность без цели», обнаруживает некоторое сходство с кантовской теорией вкуса.

The doctrine of gods of Epicurus is regarded as a final stage of his «esthetic of enjoyment». "Cosmic" consciousness of Epicurus is characterized as internally differentiated, where the basis of difference is a sense of divine presence considered as an artificially reproduced, and aesthetically prescribed norm. The doctrine, according to which gods appear as a kind of "expediency without purpose, finds some similarities with Kant's esthetic theory.

Ключевые слова: междумирие, целесообразность, множественность, возвышенное, очевидность, вкус, удовольствие.

Key words: usefulness, multiplicity, sublime, clearness, taste, enjoyment.

Учение Эпикура о богах, основанное на принципе блаженства, можно с полным правом охарактеризовать как преимущественно эстетическое. Разумеется, представления о совершенных сущностях сохраняют в себе также и требование абсолютного этического идеала, и с определенной точки зрения именно эта интенция может быть принята здесь за основополагающую. Но дело обстоит таким образом, что если абстрагироваться от сущности как именно ощутимой сущности, непосредственной единичности по отношению к другой единичности и попытаться представить ее как некое всеобщее в образе разумной и идеальной в нравственном плане личности, то в остатке мы не получим ничего, кроме собственно процесса абстрагирования. Идеал в таком случае представлял бы собой нечто, лишенное всякого содержания, поскольку всеобщее для Эпикура не может быть выражено как мыслимое, но есть

лишь предел осязаемого, сущностный предел. Поэтому этика Эпикура как таковая носит сугубо негативный характер, оперируя понятиями отсутствия, лишения, избегания: подлинное благо состоит не в том, чтобы делать что-то, скажем, противостоять несправедливости, но в том, чтобы не делать того, что бы нарушало внутреннее равновесие¹. С другой стороны, однако, само по себе наслаждение от созерцания основано на потребности разума, и проблема состоит в том, что разумное бытие представлено здесь как бытие чувственное и единичное. В результате, когда мы говорим о богах, в представлении о которых, по словам Т.В. Васильевой, «сконцентрированы все ценностные пределы эпикурейской философии» [2, с. 203], мы должны иметь в виду такую эстетическую предметность, которая бы отвечала не просто критерию ощущения и связанного с ним удовольствия, но именно критерию подготовленного культурой чувства, т. е. удовольствия общезначимого.

Здесь, таким образом, мы находим много общего с кантовской теорией вкуса: ведь если боги предстают как наиболее совершенное в природе, а удовольствие от созерцания божественных междумирий — следствием разумного образа мыслей, то последнее с необходимостью должно было быть основано на некоей всеобщей цели, иначе говоря, на заинтересованности разума в своей реализации в природном мире². Но эстетическая очевидность по Эпикуру, представляющая собой всеобщее в виде пребывающего во мне представления о том, что часто являлось мне, ощущалось по аналогии с кантовским субъективным суждением вкуса, вовсе не подразумевает понятия цели, а, напротив, заключается в совершенно бескорыстном любовании, и так же, как субъективная всеобщность вкуса, не может быть основана на понятии отдельной вещи, природы вообще, свободы или идее бессмертного бога³. Именно поэтому всеобщее у Эпикура предстает как единичное, как субъективное представление о некоей блаженной сверхсущности, которое само по себе есть лишь констатация разумного и бесконечного во мне. Если использовать кантовскую терминологию, это представление о сверхсущности как предельном выражении чувственно прекрасного есть представление о «воз-

¹ Подробнее об этом см. работу Т.В. Васильевой «“Фантастический прорыв” Эпикура» [2]. Ср. с оценкой З.А. Покровской [10].

² Ср. с размышлениями И. Канта в «Критике способности суждения»: «...так как разум заинтересован и в том, чтобы идеи <...> имели также объективную реальность, то есть <...> соответствие ее продуктов с нашим независимым от всякого интереса удовольствием, которое мы априори признаем законом для каждого, не имея возможности обосновать это доказательствами, — <...> душа не может размышлять о красоте природы, не находя в этом интереса и для себя» [8, с. 232].

³ Ср. с тезисом Канта: «...суждения вкуса суть единичные суждения, так как свой предикат удовольствия они связывают не с понятием, а с данным единичным эмпирическим представлением. Следовательно, не удовольствие, а именно общезначимость этого удовольствия <...> представляется в суждении вкуса как общее правило для способности суждения, значимое для всех» [8, § 37, ср. § 31].

вышнем» в природе, когда она «возвышает воображение до изображения таких случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения по сравнению с природой» [8, с. 198]. Но чувство возвышенного по Канту свидетельствует о наличии в душе представлений некоей высшей целесообразности и подготавливает ее к пришествию морального закона¹. По Эпикуру же высшее благо не имеет интенций к тому, чтобы быть объективно данным, – оно скорее объективно не дано; фиксируется лишь его отсутствие как своего рода сгусток в мыслимой пустоте, который есть лишь предел ощутимого. Поэтому боги абсолютно бездеятельны, ничего не желают и никаких целей не имеют. Человек же в отличие от богов цель имеет, но она заключается как раз в том, чтобы не иметь никаких целей. Этот бесхитростный парадокс играет роль своеобразной этической установки – спокойного наслаждения жизнью, которая сама по себе бессмысленна. Так, человекоподобные эпикурейские боги предстают в качестве воплощенного этического идеала, и это стремление Эпикура выдавать желаемое за действительное сближает его учение о богах с субъективным принципом Канта: для них обоих должен быть возможен переход из области внутренней свободы к области ее реализации в природе, который Кант находит для себя в эстетической и телеологической силе суждения, а Эпикур – в наслаждении от созерцания божественных междумирий. Эстетическая сила суждения, основанная на субъективном принципе вкуса, предполагает некую целесообразность без цели, когда прекрасное не может оцениваться ни его полезностью, ни с точки зрения наличия в нем идеи добра [8, § 11, 15]. В качестве всеобщего в эстетической силе суждения Кант называет удовольствие, наиболее совершенной формой которого выступает удовольствие от возвышенного. Именно принимая во внимание чувство возвышенного, можно говорить об эстетическом суждении как имеющем в своей основе априорные принципы, равно как и задатки морального чувства [8, § 29].

Суждение вкуса по Канту не основывается на понятиях, но так как определяющим моментом здесь является чувство удовольствия, то «к какому-то понятию оно все же должно относиться, иначе оно никак не могло бы притязать на необходимую значимость для каждого» [8, с. 266]. Так, в основу чувственного созерцания Кант кладет «трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном» как «неопределенную идею сверхчувственного в нас», которая сама по себе непригодна для познания, но которую с необходимостью следует допустить как единственный возможный выход для того, чтобы примирить природу и разум [8, § 57]. Этот «сверхчувственный субстрат человечества» впервые открывается в сфере возвышенного, которое следует отличать от простого удовлетворения вкуса, связанного с чувством прекрасного, поскольку в отличие от

¹ Подробнее см.: Делез Ж. Эмпиризм и субъективность... [6, с. 198–200].

последнего именно в возвышенном для человека обнаруживается его нравственный интерес.

Если удовольствие от прекрасного указывает на формальную целесообразность объекта природы, благодаря чему предмет кажется нам заранее предопределенным к тому, чтобы нравиться всем и без всякого интереса, то чувство возвышенного, напротив, имеет дело зачастую с бесформенным объектом (природой в своем хаосе), побуждая душу к тому, чтобы искать целесообразность не в природе, а в нас самих, в частности, в нашем моральном предназначении. Так, для того чтобы признать красоту природы возвышенной, недостаточно одного лишь вида, скажем, бушующего океана, но требуется некая расположенность души к тому, чтобы считать ее таковой: «возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в какой чувственной форме, но касается только идей разума» [8, с. 183]. При суждении о вещи как о возвышенной, эстетическая способность согласует воображение с разумом как сверхчувственным, образуя идею целого в душе. Сталкиваясь с необъятностью бесформенного объекта природы, воображение негативным образом переступает собственные границы, находя всю свою силу несоизмеримой с требованием разума к объединению безмерности в целое [8, с. 183]. Это несоответствие переносится затем на объект природы, так что он представляется содержащим идею бесконечности и сверхчувственного в себе, то есть возвышенным, тогда как в действительности он дает лишь повод найти ее в собственной душе.

«...чувство недостижимости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в применении воображения к ее сверхчувственному назначению и заставляет нас субъективно мыслить самую природу в ее целокупности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя мы и не в состоянии объективно осуществить такое изображение» [8, с. 203].

Возвышенное образует в душе разлад, который, с одной стороны, вызывает чувство неудовольствия от несоответствия способности воображения идее разума, но, с другой – чувство удовольствия от этого несоответствия, поскольку оно говорит о наличии в ней сверхчувственного и, следовательно, более высоком предназначении. Возвышенный «объект делает для нас как бы наглядным превосходство основанного на разуме назначения наших познавательных способностей над максимальной способностью чувственности» [8, с. 194]. Таким образом, говорит Кант, имеет место некоторая «подстановка», когда мы «смешиваем уважение к объекту с уважением к идее человечества в нашем субъекте» [8, с. 194].

Возвращаясь к Эпикуру, следует сказать, что в его случае мы имеем дело со схожего рода операцией, ведь представление о богах также, на первый взгляд, рисуется нам в виде некоего допущения о наличном бытии сверхчувственного как воплощенном этическом идеале. Но согласно

атомистическому принципу это сверхчувственное обретает характер самостоятельной единичности, превращаясь из объекта созерцания в субъект, в определенную точку зрения. Если же учесть тот факт, что боги не обладают никакими положительными этическими характеристиками, а, напротив, являются лишь эстетической очевидностью их отсутствия – отсутствия всяких целей, идей и смыслов, то представление о божественных междумириях предполагает наличие таких сущностей, которые свидетельствовали бы не столько о духовном единстве с миром, сколько о состоянии перманентного различия с ним по принципу отношений я и другого, одной единичности по отношению к другой единичности. Боги как сущности продуцируют различие за счет постоянного воспроизводства способности созерцания, которая одна только имеет значение в формировании мира как эстетической действительности.

Единственным критерием этически правильного образа жизни Эпикур называет удовольствие – «его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилom всякого блага» [D.L. Vitae philos. X, 129]¹. Наслаждение, как мы говорили об этом выше, бывает двух видов – в движении и покое: первое Эпикур определяет как «радость и удовольствие»; второе – как «безмятежность и безболезненность» [D.L. Vitae philos. X, 136]. Однако, когда Эпикур говорит о наслаждении как конечной цели, он отнюдь не имеет в виду голую чувственность, напротив, он считает, что в деле достижения свободы от страданий тела и смятения души мы не можем обойтись без участия разума. Поэтому величайшим благом он считает разумение, «исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе» [D.L. Vitae philos. X, 132]. В связи с этим наряду с наслаждением плоти, которое «не увеличивается, а только разнообразится, если устранить боль от недостатка», он выделяет также и наслаждение в мысли, достигающее своего предела «в размышлении о тех и таких вещах, которые прежде доставляли мыслям наибольший страх» [D.L. Vitae philos. X, 144]. Следовательно, высшего наслаждения мы можем достичь, только составив себе правильное представление о смерти [D.L. Vitae philos. X, 125-126], о небесных явлениях, с которыми связано множество суеверий [D.L. Vitae philos. X, 81], и о богах, которые выступают одновременно и доказательством, и субъектом высшего наслаждения [D.L. Vitae philos. X, 123-124]. Следовательно, эстетическое наслаждение неотделимо от некоторого рода интеллектуального удовольствия с той лишь его особенностью, что оно находит свой интерес в чувственном или, по крайней мере, в некоем пределе чувст-

¹ Ср.: «Точно так же и добродетели для нас предпочтительны не сами по себе, а ради приносимого ими наслаждения, как лекарство – ради здоровья» [D.L. Vitae philos. X, 138]. Здесь и далее фрагменты Эпикура даются в переводе М.Л. Гаспарова [7].

венного, каковым являются боги. Для Эпикура крайне важно сохранить силу непосредственной очевидности, которая вкупе с разумным складом мыслей не позволяет пустому мнению захватить власть над душой, нарушив ее покой и созерцательную усладу.

«Поэтому так важно быть внимательным к непосредственным ощущениям и претерпеваниям <...>, а также ко всякой непосредственной очевидности, данной каждому из наших средств суждения» [D.L. Vitae philos. X, 82].

Последнее разъяснено в рассуждениях Эпикура о небесных явлениях:

«...не следует думать, будто какое-то существо распоряжается ими и приводит или привело в порядок; и не следует думать, будто оно при этом пользуется совершенным блаженством и бессмертием, потому что распоряжения, заботы, гнев, милость с блаженством несовместимы, а возникают при слабости, страхе и потребности в других» [D.L. Vitae philos. X, 76-77].

Стремление Эпикура положить в основу всякого знания незамутненную внешним критерием эстетическую предметность находит созвучие с трансцендентальной эстетикой И. Канта. В частности, приведенный выше отрывок обнаруживает большое содержательное сходство со следующим фрагментом из «Аналитики возвышенного»:

«В трансцендентальной эстетике способности суждения речь должна идти только о чистых эстетических суждениях; значит, здесь нельзя брать в пример такие прекрасные или возвышенные предметы природы, которые предполагают понятие о цели». И далее: «Следовательно, если вид звездного неба называют возвышенным, то в основе суждения о нем не должны лежать понятия о мирах, населенных разумными существами» [8, с. 205].

Так же как эстетическая целесообразность, по Канту, должна быть сохранена в ее свободе, сила непосредственной очевидности, по Эпикуру, даже будучи совмещенной с некоторого рода моральным удовольствием и так или иначе целью, должна играть определяющую роль в достижении высшего блага.

Такое отрефлексированное представление о единстве чувственного и духовного, которое мы находим в возвышенном у Канта, а также в учении Эпикура о богах и небесных явлениях, не исключает, однако, внутреннего противоречия, являющегося следствием субъективности принципов обоих философов и снятое лишь благодаря внешнему требованию разума. В возвышенном, как сказано, это противоречие заключается в сопровождающем чувство удовольствия ощущении разлада от несоответствия чувственной способности идеям разума, в силу чего имеет место некая «подстановка». Что же касается учения о богах, то разумное представление о них еще не гарантирует блаженства, равного божественному, а в иных случаях и вовсе служит последним прибежи-

щем для отчаявшихся – как добрая сказка на ночь¹. Доказательство последнему являет собой знаменитая поэма Лукреция, чья трагическая эстетика в ее сравнении с пассивной созерцательностью Эпикура отсылает нас опять же к представлению о возвышенном, обозначенному Кантом.

С одной стороны, Лукреций отрицает традиционное представление о богах, поскольку они вносили бы беспорядок и случайность в закономерные и естественные процессы природы. Миф полагается как принцип смятения духа – в душе образуются ложные представления о бесконечном, коим, следовательно, должно быть противопоставлено знание о бесконечности подлинной². Подлинную бесконечность, в свою очередь, составляет природа во всем ее многообразии, и все, что случается в ней, нельзя свести к ни к Единому как идее, ни к божественному произволу³. Таким образом, случайности и неопределенности, связанными с признанием существования капризных и склонных к самодурству богов, должен быть противопоставлен естественный порядок природы. Но этого не происходит, ведь наряду с высшей необходимостью Лукреций находит в природе и основание разнообразного, которое несводимо ни к какому закону, не собирается в целое, но имеет значение само по себе как именно чувственное разнообразие конечного мира. Поэтому – с другой стороны – случайности противопоставляется не столько необходимость, сколько именно необходимость случайного: ложному беспорядку противопоставляется беспорядок истинный. Так, первоначальное представление о природе как целесообразности уступает место природе в значении первозданного хаоса, а на смену пассивной созерцательности благоверного эпикурейца приходит ощущение заброшенности и бессилия индивида перед лицом стихии. Природа, которую нельзя объять в некое целое и которая полагается как бесконечная сумма и принцип производства различного, не может быть прекрасна – она, в этом смысле, должна быть возвышенна⁴. Именно возвышенное природы, в кантовском понимании этого термина, и формирует трагическую эстетику Лукреция в ее отличии от созерцательной эстетики Эпикура.

¹ «...будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» [D.L. Vitae philos. X, 135].

² Подробнее см. в работе Делеза Ж. Лукреций и симулякр [5].

³ См. Боровский Я. М. Образ Эпикура у Лукреция [1].

⁴ Можно согласиться с выводом Т.В. Васильевой, полагающей, что если Лукреция «привлекала эпикуровская космология, по которой мироздание не имело ни первоначального замысла, ни начала, ни конца, ни числового распорядка в устройении, ни гармонического согласия разнородного (т. е., по существу, менее всего могло именоваться мирозданием), а представляло собой лишь неопределенную смесь, образованную спонтанным движением и случайным стечением элементов, то можно заключить, вероятно, что эстетическому сознанию Лукреция была чужда красота, полагающая себя в порядке, гармонии и в размеренном соответствии правильным образцам» [4, с. 18–19].

Лукреций с большим упоением изображает картины первобытного хаоса и рождения из него космоса, его вдохновенный ум интересуют явления, поражающие своим величием и динамикой, исполненные мрачного трагизма – громы, молнии, смерчи и т. п. Весь человеческий прогресс, все надежды и начинания тонут в бурлящем потоке перерождений, поглощенные безжалостной машиной атомизма. Апофеозом же безвыходного трагизма становится для Лукреция завершающее поэму изображение чумы как пример безжалостного функционирования механизмов природы [Lucret. De rerum natura, VI]. Так, начав как истинный сын природы с благостного созерцания ее разумного лика, заканчивает Лукреций как подлинно римский пасынок: из уст его исторгается вопль: «Тщетно!» (Nequiquam!), и ему ничего более не остается как принять беспомощность за безмятежность, обратить ее в собственную добродетель, произведя тем самым уже знакомую нам «подстановку», когда чувство неудовлетворения и тот священный ужас, которые внушают нам возвышенные явления природы, пододвигают способность созерцания к ее пределу, указывая на возможность удовлетворения более высокого порядка – на удовольствие морального чувства. Мораль же эта состоит в полной безмятежности, равнодушии к треволнениям жизни и пассивной созерцательности эпикурейского бога.

Все это возвращает Лукреция на исконные эпикурейские позиции, а вся его трагическая эстетика лишь выступает необходимым моментом внутри созерцательной эстетики Эпикура. Поэтому если и права Васильева, говоря о том, что Лукреций, сведя человека к природе, не сумел найти союза между ними [3, с. 399], то только в том смысле, что единство здесь должно быть основано на различии как фундаментальном требовании: единство вторично и негативно, поскольку дается через проекцию морального идеала в виде божественной сверх-сущности, заключающейся в отсутствии всяких качеств, – некой пустоты, которая может быть наполнена любым содержанием, атомами. В этом смысле пустота трактуется как предел, как духовная граница любого явления, на которое направлено созерцание, образуя некую сверхчувственную единичность по отношению к чувственной, и эстетическую ценность этого отношения гарантирует различие.

Список литературы

1. Боровский Я. М. Образ Эпикура у Лукреция // Лукреций. О природе вещей. Т.2. – М.: АН СССР, 1947 – С. 181–198.
2. Васильева Т.В. «Фантастический прорыв» Эпикура // Комментарии к курсу истории античной философии. – М., 2002. – С. 199–246.
3. Васильева Т.В. Философия и поэзия Лукреция как выражение единого мироощущения // Комментарии к курсу истории античной философии. – М., 2002. – С. 381–402.

-
4. Васильева Т.В. Эстетические принципы творчества Лукреция: автореф. дис. – М., 1969.
 5. Делез Ж. Лукреций и симулякр // Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет, Е-бург.: Деловая книга, 1998. – С. 347–366.
 6. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001.
 7. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986.
 8. Кант И. Критика способности суждения. – СПб.: Наука, 1995.
 9. Лукреций. О природе вещей. – М.: Худож. лит., 1983.
 10. Покровская З.А. Основные понятия этики у Лукреция и Эпикура // Вестн. древней истории. – 1966. – № 4. – С. 157–166.

**Проблема объективности диалектики категорий
в гегелевской «Науке логики»: сравнительный анализ интерпретаций
Э. Гартмана и Дж. Мак-Таггарта**

В статье рассматриваются недостаточно исследованные в отечественной и зарубежной философской литературе вопросы, связанные с интерпретацией проблемы объективности диалектики категорий в гегелевской «Науке логики». Наряду с критическими оценками интерпретаций этой проблемы, предложенных Э. фон Гартманом и Дж. Э. Мак-Таггартом, автор статьи выдвигает и обосновывает свой подход. Он полагает, что Абсолютная Идея как субстанция, или вечная сущность мира, развивается, согласно Гегелю, не сама по себе («в-себе»), а в своих конкретно-материальных формах.

The article considers insufficiently investigated in the domestic and foreign philosophical literature, issues related to the interpretation of the problem of objectivity in the Hegelian dialectic category "Science of Logic". Alongside with the critical assessments of interpretations of this problem proposed by E. von Hartmann and JE Mc-Taggart, the author proposes and justifies his own approach. He believes that the Absolute Idea as a substance, or the eternal nature of the world, develops, according to Hegel, not by itself ("in-itself"), but in its concrete material forms.

Ключевые слова: «Наука логики», Абсолютная Идея, диалектика, диалектический метод, логика, метафизика, онтология.

Key words: Science of Logic, Absolute Idea, dialectics, dialectical method, logic, metaphysics, ontology.

В мировой философской литературе можно выделить два основных подхода к интерпретации мысли Гегеля, которые характерны для исследований Э. Гартмана (1842–1906) и Дж. Мак-Таггарта (1866–1925) [2]. В зарубежной, да и отечественной историко-философской литературе до сих пор преобладают интерпретации, в основном совпадающие с точкой зрения Гартмана. Предложенная им интерпретация критически оценивается в трудах Мак-Таггарта, но и в них имеется ряд суждений, которые позволяют думать, что он склоняется к аналогичной точке зрения. Связано это с тем, что Гегель, по его мнению, ошибался, рассматривая диалектику категорий чистой мысли как адекватное изображение Абсолютной Идеи, поскольку она, согласно данному им определению, должна быть вечной. Поэтому представляется целесообразным продолжить рассмотрение этой темы с учетом полемики Мак-Таггарта против

Гартмана и предложенной авторской интерпретации той позиции, которую занимает Гегель¹.

Дело в том, что проблема объективности диалектики категорий чистой мысли обсуждается Мак-Таггартом в «Исследованиях диалектики Гегеля» (1896) лишь попутно, в связи с анализом возможных, по его мнению, возражений против предпринятой им интерпретации диалектики Гегеля. Он обращает внимание на то, что Гартман в своей работе «О диалектическом методе» (1868) обвиняет Гегеля в непоследовательности при рассмотрении соотношения противоречий и диалектического движения категорий. Гегель, по его мнению, иногда рассматривает противоречия как причину диалектического движения категорий, а иногда как следствие этого движения [5, s. 61].

Противоречия, говорит Мак-Таггарт, действительно рассматриваются Гегелем как непосредственная причина диалектического движения категорий. Но единственное доказательство, которое приводит Гартман в пользу предположения Гегеля, что они рассматриваются также и как следствие этого движения, – это цитата из второго тома «Науки логики». А в ней, упоминая о конечной деятельности мышления, которую он называет представлением, Гегель говорит, что оно имеет в себе противоречия как часть своего содержания, но не осознает этого, потому что не содержит «перехода, который существенен, и содержит в себе противоречие» [7, p. 5; ср.: 4, с. 522]. Однако все, что из этой цитаты следует, говорит Мак-Таггарт, означает, по-видимому, лишь то, что «противоречия впервые становятся явными в движении, что не совсем тождественно с утверждением, что они производятся движением, и вполне совместимо с противоположным утверждением, что движение производится противоречиями» [7, p. 5].

К тому же Гартман, как обнаруживает затем Мак-Таггарт, придерживается в этой своей работе той же самой точки зрения на возникновение противоречий, что и он. «Согласно Гегелю, – пишет Гартман, – глубочайшая причина их появления – это текучесть самого понятия (*die Flussigkeit des Begriffes selbst*)...» [7, p. 5; 5, s. 60]. Но термин *die Flussigkeit*, который Гартман трактует как диалектическое движение, связанное с переходом от одного логического определения к другому, согласно интерпретации Мак-Таггарта, не равнозначен понятию диалектического движения и может быть удовлетворительно переведен как «нестабильность» [7, p. 5]. А это значит, что непоследовательность в трактовке соотношения противоречий и движения, о которой упоминает Гартман, исчезает.

¹ Проблема объективности диалектики категорий в гегелевской «Науке логики» уже рассматривалась автором в статьях «Проблема объективности диалектики категорий в гегелевской «Науке логики»: опыт критического осмысления и рациональной интерпретации» [2] и «Защита и критика диалектики Гегеля в трудах Мак-Таггарта» [1].

Вполне возможно, комментирует эту мысль Мак-Таггарт, что нестабильность понятия может быть причиной противоречий и что противоречия, в свою очередь, могут стать причиной действительного движения логических категорий мысли. Но Гартман, по-видимому, не замечает, что происходит некоторое изменение в его позиции, когда он сначала принимает нестабильность, а затем движение в качестве причины противоречий, и в этом заключается его собственная путаница, которая приводит его к обвинению Гегеля в непоследовательности. Пытаясь объяснить эту воображаемую ошибку Гегеля, Гартман приходит к выводу, что противоречия рассматривались им как причина диалектического движения тогда, когда он стремился показать субъективную деятельность индивидуального мышления, в то время как диалектическое движение рассматривалось в качестве причины противоречий, когда он хотел представить этот процесс как объективный [7, р. 5–6].

Мак-Таггарт не соглашается с такой интерпретацией взглядов Гегеля и отмечает, что если, как он уже пытался это показать, нет основания предполагать, что Гегель когда-либо считал диалектическое движение причиной противоречий, то нет больше необходимости и в этой предполагаемой Гартманом теории объективности диалектического процесса. Вместе с тем следовало бы отметить, что она включает в себя ложное представление о том значении, в котором вообще возможно применение термина «объективный» к диалектике. Существует смысл слова «объективный», учитывая который, было бы правильно сказать, что зависимость противоречий от нестабильности понятия более объективна, чем зависимость диалектического движения от противоречий, поскольку первая присутствует во всем мышлении, а вторая существует лишь в сознании. Противоречие, можно сказать, присутствует в мышлении, когда оно подразумевается в нем, но оно может стать причиной диалектического движения лишь тогда, когда оно воспринимается им. Всякий раз, когда конечная категория используется, она абстрактна и, следовательно, нестабильна и, по крайней мере, скрытно влечет свою противоположность, хотя это не может быть воспринято и действительно в обычном мышлении не воспринимается. С другой стороны, фактическое диалектическое движение не происходит, когда категория используется, ибо в этом случае конечная мысль вообще не могла бы существовать. Только тогда, когда противоположности воспринимаются, когда они познаются как несовместимые в их непримиренной форме с истиной и когда синтез, который может примирить их, обнаруживается, тогда диалектический процесс находится перед нами. А это значит, что противоречие в некотором смысле этого слова более объективно, потому что оно более неизбежно и менее зависимо от отдельных и случайных обстоятельств. Но мы не имеем права проводить между ними то различие, которое проводит Гартман, и говорить, что в то время как одно есть только деятельность мыслящего субъекта, другое основывается на природе вещей

независимо от субъекта, который мыслит их. Оба отношения объективны в том смысле, что «они всеобщы и обоснованы как описание природы реальности, и ни одно из них не объективно в том смысле, что не существует иначе, как в мышлении» [7, р. 6–7]. Мак-Таггарт собирается рассмотреть это положение подробнее в другом месте, а в данном случае отмечает, что, «хотя диалектический процесс является обоснованным описанием реальности, реальность же сама по себе, в своей истиннейшей природе – не процесс, а стабильное и вневременное состояние» [7, р. 7].

Я не имею здесь возможности изложить другие рассуждения Мак-Таггарта, относящиеся к данной теме, отмечу только, что его отношение к той позиции, которую занимает Гартман, ограничивается краткими комментариями, которые по большей части являются формальными. А между тем в работах Гартмана имеется ряд суждений о проблеме объективности диалектики категорий чистой мысли, которые, на мой взгляд, заслуживают более подробного и содержательного анализа.

Мак-Таггарт правильно указывает на то, что Гартман неадекватно трактует Гегеля, когда выделяет и противопоставляет от его имени два процесса: один с зависимостью диалектического движения от противоречия, а другой с зависимостью противоречий от диалектического движения понятия. Первое из этих суждений он связывает с высказыванием Гегеля о том, что «противоречие есть корень движения», а второе – с его высказыванием о том, что «движение, переход есть источник противоречий» [7, р. 6; 5, с. 61; ср.: 4, с. 520, 522].

При сравнении этих двух высказываний создается впечатление, что Гартман действительно обнаруживает непоследовательность в рассуждениях Гегеля, но при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что он допускает ошибку в интерпретации отдельных его высказываний. Связано это с тем, что упомянутые высказывания Гегеля он приводит не только без учета того контекста, в котором они используются, но и в отрыве от полного содержания предложений, в составе которых они находятся. Анализ первоисточника показывает, что они относятся к примечанию, в котором Гегель обсуждает основные предрассудки прежней логики и обычного представления. Одним из них он считает взгляд, «будто противоречие не есть такое же существенное и имманентное определение, как тождество; больше того, – продолжает Гегель, – если уже речь идет о иерархии и оба определения мы должны фиксировать как отдельные, то следовало бы признать противоречие более глубоким и более существенным. Ибо по сравнению с ним тождество есть определение простого непосредственного, определение мертвого бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью» [4, с. 520].

Далее в том же самом примечании Гегель обращает внимание на то, что «*спекулятивное мышление* состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем – само себя, а не в том, что оно допускает, как это происходит с представлением, чтобы это противоречие господствовало над ним и растворяло его определения лишь в другом или в ничто. Если в движении, импульсе и т. п. противоречие скрыто для представления за *простотой* этих определений, то, напротив, в *определениях отношения* противоречие выступает непосредственно» [4, с. 522].

Далее Гегель приводит ряд примеров для иллюстрации единства противоположных определений и отмечает, что противоположные определения «постольку содержат в себе противоречие, поскольку они в одном и том же отношении суть – а) соотносящиеся друг с другом отрицательно или *взаимно упраздняющие* друг друга и б) *безразличные* друг к другу. Представление, переходя к моменту *безразличия* этих определений, забывает в нем их отрицательное единство, и тем самым сохраняет их как разные вообще, в каковом определении правое уже не есть правое, левое уже больше не есть левое и т. д. Но поскольку представление имеет перед собою в самом деле правое и левое, оно имеет перед собой эти определения как отрицающие себя одно в другом, и вместе с тем и как не отрицающие себя в этом единстве, а каждое как безразличное сущее особо.

Поэтому представление имеет, правда, повсюду своим содержанием противоречие, но не доходит до его осознания; оно (представление) остается внешней рефлексией, преходящей от одинаковости к неодинаковости или от отрицательного соотношения к рефлексированности различных определений внутрь себя. Внешняя рефлексия сопоставляет эти два определения внешним образом и имеет в виду *лишь их*, а не *переход*, который существенен и содержит в себе противоречие» [4, с. 522].

Из приведенных высказываний Гегеля ясно видно, что аргументы, приведенные Гартманом в пользу предпринятой им интерпретации объективности диалектики категорий чистой мысли, совершенно несостоятельны. Мак-Таггарт правильно указывает на содержательную ошибку Гартмана. Заслуживают внимания и критические его высказывания о непоследовательности Гартмана, связанные с трактовкой основной причины возникновения противоречий, которую он обозначает термином *die Flüssigkeit*. Однако в целом эти критические замечания не в состоянии опровергнуть содержание той позиции, которую занимает Гартман.

Дело в том, что в работе Гартмана «Философия бессознательного» (1869) имеется более содержательная аргументация предпринятой им интерпретации мысли Гегеля. В ней он, в частности, отмечает, что, согласно философским взглядам Гегеля, «одна идея есть сущность мира, а потому логика есть онтология, диалектическое самодвижение понятия есть мировой процесс» [5, s. 419]. И с этим выводом трудно не согласиться, если учесть, что Абсолютная Идея как сущность мира рассматри-

вается в гегелевской «Науке логики» хотя и весьма абстрактно, но все же как являющаяся в нем и обладающая диалектическим процессом.

Диалектика категорий чистой мысли, с одной стороны, является субъективной, поскольку она осуществляется в сознании человека, который мыслит, а с другой – она должна быть объективной по своему содержанию, если она является изображением вечной сущности всей Вселенной. Но возникает такой вопрос: является ли диалектика категорий чистой мысли адекватным изображением Абсолютной Идеи как вечной сущности всей Вселенной?

Ответы Гартмана и Мак-Таггарта на этот вопрос различны. Первый из них считает, что диалектика категорий чистой мысли, согласно Гегелю, должна рассматриваться как адекватное изображение Абсолютной Идеи, если он видит в ней «самодвижение понятия (своей субстанции), объективный мыслительный процесс» [5, s. 61]. А это значит, что Абсолютная Идея должна рассматриваться как результат процесса диалектики категорий чистой мысли не только в качестве логической категории, но и в качестве вечной сущности всей Вселенной. Поэтому Гартман и утверждает, что Гегель в «Логике» старается «проследить Идею в процессе ее вечного самопорождения из чистого бытия...» [6, s. 419]. Желая показать, что предполагаемая им попытка Гегеля с логической точки зрения совершенно несостоятельна, он называет ее «попыткой диалектического самопорождения первоначала (самой субстанции! – Н. А.)» и «кульминационным пунктом убийственной для разума софистики» [6, s. 459].

Мак-Таггарт же, в отличие от Гартмана, стремится дать наиболее рациональную интерпретацию мысли Гегеля по обсуждаемой им проблеме. Он полагает, что диалектика категорий чистой мысли неадекватно воспроизводит истинную природу реальности (Абсолютную Идею), изображая ее как диалектический процесс и, следовательно, как результат этого процесса. В этом смысле она, конечно, субъективна. Вместе с тем она в некотором смысле этого слова объективна, поскольку «всеобща и обоснована как описание природы реальности, но она не объективна в том смысле, что не существует иначе, как в мышлении». И поэтому диалектика категорий чистой мысли должна рассматриваться как процесс воссоздания, а не создания Абсолютной Идеи – вечной сущности всей Вселенной. Хотя диалектический процесс, говорит Мак-Таггарт, и является «обоснованным описанием реальности, реальность же сама по себе, в своей истиннейшей природе – не процесс, а стабильное и вневременное состояние». Он полагает также, что несовершенство конечных вещей не влечет за собой, согласно Гегелю, объективность диалектики как процесса. Кроме того, Мак-Таггарт считает диалектику категорий чистой мысли субъективной еще и в том отношении, что она неадекватно воспроизводит истинную природу реальности – Абсолютную Идею, когда изображает ее как «процесс, восходящий от одной логической категории к другой» [7, p. 136–139].

Складывается впечатление, что Мак-Таггарт ограничивает диалектику сферой чистой мысли, но это не соответствует действительности, поскольку он принимает положение Гегеля о том, что Абсолютная Идея «представляется нам во всей реальности, во всех явлениях опыта и в наших личностях» [7, р. 3]. Что касается диалектики, которая, как считает Гегель, проявляется в существующей природе и человеческой истории (и в этом смысле она является объективной), то Мак-Таггарт не отрицает, а признает ее, так как пишет: «Мы знаем, что диалектический процесс существует в фактах, но мы не в состоянии проследить его» [7, р. XVI]. Вместе с тем он приходит к выводу, что Гегелю не удалось создать достаточно обоснованную теорию этого процесса. Поэтому он предпочитает исследовать диалектику категорий чистой мысли, считая ее в основном обоснованной теорией, и говорить о приложении результатов «Логики» к объяснению фактов опыта.

Сравнительный анализ подходов Гартмана и Мак-Таггарта к интерпретации взглядов Гегеля на проблему объективности диалектики категорий чистой мысли позволяет сделать вывод, что обе эти интерпретации, хотя и в различной степени, опираются на соответствующие высказывания Гегеля, но ни одна из них не соответствует в полной мере содержанию той позиции, которую занимает Гегель.

Гартман явно неадекватно трактует Гегеля, полагая, что, согласно его учению, Абсолютная Идея создается диалектическим процессом, и утверждает, что Гегель в «Логике» старается «проследить Идею в процессе ее вечного самопорождения из чистого бытия...». В отличие от него Мак-Таггарт более адекватно трактует Гегеля, полагая, что Абсолютная Идея не создается, а только воссоздается диалектическим процессом. Он отвергает трактовку Гартманом диалектики категорий чистой мысли как процесса, который осуществляется в самой природе вещей (в субстанции). Вместе с тем он полагает вслед за Гегелем, что Абсолютная Идея «представляется нам во всей реальности, во всех явлениях опыта и в наших личностях». Кроме того, он признает наличие диалектики в существующей природе и человеческой истории. Все это говорит о том, что он очень близко подходит к истинному пониманию той позиции, которую занимает Гегель, но, тем не менее, полностью не осознает ее.

Дело в том, что само понятие «Абсолютная Идея» используется в философии Гегеля для обозначения вечной сущности самой по себе («в-себе») и в единстве с ее явлениями. Явления в их абстрактно-всеобщих формах относятся к содержанию предмета «Науки логики», и они в ней рассматриваются как «для-себя-бытие» Идеи. Иначе говоря, Абсолютная Идея рассматривается в гегелевской «Науке логики» как являющаяся и вместе с тем обладающая диалектическим процессом. Поэтому диалектика категорий чистой мысли сама является изображением Абсолютной Идеи в ее абстрактно-всеобщих формах, включая и те явле-

ния, которые к ней относятся. Но в таком понимании Идея, по сути дела, и есть Природа в ее абстрактно-всеобщих формах. Поэтому и сама диалектика категорий чистой мысли рассматривается в гегелевской «Науке логики» весьма абстрактно. В соответствии с этим речь идет лишь о всеобщих формах ее движения, благодаря которым, как пишет Гегель, она «имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира» [3, с. 208].

Однако перед исследователями философии Гегеля в связи с этим возникает ряд вопросов, одним из которых является следующий: распространяется ли влияние диалектики категорий чистой мысли на формирование Абсолютной Идеи как субстанции или вечной сущности, всей Вселенной? Складывается впечатление, что на этот вопрос у Гегеля нет достаточно ясного и однозначного ответа. Некоторые его высказывания позволяют думать, как полагает Гартман, что он действительно в своей «Логике» старается «проследить Идею в процессе ее вечного самопорождения из чистого бытия...». Но в этом случае речь идет о самопорождении Абсолютной Идеи как субстанции, или вечной сущности, самой по себе («в-себе»), что представляется абсурдным, и даже упоминание о вечности этого процесса не делает его более приемлемым и возможным. Поэтому Мак-Таггарт и не соглашается с Гартманом, но делает это не потому, что опирается на соответствующие высказывания Гегеля, и не потому, что он вполне адекватно воспринимает их, до этого он, как мне кажется, не доходит, а из собственного понимания несостоятельности и неприемлемости такой позиции. Отстаивая данную им интерпретацию Абсолютной Идеи как истинной природы реальности, или вечной сущности, всей Вселенной, он утверждает, что она представляет собою «не процесс, а стабильное и вневременное состояние». Кроме того, он разрабатывает эту интерпретацию Абсолютной Идеи в связи с концепцией не-реальности времени и полагает, что диалектика *субъективна*, поскольку она неадекватно воспроизводит истинную природу реальности, изображая ее как «процесс, восходящий от одной логической категории к другой».

Я полагаю, что Мак-Таггарт не вполне адекватно трактует Гегеля, когда утверждает, что, согласно некоторым его высказываниям, диалектика категорий чистой мысли *объективна* в том смысле, что она адекватно воспроизводит истинную природу реальности, изображая ее как «процесс, восходящий от одной логической категории к другой». Упомянув о своих расхождениях с Гегелем, он, в частности, отмечает, что Гегель, по его мнению, ошибался, когда рассматривал диалектический процесс «Логики» как приложимый ко всей реальности в самом широком смысле этого слова и, таким образом, пытался «полностью охватить реальность диалектическим процессом» [8, р. 6]. При этом он отмечает, что речь идет о приложении Гегелем диалектического процесса не только к существующей, но и к некоторой «несуществующей реальности»

[8, p. 8]. А это и означает, по Мак-Таггарту, приложение ее к той реальности, которую Гегель называет вечной сущностью самой по себе («в-себе»), т. е. в абстракции от конкретного содержания тех явлений, которые к ней относятся.

Ранее мне казалось, что Мак-Таггарт имеет в виду при этом не истинную природу реальности, а ту реальность, которая эмпирически существует (факты опыта) [1, с. 46]. Теперь я вижу, что он фактически приближается к той позиции, которую занимает Гартман, но от своей интерпретации объективности диалектики категорий чистой мысли как всеобщего и обоснованного описания природы реальности, а также от рассмотрения Абсолютной Идеи как стабильного и вневременного состояния не отказывается. Но при этом он допускает ряд неточностей в интерпретации той позиции, которую занимает Гегель. Он, например, считает, что диалектический процесс, согласно Гегелю, охватывает не только сферу существования Абсолютной Идеи, но и сферу вечной сущности, которая должна была бы им рассматриваться не «как процесс, а как стабильное и вневременное состояние». Складывается впечатление, что Гегель допускает нахождение Абсолютной Идеи в диалектическом процессе даже тогда, когда она рассматривается им в абстракции от конкретного содержания тех явлений, которые к ней относятся и благодаря которым она, по сути дела, диалектична. А это значит, что вечная сущность мира сама по себе («в-себе») рассматривается Гегелем как находящаяся в диалектическом процессе становления, что, разумеется, вступает в противоречие с определением ее как вечной сущности.

Ни Гартман, ни даже Энгельс, а впоследствии и Мак-Таггарт, как уже отмечалось, не разъяснили должным образом содержание той позиции, которую занимает Гегель [2]. Согласно данной мною интерпретации мысли Гегеля, он полагает, что Абсолютная Идея, представляя собой единство внутреннего и внешнего, сущности и явления, по своей природе диалектична, но это не означает, что она создается диалектическим процессом. Изменения происходят, согласно Гегелю, не в самой по себе Идее как вечной сущности всей Вселенной, а только в сфере ее внешнего наличного бытия, в ее конкретно-материальных формах. И это позволяет мне, в отличие от Гартмана и Мак-Таггарта, утверждать, что Гегель не исключает диалектический процесс из содержания Абсолютной Идеи в целом, но и не распространяет его на содержание ее вечной сущности самой по себе, которая сохраняется как тождественная самой себе, в отличие от своих явлений. Он говорит, например, о том, что «сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела – и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух» [3, с. 404]. А это значит, что Абсолютная Идея обладает диалектическим процессом и проявляет через него себя в своих явлениях. И, таким образом, проявляя себя в диалекти-

ческом процессе, она сама по себе («в-себе») остается вечной и беспроецессной. Поэтому применительно к содержанию Абсолютной Идеи в целом, желая указать на то, что она по самой своей природе диалектична, можно сказать, используя известное выражение Гегеля, что она находится в диалектическом процессе и одновременно не находится в нем.

Именно такая интерпретация философской позиции Гегеля позволяет, как я считаю, преодолеть те трудности и попытки односторонних, рассудочных, как выразился бы Гегель, интерпретаций, которые характерны, прежде всего, для Гартмана и, конечно же, в меньшей степени для Мак-Таггарта. Хотя, возможно, без их участия в этом деле такая интерпретация вряд ли могла бы состояться, поскольку сама позиция, которую занимает Гегель, не очевидна и не изложена им в достаточно ясной форме.

Все это позволяет сделать вывод, что Мак-Таггарт, упоминая о предполагаемой им ошибке Гегеля, не вполне адекватно интерпретирует его философскую позицию, полагая, что диалектический процесс «Логики» распространяется им на вечную сущность мира, какова она есть «в-себе», в отличие от тех явлений, которые к ней относятся. Несмотря на многочисленные упоминания о том, что Абсолютная Идея является высшим результатом диалектики категорий чистой мысли, что она существенно есть процесс и по самой своей природе диалектична, Гегель, тем не менее, отмечает, что «само абсолютное есть *абсолютное тождество*; это есть его *определение*, так как всякое многообразие в-себе-сущего и являющегося миров или, иначе сказать, внутренней и внешней тотальности в нем снято. – В нем самом нет никакого *становления*, ибо оно не есть бытие...» [4, с. 639].

Иначе говоря, «абсолютная сущность в этом простом единстве с собой *не обладает наличным бытием*. Но она должна перейти к наличному бытию; ибо она есть *в-себе-и-для-себя-бытие*...» [4, с. 457].

В этих высказываниях Гегеля есть почти все, что необходимо для адекватного понимания его отношения к объективности диалектики категорий чистой мысли. Это, пожалуй, самые главные гегелевские аргументы, которые можно использовать против Гартмана, да и против Мак-Таггарта, поскольку он полагает, что Гегель, не понимая этого, ошибочно рассматривает диалектический процесс «Логики» как приложимый ко всей реальности в самом широком смысле этого слова и, таким образом, пытается полностью охватить реальность диалектическим процессом.

Проведенный нами анализ полемики Мак-Таггарта против Гартмана показывает, что расхождения между ними относительно понимания диалектики Гегеля в этом пункте имеют принципиальное значение. Ведь если Гегель, согласно Гартману, рассматривает «самодвижение понятия (своей субстанции) как «объективный мыслительный процесс», якобы протекающий не в сознании субъекта, который мыслит, а в природе вещей (в самой субстанции), то это ведет к нелепому заключению о внутренней диалектике субстанции, которая якобы создается объективным

диалектическим процессом. Но Гегель, как уже отмечалось выше, считает Абсолютную Идею вечной сущностью всей Вселенной, которая сама по себе («в-себе») не создается диалектическим процессом. Вместе с тем в конце своей «Логики» он говорит о том, что «идея представляет собой *систематизированную* тотальность, которая есть лишь *одна* идея, особенные моменты которой столь же суть *в себе*, сколь и порождают благодаря диалектике понятия простое для-себя-бытие идеи» [3, с. 423].

Если мы сопоставим содержание этого высказывания Гегеля с тем приведенным выше его высказыванием, что в самом абсолютном как *абсолютном тождестве* «нет никакого становления, ибо оно не есть бытие...», то увидим, что позиция Гегеля в философском плане более обоснованна и, по сути дела, диалектична, чем позиции Гартмана и Мак-Таггарта. Мак-Таггарт, разумеется, ближе подходит к ней, чем Гартман, но и он останавливается перед ней, поскольку не улавливает той сути дела, которая открывается перед нами теперь, когда мы несколько по-иному подходим к интерпретации его взглядов на проблему объективности диалектики категорий чистой мысли. В отличие от Гартмана и Мак-Таггарта, а также от других известных нам исследователей философии Гегеля мы считаем, что Абсолютная Идея как субстанция, или вечная сущность мира, развивается, согласно его учению, не сама по себе («в-себе»), а в своих конкретно-материальных формах. Осознание этого позволяет нам продолжить свои исследования и несколько по-иному, чем это принято в известной нам историко-философской литературе, истолковать проблему отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля.

Список литературы

1. Антипин Н. А. Защита и критика диалектики Гегеля в трудах Мак-Таггарта // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Науч. журн. – № 4. – Т. 1. – Сер. философия. – СПб., 2009. – С. 36–47.
2. Антипин Н. А. Проблема объективности диалектики категорий в гегелевской «Науке логики»: опыт критического осмысления и рациональной интерпретации // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Научн. журнал. – № 3. – Т. 2. – Сер. философия. – СПб., 2010. – С. 16–23.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М., 1974.
4. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. V. – М., 1937.
5. Hartmann E. v. Ueber die Dialektische Methode. – Berlin, 1868.
6. Hartmann E. v. Philosophie des Unbewussten. 8 Aufl. – Bd. 2. – Berlin, 1878.
7. McTaggart J. E. Studies in the Hegelian Dialectic. 2-nd ed. – Cambridge, 1922.
8. McTaggart J. E. A Commentary on Hegel's Logic. – Cambridge, 1931.

А. С. Казеннов

Преемники гегелевской «Науки логики»

В статье рассмотрен сложный путь усвоения главного труда Гегеля «Науки логики» и развитие диалектики его идейными наследниками.

The article describes a complex way of mastering of the main Hegel's work "Science of Logic" and the development of the dialectic by his ideological heirs.

Ключевые слова: метод, диалектика, бытие, познание, логика.

Key words: method, dialectic, being, knowledge, logic.

Гегель и преемники его философии

В 2010 г. во всем мире отмечают 240 лет со дня рождения одного из величайших мыслителей человечества – Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (27 августа 1770 г.). В системе Гегеля философия завершила свое фундаментальное развитие. В гениальном труде «Наука логики» Гегель представил в развитой и систематизированной форме логический метод научного познания, основу которого заложил ещё Аристотель и который в разработке последнего служил человечеству почти без изменений почти свыше тысячи лет. Поэтому не будет удивительным, если диалектический метод научного исследования, разработанный Гегелем, не получит сколько-нибудь конкретного развития в течение ближайших нескольких столетий. Но его будут долго и последовательно изучать и его логическим законам следовать.

Можно сказать, что Гегель – это Аристотель современной эпохи. Как и Стагирит, Гегель был последним энциклопедистом своего времени. Нет ни одной отрасли философских знаний, в которой бы он не разработал целостной фундаментальной концепции. Будь то логика или эстетика, философия права или этика, философия истории или история философии – везде он оставил печать гениальности, всему дал целостную завершённую форму. Так что другой выдающийся немецкий мыслитель, Фридрих Энгельс, имел все основания сказать, спустя почти 50 лет после смерти Гегеля, что философия как всеобъемлющая наука завершила свое развитие и что от неё остались в качестве самостоятельных отраслей только логика и диалектика [5, с. 25]. Это знаменательная во всех отношениях характеристика современного Энгельсу этапа развития философии. И мы в целом с этой характеристикой согласны. Но, по Энгельсу, такая оценка философии возможна только при условии выяснения каждой отдельной наукой своего места «во всеобщей связи вещей и зна-

ний о вещах» [5, с. 25]. К сожалению, в полном объеме эта задача ещё далека от приемлемого решения. Поэтому перед современной философией стоит задача помочь наукам выяснить свое место в системе научного знания на основе совершенствования применения диалектической методологии.

Величайший авторитет Гегеля в философии практически никем из ученых и философов XIX–XX вв. не оспаривался. Была лишь поверхностная критика со стороны тех, кто, научившись у Гегеля, затем делал вид первооткрывателя логических опосредствований, сформулированных им в «Науке логики». Это тип беспомощных поверхностных критиканов, вроде Е. Дюринга или К. Поппера. Сразу после смерти Гегеля появились несколько школ его последователей: старогегельянцы, младогегельянцы, левые гегельянцы и др. Но кто же стал подлинным последователем Гегеля, его преемником в философском развитии? И в чем состояла суть развития его философии? Сегодня, спустя 180 лет после его смерти, хорошо видно, что пользуются его наследием все, но самостоятельного практического идейного течения под названием «гегелизм» не существует. Есть много его последователей, специалистов, изучающих его философию и пишущих о нем, созданы различные «общества Гегеля», целостного идейного движения на основе философской системы Гегеля как не было, так и нет. В то же время многие виднейшие ученые России и Запада изучали творчество Гегеля и признавали его существенное влияние на их мировоззрение. Некоторые, как например, выдающийся русский историк С.М. Соловьев, даже специально ездили в Германию для изучения концепции Гегеля. Другие, как А.И. Герцен, В.Г. Белинский, А.С. Хомяков, Н.Г. Чернышевский, Б. Чичерин, И. Ильин, изучали «Науку логики» и считали его своим учителем в области **метода**. Что же касается философской системы Гегеля в целом и особенно её политико-правовой части, то она практически сразу вызвала отторжение даже у его приверженцев. Думается, что неприятие вызвано, помимо теоретической стороны дела, также противоречием между монархизмом Гегеля и ростом в XIX в. буржуазных антимонархических настроений.

Единственным преемником философии Гегеля, творчески подошедшим к философии великого классика и вполне принявшим его диалектику, остается марксизм, открыто провозгласивший связь с **диалектической методологией Гегеля**. Диалектика в марксизме справедливо называется «душой» всего идейного направления. Маркс и Энгельс не только защищали диалектику Гегеля от нападок и опозланий, но и использовали её как методологию в конкретных экономических, политических и философских исследованиях. В том числе они проводили и самостоятельные исследования логики и диалектики, как, например, Энгельс в «Диалектике природы» [6, с. 536–547]. Правда, законченной собственной работы по логике и диалектике они не создали. Но они радикально углубили понимание не только философских категорий, но и

понятий истории, экономики, политики и других наук. Во всех их работах виден глубокий диалектический подход к исследованию, а «Капитал» К. Маркса стал блестящим и единственным в своем роде приложением диалектики Гегеля к познанию социальных, прежде всего, экономических явлений.

Особенности усвоения и развития диалектического метода представляется интересным показать в ходе анализа творчества одного из двух основателей марксизма – Ф. Энгельса.

Тождество и различие условий жизни и творчества Гегеля и Энгельса

Два великих мыслителя – Гегель (1770–1831) и Энгельс (1820–1895) – жили в одну историческую эпоху, в эпоху окончательного крушения феодального устройства общества и государства. Их молодость и начало научной и практической деятельности приходится на время буржуазных революций. И тот, и другой были учеными-энциклопедистами, людьми чрезвычайно широких и глубоких познаний во многих отраслях науки. Предметом их исследований были общие законы развития природы, общества и мышления, к явлениям окружающего мира они подходили как к постоянно развивающимся, находящимся в универсальном взаимодействии; для них не было тем, стоящих вне критического рассмотрения, всё исследовалось ими самостоятельно. Оба мыслителя разрабатывали всеобщий метод исследования – диалектический, причем Энгельс строго следовал логическим законам, сформулированным Гегелем, как с объективной, так и с субъективной стороны.

Однако следует видеть не только сходство, но и различия. Гегель вступал в жизнь во время Великой французской революции, которую горячо приветствовал вместе со своими друзьями – Гёльдерлином и Шеллингом – и сохранил симпатию к ней до смерти. В период, когда его родину, Германию, оккупировала французская армия во главе с Наполеоном, он увидел прогрессивный характер деятельности Наполеона. Гегель встретился с Наполеоном на улице и потом дал ему высочайшую в его понятиях оценку: «Это был мировой дух на коне». Энгельс начал свою практическую и научную деятельность также в период революции – буржуазной 1848 г. Но это была не просто буржуазная революция в одной стране – в Германии, а революция общеевропейская, которая прокатилась освежающей грозой по старейшим феодальным монархиям Европы. Энгельс наблюдал не только расширение революции, но и её углубление за счет включения новой экономической и политической силы – организованного в профсоюзы и даже в партии рабочего класса. А в 1871 г. он стал свидетелем первого крупного самостоятельного политического выступления пролетариата в форме Парижской коммуны. Поэтому его подход к изучению наук стал более радикальным и практически направленным. Кроме того, Энгельс работал в ситуации, ко-

гда на его глазах происходил значительный рывок в развитии науки. В зрелые годы он связал этот переворот в науке с тремя великими открытиями в естествознании: с открытием органической клетки (Т. Шванном и М. Шлейденем), способа происхождения видов животных посредством наследственности и приспособления (Чарльзом Дарвином) и закона превращения энергии (Р. Майером и Д. Джоулем). Более глубокое естественно-научное познание мира также давало основание для более глубоких и более истинных обобщений. Творчество Энгельса опиралось на проявившиеся к 1830–1840 годам плоды промышленной революции, проходившей сначала в Англии и Франции, а затем развернувшейся в Германии и во всем мире. Эта революция привела к невиданному ранее росту производительных сил общества за счет стремительного повышения производительности труда, к бурному росту рабочего класса как момента этих производительных сил, к повышению уровня грамотности и квалификации рабочих, к их большей организованности и к появлению новых форм рабочего движения, в том числе профсоюзов. Все это убеждало Энгельса в громадном значении практики в познании мира. И хотя уже Гегель понимал роль практики в процессе познания, у него сама практика носила скорее характер практики познания, практики духовной деятельности. Наконец, Энгельс вступил в жизнь в ситуации, когда было уже готово здание философской системы Гегеля с её гениальным основанием – «Наукой логики». Так что начавший смолоду изучать диалектику у гениального предшественника Энгельс сразу получил более глубокую методологическую подготовку, которая позволила ему уже в молодые годы сделать ряд важнейших наблюдений и написать несколько выдающихся произведений.

Уяснение Ф. Энгельсом диалектического метода познания

Понимание гегелевской диалектики было результатом долгого изучения Энгельсом сложностей «Науки логики». В юности Энгельс наблюдал, как дважды за короткое время философию Гегеля пытались опровергнуть. Поэтому Энгельс мог убедиться, с одной стороны, насколько логичной и органичной была система Гегеля, а с другой – несмотря на довольно юный возраст, смог понять, насколько фальшивой была попытка ниспровержения системы Гегеля. Он написал весьма остроумную статью с критикой Шеллинга, «философа во Христе». Это стимулировало Энгельса к более глубокому изучению методологии, и он стал специально подробно изучать философскую систему Гегеля, в том числе и «Науку логики». Вскоре Энгельс стал свидетелем другого отрицания Гегеля: на авансцену философии выдвинулся молодой Людвиг Фейербах. Фейербах верно увидел главную слабость гегелевской системы, да и всей немецкой классической философии – опору на идеализм, на религиозную традицию, неизбежно ограничивающую человеческое познание. Фейербах остроумно доказал, что не бог создал человека и

вдохнул в него разум, а человек создал богов по своему образу и подобию. Энгельс увлекся смелым для того времени подходом. Однако уже вскоре он осознал недостаток и слабость фейербаховской позиции. Она состояла в утрате диалектического метода, разработанного в «Науке логики», в возрождении метафизического подхода к предмету исследования, в неспособности видеть источник движения и развития явлений. Все это ещё более укрепляло его доверие к диалектике и убежденность в её истинном характере.

Тем не менее собственные исследования общества и общественных отношений, складывающихся в Англии середины XIX в., привели Энгельса к осознанию противоречия между истинным прогрессивным методом (диалектикой) и ограниченной системой философии Гегеля в целом, его реакционной социальной философией. В поисках разрешения этого противоречия Энгельс одновременно с Марксом пришел к отрицанию мировоззренческой основы философии Гегеля – религиозного идеализма и мистической «абсолютной идеи». Маркс и Энгельс пришли к отделению того ценного и всемирного, что имелось в системе Гегеля, от того ограниченно-немецкого и периферийного, чем она была переполнена; к отделению диалектики, изложенной в «Науке логики», от её натянутых приложений к отдельным наукам. При этом не отрицалось, что во всех науках Гегель сумел наметить руководящие линии исследований. Они прекрасно понимали, что другой, более развитой, философии и особенно другой диалектики просто нет. Поэтому они сохранили к Гегелю позитивное отношение и до конца жизни учились у него¹.

Большую роль в освоении диалектики Энгельсом сыграл процесс подготовки и издания работы К. Маркса «К критике политической экономии» в 1858 г. Энгельс написал «Введение» к этой работе, где, помимо чисто экономической стороны дела, разъяснил читателям новизну метода Маркса.

«Маркс был и остается единственным человеком, который мог взять на себя труд высвободить из гегелевской логики то ядро, которое заключает в себе действительные открытия Гегеля в этой области, и восстановить диалектический метод, освобожденный от его идеалистических оболочек, в том простом виде, в котором он и становится единственно правильной формой развития мыслей. Выработку метода, который лежит в основе марксовой критики политической экономии, мы считаем результатом, который по своему значению едва ли уступает материалистическому основному воззрению» [7, с. 235].

¹ В 1858–1859 гг. Марксом была предпринята попытка концентрированного изложения «Науки логики». Но позднее он от неё отказался, осознав, что сложные законченные вещи органично сократить невозможно, а сокращать механически вредно [2, с. 60–63].

Несмотря на столь высокую оценку, следует сделать вывод, что предложенный Марксом метод не заменил метода «Науки логики», Маркс лишь, как весьма осторожно выразился Энгельс, «мог взять на себя» труд его разработать. Из марксова описания метода в этой работе следует, что он разработал не всеобщий диалектический метод, а метод конкретной науки, точнее – адаптировал всеобщий диалектический метод к материалу конкретной науки, дал образец того, как нужно использовать этот метод в исследовании экономических процессов. К. Маркс заменил не сам всеобщий метод Гегеля, а его идеалистическое основание, заменил идеалистическое понимание места и роли метода в мировоззрении на понимание диалектического метода материалистически, в составе материалистического мировоззрения. Тем самым он дал методу вполне научную основу. Или, как говорил В.И. Ленин, прочитал и истолковал гегелевский метод материалистически. Само же содержание и логическое движение категорий диалектики осталось тем же самым, что и у Гегеля. Основание, конечно, влияет на обоснованное, но последнее имеет и самостоятельное значимое существование. Всеобщие категории сняты во всех понятиях частных наук. Но они только сняты... А этого для всеобщего метода мало. Он должен быть представлен и в самостоятельном, чистом виде. В других науках категории диалектики незримо присутствуют как общее условие понимания объектов исследования. Но сами категории и их особая взаимосвязь должны иметь и самостоятельное выражение. Такое выражение они имеют до сих пор *только* в «Науке логики»¹.

По-видимому, Энгельс осознал главное: дело не в уяснении смысла, не в общем представлении о порядке следования категорий, не в запоминании определений, не во взаимных простых отношениях категорий, а в самих логических переходах от одной категории к другой, во взаимной рефлексии категорий сущности, в уяснении опосредствования категорий. Дело в самой системе опосредствования одних категорий другими и целым, в котором они рассматриваются. Ведь для непосредственного интеллектуального созерцания здесь и теперь эти категории уже подготовлены предыдущим развитием философии, опосредствованы трудной историей философии. Можно согласиться с В.И. Лениным, который еще в начале XX в. писал:

«Гегелевскую диалектику как самое всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии Маркс и Энгельс считали величайшим приобретением немецкой классической философии. Всякую иную формулировку принципа развития, эволюции, они считали односторонней, бедной содержанием» [4, с. 53].

¹ Думается, что постановка вопроса о сокращенном изложении «Науки логики» не имеет перспектив, поскольку была реализована самим Гегелем в так называемой «Малой логике» – кратком конспекте «Науки логики» для студентов и в «Философской пропедевтике» – еще более краткий конспект для гимназистов.

Таким образом, Маркс и Энгельс в целом ряде своих произведений, прежде всего Маркс в «Капитале», Энгельс в «Диалектике природы», только последовательно применяют диалектический метод исследования к конкретным отраслям знаний о природе и обществе.

Развитие Ф. Энгельсом диалектического метода познания

Главным в развитии диалектики марксизмом явилось то, что она была соединена с материализмом. Это привело к созданию нового целостного диалектико-материалистического мировоззрения. Оно позволило правильно определить место диалектики в системе научного знания и роль в научном познании, её взаимодействие с практикой как источником, критерием истины и целью познания. Это новое понимание диалектики Гегеля марксизм распространил на все сферы деятельности: не только на научные исследования, но и на практику, в том числе на практику политической борьбы. Именно в этом и заключалось развитие диалектики Гегеля.

Думается, не случайно именно Энгельс уделял непосредственное внимание разработке диалектики и готовил фундаментальный труд о ней. Понимая, что философия природы и общества оказались у Гегеля значительно слабее и консервативнее метода, свои исследования Энгельс вел в двух направлениях: в направлении диалектического исследования природы и в направлении исследования общества. Первое осталось незаконченным: слишком велика была задача. Тем не менее, опираясь на результаты этих исследований, представленных прежде всего в незавершенных подготовительных материалах, получивших название «Диалектика природы», последователи Энгельса разработали стройную систему диалектических взглядов на природу – диалектический материализм. Второе направление, будучи связано с идейной и политической борьбой, разрабатывалось значительно интенсивней. Оно получило название «исторический материализм». Образцом применения диалектики и материализма к решению проблемам общества можно считать выдающееся произведение Энгельса «Анти-Дюринг».

Но Энгельс разрабатывал и собственно проблемы диалектики. Наиболее известна формулировка им так называемых трех законов диалектики: закона единства и борьбы противоположностей, закона перехода количественных изменений в качественные и закона отрицания отрицания. Однако сам Энгельс не утверждал, что законы исчерпываются тремя названными, такова была логика полемики с Дюрингом, особо их выделившим. В данном контексте каждая диалектическая категория представляет собой некоторого рода закон – постоянно, периодически воспроизводящуюся в явлении сущность, устойчивое в существовании, спокойное в явлении. Поэтому изучать нужно не только эти три закона, а все категории диалектики и особенно переходы между ними, их взаимодействия.

Подобная ситуация сложилась в другое время с выделением так называемых «основных черт» диалектики в известном параграфе «О диалектическом и историческом материализме» знаменитого «Краткого курса истории ВКП(б)». Этих «черт» было выделено четыре [1, с. 101–104]. Такое понимание диалектики привело к тому, что вместо целостной диалектической логики начали изучать только «четыре основные черты». Оправданием такому подходу, ставшему источником догматизации марксизма, может быть лишь историческая ситуация, в которой неграмотные массы остро нуждались в знаниях.

В этом отношении меньше оправданий у сотрудников Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, допустивших грубые ошибки при переводе отдельных диалектических понятий из произведений классиков. Например, Энгельс в «Анти-Дюринге» пишет: «...alle die Gegenstände, um die es sich handelt, – sind, existieren» [8, s. 40]. В русском переводе это звучит так: «...все предметы, о которых идет речь, *суть* (курсив переводчика – А.К.), существуют» [5, с. 42]. Заметим, что термин «суть» в переводе специально выделен как нечто важное. Однако такой перевод представляется неверным. В немецком языке для термина «суть» имеется специальный термин «die Sache» – дело, суть дела¹. Употребленный в данном случае Энгельсом глагол «sind» следует перевести глаголом «быть», т. е. иметь бытие. Таким образом, более точным переводом будет: «...все предметы, о которых идет речь, есть, существуют». Такой перевод полнее раскрывает мысль Энгельса, подчеркивавшего, что речь идет именно о «*бытии*² и только о бытии» (курсив Ф. Энгельса – А.К.) [5, с. 42].

Развитие Энгельсом диалектики состояло также в том, что он указал на её историческую ограниченность и указал перспективу её развития. В «Диалектике природы» он писал: «Гегелевская диалектика так относится к рациональной диалектике, как теория теплорода к механической теории теплоты...» [6, с. 372]. Перспективу развития диалектики он видел в создании целостной материалистической теории развития, основы которой они с Марксом заложили в своих главных произведениях. Энгельс указывал на связь объективного движения, развития с отражением развития в головах субъектов познания. Энгельс весьма глубоко исследовал категории сущности – тождество и различие, случайность и необходимость, противоречие и т. д. Интересно высказывался Энгельс о категории взаимодействия. Он писал:

«Взаимодействие – вот первое что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания... взаимодействие является истинной *causa finalis* вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше познавать» [6, с. 546].

¹ Например, «Die Sache selbst» – сама суть дела, как пишет Гегель в «Феноменологии духа» [9, s. 285].

² О термине «бытие» подробнее см.: Казеннов А.С. Бытие: категория и слово [3].

Как известно, категорией взаимодействия заканчивается учение об объективной логике в «Науке логики». За «взаимодействием», как его основа, у Гегеля следует «понятие», учение о понятии. Энгельс же говорит, по сути дела, что здесь познание пришло к понятию «материя». Материя, таким образом, есть у него основание взаимодействия, а изучение взаимодействия форм движения материи дает нам «самую материю». Поэтому дальше в познании идти некуда... Разе только к богу... Энгельс, собственно, поставил здесь вопрос об отношении логики к теории познания, об отношении диалектики к теории познания, объясняющей взаимоотношения материи и познания. В этом случае вновь встает вопрос: как взаимодействует материя с сознанием, как сознание познает мир? Проблема весьма сложная и требует дальнейших исследований.

Наконец, Энгельс более просто излагает некоторые аспекты так называемой субъективной диалектики. Это он делает в отрывке «О классификации суждений». Здесь он снимает некоторые мистификации гегелевской концепции суждений и набрасывает свою простую схему развития и углубления суждений. Но эта схема не заменяет и, тем более, не отменяет необходимости изучения цельной концепции понятия и суждения в «Науке логики» Гегеля.

Таким образом, преемственная связь гегелевской «Науки логики» и марксизма представляется довольно очевидной. Других самостоятельных преемников и продолжателей дела Гегеля в общем-то не было. Но и сам процесс преемственности затянулся на довольно длительное время, поскольку овладение диалектикой – не простое дело даже для таких титанов мысли, каким был Ф. Энгельс.

Список литературы

1. История Всесоюзной коммунистической партии большевиков. Краткий курс. – М., 1938.
2. Казеннов А.С. О системах диалектики / Профессиональное образование: социально-культурные аспекты: материалы междунар. науч. конф. Санкт-Петербург 20–21 апреля 2010 г. – СПб., 2010.
3. Казеннов А.С. Бытие: категория и слово // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Науч. журн. Сер. Философия. – СПб., 2010. – №2. – Т.2.
4. Ленин В.И. Карл Маркс. Полн. собр. соч. Т. 26. – М., 1964.
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К.Маркс, Ф.Энгельс. Собр. соч. Т.20. – М., 1959.
6. Энгельс Ф. Диалектика природы // К.Маркс, Ф.Энгельс. Собр. соч. Т.20. – М., 1959.
7. Энгельс Ф. Карл Маркс. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собр. соч. Т.13.– М., 1959.
8. Engels Fridrich. Herrn Eugen Duhrings umwalzung der Wissenschaft // Karl Marks, Fridrich Engels werke. Band 20. – Berlin: Dietz Verlag, 1962.
9. Hegel G.W.F. Phanomenologie des Geistes. – Berlin: Akademie – Verlag, 1971.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (47+57) (091) «19»

С. В. Корнилов

Понятийный аппарат философии Русского зарубежья: анализ теоретических возможностей

В статье рассматривается понятийный аппарат философии русского зарубежья и утверждается, что ее категориальные структуры обладают большим теоретическим потенциалом, открывающим новые возможности для философского творчества.

The article considers the conceptual framework of the outstanding Russian thinkers abroad and proves that its categorical structures have great theoretical potential, opening up new possibilities for philosophical work.

Ключевые слова: философия русского зарубежья, понятийный аппарат, персонализм, философия всеединства, идеал-реализм.

Key words: Russian philosophy abroad, conceptual framework, personalism, the philosophy of unity, the ideal of realism.

Замечательная эпоха развития отечественной культуры, получившая название Серебряного века, искусственно завершилась в послереволюционный период. Крупнейшие русские философы были высланы из России. В вынужденной эмиграции оказались Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др. В изгнания они продолжили свою творческую деятельность, создав ряд фундаментальных трудов. К решению всех основных проблем культуры XX в. русские мыслители смогли найти собственный подход, что невозможно было сделать без существенного обновления философского языка, начатого в период Серебряного века [3]. Что же нового они внесли в формирование понятийно-категориального аппарата? В чем заключались особенности разработанной ими терминологии? Какие теоретические возможности были открыты и реализованы в философии русского зарубежья?

*Эвристический потенциал понятийных структур
персонализма Н. А. Бердяева*

Задача, поставленная Бердяевым, заключалась в том, чтобы от теодицеи, т. е. традиционной попытки согласовать идею благого и разумного божественного управления миром с наличием мирового зла, перейти к антроподицее – оправданию человека. Последнее возможно, полагал философ, так как свобода, которой обладает человек, не определяется ни бытием, ни Богом, а потому открывает для человека возможность создания нового, еще не бывшего в мире. Бердяев, по его собственному признанию, всю жизнь разрабатывал философию свободы, в разных работах стараясь ее дополнить и усовершенствовать.

Важное значение для понимания направления развития понятийного аппарата концепции Бердяева имеет его книга «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». В ней продолжено исследование основных тем персонализма и сформулирован ряд новых вопросов. От раскрытия содержания понятия «откровение» мысль Бердяева движется к следующему смысловому центру – к значению понятия «богочеловечество». «Богочеловечность», оказывается, связана с «развитием». Его философ противопоставляет «эволюции», в которой отсутствует «творческий акт». Ошибочна, по его мнению, перспектива бесконечного развития в будущем. Прогресс упирается в завершение истории, а подлинное понимание развития приобретает эсхатологические черты. Обращаясь к характеристике природы этого мира, Бердяев заявляет, что в его основе лежит страх, а если сказать глубже, то ужас. Конечно, в европейское сознание данная идея уже была введена раньше Кьеркегором, а затем получила систематическую разработку у Хайдеггера. Разница в том, что для датского философа страх имеет скорее психологический характер, а для немецкого мыслителя – космический. Но, замечает Бердяев, у Хайдеггера остается непонятным, откуда берется высшее и судящее начало. Поэтому, считает он, Кьеркегор убедительнее, полагая, что страх является порождением богооставленности человека. Страх возникает перед страданием, за которым небытие, пустота, ничто.

«Страдание» – следующее звено понятийного ряда «Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого». Оно связано со «злом», а его предельным выражением является «смерть». Напротив, «человечность» Бердяев связывает с «духовностью», которая рассматривается в его концепции как главная задача человеческой жизни. Духовность преобразует и просветляет природный, материальный мир, внося в него смысл, поэтому мысль Бердяева движется к определению «красоты». Ее основное значение для человека заключается в том, что красота преодолевает хаос, распад, уродство бытия.

Тема красоты ведет философа к проблемам эсхатологии. Космоса, который ранее воспринимался как прекрасный, больше нет. Он разрушен физическими науками и техникой. Последняя встала между человеком и

природой. Гибель красоты имеет повсеместный характер, поскольку все более утилитарными становятся человеческие отношения, красота изгоняется из искусства, и даже быт теряет свою привлекательность. Торжество техники, доминирование масс не оставляет места для красоты. Таков результат разрыва между человеческим и божественным, полагает Бердяев. Самоутверждение человека в качестве себя единственного ведет к гибели красоты. Ибо красота не только человеческа, она и богочеловечна.

Эсхатологическая тема в философии свободного духа закономерно приводит к постановке проблемы бессмертия – главной, основной не только для персонализма, но и для человеческой жизни как таковой. Анализируя понимание вопроса в истории человеческой культуры, разбирая взгляды разных мыслителей, Бердяев приходит к выводу, что наиболее глубоким является учение Н.Ф. Федорова о воскрешении. По мнению мыслителя, «любовь не может не желать всеобщего спасения от смерти и всеобщего воскресения» [1, с. 338].

«Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», как и другие работы философа, убедительно демонстрируют, что персоналистическая концепция Бердяева не представляет собой закрытую концептуальную систему со строго фиксированными элементами. Понятийный ряд изменчив, при решении исследовательских задач образуются новые связи между категориями, возникает и иная их субординация. Отношения между ними не являются однозначными, раз и навсегда установленными, неизменными, в отличие, в частности, от гегелевской логики с ее категориальной «сеткой», которая носит жесткий характер.

Использование «образа-понятия» Софии в софиологических построениях С. Н. Булгакова

Новые горизонты постижения бытия открываются в философско-богословской системе С.Н. Булгакова, сумевшего понять и оценить значение софиологического замысла Вл. Соловьева. Утверждая, что метафизическая природа Софии не может быть выражена обычными философскими категориями, такими как «абсолютное», «относительное», «вечное», «временное», «божественное» и «тварное», Булгаков отмечает верное предчувствие ее в учениях Платона и Плотина. В античном мышлении она выступала в качестве горнего мира умопостигаемых вечных идей, открывающихся философскому и религиозному сознанию. Величайшей истиной о мире называет философ представление платонизма о том, что природный мир существует на основе идей, что он софиен.

Конкретизируя софийность бытия, Булгаков разъясняет, что София по отношению к множественности мира выступает неким организмом, в котором содержатся идейные семена всех вещей. Более того, он считает уместным обозначить ее как корень их бытия. В софиологии продолжается развитие линии платонизма, идеи понимаются как причины вещей,

их вневременная, пребывающая основа. София остается трансцендентна миру, но вместе с тем ее никак нельзя отделить от него, для которого она и норма, и закон. В таком случае понятие Софии теснейшим образом сближается с одной из центральных категорий аристотелевской философии – «энтелехией».

Но если София понимается как некий интегральный организм, в котором предвечно находятся образы тварного мира, как душа мира, придающая ему связность, то она приобретает внеличные черты. И вместе с тем мыслитель утверждает, что она – личность, на которую направлена божественная любовь. Софиологическое построение Булгакова, таким образом, оказывается максимально антиномичным. Углубляя эту особенность своей концепции, мыслитель выдвигает идею о двух Софиях: первая – Божественная София являет собой душу мира, в которой заключен замысел Божий (идеи) о бытии, вторая – тварная, становящаяся воплощением той красоты, которую призван осуществить человек. София выступает у мыслителя посредником, связующим творение с Творцом, тем посредующим звеном, которое преодолевает бытийный дуализм.

В парижский период, размышляя о Софии Божественной, он понимает ее уже не как сущность Бога, а как его специфическую природу.

«По содержанию – это есть Всё; по образу бытия – это есть Всеединство, Целомудрие; по силе бытия это есть живое и присно живое начало. Его реальность равна реальности самого Бога (ибо оно и есть Бог в самооткровении Своем), его жизнь равна жизни самого Бога (ибо оно и есть собственная жизнь). Его самобытность равна самобытности самого Бога (ибо помимо Божества сама идея Бога превращается в абстрактное понятие). София есть Плерома, Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в котором Бог живет в Св. Троице...» [2, с. 134].

Итак, софиология Булгакова выполняет прежде всего роль религиозной онтологии, решая главную задачу понимания связи Бога и мира. Но она оказывается также и своеобразным оправданием существующего мира, служит утверждению ценности здешнего, природного бытия. Тварный мир обретает благодаря Софии статус духовной телесности.

Разработка понятийного аппарата антиномистического монодуализма С. Л. Франка

Философия русского зарубежья убедительно демонстрирует, что дальнейшая эволюция концепции всеединства могла осуществляться не только на путях софиологии. Исторической заслугой С.Л. Франка является создание такого варианта концепции всеединства, который не нуждается в теоретически уязвимом «образе-понятии» Софии. Ее отправное положение заключается в том, что сплошное единство, существование которого обнаруживается в опыте познания, – это лоно, которое само не

подчинено логическим законам. Оно образует первичный слой реальности, и из него проистекает дифференцированность, расчлененность знания на понятия. Этот слой Франк назвал металогическим единством.

Поскольку сплошная цельность бытия не поддается фиксации в системе определенностей, то все те характеристики, которые применяют по отношению к отвлеченному знанию, не имеют смысла в области металогического единства. Так, каждое понятие, суждение, умозаключение в плане своей определенности может быть названо дефинитным. В подобном случае конкретная реальность должна рассматриваться как трансдефинитная и т. п. Развивая эту идею, Франк приходит к заключению, что необходимо различать «действительность» и «реальность». Действительность обычно противопоставляется мечтам, снам, содержанию фантазии, она, так сказать, каменная стена, о которую мы расшибаем себе лоб. Вместе с тем наши настроения и желания – одним словом, мир субъективной, внутренней жизни – также обладают существованием наряду с камнями, горами и другими объектами, относимыми, безусловно, к действительности. Уже отсюда можно заключить, что действительность не совпадает с бытием или реальностью полностью. Еще более ценным является открытие того, что разделение их относительно, так как любое предметное содержание, обладающее определенностью, есть уже часть действительности, но пока оно не названо, лишь переживается нами, оно составляет реальность. Действительность – фрагмент реальности, который рационализирован нами.

Также требует прояснения, с точки зрения Франка, соотношение предметного бытия и действительности. Учение Платона о «мире идей» содержит большой рациональный смысл, поскольку важнейшие элементы бытия (числа, геометрические фигуры, цвета и т. д.), взятые как сущностные содержания понятий, хотя и лишены временного определения, имеют силу сами по себе, независимо от нашего познания. Это платоновское царство «истинно сущего» также необходимо включить в понятие предметного бытия, которое оказывается тем самым значительно шире «действительности». Правда, великий творец теории идей полагал, что «идеальное бытие» логически и онтологически предшествует в качестве цели и парадигмы конкретной действительности. Но царство идей не образует еще безусловную реальность, напротив, оно само может быть понято только на основе металогического единства. Любая идея мыслится с помощью принципа определенности, и всякая ограниченность, естественно присущая элементам царства идей, оказывается возможной лишь посредством слитного, неопределенного единства, остающегося скрытым от нас. Исследование идеального бытия позволяет Франку отмежеваться от всякого идеализма как рационализма. Ошибку последнего он видит в неспособности осознать безусловное бытие как непостижимое по существу, как отличное от всего определенного, мыслимого в понятиях. Реальность, полагает С.Л. Франк, совпадает с трансрациональностью.

Рассмотрение различных аспектов бытия привело философа к осознанию того, что в составе бытия нет ничего существующего отдельно, без связи с чем-то иным. Все развитие представлений о предмете знания ведет к открытию единства бытия, в котором ни один элемент (действительный или идеальный) не может быть сам по себе. Франк формулирует свое кредо:

«Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение; и Бог, строго и точно говоря, не обладает тем признаком, который схоластика обозначила словом *aseitas* (от-себя-бытие. – С.К.), т. е. не есть *ens a se* (сущее благодаря себе. – С.К.). Ибо именно потому, что он мыслится “первоосновой”, “творцом”, “вседержителем” мира и вообще всего остального, он *немыслим* без отношения к тому, что есть его “творение”» [6, с. 234].

Однако что можно вообще сказать о непостижимом, кроме того, что оно непостижимо? Разрешая возникшую трудность, Франк идет по дороге, проложенной в философии знаменитыми мистиками – Яковом Беме, Николаем Кузанским и др., – предлагая «умудренное неведение» как способ познания. По самой своей сути никакое мышление не способно адекватно выразить непостижимое. Невозможность осуществить первоначальный замысел философии – постичь бытие без остатка в системе рациональных понятий – открывается в качестве глубочайшего результата ее исторического развития, позволяя осознать, что существует граница, за которой простирается живая и необъятная реальность.

Такую установку Франк называет позицией «антиномистического монодуализма». В области антиномистического знания, согласно его учению, суждению «*A* не есть *B*» противостоит столь же правомерное суждение «*A* есть *B*». Их нельзя соединить в одной логической формуле по принципу «и то, и другое», потому что тогда было бы опять высказано притязание на адекватное постижение трансрационального бытия. «Трансрациональная истина, – настаивает мыслитель, – лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними. Она есть непостижимое, логически невыразимое единство познаний, которые в сфере отвлеченно-логического синтеза остаются безусловно несогласимыми» [6, с. 312]. Соответственно Франк не признает возможности синтеза как разрешения противоречия антиномических суждений и противопоставляет «витание» над ними философскому снятию противоположностей, осуществляемому в системе Гегеля. Мышление автора «Непостижимого» представляет собой последовательное опровержение панлогизма, и его ценность заключается в обосновании того, что бытие несводимо ни к мысли, ни к понятию.

***Разработка понятийно-категориального аппарата
идеал-реализма Н.О. Лосского***

Одно из самых значительных достижений творчества Н.О. Лосского в эмиграции – развитие, уточнение, обоснование интуитивизма. Главным здесь стала разработка центрального элемента концепции – понятия «интуиции». Общим выводом гносеологических построений идеал-реализма явилось признание того, что как бы глубоко ни отличались друг от друга чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиции, они представляют собой различные аспекты единого осмысленного космоса.

Дальнейшее развитие концепции Н.О. Лосского прослеживается в понятийных структурах его теории ценности. Мир, с точки зрения идеал-реализма, образован множеством субстанциальных деятелей, имеющих сверхвременный и сверхпространственный характер. Если субстанциальные деятели руководствуются эгоистическими мотивами и стремятся к наслаждениям, то их действия нарушают правильное соотношение целей и средств и в конечном итоге обрекают их на душевные и телесные страдания. Так раскрывается в концепции Лосского источник зла; он состоит в односторонней любви себя и забвении Бога.

Разработка понятийно-категориального аппарата эстетики с позиций идеал-реализма также приводит к ряду интересных открытий. Лосский делает вывод, что идеал красоты состоит главным образом в красоте личности, реализовавшей максимально полно свою индивидуальность в чувственном воплощении в абсолютной полноте жизни в Царстве Божьем. В этом философ видит преимущество своей концепции, поскольку она устанавливает абсолютный и, как он считает, достоверный масштаб красоты. Красота, как и истина, непреложно свидетельствует о себе.

Невозможность реализации идеала красоты в условиях природного существования объясняет возникновение безобразного. Действительно, в каждом предмете, существе, явлении окружающего мира можно найти изъяны и несовершенства. С ростом жизненного опыта человек зорче видит реальную картину действительности и то, что кажется поверхностному наблюдателю прекрасным, обнаруживает для зрелого ума свои недостатки. Отдавая себе в этом отчет, можно было бы вообще разувериться в бытии, сделав вывод, что наш мир являет собой сплошное безобразие.

Подобное заключение, однако, полагает философ, было бы неверно. В каждом существе, сотворенном Богом, сохраняются свойства, имеющие абсолютную, непреходящую ценность. К ним относятся: сверхвременная и сверхпространственная субстанциальность, творческая сила, формальные возможности творческой деятельности. Каковы бы ни были глубины падения обитателей тварного мира, у них остается возможность возрождения и восхождения к Царству Божьему.

Основу духовной эволюции каждого из существ психоматериального мира составляет обожение. Всякая духовная деятельность (нравственная, художественная, социальная, научная, религиозная), считает Лосский, являет собой красоту. Конечно, в природном бытии имеется огромное количество существ, которые только потенциально являются личностями. Таковы, по мысли Лосского, животные, растения, а также кристаллы, молекулы, атомы, элементарные частицы. Красота проявляется в них своеобразно: в целостности, единстве и многообразии, гармонии, органической целесообразности, силе и особенно в мощи. Она обнаруживается также в действии математических принципов, в порядке и симметрии. При этом красота находится в связи с другими положительными ценностями (свободой, разумностью, силой). «...Красота, – утверждает мыслитель, – ...всегда координирована с какой-либо другой положительной ценностью, но вместе с тем она глубоко отличается от каждой из них... Отсюда следует, что красота всегда есть *надстройка* над другими положительными ценностями: она есть ценность *фундированная*, т. е. основанная на других ценностях» [5, с. 118].

Категориальные структуры философии «очевидности» И.А. Ильина

Создание философии «очевидности» И.А. Ильиным было связано с существенным развитием понятийного аппарата. Оно шло в разных направлениях: вводились новые понятия, традиционные категории определялись в соответствии с задачами концепции, некоторые термины обыденного языка получали философский статус. Категориальная сетка концепции очевидности обладает очевидным своеобразием, она включает в себя: «предмет»; «предметность»; «настоящую предметность»; «очевидность»; «акт очевидности»; «интуицию»; «цельность»; «сердце»; «сердечное созерцание»; «поющее сердце»; «духовное излучение»; «камень веры»; «любовь»; «свободу»; «совестный акт»; «семью»; «родину»; «культуру»; «несгорающая купину духа» и др.

В трудах Ильина «Путь духовного обновления» и «Путь к очевидности», содержится обобщенная, итоговая оценка состояния духовного кризиса, переживаемого европейской цивилизацией. Разложение и гибель грозят культуре как таковой и объясняется это тем, как считает философ, что в основе ее лежит «акт неверного строения», направивший ее по ошибочному, обреченному пути.

Разбор ошибок, возникающих при определении нравственного развития, позволяет приблизиться к сути ключевого понятия этической составляющей концепции очевидности – совестного акта. Для его реализации требуются некоторые условия. Во-первых, полагает Ильин, необходимо освободить горизонт своей души от условного, относительного, субъективного. Бывает, что совестный акт прорывается вопреки

многочисленным умствованиям, доказывающим тщетность усилий человека. Однако рассчитывать на это особо не приходится, и необходимо уйти на глубину подлинного чувствования.

Во-вторых, нужно учитывать действие воображения на поступки людей и стремиться от него отвлечься. Человек склонен руководствоваться личными интересами, его опутывает воображаемое и желанное. Подавить эти склонности также необходимо для того, чтобы совершить совестный акт.

В-третьих, человек не должен останавливаться перед дилеммами (или – или), такого рода вопросы подавляют волю, вводят человеческую свободу в произвольные, искусственные границы. Наконец, четвертое условие нравственного деяния заключается в том, что человек выступает в нем не в качестве наблюдателя, исследователя, теоретика, а самостоятельным и непосредственным деятелем. То, что сопутствует совестному акту (формулировки, наблюдения, размышления), не должно подменить его самого. В противном случае произойдет самообман, и человек удовлетворится каким-либо подходящим суждением вместо совестного акта. Очень метко замечает Ильин, что совесть не Пифия, дающая умные советы, не справочник, наподобие таблицы умножения или логарифмов. И если человек этого не поймет, он впадет в теоретическое доктринерство, в отвлеченные выдумки, утопические проекты и мечтания.

В процессе изучения понятийных структур концепции очевидности становится все более понятным, что они замыкаются на некий смысловой центр, в котором они как бы фокусируются. Что же он из себя представляет? То, что возносит человеческий дух, открывая для него возможность осуществить свое призвание на земле, есть, утверждает Ильин, «сердечное созерцание». «Сердечное созерцание» означает способность духовного видения, которое способно очищать и творчески укреплять чувственный взгляд человека. Оно вместе с тем выступает и как воображение, но особое – ответственное и сосредоточенное. Созерцание руководится духовной любовью, т. е. направлено на любимый предмет. Его можно определить и как непосредственное восприятие, как вживание в любое жизненное содержание.

«Лучи божественного Откровения не были отняты у нас. Они светят нам и ныне, как в начале; и мы имеем задание – верно воспринять эти лучи и зажечь ими. Нам надо найти религиозный акт верного строения, который позволит нам совершить это так, чтобы эти лучи не только светили нам, но излучались через нас и из нас самих, из нашего сердечного созерцания, соединяя нас с другими людьми, освещая нам близкое и далекое будущее и направляя нашу земную жизнь» [4, с. 402].

Таковы теоретические возможности понятийных структур философии русского зарубежья. Творческий потенциал концепций выдающихся русских мыслителей XX в. не исчерпан, он будет обнаруживаться в дальнейшем движении философской мысли.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
2. Булгаков С.Н. Агнец Божий. – М., 2000.
3. Корнилов С.В. Русская философия Серебряного века: формирование понятийного аппарата // Вестн. РГНФ. – 2008. – № 1.
4. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993.
5. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. – М., 1998.
6. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч.. – М., 1990.

Индуктивный метод Н. О. Лосского

В статье проанализирована логика, лежащая в основе философии Лосского. Автор исследует логическую связь гносеологии и метафизики в системе Лосского, раскрывает метод прямой индукции, используемый философом для обоснования оригинальной философской системы.

This article analyzes the logic which is considered as a basis of Lossky philosophy. The author explores the logical relationship of epistemology and metaphysics in Lossky system, discloses the method of direct induction which the philosopher uses to justify the original philosophical system.

Ключевые слова: индуктивная логика, метафизика, Лосский, логические законы, интуиция, субстанция.

Key words: inductive logic, metaphysic, Lossky, logical laws, intuition, substance.

Один из выдающихся отечественных мыслителей XX в., видный деятель русского религиозно-философского ренессанса Николай Онуфриевич Лосский (1870–1960) называл созданную им систему интуитивизмом, или идеал-реализмом, дав ей глубокое логическое обоснование. Рассмотрение такого непростого вопроса, как логика Н.О. Лосского, не может обойтись простым анализом его идей. Поэтому наилучший способ исследования в нашем случае – это изучение разнообразных предпосылок логико-гносеологической модели интуитивизма.

Первое, что необходимо пояснить: логика и гносеология тесно связаны в интуитивизме, поэтому логические структуры будут исследованы с помощью преимущественно гносеологических суждений. Второе важное уточнение: предпосылки мы условно разделим на экстернальные (внешние) и интернальные (внутренние). Экстернальные включают в себя традицию, влияния, предшественников Лосского; интернальные – внутренние мотивы создания системы, авторскую точку зрения, самобытность системы. Исследуя экстернальные предпосылки интуитивизма, можно выделить философов и учения, оказавшие непосредственное влияние на интуитивизм (как, например, философия Лейбница или Вл. Соловьева), можно назвать мыслителей, не оказавших подобного влияния, и наконец, выделить философские системы, с которыми Лосский не был согласен и вступал в активную полемику. В последнем случае можно говорить об отрицательном влиянии, ибо, возражая против определенных положений, Лосский был вынужден предлагать свое ре-

шение проблем. Учитывая это, можно выделить ключевую фигуру, оказавшую решающее влияние на создание интуитивистской логико-гносеологической модели, – это И. Кант. Многие положения философов, с которыми спорит Лосский, Кант разделял; именно в его адрес сыплются со стороны Лосского упреки, относящиеся к эмпирикам (Локк, Беркли, Юм) и рационалистам (Спиноза, Декарт, отчасти Лейбниц). Почти всю новоевропейскую философию так или иначе Лосский связывает с именем Канта: указанных мыслителей Лосский в «Обосновании интуитивизма» прямо обозначает как сторонников *докантовского* эмпиризма и рационализма, а сразу после исследования системы Канта Лосский пишет главу «Общий характер послекантовской философии», в которой рассматривает философию Гегеля, Фихте, Шеллинга, Шопенгауера, Маха, Авенариуса, Спенсера. Это не оставляет сомнения в том, что Лосский признавал учение Канта центральным в философии Нового времени. Понимая, что Кант заслуживает большего внимания со стороны исследователей, Лосский предпринял перевод «Критики чистого разума» на русский язык, пользующийся большой популярностью до сегодняшних дней. Это еще раз подчеркивает значимость философии Канта для Лосского.

Каким же образом, вступая в полемику с Кантом, Лосский строит свою теорию, каковы плюсы и минусы такого «отрицательного» влияния? Формально и при беглом взгляде исследователю может показаться, что Кант и Лосский выдвигают определенные гносеологические аксиомы и затем развивают их в определенную теорию. Так, например, Кант полагает, что объект непознаваем:

«...источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают, каковы вещи сами по себе» [3, с. 145].

Лосский, напротив, полагает, что основной смысл способности к интуиции, – «...непосредственное именование в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.» [9, с. 137].

Если мы скажем, что философы отталкиваются от противоположных гносеологических аксиом и поэтому строят разные теории знания, мы не будем правы, поскольку в основе аксиомы лежит некоторое правило, очерчивающее границы применения как тезиса, так и его доказательства. Кант и Лосский согласны с тем, что между субъектом и объектом существует определенная граница, и если показать область этой границы, то мы получим процесс познания. Вопрос заключается в том, где лежит эта граница. Кант проводит ее в опыте, и получается, что существует смежная область, в которой есть часть субъекта и часть объ-

екта, не сам субъект, поскольку он трансцендентален и характеризуется набором априорных схем, и не сам объект, а лишь его феномен. Граница, по Лосскому, пролегает в чувственности субъекта, опыт находится в полной власти объекта, а чувственность субъекта до конца ему не принадлежит, потому что попадает в зависимость от объекта.

Из этого теоретического заключения вытекает практическая гносеология, которая заключается в разной направленности субъект-объектных отношений двух систем. Оба философа поднимают вопрос, в чем заключается знание. По Канту, «синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или а priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание» [3, с. 183]. Это значит, что знание субъективно, субъект конструирует знание согласно априорным формам и, следовательно, конструирует объект. Лосский решает эту проблему иначе: знание есть тогда, когда есть объект, а лишь после происходит углубление знания, «знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть» [8, с. 114]; более глубокое и точное знание получается тогда, когда есть «процесс дифференцирования действительности путем сравнения» [8, с. 195]. Кантианское рассмотрение вопроса характеризуется обратной логикой: вначале идет синтез, конструирование объекта, а затем получается наличие объекта. Такая постановка проблемы у двух философов опять-таки лежит в разных сферах субъект-объектных отношений.

Соответственно, истина и истинное знание на этом же основании обозначают разные критерии достоверности. По Канту, истина субъективна, «истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят. ... Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку» [3, с. 389]. Кант не следует за Аристотелем, который полагал, что истина – это соответствие высказывания объекту высказывания. Логика Канта заключается в том, что точное следование правилам рассудка и разума никогда и ни при каких обстоятельствах не может дать ложного суждения, а, значит, истина зависит не от объекта, а от субъекта. Лосский, не соглашаясь с подобным мнением, считает, что «истина есть наличность бытия в суждении, а вовсе не соответствие между знанием и чем-то находящимся вне знания» [8, с. 216]. В таком рассуждении об истинности знания также есть нюанс: «истина есть объективный образ предмета, а ложь есть субъективный образ предмета» [8, с. 196].

Наконец, Кант считал несовершенными вероятностные суждения. Само суждение должно вести нас к всеобщему и необходимому знанию, а индуктивные суждения лишь умножают вероятность. Лосский не был согласен с таким мнением. Правильно примененная индукция ведет нас к истине: поскольку мы не обладаем полнотой знаний причин и видим большей частью лишь следствия, то мы вправе использовать индуктивную логику¹.

На этом мы закончим исследование экстерналиных предпосылок и перейдем к интерналиным. В нашем случае интерналиные предпосылки будут не некоторыми аксиомами, от которых отталкивался Лосский при построении своей системы, и не оригинальными чертами его философии. Аксиомы, используемые Лосским, равно как и характерные особенности интуитивизма, большей частью не являются самобытными: схожее мы можем обнаружить в трудах А. Бергсона, С. Александера, С. Франка. Самобытность обнаруживается в способе построения системы на определенных аксиомах, иными словами, не в том, *что* новое мы можем найти в интуитивизме, а в том, *как* построена система.

Для обоснования интуитивизма Лосский использует индуктивную логику, строящуюся на вероятностных суждениях. Индуктивный метод исследования, описанный Ф. Бэконом, применяют учёные, поэтому система интуитивизма Лосского, претендуя на научность, также использует данный метод. Однако, переходя от заключения к заключению, индукция лишь множит вероятностные суждения, в то время как философская система не будет завершённой без тождественно-истинных суждений. Эта проблема стоит и перед идеал-реализмом Лосского.

Когда Лосский, получив степень магистра, обдумывал здание новой философской системы, он не мог обойти вопроса о её логическом фундаменте. Потому большие главы своей докторской диссертации «Обоснование интуитивизма» Лосский посвятил именно логическому анализу.

Метод, избранный Лосским в качестве ключевого в своей работе, — это метод прямой индукции, т. е. такой, при котором умозаключения строятся от частного к общему и от следствия к причине. Такие выводы носят не безусловный, а вероятностный, правдоподобный характер. Николай Онуфриевич принимает это:

«Традиционная логика... хочет сказать, что из суждений; *"если есть А, то есть и В"*, *"В есть"* нельзя сделать достоверного вывода о наличии А; но она не отрицает, что рядом с суждением *"если есть А, то есть и В"* иногда может быть доказано и обратное суждение *"если есть В, то есть и А"*, а в таком случае, присоединяя сюда суждение *"В есть"*, мы получим вывод *"А есть"*» [8, с. 292].

¹ В последствии Лосский корректировал свою точку зрения, когда изучал понятие «эйдетической интуиции» Э. Гуссерля.

Эта вероятность служит для нас догадкой о том, чем является искомая причина. Такая правдоподобная догадка, ведущая к ясному усмотрению, названа Лосским интуицией, которая является основанием для умозаключения и, соответственно, рассматривается вместе с индукцией:

«...ясное усмотрение отсутствия связи между некоторыми элементами мира и догадка о связи между другими элементами... могут быть даны только или прямым восприятием, или прямою индукцией» [8, с. 296].

Таким образом, мы обнаруживаем следующее развитие умозаключений у Н. О. Лосского:

«Словом *интуиция*, – пишет он, – обозначаю это *непосредственное видение*, непосредственное *созерцание* предмета познающим субъектом» [9, с. 137]. Оттолкнёмся от этого высказывания и проанализируем ход рассуждений автора «Обоснования интуитивизма».

Если существует познающий субъект, то существует и познаваемый им объект, и если объект существует, то, вероятно, существует субъект, – так будет выглядеть первое индуктивное умозаключение. Вывод получается правдоподобным с большей долей вероятности, что субъект существует. Однако нам недостаточно правдоподобного умозаключения, и чтобы сделать данную формулу тождественно-истинной, необходимо, по мысли Лосского, превратить её в *modus ponens*. Для этого делаем следующие шаги.

Если существует субъект, то есть и созерцаемый им объект, и если существует объект, то есть и познающий субъект при условии, что объект существует, мы имеем право утверждать, что существует субъект. Данное умозаключение уже является тождественно-истинным. Тем не менее ему в качестве предпосылки предшествует новое индуктивное умозаключение: Если существует субъект, то есть и объект, следовательно, если есть объект, то существует и познающий субъект. Вывод вновь является правдоподобным с большей долей вероятности.

Такова основная логика того раздела учения Лосского, которое он называет интуитивизмом. Использование индуктивной логики вполне оправдано автором: во-первых, интуитивный эмпиризм претендует на научность, и для доказательства различных личностных способностей мыслитель нередко приводит результаты научных исследований, а во-вторых, «...истина есть *объективный* образ предмета, а ложь есть *субъективный* образ предмета. Отсюда ясно, что отличить истину от лжи можно лишь в том случае, если есть признаки, по которым познающий субъект может отличить, какие элементы образа исходят от самого объекта и какие элементы привнесены им, субъектом» [8, с. 196].

Как раз в его цепи правдоподобных умозаключений и встаёт главный вопрос: чтобы превратить вывод первого умозаключения из вероятностного в правдоподобный, нам потребовалось вводить новое индуктивное умозаключение. В свою очередь, чтобы обратить последнее в тождественно-истинную формулу, снова потребуется вероятностное умозаключение, и так до бесконечности. Данный вопрос оригинально решается Лосским.

После создания системы интуитивизма философ задумывается над метафизическими вопросами. Рассуждая, он приходит к мысли о том, что в нашей практике мы нередко сталкиваемся с чужими мнениями и другими Я. Такая мысль наталкивает нас на то, что «...противоборствующая противоположность возможна лишь там, где есть множество самостоятельных деятелей, т. е. множество субстанций» [8, с. 380]. Проведём анализ данного высказывания, используя снова индуктивную логику вследствие эмпирического характера указанного выше заявления.

Поскольку существует множество субстанций, постольку существует единичный субъект, и субъект существует (это доказано в ходе предшествующего рассуждения), то, вероятно, имеет место множество субъектов. По той же логике заключаем следующее: если существует множество субстанций, то есть и единичный субъект, и если существует субъект, то есть и множество субъектов при условии, что единичный субъект существует, мы имеем право утверждать, что существует множество субстанций.

Поскольку существует множество субстанций, постольку есть и единичный субъект, следовательно, поскольку существует субъект, то есть и множество субъектов.

Мы доказали, следуя логике Лосского, что существует объект, созерцаемый субъектом, и есть множество субъектов, находящихся в состоянии дружбы, любви, ненависти, противоборства и т. д. Для завершения теории познания, уходящей в метафизику, и обоснования метафизики необходимо сделать не вероятностный вывод, а истинный, который поможет ответить на ряд вопросов касательно идеал-реализма Лосского. Ответ был найден случайно. Однажды мыслитель осенью 1898 г. ехал на извозчике, разглядывая покрытые мглой дома. Он глубоко задумался о том, что, собственно, мы можем знать, если душе имманентны только её переживания, как вдруг блеснула в голове разгадка: всё имманентно всему. Используем её в нашем рассуждении.

Если существует субъект, то есть и объект, следовательно, если есть объект, то существует и познающий субъект, и если существует множество субстанций, то есть и единичный субъект, следовательно, если существует субъект, то есть и множество субъектов, и из этого мы можем сделать вывод о том, что всё тождественно всему (всё имманентно всему). Данное умозаключение является тождественно-истинным.

Вот как мыслитель описывает мир, где всё имманентно всему:

«...нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства здесь существует для целого, и, наоборот, целое существует для всякой части. Мало того, *вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое. Осуществление принципов органического строения доведено до предела. Это – вполне совершенный организм» [8, с. 398].

Примечательно, что подобный способ используется Аристотелем в онтологическом доказательстве бытия Бога: у всякого следствия есть побудившая его причина, следовательно, есть первопричина, и это начало и есть Бог. Суждение, используемое в первой посылке, сводится к утверждению причины и носит вероятностный характер. Однако конечное суждение является тавтологией, тождественно-истинной формулой, поскольку первопричина является причиной самой себя.

Мы проанализировали, каким образом гносеология Лосского, интуитивизм, переходит в его метафизику, идеал-реализм. Логическое обоснование закончено. Философ делает вывод о том, что существует мир конкретно-идеальных начал, т. е. субстанциальных деятелей, и мир отвлечённо-идеальных начал, мир законов, логики, времени, пространства, числа и т. п. В умопостижимом и чувственном мирах действуют правила тождества, различия и исключённого третьего, и эти законы несамостоятельны, пассивны, и находятся в зависимости от мира личностей, спаянных единством.

Гарантом же принципа «всё имманентно всему» служит начало Сверхлогическое, Сверхмировое, Живой Личный Бог. Нам совершенно необязательно доказывать его бытие – непосредственного интуитивного созерцания вполне достаточно. На этом рассуждении Лосский переходит в следующую часть философии, названную им «сверхличный мистицизм»¹.

«Кто пережил опыт приобщения к Сверхмировому началу и свободен от тех душевных поранений, извращений и предвзятостей, которые пробуждают во что бы то ни стало упорно отрицать смысл такого опыта, тому не надо умозаключений, логически доказывающих бытие Бога, подобно тому как, смотря на залитые солнечным светом поля и леса, не надо умозаключениями доказывать, что свет есть» [9, с. 262].

¹ Описание конкретно-идеального бытия, которое мы находим в мировой философии под такими названиями, как «...Nous Платона, монада Лейбница, идея в философии Гегеля, идея в том смысле, какой придает этому термину Шеллинг в диалоге «Бруно», Бессознательное Эдуарда Гартмана, Сущее в философии Вл. Соловьева» [9, с. 121], настолько оригинально, что привлекает внимание исследователей и по сей день.

После того, как русский философ закончил логические части своей системы, он занялся проблемами этики, гносеологии и мистики. Законы логики более не привлекали его и казались сухими и безжизненными. Его поздние работы посвящены высшей мировой ценности – Абсолюту («Ценность и бытие», 1931), человеческой гордыне и мировому разладу между личностями, не исполняющих заповедей Христа («Бог и мировое зло», 1941).

Самобытное завершение логического обоснования интуитивизма делает Н. О. Лосского одним из лучших систематизаторов философского знания в истории русской мысли. Своеобразие подхода и оригинальные идеи мыслителя ставят его в один ряд с такими философами, как Э. Гуссерль и А. Бергсон.

Список литературы

1. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). – СПб.: Летний сад, 2001.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. – Л.: ЭГО, 1991.
3. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Литература, 1998.
4. Летопись русской философии. 862-2002. – СПб.: Летний сад, 2003.
5. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
6. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994.
7. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991.
8. Лосский Н. О. Избранное. – М.: Правда, 1991.
9. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995.
10. Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). – СПб.: Санкт-Петербургское философ. о-во, 2003.

Философия всеединства: утопический проект С. Франка

В контексте философии всеединства в статье анализируются учения С. Франка о природе, человеке и обществе. Они оцениваются как утопический проект, направленный на гармоничное развитие человечества к будущему всеединному Богочеловечеству. Рассмотренная концепция позволяет увидеть возможные варианты будущего развития человеческого общества.

In the context of the philosophy of unity the article analyzes the teachings of St. Frank about nature, man and society. They are evaluated as a utopian project, aimed at the harmonious development of mankind in the future of spiritual unity Godmanhood. The review of the concept allows us to see the options for the future development of human society.

Ключевые слова: философия всеединства, утопия, духовность, Франк, русская философия.

Key words: philosophy of spiritual unity, utopia, spirituality, Frank, Russian philosophy.

Идея всеединства начинает оформляться в русской философии XIX в. на основе религиозной идеи соборности, примирительной роли православия, объединяющего все христианские и нехристианские народы с целью создания новой культуры мира. Концепция приобрела завершённый вид в философии С.Л. Франка и стала основой его социальной философии. Онтологический анализ духовной природы общества приводит философа к выводу о духовном единстве людей, которое уходит корнями в духовную природу человека. Франк подчеркивает, что «лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком», и, следовательно, «соборное единство образует жизненное содержание самой личности», ее гармоничное срединное состояние [9, с. 52–61].

Рассматривая двойственную природу человека, он делает вывод, что «двуединое» существо человека помимо противоборства двух природ одновременно предполагает их слитность и гармонию. С одной стороны, человек – это «природное» существо, что определяет его тело, т. е. плотская природа; с другой – это «самобытие» человека, которое дистанцирует его от мира, превращает в двухмирную инстанцию и определяет его богочеловеческую сущность [8, с. 317–320].

Взаимодействие души и тела носит взаимообразный характер: тело оказывает влияние на душу, ослабляя и стесняя ее, но обратное влияние души на тело заключается в актуализации определенных положительных

переживаний, что является результатом «собственной формирующей активности душевного бытия, для которой телесные процессы суть лишь повод» [7, с. 181–203]. Душа в концепции С.Л. Франка является посредником между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром, а существо человеческой души состоит в единстве, связующем необъятную бесконечность, полноту и единство абсолютного бытия, и ограниченность, темноту и изменчивость эмпирического бытия.

Франк приходит к выводу о богочеловеческой природе, которая видна в глубинном, «богосродном» и «богослитном» слое человеческой души, свидетельствующем о сверхтварных ее началах. В отличие от традиционной религиозной философии, у Франка Бог определяет бытие человека как «*свободное самобытие*», что не уничтожает свободы человека. Более того, свобода и действие божьей благодати в человеке, согласно Франку, являются двумя сторонами одной и той же действующей реальности:

«они суть как бы выражения "мужского" и "женского" начала в исконно "андрогинном" существе человека, причем "Женскому", воспринимающему началу человеческого духа (*anima*) принадлежит онтологическое первенство перед мужским (*animus*): то самое, что как семя "благодати" воспринимается и таится в лоне души, выступает наружу как самостоятельное, из себя самого действующее существо, имеющее свою собственную жизнь» [8, с. 352].

Двойственность человеческого духа – существа в лоне Божьем (или «таящего в себе, как в женском лоне, семя Бога») и одновременно свободной личности ответственного автономного представителя Бога в мире – определяет двойственность его жизни «между сферой интимно-внутренней, богоосвященной его жизни и сферой самостоятельного, автономно-человеческого творчества, сознательного построения мира человеческой жизни» [8, с. 357–358].

Попытки философа выделить женское начало в человеческом духе и придать ему онтологическое первенство и таким образом решить проблему первенства души (маскулинного начала) над телом (феминным началом) не позволили ему отказаться от маскулинизма. Это проявляется в его объяснении существа религиозного сознания через аналогию женской формы эротической любви. Франк подчеркивает, что любящей женской душе недостает объективности, силы, прочности, авторитетности, которые воплощены в мужском начале. Он сравнивает отношение души к Богу с отношением женского сердца к возлюбленному, мужу, где верующий (как и женщина) «*обретает самого себя* в своей подлинной полноте и глубине через покорную вольную самоотдачу себя высшему, инородному ему началу» [8, с. 323]. Таким образом, философ остался на позициях классической философии, где, как отмечает О.А. Воронина, на протяжении многих веков системообразующим принципом являлось подавление природы разумом [3, с. 31].

Важным элементом концепции является идея богочеловечества, которая лежит в основе этики и социальной философии Франка. Более того, идея богочеловечества приводит философа к отождествлению церкви и общества и социально-философскому понятию церкви. Признавая существование в обществе единства и солидарности, он рассматривает церковь как всякое единство человеческой жизни, утвержденное в вере, как присутствие «божественного начала в общественном объединении людей» [9, с. 93]. Следовательно, в понимании общества Франк опирается на духовную сущность человека.

По мнению философа, единство составляет само существо общества, однако единство предполагает, считает Франк, наличие не только одинаковости, но и разнородности. И примером такого единства является семья, которую он называет прототипом общества, где присутствует разнородность между ее членами, в частности между мужем и женой [9, с. 44]. Данный подход в целом соответствует христианским догматам.

Христианство твердо определяет место каждому полу и не изменяет своего отношения к данному вопросу на протяжении тысячелетий. «Между мужчиной и женщиной, как людьми, полное равенство, – говорит Климент Александрийский, – оба пола имеют одинаковую натуру, а следовательно, и способны к одинаковой добродетели. Следует ли из этого, что назначение женщины то же самое, что и мужчины? Физическая организация первой служит доказательством противного: но различие в назначении не препятствует равенству» [2, с. 130]. Апостол Павел в Послании к Галатам поучает: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28). Однако провозглашенное равенство полов на деле исключает саму возможность такого равенства. Во-первых, стирание половых различий само по себе есть нарушение прав пола, являющихся непеременимым условием подлинного равенства. Во-вторых, речь в Послании Павла идет о духовном подвижничестве, усилия в котором доступны и женскому полу. Допуская в этом смысле равенство духовное (но не интеллектуальное), христианство закрепляет за мужчинами и женщинами неравенство социальное. В. Суковатая подчеркивает: «Интерпретация Женского Тела как "сосуда греха", осуществляемой как бы в противовес мужской "непорочности", не только отчуждает женщину от легальных каналов духовности, но и потенциально оправдывает негласно существующую в обществе политику женской "виктимизации"...» [6, с. 1–2].

В соответствии с центральным догматом о грехопадении христианство требует безусловного подчинения одного пола другому. Отличием русской философии традиционалистов являлось, как отмечает А.В. Митрофанова, отсутствие женоненавистничества и насмешек в адрес женщин: «Качественные различия между мужчиной и женщиной в восприятии, мышлении, этике и т. д. не рассматривались ими с точки зрения превосходства мужчины над женщиной и неполноценности жен-

ского пола» [5, с. 63]. Это мы видим и в концепции С. Франка, который проводит сравнение коллективного и индивидуального начал общества как двойственность «между восприимчивым, охраняющим, обеспечивающим общественную непрерывность началом, которое есть как бы женское начало, материнское лоно общественности, и творческим, зачинающим, созидающим будущее началом, которое есть как бы ее героическое мужское начало» [9, с. 126]. Интересным с этой точки зрения представляется и еще одно сравнение философа. Он противопоставляет христианство Нового Завета с ветхозаветной религиозностью, с католицизмом, сравнивая их с «мужским» и «женским» началами. При этом философ подчеркивает, что христианство «состоит в пробуждении и воспитании такого "мужского" начала индивидуальной, религиозной ответственности, такого сознания, что последняя инстанция для меня есть то, что Бог говорит мне самому, и только мне одному. (Тогда как католицизм — как, впрочем, и великая Церковь вообще — в интересах (вполне почтенных) религиозного воспитания и руководства душами склонна отрицать это "мужское" начало)». И считает, что в таком «женском» или «младенческом» типе религиозности, каковым, по его мнению, является католицизм, нельзя найти настоящее внутреннее удовлетворение [1, с. 5].

Соборность и единство тождественны друг другу. Соборность представляет собой внутреннее, органическое единство, находящееся в основе всякого общественного объединения людей. И здесь философ вновь отмечает связь соборности и семьи, подчеркивая, что брачно-семейное единство является основой и первичной формой соборности, второй формой которой является религиозная жизнь, что еще раз говорит о духовной составляющей концепции Франка. Именно в семье как основной ячейке общества сохраняется и передается внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни [9, с. 59].

Космическая соборность, которая лежит в основе физического бытия человека, заключается в соединении мужчины и женщины. Он соглашается с немецким социологом Лацарусом, что телесность является разделяющим и изолирующим началом по сравнению с душевными связями, однако существует неразрывная связь матери и ребенка. Именно из этого физиологического внутреннего единства людей вырастает духовно-соборное единство семьи, вечной основы общества [9, с. 58–59], что еще раз подтверждает приверженность С. Франка традиционной религиозной философии в вопросе взаимоотношения полов.

Пагубность половой страсти философ подчеркивает неоднократно. В работе «Духовные основы общества» он говорит об отрицательном и разрушающем ее влиянии на брак, но при этом подчеркивает, что половое чувство, сдержанное и одухотворенное «идеальным чувством любви, аскетизмом воздержания, нравственной связью между супругами и членами семьи», способствует укреплению брака и семьи [9, с. 102]. При-

зная, что любовь является основой жизни человека и через любовь человек утверждает себя в своем подлинном существе, Франк подчеркивает несовершенство половой любви. В плотской жизни несовершенно и искаженно выражается таинственная связь мужчины и женщины, символизирующая связь Бога и человека, и брак, по мнению философа, является мирским путем очищения плотской жизни [12, с. 200–210]. Именно «моногамная семья есть форма, в которой нравственный дух человека упорядочивает космическую стихию пола», считает Франк [10, с. 133]. Позиция автора, таким образом, в целом не расходится с традиционной религиозной философией.

Следовательно, семья, по мнению С. Франка, не только основа общества, но и важный элемент социальной памяти народа, как и третья форма соборности – общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей [9, с. 59–60]. Таковы основные элементы соборности, выделяемые философом. В отличие от общественности, являющейся второй частью двойственной структуры общества (двойственность общества противостоит двойственности человеческой натуры), соборность выдвигается им на первый план. Истинная реальность, считает он, заложена только в соборности, именно в ней дан сам человек, а главной его задачей является творческое самоопределение [9, с. 80–103].

В качестве духовной основы общества Франк берет триединство, которое заключается в началах солидарности, свободы и служения. Данные принципы общественной жизни предлагается положить в основу общественного идеала. Здесь определена цель как общественного устройства, так и человеческой жизни – «осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы» [9, с. 107].

Общество складывается, таким образом, «как иерархическое многоединство подчиненных и соподчиненных низших общественных единств». Отсюда вытекает, по мнению Франка, и его иерархическая структура. Общий принцип иерархизма это, по мнению философа, добро, так как члены общества должны быть распределены «в соответствии с их духовно-онтологической значимостью, со степенью и областью их годности и умелости в богочеловеческом деле общественного строительства» [9, с. 112–122].

Принцип иерархии распространяется и на взаимоотношения полов. Франк считает, что есть нормативно определенные порядки человеческой жизни, которые соответствуют подчиненности человека непреложным космическим условиям его бытия. Следовательно, «можно и должно даровать женщинам "равноправие" с мужчинами, но совершенно невозможно отменить глубочайшее, космически предопределенное различие в умственном и душевном складе, в жизненном "призвании" двух полов» [10, с. 133]. Равенство, считает Франк, есть по самому своему существу аристократическое чувство, оно не что иное, как всеобщность служения.

Так как служение обосновывает иерархизм, то равенство не противоречит неравенству, а согласуется с ним. На основе этих положений он делает вывод, что равенство – это служение, служение, в свою очередь, основывается на свободе человека, следовательно, «общество как совместная богочеловеческая жизнь есть свободное всеединство» [9, с. 123–124]. Благая весть о богочеловеческой природе человека дает возможность реализовать идеалы свободы равенства и братства, гласит концепция Франка.

«Царские дети – дети небесного Царя – по самому своему существу *свободны*... И царские дети, именно в качестве таковых, *равны* в своем достоинстве... И, наконец, *братство* есть, очевидно, отношение между детьми общего Отца...» [11, с. 86].

Можно сделать вывод, что философ в «Духовных основах общества» предлагает традиционную концепцию мира и человека, пытается найти синтез духовного целого общества и отдельной личности, который он видит в соборности и всеединстве. С. Франк развивает свое учение об обществе, основа которого – нравственное совершенствование жизни. Главным здесь является воспитание и самовоспитание человеческого духа и внутреннее его просветление благодатными силами. Только таким путем человек может освободиться от своего внутреннего несовершенства, которое определяет его греховность.

По мнению Франка, существуют общие формы человеческой жизни, которые отражают ее подчиненность «космическим силам земного бытия»: моногамная семья, упорядочивающая космическую стихию пола; государство (государственная власть), упорядочивающее космические, злые, анархические силы для удовлетворения нравственной потребности свободной и мирной солидарности; частная собственность, обеспечивающая естественное условие свободной самодетельности человека перед космическим фактом зависимости человеческой жизни от обладания материальными благами [10, с. 133–134]. Попытки уничтожения этих форм с целью построения идеального общества философ называет ересью утопизма, искажением христианской идеи спасения и подменой ее спасением с помощью насилия, принудительно [10, с. 130; 15, с. 190]. Франк считает возможным совершенствовать мир, но только опираясь на сущностное нравственное совершенствование, нравственное воспитание личности, которое приведет к христианскому совершенствованию жизни.

Можно сделать вывод, что концепция, предложенная Франком, направлена на гармоничное развитие человечества к будущему всеединому Богочеловечеству по пути христианского совершенствования мира к идеалу Христовой правды. Она предполагает неотделимость человека и природы, что подтверждает определение мира как живого существа [12, с. 174–178].

В переломные эпохи, когда происходит разрушение традиционных ценностей и открываются новые возможности общественного развития, вопрос существования земной цивилизации очень важен. В этой ситуации, считает Э. Лассло, только «...эволюция нашего сознания является ключом к достижению мира и к нашему индивидуальному и коллективному выживанию и развитию» [4, с. 226]. Рассмотренная концепция позволяет нам увидеть новые пути решения глобальных проблем и возможные варианты будущего развития человеческого общества.

Список литературы

1. Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. – М.: РОССЭН, 2001.
2. Вера. Молитва. Любовь // Библиотека семейного чтения. – Вып. 1. – М., 1997.
3. Воронина О.А. Традиционные философские, социологические и психологические теории пола // Теория и методология гендерных исследований / под общ. ред. О.А. Ворониной. М.: МЦГИ–МВШСЭН–МФФ, 2001.
4. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания. Трансатлантический диалог / пер. с англ. М. Драчинского. – М.: АСТ /Ин-т трансперсональной психологии; изд-во К. Кравчука, 2004.
5. Митрофанова А.В. Мужчина и женщина в философской и общественно-политической мысли России XIX-XX вв. // Введение в гендерные исследования: учеб. пособие / под ред. И.В. Костиковой. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – С. 60–77.
6. Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы. URL: http://www.nuntiare.org/librory/gender_1.htm (дата обращения: 05.12.07).
7. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 3–205.
8. Франк С. Л. Реальность и человек // Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997б. С. 206–431.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 13–146.
10. Франк С.Л. Ересь утопизма // Социологические исследования. –1994. –№ 1. – С. 126–134.
11. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.
12. Франк С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. С. 147–216.

Философская антропология С. Л. Франка

В статье проанализированы философско-антропологические построения С.Л. Франка. Особое внимание уделяется характеристике Франком духовного мира человека, раскрывается учение о его тройственной природе.

The article analyzes the philosophical and anthropological constructions of S.L. Frank. The particular attention is paid to Frank's characterization of the spiritual world of man, it also reveals the doctrine of his threefold nature.

Ключевые слова: С. Л. Франк, философия всеединства, философская антропология, человек, Бог, душа, сознание, самосознание.

Key words: S.L Frank, philosophy of all-unity, philosophical anthropology, human, God, soul, mind, consciousness.

Основа философско-антропологических построений Франка – утверждение философом укорененности человека в мире¹, выражающееся в его интегральной природе. Хотя сам Франк использует понятие «интегральность» в большей степени для характеристики душевной жизни человека, тем не менее он скрупулезно анализирует единство качественных характеристик, присущих человеку как биологическому (природному) феномену со специфическими душевными, психическими, социальными чертами, чьи корни уходят в глубину Абсолютного. Такой концептуальный подход явился не только новацией для начала XX столетия, он, по словам П.П. Гайденко, предвосхитил тот поворот в философии, который осуществили в XX в. М. Шелер, М. Хайдеггер, Н. Гартман и др. [1, с. 245].

В рамках предложенной методологической установки Франк исходит из того, что эмпирический человек в своей глубине неразложимо слит со сверхиндивидуальным началом в нем, с «абсолютной первоосновой душевной жизни». Человек, с точки зрения мыслителя, является особым существом, одновременно принадлежа двум мирам: миру реальному (природе и обществу) и миру трансцендентальному (Абсолюту). При этом он «есть как бы место их встречи и скрещивания» [6, с. 318]. Следовательно, человек есть, с одной стороны, «природное» существо как одно из разновидностей животного органического мира. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами и вообще подчинена естественной закономерности, человек входит

¹ По Франку не только человек укоренен в мире, но и «мир очеловечен, и постичь его можно через человека» [6, с. 318].

в состав природы или мира. Того мира, считает Франк, который мы называем «объективной действительностью» [6, с. 318]. Иначе говоря, для Франка и тело, и сознание, и душевная жизнь онтологически являются объективными.

С другой стороны, через свое самобытие, поскольку оно есть реальность для себя сущая и в себе самой открывающаяся, человек входит в состав совсем иного мира – сверхмирную инстанцию и своими корнями как бы уходит в его глубины. В этом видит Франк основное отличие человека от животного. Животное есть «естественное» существо, принадлежащее лишь этому миру. Человек же, поясняет свою мысль философ, не только входит в «этот» мир, но и соучаствует в нем, возвышаясь над ним и дистанцируясь от него. Поэтому Франк считает, что натуралистическое учение о человеке является несостоятельным, ибо не может объяснить такие «основоположные стороны человеческого бытия, как познание, нравственную жизнь и творческую активность» [6, с. 319]. Обосновывая эту идею, Франк пишет:

«Жизнь человека есть борьба и взаимодействие, постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между этими двумя сферами его бытия – фактической и идеально-верховой, – их нераздельное и неслиянное двуединство» [6, с. 320].

Природа человека, выражающаяся через предметный психофизический облик, выступает как маленькая вершина, за которой скрывается не менее реальное бытие, но неизмеримо большее и качественно иное, чем «предметный мирок» [5, с. 466]. Потому и сущность человека, его внутренний мир не исчерпываются тем, что человек является частью природы. В этом качестве он выступает как объект естествознания. Однако человек есть большее, чем лишь экран или фон для проявления идеальных содержаний, которые даны в лице самих объектов логики, математики, эстетики, этики и религии. Для Франка в человеке есть еще и третья сторона, в силу которой он есть то живое существо, тот конкретный носитель реальности, связанный с внутренней природой человека. Это его самосознание, внутренняя душевная жизнь, образующая всю тайну человека как личности. Поэтому человек является существом самопреодолевающим, преобразующим себя самого.

Разъясняя это положение, С. Л. Франк показывает, что человек является таким существом, которое способно отрешиться от всего, в том числе и от действительности себя самого, и смотреть на все фактически сущее извне, определять свое отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Мыслитель имеет в виду самосознание человека. Именно в акте самосознания, полагает С.Л. Франк, человек сам смотрит на себя, судит и оценивает себя – имеет себя в двойном состоянии познающего и познаваемого, оценщика и оцениваемого, судьи и судимого [6, с. 320]. Вот почему только одному чело-

веку присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и, поднявшись над ней, судить и оценивать ее.

«Человек всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. Он есть в некотором смысле бесконечность, потому что внутренне срачен с бесконечностью духовного царства» [7, с. 411].

В этой связи С.Л. Франк обосновывает идею «взаимодополнительности» человека и мира. Абсолютность человека, его центральное положение в реальности невозможно обосновать, если полагать человека, его духовную сущность ограниченной в пространстве его телом и во времени – отрезком его жизни. С.Л. Франк доказывал, что эта ограниченность не более чем иллюзия. Ограниченное в пространстве и времени материальное существование человека – это только «вершина айсберга», за которой скрывается не менее реальное бытие, но неизмеримо большее и качественно иное, чем видимый мир. То есть человек в своей подлинной духовно-материальной сущности не ограничен внешним миром, а представляет собой его особый «срез».

«Душа – не замкнутая в себе, отрешенная от всего иного субстанция, а как бы субъективное зеркало "вселенной" или – точнее говоря – субъективное единство пропитанного стихией душевной жизни и своеобразно преломленного или сформированного объективного бытия» [5, с. 577].

Франк приходит к выводу, что все объективное бытие является результатом творческой активности, исходящей от множества личностных начал. Каждый отдельный человек и Бог выступают как связь и единство всех эмпирических личностей. При этом личность надо понимать не как отдельный элемент, а как частный личностный аспект всего мира. По существу, мир есть «совокупность» совершенно индивидуальных и творчески свободных личностей в том же смысле, в каком пространство есть «совокупность» трех его измерений. При этом человек обнаруживает свою индивидуальность, единственность не в замкнутости и обособленности от всего иного, а рядом с «другим», рядом с «ты». Под «ты» Франк понимает не только ограниченное человеческое бытие, но и абсолютное бытие – Бога.

Взаимосвязь человека и Бога рассматривается С.Л. Франком двояко: с одной стороны, эта связь характеризуется трансцендентностью, с другой – имманентностью. При этом трансцендентность Бога человеку, считает Франк, не просто совмещается с Его имманентностью, но и образует с ней некое нераздельное сверхрациональное единство. Имманентность, по мнению мыслителя, следует понимать как онтологическое сродство, как Богочеловечность человека.

«То, что делает человека человеком, – начало человечности в человеке – есть его Богочеловечность» [6, с. 320].

Бог, будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, в том числе и человека, излучается в него, присутствует в нем. Следовательно, Бог имманентен человеку. Вместе с тем воспринимать всю глубину своей сущности человек может лишь, выходя за пределы самого себя, т. е. трансцендируя, обеспечивая встречу с Богом как «другой личностью». Однако, если человек с другим «ты» встречается как бы случайно, извне, как с внешним носителем реальности, то с Богом у человека есть внутренняя связь. Более того, считает Франк, эта встреча происходит в уединенных, отрешенных от внешнего мира, внутренних глубинах моего «я», в которых «я» невидим и недоступен никому, кроме меня самого и Бога.

«С Богом я встречаюсь в том предельном одиночестве, в котором я встречаюсь со смертью» [6, с. 322].

Рассматривая природу человека, С.Л. Франк акцентирует особое внимание на внутреннем мире его души. В своих работах мыслитель приходит к выводу, что душа не есть «субстанция», «бессмертная сущность», «высшее начало». Он также предостерегает от натуралистического понимания души, мыслимой в виде некой субстанции, наполняющей тело и через отверстия в органах чувств сообщающейся с внешним миром. Душа – это то, что каждый человек зовет самим собой и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Под ней следует разуметь общую, родовую природу мира душевного бытия как качественно своеобразного целостного единства. Поэтому в строгом смысле, подчеркивает Франк, нельзя говорить о разных душевных явлениях. Следует рассматривать разные состояния или моменты душевной жизни, которые являются характеристиками ее со стороны интегрированности [5, с. 504].

Другой важной характеристикой душевной жизни, по Франку, является ее неограниченность. Философ поясняет, что душевная жизнь «не имеет границ не потому, что объемлет бесконечность, а потому, что положительное ее содержание в своих крайних частях каким-то неуловимым образом «сходит на нет», не имея каких-либо границ или очертаний» [5, с. 505]. Любое переживание человека есть лишь малая часть всего мыслимого богатства духовного бытия, которое невозможно разделить на его составные части. Кроме того, в любой кратчайший миг душа может пережить любое состояние, различное по длительности, к примеру, сны, грезы, образы, память. А это говорит еще об одной черте душевной жизни – ее невременности, т. е. неподчиненности времени [5, с. 509]. При этом Франк предупреждает, что вневременность не следует рассматривать в отношении к внешнему предметному миру. Выступая как часть этого мира, душевная жизнь человека локализована во

времени и, связанная с телесным организмом, локализована в пространстве. Но это внешняя локализованность и ограниченность. Речь же идет, уточняет Франк, о внутреннем качестве душевной жизни, которую нельзя разложить на «отдельные, замкнутые выдвижные ящики» [5, с. 510]. Все состояния души существуют в «переплетенности и связанности», а не «разложимости». Характеризуя душевную жизнь как «живое слитное становление», Франк акцентирует внимание на форме этого потока. При этом он, по справедливому замечанию Е.В. Мареевой, ведет речь не о внешней предметной форме, а форме процессуальной [2, с. 124].

Оригинальным у Франка является и метод исследования души. Оно должно проводиться из нее самой, основываться на элементарных формах и проявлениях. Этот метод философ называет «опытным» (феноменологическим) исследованием. Все споры, которые ведутся вокруг души, по мнению Франка, основаны на разрыве понятий «душа» и «душевная жизнь», их противопоставлении, тогда как невозможно резкое, совершенное разграничение того и другого. В своей работе Франк упоминает еще одно весьма существенное требование – отличать душевную жизнь от сознания. То, что мы называем сознанием, есть единство «сознающего» (или «сознавания») и «сознаваемого». Это связь между процессами и деятельностью сознающей личности, с одной стороны, и теми предметами, на которые они направлены, – с другой. Но к душевной жизни относятся только первые, а никак не вторые. Душа человека, по Франку, – это сфера некой внутренней реальности, закономерностей существования и смены душевных явлений. При этом понятие «душа» для него синонимично понятию «душевная жизнь».

Характеризуя душевную жизнь, Франк выделяет несколько ее уровней: первый – это субстрат душевной жизни, который известен нам по реальным жизненным состояниям: состояниям предельной расслабленности, полусна, забытья, рассеянности или, наоборот, сильнейшего возбуждения, припадка ярости, молитвенного экстаза. Это такие состояния, когда происходит «выключение» высших уровней душевной жизни, ответственных за восприятие предметного мира, за желания, оценки и целеполагания; второй уровень душевной жизни – это предметное сознание, которое ослабляет значительность душевной жизни, отодвигает ее на задний план, как бы в глубь сознания и качественно изменяет ее. Раскрывая характеристику предметного сознания, Франк отмечает, что оно сопровождается характерным образованием «ядра» душевной жизни, в качестве которого выступает предметное сознание и самосознание – это не проявление чистой субстанции душевной жизни, а усложненные, производные явления, выражающие взаимодействие душевной жизни с областью, лежащей за ее пределами.

Характеризуя целостный образ человека, Франк выявляет не только природную, духовную сущность человека, но и социальную. В этой связи он стремится понять суть общества, взаимосвязь общества и личности.

Для него общество не есть совокупность индивидов, которые осознали выгоду совместного существования и заключили «общественный договор». С.Л. Франк критикует данный подход, ибо он означает, что индивидуальность первична по отношению к общности. Но социальная жизнь, по мнению философа, необъяснима одними лишь утилитарными соображениями. Общество – «не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно, реально то, что мы называем человеком» [4, с. 53]. Для Франка общественная жизнь есть не только предметная деятельность, но и творение духа, плод субъективного творчества людей. Следовательно, человек видится Франку как существо не изолированное и обособленное, но изначально социальное, обладающее врожденным социальным «инстинктом», ибо бытие человека нельзя представить вне отношения к «ты». Общение имманентно присуще человеческому и социальному бытию, связанному с конкретными мотивами и целями человеческой деятельности. Любое общение предполагает актуализацию индивидуальности человека, неповторимости и уникальности его личности.

«Последнее, глубочайшее и наиболее полное общение совершается не на поверхности нашего бытия, пишет Франк, – не во внешней нашей связи с другими и не через умаление нашего индивидуального своеобразия; оно совершается в незримой глубине и есть произвольный итог и выражение всей нашей личности во всей единственности и неповторимости ее своеобразия» [6, с. 276].

При этом в каждом акте общения раскрывается активность не только «я», но и активность «ты».

«Ты не стоит пассивно передо мною, покорно и безучастно предоставляя себя моему любопытствующему взору; напротив, здесь происходит подлинная активная встреча двух» [6, с. 277–278].

Способом, каким существо «ты» становится нам доступным, является, по мысли Франка, откровение. Человек, обращаясь к другому человеку, действует не слепо, как может действовать физический объект, а самооткрывает себя, говорит о себе. Он говорит даже тогда, когда молчит. Поэтому «я» невозможно без его противоположности «ты», но эта противоположность преодолевается в «мы» – в единстве категорически разнородного личного бытия. Сначала должно существовать духовное единство «Мы» как некая исходная реальность, чтобы внутри нее возникли и формировались отдельные «я», находящиеся в живом общении и диалоге «я» и «ты». Таким образом, «я» и «мы» являются первичными категориями как личного, так и общественного бытия. Связь «я» и «мы»,

личности и общества необходима, ибо одно не может обойтись без другого, что в свою очередь обуславливает их существование и развитие.

В заключение следует подчеркнуть, что именно учение о человеке делает С.Л. Франка одним из самых значительных и оригинальных русских философов Серебряного века. Посвятив практически все свои работы разгадке тайны человека, его души, смысла жизни, он действительно превратил философию в живое, вдохновленное верой знание о человеке.

Список литературы

1. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
2. Мареева Е.В. Семен Франк как зеркало русской религиозной философии. – *Вопр. философии.* – 2005. – №6. – С. 117–130.
3. Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – СПб.: Центрполис, 1994.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
5. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.
6. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997.
7. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 165

В. А. Бунько

Гипотеза как гештальт

Процесс порождения гипотез рассматривается как процесс формирования целостного образа, гештальта. Показано соотношение фигуры/фона в теориях различного типа. Рассмотрены следующие пути продвижения к гештальту: прямого усмотрения, абдукции, непосредственного создания.

The process of hypothesis beget is considered as a process of forming an integral image, the gestalt. The correlation of figure/ background in the theories of different types is given. The article shows the following ways to reach the gestalt: straight discretion, abduction, direct creation.

Ключевые слова: усмотрение, схема, сходство, фигура, фон, обобщение, регулирование.

Key words: discretion, scheme, similarity, figure, background, generalisation, regulation.

Изучение трудов Чарльза Сандерса Пирса (1839–1914)¹ привело к мысли о возможности рассматривать рождение научной гипотезы как процесс формирования образа, гештальта. Действительно, многие исследователи (Гельмгольц, Пуанкаре и др.) в ходе научного поиска производят перебор, сравнение, сопоставление различных признаков изучаемых объектов, создавая в результате целостный образ, гештальт [13, с. 531]. Учитывая различие формы взаимосвязи субъекта и объекта познания, можно выделить три пути, или метода, формирования гештальта: (1) открытия путем постепенного приближения к искомому образу, (2) непосредственного, прямого усмотрения на основе анализа данных, (3) целенаправленного создания в процессе разработки новой теории. Рассмотрим эти пути продвижения к гештальту с целью выявления приемов исследования, имеющих общеметодическое значение.

¹ Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева [8].

Открытие гештальта путем постепенного приближения к искомому образу

Немецкое слово *гештальт* означает *конфигурация, тема, структурное отношение, значимое организационное целое*. Фигура и фон – ключевые слова в гештальтпсихологии. Контекст, в котором появляется элемент, называется в гештальтпсихологии «фоном» [7, с. 7]. С другой стороны, научное предположение включает в себя факты (объекты, данные, совокупности объектов), которые могут быть расположены определенным образом и в соответствии с некоторым правилом. Некая объединяющая данные факты идея и ассоциируется с фоном. То есть объекты, располагаясь определенным образом (по схеме), составляют фигуру, объединяющая идея выступает как контекст, их единство и создает гештальт. Базовая теория (объединяющая идея) может быть уже известна или ее еще предстоит создать, но в любом случае первая задача, возникающая перед исследователем – это задача постараться увидеть взаимосвязь фактов и найти общую схему. Это следует из отдельных высказываний Пирса.

В статье Н. Решера «Пирс, Поппер и методологический поворот» можно найти такое высказывание Пирса: «Гипотезы не создаются из *ni-hito* методом случайного выбора наугад; они строятся на подобающей методологической основе». И далее: «Они возникают не из случайных сочетаний, а путем прослеживания в эмпирических данных некой общей схемы» [14, с. 218]. Другой пример показывает значение общей схемы. Пирс отмечает, что многие люди находят трудным двигать одновременно обеими руками в разных направлениях по определенной траектории. Сначала надо проследить за разными действиями в разных частях движения, и тогда вдруг всплывет общая концепция движения, и проделать его становится легко [8, с. 367]. Итак, Пирс ставит вопрос о методологических основах, о том, что нужно стремиться увидеть «общую схему», осознать «общую концепцию» в эмпирических данных.

В приведенном выше примере словосочетание «вдруг всплывет» как нельзя лучше показывает спонтанность процесса. Т. Кун указывает на «сдвиг восприятия» и «переключение гештальта», характеризуя процесс смены научных парадигм [3 с. 156, 262]. Что-то похожее на «сдвиг восприятия», видимо, имеет место и при продвижении к гештальту. Но в отношении гипотезы неуместно говорить о переключении гештальта, поскольку он еще не сформирован. Кун также указывает на важность деталей, какие-то из них могут послужить ключом к объяснению [3 с. 41]. Такие детали можно назвать «подсказкой».

Чтобы повысить обоснованность научных гипотез, Пирс вводит *абдукцию* в комплекс познавательных процедур. В.А. Светлов поясняет, что абдукция представляет собой процесс формирования объяснительной гипотезы, процесс ввода новой идеи [10, с. 252]. К. Финн показывает, что абдукция используется в составе познавательных процедур –

индукции, аналогии, дедукции. В JSM-методе, названном так в честь Милля, формализован такой синтез познавательных процедур в нематематических дисциплинах. Роль абдукции заключается в управлении рассуждением, порождение гипотез увязывается с обнаружением сходства в эмпирических данных [14, с. 370]. Между тем в литературе встречается и более восторженное отношение к абдукции как пути к эвристике. С другой стороны, во многих учебных пособиях по философии науки *абдукция* вообще не упоминается. Конечно, гипотетико-дедуктивным метод (который, естественно, рассматривается в учебных пособиях) является подчиняющим понятием по отношению к абдукции, которая, возможно, выглядит устаревшей на фоне современных концепций философии науки и научных методологий, однако вспомним крылатое: «Все дозволено» П. Фейерабенда. Разве не означает это, что дозволена и методология Ч. Пирса, которая может быть успешно применима в отдельных случаях и в наши дни, и поэтому заслуживает отдельного описания.

Но здесь возникают трудности методического характера. Специалисты в области организации науки указывают, что главное отличие абдукции от таких традиционных форм умозаключения, как индукция и дедукция, состоит в ее ориентации на объяснение исследуемых фактов, но как приходят к таким гипотезам, в какой мере они инициированы фактами и объясняют ли их – все это остается за рамками метода [1, с. 113]. Действительно, развернутой работы, посвященной вопросам абдукции, мы не нашли, однако у Пирса, пусть разрозненно, но имеются некоторые рекомендации на этот счет. Нам нужно знать, по крайней мере, определение философом самого понятия гипотезы и общие указания на способы их порождения.

1). В статье «Некоторые последствия четырех неспособностей» (1896) [8, с. 48–95] Пирс приводит различные определения гипотезы, от Канта до Милля. Вот одно из них: «Мы можем выдвинуть гипотезы, затем дедуцировать следствия, а после этого – смотреть, согласуются ли эти последние с опытом». Но Пирс проходит мимо этого, казалось бы удобного, определения и останавливается на следующем: «гипотеза – это заключение умозаключения, сделанного из следствия и консеквента к антецеденту [8, с. 59]. Данное определение предполагает, что мы от фактов идем к предположению, рассматривая его как следствие истинного положения дел.

2). Как выделить первоначальное следствие? Прделанный нами анализ позволяет предложить такой ответ: нужно сначала увидеть общую схему или объединяющую идею, а затем попытаться сформировать предположение, после чего остается оценить реальность выполнения следствия. В этом случае абдукция действительно «простилает» путь новой гипотезе.

В литературе в качестве образца абдуктивного рассуждения приводится воспроизведенный Ч. Пирсом процесс создания Иоганном Кеплером теории орбиты Марса [14, с. 278]. Возникает задача воссоздания труда ученого, но не в виде простого описания, а рациональной реконструкции, которая должна основываться на логически выверенной последовательности шагов, показывающей, с какими выборами столкнулся ученый. Такая последовательность включает подбор фактов и выделение среди них ключевых. Конечно, нужно определиться с базисной теорией. Следующий шаг – постараться увидеть, используя подсказку и рефлексивную к базисной теории, общую схему. После этого остается сформулировать, зная характер связи фигуры и фона, базисной теории и общей схемы, научное предположение о сути явлений. Процесс этот творческий, поэтому выдвинутые первоначально варианты общей схемы могут быть отвергнуты, и возникнут другие схемы, уже с учетом корректировки базисной теории, совершенствования измерительных процедур и способов обработки данных.

Поэтому вместо слова «увидеть» (общую схему, гештальт) больше подходит слово «усмотреть», которое используется в философии достаточно часто, предполагается, что усматривается некая суть. В словаре русского языка С.М. Ожегова мы находим, что слово *усмотреть* используется, в том числе, в значении установить, обнаружить, признать [6, с. 588]. Иными словами, «усмотреть» означает видеть «как», а не только видеть «что», видеть связь фактов. Таким образом, процесс порождения гипотез, построенный на основе абдуктивного рассуждения и уже рассмотренных приемов усмотрения гештальта, может быть представлен следующим образом:

(1) Задачи и факты → (2) теоретическое основание → (3) общая схема → (4а) реальность предположения → (4б) корректировка базисной теории → (4в) совершенствование методов расчета → (5) формулировка гипотезы.

На основе данной модели рассмотрим труд И. Кеплера.

1. *Задачи и факты.* Кеплеру нужно было построить орбиты планет, т. е. перейти от экваториальной системы координат к системе координат, указывающей положение планеты в плоскости ее орбиты. В качестве фактов Кеплеру послужило обширное собрание наблюдений видимых положений Марса в различные моменты времени, выполненных Тихо Браге, впоследствии дополненных самим Кеплером.

2. *Теоретическое основание (объединяющая идея).* Ученый решил, что Солнце ввиду его громадных размеров не может не влиять на орбиты планет, и помещает Солнце в центр расчетов орбит. При этом Кеплер одарил Солнце *круговыми магнитными токами*. У Коперника планеты обращались вокруг Солнца «не по воле Солнца, а как бы по воле Божьей».

3. *Общая схема, вариант 1.* Сначала, следуя распространенному мнению, ученый исходил из *круговой орбиты*.

4. *Оценка реальности предположения.* Найдя новый способ расчета положения планет, Кеплер оказался перед дилеммой: или считать окружность орбитой Марса и признать ошибки в наблюдениях Тихо Браге, или считать наблюдения правильными и отказаться от окружности. Кеплер, прекрасно зная Тихо, не мог усомниться в точности его расчетов и выбирает второе.

4б. *Корректировка базисной теории.* Магнитные силы Солнца, по предположению Кеплера, основанном на анализе данных о расположении планеты, по мере её удаления от самого Солнца слабеют.

3. *Общая схема, вариант 2.* Орбитой, соответствующей скорректированной базисной теории, может быть *овал*, по форме напоминающей яйцо в разрезе с одним концом более тупым, другим более острым.

4а. *Оценка реальности предположения.* Если круг оказался слишком широк, то овал слишком узок.

3. *Общая схема, вариант 3.* Для повышения точности расчетов Кеплер принимает принцип (закон) равенства площадей. Обнаружив, что планеты в точках, находящихся под углом в 90 градусов от своей апсиды, движутся быстрее, чем следовало бы, Кеплер предположил сжатие орбиты и «хитроумным способом» доказал правильность своего предположения, но не стал отказываться от закона площадей. Орбита принимает форму эллипса.

4а. *Оценка реальности предположения.* Если закон площадей верен, то орбита Марса в виде эллипса *естественна*. Согласно Кеплеру, радиус-вектор, проведенный от Солнца к планете, в равные промежутки времени описывает равные площади. Закон площадей нашел себя, свою форму реализации в фигуре в виде *эллипса*.

5. *Формулировка гипотезы.* Каждая планета обращается вокруг Солнца по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце.

Приведенный пример построения теории орбиты Марса реально показывает, что сама по себе абдукция не порождает нового знания, но открывает пути к нему. Выбор Пирсом указанного ранее определения гипотезы означает, что он принимает форму условно-категорического умозаключения: $((p \rightarrow q) \wedge q) \rightarrow p$, что действительно имеет свои основания. Рассуждение идет от предположения, что следствием правильной орбиты является выполнение принципа равенства площадей: для истинной орбиты (p) характерно соблюдение принципа равенства площадей (q). Если орбита M такова, что принцип равенства площадей соблюдается (q), то орбита признается истинной (p). Однако разве мы можем быть уверены, что истинная орбита – это та, и только та орбита планеты, для которой должен выполняться принцип равенства площадей? Учитывая фаллибилизм Пирса, можно предположить его отрицательный ответ на данный вопрос, поэтому Пирс и выбирает условно-

категорический силлогизм, который не признается достоверным. Между прочим, если на тот момент расчеты по Кеплеру повысили свою точность, то сейчас это не так, и, что особенно любопытно, большая неточность характерна именно для орбиты Марса.

Мы рассмотрели эмпирицистский путь создания теории с выдвижением и проверкой все новых гипотез. Это похоже на метод проб и ошибок. Кеплер не имел с самого начала образа правильной орбиты, ему нужно было повысить точность расчетов, в этом направлении он и продвигался *step by step*. Первоначально Кеплер «вита́л в облаках», он вслед за Пифагором был убежден, «что в мире правит число». Поэтому он пытался сопоставить характеристики движения планет с закономерностями музыкальной гаммы, длиной сторон описанных и вписанных в орбиты планет многоугольников и т. д. Это далеко от абдукции. Пирс уверен, что существует рациональный путь к теории, а игра в 20 вопросов показывает, что такой путь возможен. В чем суть игры? Нужно загадать предмет. Правильно заданный вопрос, т. е. заданный так, чтобы ответы «да» и «нет» были равновероятны, делит число оставшихся возможностей ровно пополам, поэтому и становится достаточно 20 вопросов, чтобы угадать ответ, ведь число предметов конечно. Получается, что двадцать искусных вопросов могут достичь того, чего могут не достичь двадцать тысяч глупых вопросов. Вот и к Кеплеру успех дела приходит, когда он обратился к реальному анализу фактов.

Число выдвигаемых гипотез было бы меньше, если бы Кеплер руководствовался просто здравым смыслом, как он это сделал, поставив в центр расчетов настоящее, а не среднее Солнце. Пирс особо отмечает этот факт как заслугу Кеплера. Это одна из ключевых деталей. Другой ключевой факт – это признание сжатия орбиты планеты. Поэтому и начинает работать метод. Кеплер уточняет базисную теорию сообразно возникающей конфигурации фактов, т. е. новому варианту общей схемы. Отсюда становится понятным высказывание о том, что к нужной орбите Марса Кеплер «приведен был как бы насильно, помимо своей воли» [2, с. 217].

Объективная сторона заблуждений Кеплера объяснялась отсутствием на тот момент удовлетворительной общей теории, которую можно было бы положить в основу разработки его теории; субъективный момент связан с увлечением идеями Пифагора. С другой стороны, если бы не такая любовь к числу и стремление к гармонии, смог бы ученый открыть закон площадей, действительно поражающий своей красотой? Не можем ли мы предположить, что Кеплер был предрасположен к созданию гештальта?

Прямое усмотрение гештальта на основе анализа эмпирических данных

Мы рассмотрели путь к гипотезе применительно к эмпирицистскому типу научной теории. И. Лакатос выделяет три грандиозные рационалистические программы: евклидианскую, эмпирицистскую, индуктивистскую, а также поперрианский критический фаллибилизм [12, с. 69–74]. Понятно, что усмотрение гештальта имеет специфику в разных программах (типах теорий). В индуктивистских теориях усмотрение гештальта сводится к выполнению правила «недостающий элемент картины найден». Основополагающая теория исполняет роль фона. На основании теоретических представлений и эмпирических данных может быть сделан вывод о существовании различных объектов. Так, на «кончике пера» были открыты некоторые планеты Солнечной системы. Объединяющая идея подразумевается, она известна и лежит в основе расчетов, анализ фактов сводится к анализу так называемых «возмущений». Еще один пример. Полярный исследователь В.Ю. Визе, изучив зигзаги, проделанные «Св. Анной», и сопоставив их с ветрами, нанес на карту остров, существование которого подтвердил в 1930 г. «Седов». В данном случае все факты вынуждали сделать предположение о существовании острова, гештальт мысленно формируется путем заполнения пустоты в совокупности данных. То есть общая схема уже есть, гештальт почти сформирован, нужен последний штрих. В других случаях объединяющая идея может играть более активную роль.

Особая роль объединяющей идеи

Термин «объединяющая идея» использует К. Поппер. Выделяя критерии роста знания, Поппер в «Предположениях и опровержениях» (1963) указывает, что новая теория должна исходить из простой, новой, плодотворной и объединяющей идеи относительно некоторой связи или отношения, существующего между до сих пор не связанными вещами, или фактами, или новыми «теоретическими сущностями» [9, с. 365]. Поппер опирался на работы А. Эйнштейна, который, в свою очередь, утверждал, что важнейший методологический урок, который преподнесла квантовая физика, состоит в отказе от упрощенного понимания возникновения теории как простого индуктивного обобщения опыта. Теория, подчеркивал он, может быть навеяна опытом, но создаться как бы сверху по отношению к нему, и лишь за тем проверяться опытом. Можно сказать, что гипотезы Пирса – это гипотезы «снизу», а гипотезы Эйнштейна и Поппера – это гипотезы «сверху».

Эйнштейн поясняет, что ученый не мыслит формулами, у него мы также находим поиск объединяющей идеи и общей схемы. После 1900 г., вскоре после основополагающей работы Планка, поясняет ученый, ему стало ясно, что нужны новые принципы, поскольку открыть истинные законы путем индуктивных обобщений фактов на основе принципов ме-

ханики и термодинамики было просто невозможно. Такой принцип Эйнштейн получил после 10 лет размышлений над парадоксом: «Если бы я стал двигаться вслед за лучом света со скоростью c (скорость света в пустоте), то я должен был бы воспринять такой луч света как покоящееся, переменное в пространстве электромагнитное поле» [15, с. 279]. Убеждение в эквивалентности двух масс: в виде инертной – в законах движения, и в виде гравитационной – в законах тяготения, легло в основу общей теории относительности [13, с. 537]. Таким образом, в методологии Эйнштейна формирование гештальта происходит от фона к фигуре, хотя поиск новой концепции и конфигурации совокупностей взаимообусловлен и взаимосвязан, важно то, что выдвигание новой объединяющей идеи не привязано так жестко к фактам, как это имеет место в индуктивистских и эмпирицистских программах.

Гештальт как синтез гипотез

Принципу синтеза познавательных процедур следовал выдающийся современник Ч. Пирса – Альфред Маршалл (1842–1924). В молодости Маршалл, как и Пирс, поклонник Канта. Пирс в течение ряда лет ежедневно изучал Канта, пока не выучил многое наизусть. Желание изучать Канта в оригинале привело Маршалла в Германию. Но если Пирс впоследствии смог внести выдающийся вклад в философию, то Маршалл решает, что он дальше идей Канта продвинуться не сможет, «дальше на первый план выступали смутные очертания социальных проблем» [5, с. 10], и выдающийся вклад был внесен в экономическую науку.

В методологии Ч. Пирса и А. Маршалла много общего. Пирс указывал, что первый и фундаментальный закон ментального действия состоит в *тенденции к обобщению*. Маршалл говорит об экономических законах как об *обобщениях экономических тенденций*. Маршалл считал, что в экономике нет места для длинных рядов дедуктивных рассуждений. Задача заключается в том, чтобы постигнуть взаимодействие экономических изменений. Поэтому в методологии Маршалла используется индукция, анализ, гипотеза, дедукция, причем по-разному на разных этапах исследования, в разных сочетаниях для различных целей. Задача экономической науки, как почти всякой другой, по мнению Маршалла, заключается в том, чтобы собирать факты, систематизировать, истолковывать их и выводить из них надлежащие умозаключения [5, с. 86].

Возьмем проблему цены. Затраты труда – то общее, что объединяет все продукты труда. Этот факт очевиден и не требует доказательств. Обобщение такого факта позволяет выдвинуть гипотезу о том, что цены товаров отражают общественно необходимые затраты труда на их производство. Рассуждение продвигается по схеме: (1) товары (факты), (2) затраты труда (общее), (3) общественно необходимые затраты (обобщение). Однако к цене можно подойти и с позиции покупателя. Маржиналисты выдвигают другую гипотезу, ценность благ они объясня-

ли их предельной полезностью. С одной стороны предложение, с другой – спрос, интересы одних – возместить издержки и получить прибыль; интересы других – максимизировать потребительский избыток.

Мы оказались в ситуации выбора одной из двух эмпирицистских гипотез, Маршалл такой выбор не делает, а объединяет их в одну теорию рыночной (равновесной) цены, руководствуясь принципами непрерывности и равновесия. Идея равновесия восходит к Копернику, непрерывность Маршалл почерпнул у Гегеля и других философов. Это и позволило Маршаллу, как отмечает Дж.М. Кейнс, решить проблему толкования роли спроса и предложения производства в определении стоимости [5, с. 33]. Согласно Маршаллу, колебания цен происходят вокруг «нормальной цены». В краткосрочном периоде на колебание цен влияет спрос, в долгосрочном – ведущим фактором выступают издержки. Маршалл логически правильно выстраивает ситуацию, используя, по сути дела, принцип третичности, выдвинутый Пирсом: продавец – первое, покупатель – второе, цена – третье. Поэтому обвинения Маршалла в эклектизме, а такие обвинения были, беспочвенны. Такова логика создания гештальта. Маршалл объединяет две гипотезы снизу в единый ансамбль, поднимаясь на более высокий уровень обобщения, подобно Эйнштейну, стремясь взглянуть сверху на проблему. В результате возникает законченный образ, который можно представить графически.

Создание гештальта в процессе разработки новой теории

Приведенные примеры обнаруживают тенденцию роста значимости принципиальных положений в построении теории. Это и принцип непрерывности для Пирса и Маршалла, и принцип равновесия – для Эйнштейна и Маршалла. Можно сказать, что принципы предваряют выдвижение объединяющей идеи. В этом наблюдается закономерность развития научного теоретического знания: от гипотезы, объясняющей какие-либо явления, к гипотезе, создающей новую теорию. Согласно представителям неорационализма, современное научное знание все больше организует и направляет продуктивную, созидательную, практическую деятельность, которая становится его воплощением. Идея – это не резюме, а, скорее, программа, проект. Научное знание, воплощаясь, формирует особую реальность. Субъект постоянно воздействует на объекты, детерминируя реальность [11, с. 628–652]. Х. Патнэм, крупнейший представитель «постаналитического» этапа аналитической философии, показывает, что вопрос о рациональности не решается без образцов. Быть истинным – значит быть обоснованным, но не буквально, а референтно, в соотношении с идеализированным обоснованием. Истина остается смутной и чувствительной к контексту [12, с. 144]. В структурализме смысл следует из комбинации элементов [11, с. 824]. В эпистемологическом конструктивизме признается, что реальность, с которой имеет дело познание, – это не что иное, как конструкция самого субъекта познания [4, с. 5].

Из возрастания роли принципов, значения идеализированных образцов, контекста ситуации и следует, что гештальт создается. В современных условиях объединяющая идея Поппера становится концептуальной идеей, общая схема Пирса становится «регулирующей схемой», поскольку она наполнена регулирующим потенциалом. Фактическое положение дел сопоставляется с теоретически обоснованным, и с учетом этого разрабатываются мероприятия по переводу объекта (совокупности) на новый уровень. С учетом практики совершенствуется теоретический метод. Поэтому научный метод в целом предстает как сочетание следующих элементов: «(1) теория (концептуальная идея) → (2) регулирующая схема → (3) диагностика фактов → (4) совершенствование метода». В создании теории особую роль приобретают методологические регулятивы: требования простоты, согласованности, красоты и др.

В гештальттерапии принято считать, что при неврозе формирование фигуры/фона затруднено. В науке формирование гипотезы также затруднено, естественно, по другим причинам. Стремление к представлению гипотезы в виде гармоничного образа может оказаться полезным в научном исследовании. И хотя изложенные версии путей к гештальту выглядят правдоподобными, вопросы остаются. «Гипотеза как гештальт» – это самостоятельный метод научного исследования, или вспомогательный метод, или метафора? Нужно ли осознанно стремиться к гештальту, или можно рассчитывать на автоматический «сдвиг восприятия»? Что значит «законченный образ»? Должен ли он быть красивым? Во всяком случае, первый опыт формирования устойчивого образа, по мнению ряда исследователей, носил художественно-образный характер, сопровождаемый чувством красоты [13, с. 531]. Поиск ответов на эти и подобные вопросы побуждает обратиться к соответствующим разделам философии науки.

Список литературы

1. Андреев Г.И., Смирнов С.А., Тихомиров В.А. Основы научной работы и оформления результатов научной работы. – М.: Финансы и статистика, 2004.
2. Коперник; Галилей; Кеплер; Лаплас и Эйлер: биографическое повествование / сост., общ. ред. Н.Ф.Болдырева; послесловие А.Ф. Арендаря. – Челябинск, 1997.
3. Кун Т. Структура научной революции / пер. с англ.; сост. В.Ю. Кузнецов. – М.: Изд-во АСТ, 2003.
4. Лекторский В. Конструктивизм и реализм в эпистемологии // Философские науки. – 2008. – №1.
5. Маршалл А. Принципы экономической науки. – Т. 1 / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1993.
6. Ожегов С.И. Словарь русского языка; под ред. Л.И. Скворцова. – М.: Мир и образование, 2007.
7. Перлз Фр. Хефферлин, Гудмэн П. Опыты психологии самопознания / пер. М. Папуша. – М.: Гиль-Эстель, 1993.

8. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т.Дмитриева. – М.: Логос, 2000.

9. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: избр. работы / сост., общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского. – М.: Прогресс, 1983.

10. Светлов В.А. История научного метода: учеб. пособие для вузов. – М.: Академический проект деловая книга, 2008.

11. Современная западная философия: учеб. пособие / В.Л. Абушенко, А.Ю. Бабайцев, И.М. Бобков и др.; под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Мн.: Книжный дом, 2009.

12. Современная философия науки: хрестоматия / сост., пер., вступ. ст. и коммент. А.А. Печенкина. – М.: Наука, 1994.

13. Философия науки: учеб. пособие / под ред. А.И. Липкина. – М.: Эксмо, 2007.

14. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / сост. Д.Г. Лахути, В.М. Садовского и В.К. Финна; пер. с англ. Д.Г. Лахути. – М.: Эдиториал УРСС, 2000.

15. Эйнштейн А. Собрание научных томов: в 4 т. / под ред. И.Е. Тамма. Т.4. – М.: Наука, 1967.

Сомнение и бинер

В статье произведен анализ понятия сомнения с точки зрения концепции бинера, основы которой были заложены малоизвестным русским философом В. Шмаковым. Сомнение анализируется как бинер и как система бинеров, и в то же время к самому сомнению применяется бинарный анализ. Сомнение рассматривается как антитезис бинера «истина – сомнение».

The article analyzes the concept of doubt from the point of view of the concept of Biner, suggested by a little-known Russian philosopher Vladimir Shmakov. Doubt is analyzed as Biner and as a system of biners, and at the same time, the binary analysis is used to doubt. Doubt is regarded as the antithesis of Biner "truth - doubt"/

Ключевые слова: сомнение, бинер, мнение, истина, тезис, антитезис.

Key words: doubt, biner, opinion, true, thesis, antithesis.

Ничто в мире не может существовать без различия. Первый – простейший, но основополагающий вид различия – двойственность, или бинер¹. Именно в бинере осуществляется полное тождество формы и содержания. Бинер есть первое проявление единства. Бинер не тождественен противоречию, ибо помимо него он содержит ряд моментов, которые редко рассматриваются в традиционных концепциях противоречия (например, интеграл, андрогин, гармония). Понятие противоречия указывает в первую очередь на противостояние, в то время как единство указывает, прежде всего, на момент гармонии, тождественности. Бинер же включает в себя оба этих момента, является синтезом противоречивости и гармоничности, борьбы и сотрудничества. Поэтому понятие «бинер» более богатое и синтетичное по сравнению с понятием противоречия или антиномии, хотя и тождество между ними значительное.

Важнейшим проявлением бинарности, двойственности, противоречивости бытия является взаимодействие между полюсами бинера, которое принимает самый разнообразный вид. По мере своего действия и проявления бинер проецируется на все уровни бытия и дает о себе знать в бесконечных формах и процессах. Одним из таких проявлений бинарности бытия в жизни человека является сомнение. В данной статье со-

¹ Основы концепции бинера были заложены в начале XX в. русским философом В.А. Шмаковым в ряде работ, в частности, «Основы пневматологии. Теоретическая механика становления Духа» (1922) [21], «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств» [20] и др. Дальнейшая разработка этой концепции возобновилась в начале 90-х гг. [18], в том числе в работах автора статьи [4, 5, 6, 7].

мнение анализируется как бинер и как система бинеров и в то же время к самому сомнению применяется бинарный анализ. Это простейший вид философской рефлексии, но он является основой для всего дальнейшего хода и развития философской мысли в любой области исследования.

Сомнение – наиболее простой частый и привычный для многих людей способ первоначального проявления бинеров, в первую очередь, гносеологических. Уже само строение слова (и не только на русском языке) наглядно показывает нам его бинарный смысл и структуру: со-мнение. Сомнение есть столкновение, взаимодействие двух или больше (но и в этом случае все равно совокупность всех мнений можно разложить на бинарные оппозиции) мнений. Ситуация сомнения есть такое положение, когда мы осознаем, что владеем уже не одним мнением по данному вопросу, но не знаем, какое лучше выбрать, какого мнения целесообразней придерживаться, на основании какого мнения можно принять решение, совершить действие. Вопрос о синтезе или снятии мнений на этой стадии еще не ставится, просто осознается факт их столкновения, возникновения необходимости какого-то выбора.

Чтобы проанализировать сомнение с точки зрения разрабатываемой концепции бинера, сначала кратко разберемся в составной части любого сомнения – мнении.

1. Мнение как элемент сомнения. Мнение возникает как результат первоначального, еще неполного воплощения, утверждения, эманации тезиса гносеологического бинера в форме антитезиса. Мнение есть еще недостаточно определившийся и проявившийся антитезис бинера. Мнение является туманным бликом, отблеском тезиса, его первым мерцанием в пробуждающемся сознании. Мнение является одним из антитезисов бинера «истина – не истина». Мнение есть антитезис бинера, в значительной степени оторвавшийся от своей основы – тезиса данного бинера. Мнение настолько истинно и действительно, насколько оно связано со своим тезисом-родителем, насколько оно выражает его содержание.

Мнение есть хаотичное скопление, конгломерат из различных частей бинеров. Не случайно Г. Гегель определил мнение как субъективное представление, произвольную мысль, плод воображения. Мнение есть поверхностное представление. Мнение схватывает только внешнее. Мнение – это случайная мысль. Сколько людей, столько и мнений. Поэтому мнения не столько анализируют, сколько подсчитывают – вспомним различные опросы и рейтинги. Символом мнения является поверхность [10, с. 84]. Мышление с помощью одних только мнений есть плоское мышление. Одно из первых исследований способности к мнению было осуществлено Аристотелем в его «Топике».

Мнение не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль [2, с. 78]. Мнение во многом схоже с аффектом [16, с. 393]. Г. Гегель также определял мнение как убеждение, полученное на основании

чувств, чаяний и созерцаний, т. е., в целом базирующееся на субъективных основаниях и особенностях субъекта. Мнение есть то, что принадлежит мне, но не в качестве всеобщего, а в качестве единичного, оторванного от особенного и всеобщего. Во мнении имеется, конечно, момент всеобщности, но только в абстрактной, к тому же неосознаваемой форме. Мнение есть прилепленность к себе, некоторое своекорыстие, самомнение, своеволие [8, с. 389]. Поэтому случайное и субъективное мнение беспомощно и бессильно в разрешении вопросов философии, религии, науки и нравственности.

Каждого человека окружает мир мнений, который Э. Гуссерль называет жизненным миром. С точки зрения этого философа, мнения есть первоначальные очевидности нерелективного верования. То есть мнения как антитезисы бинеров еще не рефлексируются в свои тезисы и в самих себя. Во мнении нет взаимного отражения полюсов бинеров. Человек, стоящий только на уровне мнения, не способен обнаружить бинарный, двойственный, противоречивый характер своих мнений как с внутренней стороны, так и с внешней. Поэтому такой человек, опираясь, главным образом, на мнения, с одной стороны, вступает в некоторую взаимосвязь с миром, но, с другой стороны, отрывается от действительного, сущностного понимания мира.

Мнение есть высказывание о несущественном. Мнение есть видимость высказывания, лишенная, однако, его силы [19, с. 29]. Но мнение является первой ступенью человеческого познания, а чувства и восприятия – орудиями или инструментами мнения. Но даже мнения не даются человеку просто так, без труда. Поэтому большая часть людей не создает свои собственные мнения, а принимает от других уже готовые.

2. Мнение и истина. Смысл, содержание любых понятий определяется посредством других понятий, путем взаимодействия с ними. Одним из наиболее эффективных и эвристических понятий, позволяющих выявить смысл и содержание всех других понятий, является понятие истины. Проведем сопоставление, сравнение мнения и истины. Истина является тезисом бинера «истина – мнение», а мнение – его антитезисом.

Одним из первых мыслителей, который определил различие между истиной и мнением (и тем самым впервые, хотя и неосознанно, выявил бинер «истина – мнение»), был Парменид. Он показал, что существует мир мнений («докса») и мир истины («алетейя»). С точки зрения концепции бинера, позиция Парменида может быть представлена следующим образом. Мнение относится к существованию, конкретная истина – к бытию и к существованию, точнее, к их единству. Абстрактная же истина относится только к бытию, т. е. не является конкретной. Парменид центрировался только на тезисах бинеров бытие – существование, истина – мнение и в итоге потерял антитезисы этих бинеров, ухватив только их нирваническую природу, их же утверждения в имманентном мире от-

верг. Поэтому позиция Парменида обладает лишь абстрактным и односторонним характером.

Однако если мнение брать только как мнение и забыть о его положительной противоположности – об истине, то ничего нельзя сказать ни о его истинности, ни о его ложности [9, с. 554]. Правда, мнение все-таки будет обладать истинностью, но самой неразвитой. Мнение – истина в форме наличного бытия чего-либо. Но на этой ступени проявления истины все является истиной, даже ложь, ибо и она обладает наличным бытием, пусть и в качестве лжи.

Мнение (или мнения) – антитезис (антитезисы) соответствующих бинеров. Обоснование антитезисов антитезисами – поверхностный, эмпирический и случайный способ обоснования и аргументирования. Он может вестись в любом направлении ментального пространства. И всегда можно будет продолжить это обоснование в уже принятом направлении или же повернуть его в каком-то новом направлении. Поэтому движение обоснования своих положений средневековыми философами – это движение в прошлое по цепочке антитезисов непроявленных и неэксплицированных бинеров. Если средневековые философы искали обоснования в прошлом, то представители конвенционализма ищут обоснования, главным образом, в настоящем. Если какое-либо мнение подкреплено согласием экспертов, то это говорит о том, что это мнение уже является истиной. Тут многое зависит от того, на чем базируется согласие этих экспертов. Если их согласие происходит от воздействий тезисов соответствующих бинеров – это один вид согласия, если же согласие – плод внешнего, феноменального познания, согласия, не выходящего за пределы мира антитезисов, это уже совсем другое. Ясно, что столкновение и взаимодействие антитезисов друг с другом может продолжаться сколько угодно, к конкретной истине выхода все равно не будет. Однако и слияние антитезисов друг с другом также не поможет выйти к тезисам. Слияние одного антитезиса с другим антитезисом дадут новый антитезис, пусть и другого бинера, пусть и более богатого по содержанию. И уж тем более простое дополнение одних антитезисов другими также не поможет перейти к тезисам.

Правда, здесь возникает целый ряд сложных вопросов. Является ли бинером такое образование, где два антитезиса находятся в определенных отношениях и противопоставлении? Налицо два полюса, один из этих антитезисов обладает по отношению к другому большей «тезисностью», т. е. в какой-то мере, пусть и достаточно виртуальной, иллюзорной (так как у этих антитезисов есть свои настоящие, действительные тезисы) является его тезисом. И, далее, могут ли два тезиса, находящиеся в трансцендентном, непроявленном для нас мире, находится в бинарных отношениях, в результате которых один из этих тезисов становится уже антитезисом? Один из путей поиска ответов на эти вопросы может заключаться в переходе к тернарному рассмотрению взаимоотношений по-

люсов бинеров. Кроме того, нужно стремиться к возможно более глубокой рефлексии относительно того, с точки зрения какого понятия (или какого его составного момента) мы рассматриваем данный бинер, данное отношение. Два тезиса различных бинеров с более высокой позиции могут оказаться тезисом и антитезисом, а то и вообще антитезисами развитых и продвинутых бинеров более высокого иерархического уровня. Необходимо также учитывать, какой вид бинеров нам предстоит – первого порядка (т. е. вертикальных бинеров, когда тезис находится на более высоком иерархическом уровне по сравнению со своим антитезисом) или второго порядка (когда тезис и антитезис находятся на том же самом иерархическом уровне).

Мнение большинства дальше отстоит от истины, чем мнение думающего и более развитого меньшинства. Если все способности людей распределяются по закону пирамиды, то многие люди сначала ориентированы именно на антитезисы проявляющихся бинеров. Поэтому они и должны быть дальше от конкретной истины, являющейся единством тезиса и его проекций – антитезисов. На более легкой доступности антитезисов построены и все технологии рекламы, пропаганды, дезинформации и идеологической борьбы. Сознание людей обволакивают облаками антитезисов, соединенных в соответствующие комбинации и совокупности. Мало кому удастся распутать эти клубки (хотя часто помогает интуиция и другие формы иррационального, непосредственного оценивания ситуаций).

Путь к истине как единству тезиса и антитезиса лежит сначала через прохождение мира мнений как системы или конгломерата антитезисов. На этой дороге развивается, расширяется сознание человека. Наступает момент, когда человек начинает четко осознавать, что является тезисом и что антитезисом в противоречии, с которым ему пришлось столкнуться в той или иной ситуации. У него возникает понимание бинарного соотношения истины и мнения.

Таким образом, можно констатировать, что мнение есть граница и соединяющая человека с истиной как единством тезиса и антитезиса, и отделяющая человека от истины. Вопрос в том, способен ли данный человек заглянуть по обе стороны этой границы или же только видит одну сторону. Но в любом случае, пока человек не сталкивается с противоположными мнениями, его движение к истине невозможно. Во всяком случае, рациональным путем. Со-мнение – необходимый и важный момент на пути к более конкретной истине.

Талантливый и многосторонний современный мыслитель М. Эпштейн считает, что мудрость есть «поиск лучших мнений в отсутствие точных знаний», «умение выбрать среди многих мнений наилучшее, не основываясь на твердом знании» [22, с. 794]. Признавая определенный диапазон правомерности и истинности этой мысли, я все же исхожу из положения Г. Гегеля, что «философия есть ... не мнение и не ткань пау-

тины из мнений» [2, с. 78]. В том смысле, что настоящая, действительная (т. е. действенная) философия не работает только с мнениями, т. е. анти-тезисами бинеров, она в большей степени обращена к тезисам бинеров. А на своем высшем, спекулятивно-конкретном уровне она синтезирует тезисы с их антитезисами, тем самым стремясь к достижению высшей конкретности и максимальной всеобщности. Мудрость на уровне мнений – это обыденная, народная, повседневная мудрость. Она есть среда, в которой формируются кристаллы более высокой и действенной мудрости. Человек, занимающийся только мнениями, не может считаться философом и уж тем более мудрецом.

3. Анализ сомнения. Сомнение есть выражение бинарности сознания и мира, одно из первых еще слабых проявлений гносеологических бинеров. Сомнение – начало пути от данного представления, данной мысли к ряду других. Со-мнение – это состояние сознания, столкнувшегося с антиномией.

Рассмотрим сомнение с его положительной, т. е. тезисной стороны. Сомнение – необходимое состояние духа, свидетельство приобщенности мысли человека к духовному бытию. Сомнение – признак онтологической независимости мысли человека от материально-вещественного мира. Сомнение есть самое несомненное в человеке [13, с. 126]. То есть самым несомненным в человеке является его двойственность, его бинарность и противоречивость. Сомнение есть самое несомненное до тех пор, пока человек не вступил на путь самопреодоления, пока он сознательно не стал стремиться к конкретной и спекулятивной истине. До сомнения и после него самым несомненным является экзистенция, т. е. нечто непосредственное. За пределами экзистенции «несомненность человеческого сомнения утверждает человека абсолютным образом» [14, с. 300].

С отрицательной, т. е. антитезисной стороны, сомнение предстает как одно из самых ужасных состояний человека. «Быть или не быть – вот в чем вопрос» – классическая формулировка этого состояния. У многих людей возникает страх перед сомнением как проявлением бинарности, т. е. зла. Не случайно в религиозном сознании сомнение считается союзником сатаны [11, с. 51]. Сомнение – это принцип разделения и противостояния, а значит, и болезни. Болезни интеллектуальной и болезни телесной. Телесная болезнь – сомнение организма. Интеллектуальная и духовная болезнь – своего рода интеллектуальный и духовной астигматизм [17, с. 328]. Наиболее тяжкий вид сомнения – это пребывание души в промежуточной сфере между двумя полями притяжения, земным и небесным, относительным и абсолютным, условным и безусловным [17, с. 670]. Любая форма сомнения в любом виде деятельности всегда помеха успеху. А. Шопенгауэр, а затем Б. Рассел высказали очевидную мысль о том, что одна из бед состоит в том, что глупые люди уверены в себе, а умные – полны сомнений. В известном смысле это, конечно, беда. Но в

более широком контексте это не беда, а совершенно нормальное явление. Человек, еще не способный ухватить оба полюса бинера, должен быть уверенным. Он уверен, ибо не знает противоположное, но это не меньшая, а большая беда, о которой рано или поздно ему придется узнать. Конечно, осознание своей неспособности синтезировать полюса представшего бинера – тоже беда, но это уже более конструктивная, действенная беда. После преодоления своей умной, сознающей сомнительности человек приходит снова к уверенности, но уже более высокого уровня.

Мысль возможна только тогда, когда имеется различие. Сомнение – одно из наиболее ярких выражений различия. Когда мысль оказывается неспособной преодолеть свою сомнительную форму, она впадает в отчаяние. В частности, С. Кьеркегор полагал, что сомнение и есть отчаяние мысли. Мысль, закливающаяся на сомнении, начинает терять смысл, т. е. саму себя.

Выше уже рассматривалось соотношение истины и мнения. Теперь выявим ряд соотношений между истиной и сомнением. Противоречие вызывает сомнение, сомнение возбуждает исследование, исследование открывает истину [15, с. 9]. Бог сделал возможным сомнение, чтобы человек мог познать истину. Поэтому для разыскания истины необходимо все ставить под сомнение (Р. Декарт). Кто сомневается в истине, тот тем самым проявляет к ней подлинное стремление. Кто без всяких сомнений принял какую-либо теорию, без размышлений уверенно действовал на основе её предписаний, тот наилучшим образом способствовал застою, омертвлению и крушению этой теории. Тот же, кто сомневался в ней, пытался выйти за её пределы, тот способствовал развитию этой теории и в конечном счете к переходу к более совершенной теории.

Одним из средств снятия сомнений является доказательство. В аспекте нашего исследования доказательство есть один из видов синтеза полюсов бинера, выход на тезисы бинеров как на основания антитезисов, снятие абстрактного противостояния полюсов и бинеров, выражением которого и является сомнение. Но, с другой стороны, обнаружение потребности в доказательстве есть признак сомнения [13, с. 131]. Наука многое стремится доказать, и это является проявлением того, что наука находится в очень сомнительном положении, особенно наука со слабым компонентом веры (в том числе и религиозной). Доказательство – это проявление некоторого сопротивления, оказываемого сомнению. Однако не было бы сомнения, не было бы не только доказательства, но и знания.

Любой человек стремится преодолеть свои сомнения. С точки зрения понятия бинера сомнение преодолевается путем синтеза полюсов бинера и образованием нового единства, когда сомнение невозможно, по крайней мере, до обнаружения нового противостояния только что созданному единству. Человек всю свою жизнь двигается от сомнения к единству и от достигнутого единства к новому сомнению. По мере раз-

вития и совершенствования, по мере продвижения человека к более мощным и всеобъемлющим противоречиям (антиномиям, бинерам) происходит и периодическое нарастание интенсивности сомнений. Но предыдущий опыт, успехи по преодолению прошлых сомнений помогают более стойко и терпеливо встречать новые более сильные и тотальные сомнения. Одним из наиболее демократичных доступных способов преодоления сомнений является вера. Когда человеку не хватает знаний, интенсивности и широты мышления, времени и сил, он иногда может совершать интуитивный синтез полюсов бинера, перескакивать через ступени интеллектуального синтеза и тем самым находить успокоение в своей душе. Однако не всякая вера может помочь человеку. Одной её также рано или поздно будет недостаточно. Ибо вера в силу её непосредственного характера почти всегда является тезисом различных бинеров, поэтому для её действительного утверждения требуется освоение ее проекций в виде разнообразных антитезисов – иных форм её самой.

Можно сказать, что сомнение носит тотальный характер, но и преодолевать его также может тотально в силу бесконечного абсолютного характера истины, одной из форм проявления которой является и сомнение. Поэтому философия есть одна из наиболее действенных форм культивирования сомнений с последующим их снятием и преодолением. Философия должна сомневаться во всем: в существующей логике, в любых критериях истинности и даже в себе самой, но до определенных пределов, иначе сама философия будет невозможной и потеряет свой смысл [1, с. 21].

Список литературы

1. Библер В.С. Из "заметок впрок" // *Вопр. философии.* –1991. – №6. – С. 15–45.
2. Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб., 1993.
3. Гегель Г. Философия права. – М., 1990.
4. Егоров А.Г. Соотношение рационального и иррационального в философии Владимира Шмакова // *Философия XX века: школы и концепции: материалы науч. конф. 23–25 ноября 2000 г.* – СПб., 2000. – С. 412–414.
5. Егоров А.Г. ИПСЭТ (информационно-поисковая система экспертного типа по гуманитарным наукам) как аналог философской машины Раймонда Луллия // *Открытое образование.* – 2005. – №2. – С. 31–38.
6. Егоров А.Г. Борьба как один из видов взаимодействия полюсов бинера // *Личность. Культура. Общество. Междунар. журн. социальных и гуманитарных наук.* Т. XI. Вып. 1. – № 46–47. – М., 2009. – С. 316–322.
7. Егоров А.Г. Анализ понятия «выбор» с точки зрения концепции бинера // *Личность. Культура. Общество. Междунар. журн. социальных и гуманитарных наук.* Том XI. Вып. 3. – № 50. – М., 2009. – С. 335–340.
8. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб., 1994.
9. Лосев А.Ф. Комментарии // *Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2.* – М., 1970.

-
10. Маковельский А.О. История логики. – М., 1967.
 11. Миронов А. Сущностное восприятие слова. Книга первая. – СПб., 2000.
 12. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. – 1989. – № 4. – С. 114–154.
 13. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия // Что такое философия? – М., 1991.
 14. Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и в философии. – СПб., 2004.
 15. Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1988.
 16. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. – М., 1970.
 17. Томберг В. Старшие Арканы Таро. – СПб., 2000.
 18. Уваров М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. – СПб.: изд-во БГТУ, 1996.
 19. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. – М., 1990.
 20. Шмаков В. Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств. – Киев: София, Ltd., 1994.
 21. Шмаков В. Основы пневматологии. – Киев: София, Ltd, 1994.
 22. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. – М., 2004.

ЭТИКА

УДК 17 + 008

Н. В. Кузнецов

Культура и мораль: к вопросу о характере взаимосвязи

В статье утверждается, что мораль и культура имеют единую духовную природу, они ориентированы на общий идеал, на единые абсолютные ценности. Взаимосвязь морали и культуры образуется, прежде всего, через общность факторов их духовной детерминации, исторически часто выражающейся в единой религиозной почве.

The article proves that the morality and culture have a common spiritual nature; they are focused on the common ideal, on the unified absolute values. The relationship of morality and culture is formed, primarily through the common factor of their spiritual determination, which historically is often expressed in a single religion.

Ключевые слова: мораль, нравственность, культура, цивилизация.

Key words: moral, ethic, culture, civilization.

Самое общее и почти не вызывающее у исследователей возражений определение культуры относит к ее области все, что создано рукой и духом человека, т. е. «вторую природу», которая тем самым противопоставляется «первой природе», внешнему объективному миру, возникшему независимо от человека, его сознания и деятельности. Но, принимая данное определение, чаще всего не обращают внимания на то обстоятельство, что «творения» человека остаются нравственно безразличными с точки зрения их последствий для самого человека. Результаты человеческой деятельности могут служить самому человеку и во вред. Поэтому положительная нравственная оценка культуры, несомненная с обыденной точки зрения, представляет собой, тем не менее, важную теоретическую проблему. Культура является благом для человека лишь при условии, что негативные последствия результатов человеческой деятельности менее значимы, чем позитивные. Получается, что идея Блага, позволяющая в данном случае вносить критерий различия негативного и позитивного, сама должна «находиться» за пределами «второй природы», т. е. иметь нерукотворное происхождение и в зависимости от исходной мировоззренческой позиции связываться либо с «первой природой», либо с трансцендентной природой Божества.

Интересно, что явные признаки понимания данной проблемы мы очень редко встречаем в современных научных сочинениях о культурологических проблемах. Хотя уже Платон демонстрирует осознание необходимости рассматривать Благо как высшую универсальную категорию: «благо не есть сущность, но по достоинству и силе – стоит выше пределов сущности» (Платон. Государство, VI 509 В), и поэтому «без "идеи" блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны» (Платон. Государство, VI 505 А – В).

Немаловажное значение имеет и тот факт, что понятие культуры с точки зрения его семантики претерпело значительные исторические изменения. В таких случаях возвращение от производных значений к изначальному смыслу данного понятия может указать на его корни и на некое скрытое содержание, продолжающее играть определяющую роль в исторической судьбе слова. Этимологический анализ слова «культура» указывает на его происхождение от латинского *cultura*, связанного с понятиями обработки, возделывания, взращивания, облагораживания (от лат. *colo (colere)* – возделывать, взращивать). Над этим значением естественным образом надстраиваются более поздние, указывающие на доведение вещей до совершенства или на воспитание в людях каких-то важных качеств и черт характера. Производным значением является *cultus*, связанное с почитанием, поклонением, культом, священнодействием, религией. В Древнем Риме культурный человек (*cultus*), – это тот, кто умел в своей деятельности реализовать принцип совершенства и качества [4]. Однако сами римляне, похоже, связывали с ним прямое и более широкое значение этого слова. Например, у римского государственного деятеля Марка Порция Катона в трактате о земледелии подчеркивается, что возделывание почвы невозможно без особого душевного настроя, без качеств и свойств характера, которые и сами могут возникнуть лишь в результате такого же возделывания, только направленного не на землю, а на духовную природу человека [9]. У Цицерона толкование культуры расширяется до «обработки, совершенствования души», умственной деятельности, которая относится к сфере компетенции философии как культуры духа и ума [12].

В более близком современности понимании акцент делается на духовном совершенствовании человека, на нравственном прогрессе. Так, согласно А. Швейцеру, «культура – совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов» [13, с. 103]. Но именно это толкование понятия культуры, связывающее его значение с духовным прогрессом, оказывается в культурологической интерпретации культуры как «второй природы» отодвинутым на второй план. Это свидетельствует об определенном разрыве в интеллектуальной традиции, так как, например, в немецкой классической философии, в частности у И. Канта, мы обнаруживаем ярко выраженную

моральную трактовку понятия «культура», когда «нравственный закон внутри нас» возвышается до великого таинства, вызывающего преклонение. Культуру Кант рассматривает как данную Богом способность человека подняться от «животного», чувственного состояния к высотам нравственного существования. Культура воспитывает в человеке повиновение внутреннему стремлению к добру, так как естественным образом это стремление ему не свойственно. Культура формирует в человеке такое осмысление его потребностей, при котором нечто является для него благом не в силу его физических влечений, а в силу его подчинения долгу. Такое осмысление и следование ему в деятельности Кант называл «категорическим императивом»:

«...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [6, с. 270].

Более того, сами поступки такого рода, противоречащие чувственной природе человека, не только представляют собой следование моральным нормам, но и создают эти нормы, сообщают им статус действительных:

«Не понятие доброго как предмета определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго» [7, с. 387].

Отметим, что, как ни странно, такое понимание природы морали вполне созвучно древнерусской культуре, в категориальном строе которой центральное положение занимает категория блага. С ним неразрывно связано представление о добре как земной ипостаси блага. «Добро в древнерусской мысли выступает основополагающим принципом нравственности, главным законом земной жизни. “Добро творить” – таков моральный смысл человеческой деятельности» [10, с. 204–205].

Однако теоретически определить место и роль морали в культуре невозможно, не принимая во внимание то, что для философии культуры XX в. характерно разведение понятий культуры и цивилизации. Как отмечал Н. Бердяев, «в нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации. Эта – тема об ожидающей нас судьбе» [2, с. 162]. При этом различии культуры и цивилизации сама культура, как правило, продолжает оставаться символом позитивного аспекта в развитии человечества, тогда цивилизация в большинстве случаев получает нейтральную оценку, а нередко и отрицательную. Цивилизация рассматривается как частный случай культуры, и в отличие от собственно культуры, предполагающей ориентацию на высшие ценности, на духовный рост, на самосовершенствование человека, связывается с удовлетворением обыденных, повседневных нужд, с насущными потребностями человека. Культура характеризуется творче-

ством, а цивилизация – созданием стандартов и стереотипов, формальной рациональностью и прагматизмом. Как справедливо отмечал С.Н. Булгаков, «цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа» [3, с. 638].

Такое разделение позволяет создать видимость решения той проблемы, которой посвящена наша статья. Цивилизация рассматривается не только как внешний по отношению к человеку мир, воздействующий на него, но и как мир, противостоящий ему и, следовательно, способный оказывать не только позитивное, но и негативное воздействие. Культура же становится внутренним достоянием человека, раскрывает меру его развития, собственного достоинства, выступает символом его духовного богатства. Культура является деятельностью, в которой человек реализует свою сущность и субъективность, в которой он достигает свободы. И если сущность человека, его свобода и субъективность выражают моральное совершенство человека, то в таком случае это моральное совершенство достижимо именно в рамках культуры. В рамках цивилизации оно может сохраняться, но может и утрачиваться. И.А. Ильин подчеркивал:

«Культура есть явление внутреннее и органическое: она охватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты душевного участия» [5, с. 300].

Цивилизация противостоит культуре подобно тому, как массовые процессы репродукции и потребления противостоят процессу творчества, процессу духовного производства, если такое понятие не заключает в себе внутреннего противоречия.

Общепринятым является восприятие цивилизации как ступени развития культуры и как ее определенного аспекта. После О. Шпенглера принято говорить о современной эпохе как о цивилизации, так как в современном мире преобладающее значение получают массы и техника. Однако, согласно Н. Бердяеву, и в эпоху цивилизации существует культура, и в эпоху культуры существует цивилизация, поскольку их функции и область воздействия разнонаправлены. Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом, и их постоянное противодействие есть онтологическое условие истории человечества.

«Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека» [1, с. 544].

Культура и цивилизация образуют собой полюса социальной дихотомии: культура происходит от культа, она связана с культом предков, она невозможна без священных преданий. Цивилизация есть воля к мировому могуществу, к устройению поверхности Земли. Кстати, именно поэтому культура национальна, а цивилизация интернациональна.

Особого внимания заслуживает смыслообразующая природа культуры. Культура формирует особый смысловой мир, она наделяет природный и социальный мир духовным измерением, сообщает им общезначимый смысл. Более того, по мнению Л.М. Баткина, в культуре не содержится ничего, кроме смыслов и способов их передачи, и онтологически культура представляет собой именно привнесение в мир смысла, которого сам мир без культуры лишен. В силу этого культура является и утверждением смысла жизни, который соотносится со смыслом всего сущего.

Реализуя свою нормативную и смыслообразующую функцию, культура наряду с иными своими разнообразными проявлениями порождает и мораль как средство для «возделывания» и облагораживания человеческих отношений. Моральное регулирование вносит рациональные начала в общественную жизнь, организует справедливое мирное сожительство людей, утверждает и охраняет некий единый масштаб оценок, гарантирует равную меру свободы участникам общественных отношений. Абстрактные моральные принципы позволяют возвыситься над произволом и примитивной мстью и в то же время реально влиять на судьбы людей, ограничивая их поведение не посредством насилия, а посредством создания привлекательного образа идей справедливости, свободы, достоинства личности. Поэтому определение морали как феномена культуры не только расширяет возможности познания природы моральных норм, но и открывает возможность раскрытия глубинных потенций этого феномена, таких его аспектов, которые ранее могли оставаться незамеченными.

Смысл противопоставления культуры и цивилизации не в том, чтобы связать все негативные аспекты «второй природы» исключительно с цивилизацией, а все позитивные, в том числе и мораль, исключительно с культурой. Противопоставление культуры и цивилизации позволяет разграничить аутентичные моральные феномены от моральных норм как «застывших» явлений и форм цивилизации. Примерно тот же смысл иногда приобретает различие морали и нравственности, когда последняя рассматривается как внешняя принудительная сила, апеллирующая, главным образом, к авторитету, тогда как мораль обращена к самосознанию и совести и предполагает свободное осуществление человеческой природы. Нравственность социальна, мораль индивидуальна, хотя иногда это различие рассматривается как историческое, и мораль, и нравственность, как и культура и цивилизация, также выступают как этапы и стадии развития единого по своей природе феномена. Правда, историческое соотношение переворачивается, и если в философии культуры ци-

вилизация постепенно заменяет собой культуру, то в философии морали, наоборот, мораль оставляет в прошлом нравственность.

Впрочем, историческая диспозиция этих понятий не входит в число задач нашей статьи. Мы ограничимся тем, что, исходя из общих правил антитетики, сформулируем логически возможные отношения понятий культуры и морали, а также некоторые естественные следствия, вытекающие из принятия того или иного варианта этих отношений.

1. Мораль и культура раздельны, разнородны, не взаимосвязаны. В этом ракурсе позитивно оценивается культура, а мораль негативно. То есть культура рассматривается как явление созидательное, творческое, ненасильственное, несущее свободу человеческой личности и направленное на благо индивида и общества. Мораль же видится как искусственно созданный инструмент для реализации интересов власти и ради власти (государственного аппарата), ее удержания и поддержания, путем репрессивного вмешательства в естественную деятельность человека и общества, ведущего к ограничению их свободы. В лучшем случае мораль обеспечивает возможность мирного сосуществования, относительного порядка. Мораль выступает здесь как элемент цивилизации.

2. Мораль и культура разнородны, но негативно оценивается культура, а мораль позитивно. В данном модусе культура – явление неестественное, насильственное, необязательное, порождение прихоти человека и его метафизического, нереального мышления, не имеет пользы. Мораль отвечает интересам человека, его насущным нуждам, естественным потребностям и правам, это плод его разума, высших духовных сил и возможностей, она направлена на индивидуальное и общее благо, на безопасность общества и человека, на сохранение социальной стабильности, на удовлетворение индивидуальных и общественных интересов.

3. Мораль и культура имеют одну и ту же природу, они однородны и в идеале совпадают. Мораль возникает на определенном этапе развития культуры (зрелой культуры) и в последующем соответствует уровню культуры. Мораль представляет собой следствие культуры и является частью, аспектом культуры в целом, обладает теми же признаками (духовности, творчества). У морали и у культуры общая цель – улучшение условий жизни людей, удовлетворение человеческих потребностей, достижение блага, поэтому и мораль, и культура воспринимаются как благо. Образно выражаясь, мораль обрабатывает, возделывает человеческие отношения, облагораживает их, устраняет конфликтность, добивается гармоничного сочетания личных и общественных интересов. Принуждение рассматривается как легитимное, как необходимое средство и условие борьбы со злом ради достижения общественных целей, в необходимых случаях для принудительного балансирования интересов в целях общего блага.

Объединяет мораль и культуру их общая духовная природа, предопределяющая единство целеполагания. Мораль и культура представляют собой создание человека, плод его духовных потенций, плод разума, плод человеческого творчества. Но при определенных условиях моральные нормы переходят в механизмы цивилизации, противостоящие культуре. В таком случае их характеризует полная формальность, отсутствие ценностного наполнения, унифицированный характер, отсутствие связи со сферой духа, нацеленность не на самосовершенствование человека, а на внешнее принуждение силой авторитета.

Противоположного мнения придерживается М.К. Мамардашвили, придающий цивилизации обязательное нравственное начало:

«Цивилизация предполагает формальные механизмы упорядоченного поведения, а не основанные на чьей-то милости, идее или доброй воле... Когда под лозунгом потустороннего совершенства устраняются все моральные механизмы, именно на том основании, что они формальны, а значит, абстрактны в сравнении с непосредственной человеческой деятельностью, легко критикуемы, то люди лишают себя возможности быть и людьми...» [8, с. 116].

При этом подчеркивается, что вне цивилизации культура безжизненна. Ценности и цели, идеалы и жизненные ориентиры имеют смысл только в контексте цивилизации. Вне данного контекста – это пустые и опасные в своей обманчивости символы. Цивилизация – та сила, которая «блокирует энергию зла», примитивные и разрушительные инстинкты, слепую стихию неразумия или менее опасную разнузданность Разума, соблазненного волей к власти. Против зла нужно выставить не «трансцендентную» свободу потустороннего бытия, а законность и мораль, действующие в общественной жизни с необходимостью естественного порядка.

Истина видится посередине: в сочетании этих подходов, в нейтрализации бесполезности избыточности культуры полезностью и функциональностью цивилизации, в компенсации стандартности и унификации цивилизации единством нравственных требований (ориентацией на принципы равенства, справедливости, милосердия) ко всем членам общества. То есть, если цивилизация – форма, то культура – ее содержание, активно влияющее на форму. Таким образом, взаимосвязь морали и культуры образуется, прежде всего, через общность факторов их духовной детерминации, исторически часто выражающейся в единой религиозной почве. Например, в России огромное влияние на формирование русской культуры и нравственности оказало византийское православие. Православная культура представляет собой целостное, интегральное явление, в котором социальные противоречия частного и общего снимаются в высшем синтезе, основанном на приоритетных духовных ценностях. Духовный смысл предполагает наличие идеала и ориентацию на нравст-

венные и абсолютные ценности, соборный характер коммуникативности, чуждой всякому формализму и нацеленной на духовное взаимопонимание, сочувствие, соучастие. В этом случае мораль – это не столько принуждение, сколько созидание нового качества, творчество и своеобразное искусство, совершенствование и развитие. Таким образом, мораль и культура имеют общие признаки, единую духовную природу, в конечном счете они ориентированы на общий идеал, на единые абсолютные ценности. «Важнейшие задачи культуры: хранение человека в мире; гармонизация внутреннего и внешнего; творческое развитие и усложнение в мире» [11, с. 23] могут быть полнее правомерно названы и задачами нравственного сознания.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев Опыт парадоксальной этики. – М., 2003.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1991.
3. Булгаков С.Н. Догматическое основание культуры // Соч.: в 2 т. Т.2. – М., 1993.
4. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – М., 2003.
5. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: в 10 т. Т.1. – М., 1993.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. Т.4. Ч.1. – М., 1965.
7. Кант И. Сочинения. Т.4. Ч. I. – М., 1965.
8. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
9. Марк Порций Катон. Земледелие / пер. и комм. М. Е. Сергеенко при участии С. И. Протасовой (Сер. «Литературные памятники»); отв. ред. И. Толстой. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
10. Овчинникова Е.А. Моральная философия в России. // Рус. философия. Новые исслед. и материалы. Проблемы методологии и методики / отв. ред. проф. А.Ф. Замалеев. – СПб., 2001.
11. Пивоев В.М. Философия культуры: в 2 ч. Ч.1. – Петрозаводск, 1999.
12. Цицерон. Философские трактаты / пер. М.И. Рижского; отв. ред., сост. и вступ. ст. Г. Г. Майорова. (Сер. «Памятники философской мысли»). – М., Наука, 1985.
13. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973.

Основные положения этики глобальных отношений

В статье раскрывается сущность глобальной этики. Опираясь на основные постулаты этики интернациональных отношений и учитывая различие между межнациональным и глобальным уровнями взаимодействия, автором предпринимается попытка определить императивы, существенные для этики глобальных отношений.

This article reflects the author's view upon the essence of the global ethics. He uses the main postulates of the ethics of international relations as a starting point. Basing on them and taking into account the difference between the international and the global levels of interaction the author makes an attempt to define imperatives that are essential for the ethics of global relations.

Ключевые слова: глобальная этика, интернациональные и глобальные отношения, основные императивы, универсальные ценности.

Key words: global ethics, international and global relations, basic imperatives, universal values.

Этическое измерение глобализации занимает особое место в контексте дискурса о глобализационных преобразованиях. Оно заостряет внимание не на технико-технологической стороне вопросов глобальной интеграции, связей и сотрудничества, а на вопросах самой принципиальной возможности взаимодействия на глобальном уровне. В этом отношении одной из ключевых проблем выступает проблема поиска либо создания и институционализации единой глобальной этики как основы глобальных взаимоотношений и сплочения мирового сообщества.

В настоящее время не существует единой точки зрения на то, какие моральные положения имеют универсальный, абсолютно непререкаемый характер. Вместо этого имеется множество самых разнообразных подходов к сущности того, что может быть обозначено как глобальная, планетарная, общечеловеческая или универсальная этика. Предпосылки этики глобальных отношений формируются в направлении этической мысли, берущем начало в учении Л.Н. Толстого «о непротивлении злу силою» и получающем дальнейшее развитие в философии Махатмы Ганди и Альберта Швейцера, утверждавшего этику «благоговения перед жизнью» [13]. Значительной фигурой, мыслителем, разрабатывавшим ключевые положения глобальной этики, является немецкий теолог Ганс Кюнг. Его программные работы, такие как «Глобальная ответственность: в поисках новой всемирной этики» (1991) [7] и «Декларация мирового этоса»

(1993) [5], оказали решающее влияние на целый ряд мыслителей, среди которых можно назвать, например, таких авторов, как Л. Геррет [1], Ф. Даллмар [4] и др. Радикально противоположные позиции в отношении возможности создания единой глобальной этики представляют, с одной стороны, К.-О. Апель и Ю. Хабермас, с другой – А. Макинтайр¹.

Приходится признать, что тон в данной области задают по большей части иностранные авторы, в то время как в отечественной традиции эта тема до сих пор остается практически не раскрытой. Исключение составляют несколько исследователей: А.А. Гусейнова [2; 3], О.Л. Евдокимова [6], А.И. Неклесса [8], Е. В. Серёдкина, известная как переводчица на русский язык «Декларации мирового этоса» Кюнга [5; 9; 10].

Мы исходим из предположения, что глобальная этика – это не что иное, как этика глобальных отношений. Её положения в силу её глобального характера должны иметь всепланетное значение и быть адресованными всем странам, всему миру в целом. Установление единой глобальной этики предполагает выработку и утверждение на основе всеобщего согласия тех этических установок, которые предназначены для использования именно и только в глобальных отношениях. В соответствии с этим следует отличать глобальную этику от универсальной (универсализированной) этики. Глобальная этика, по нашему представлению, отличается от универсальной тем, что применяется именно и только на глобальном уровне и не относится непосредственно к уровням локальным. Однако она неизбежно оказывает на них влияние в той степени, в какой они вовлечены в сферу глобальных взаимодействий. Несовпадение требований глобальной этики и императивов локальных этических систем приводит к проблеме их постоянного противоборства. Универсальная же этика в смысле универсализированной системы каких-то конкретных моральных норм местного значения неизбежно содержит в себе тенденцию к унификации. Она создаётся для того и стремится к тому, чтобы иметь хождение и быть значимой везде и всюду, на всех уровнях, без учёта различий и особенностей жизни в разнообразных локальных ситуациях.

Глобальную этику тоже можно назвать универсальной, но в другом смысле – в смысле возможности повсеместного употребления в мире и обладания свойствами, которые делают его возможным. Формирование комплекса единой глобальной этики, с одной стороны, выглядит как её унификация, поскольку данная этика глобальных отношений должна стать единой для всех стран мира и быть принята во всём мире. Но, с другой стороны, это не унификация, поскольку подразумевается, что глобальная этика предназначена именно для глобальных взаимоотношений, для применения именно на этом уровне, что позволит местным тра-

¹ Подробнее см.: Степанянц М. Т. Восток – Запад: диалог философов // Вопр. философии. – 1989. – № 12 [11].

диционным моральным предписаниям сохраниться и продолжать действовать на локальном уровне. Комплекс глобальной этики не должен вытеснять их и заменять собой.

Отправным пунктом настоящей статьи служит рассмотрение этики интернациональных отношений, так как есть основания полагать, что именно из них в процессе исторического развития возникают глобальные отношения.

Этика межнациональных отношений

Прежде чем приступить непосредственно к изучению межнациональной этики, необходимо оговорить, почему мы используем прилагательное «межнациональный» вместо более привычного в данном контексте «международный». В настоящее время всё сложнее становится выделять именно этническую составляющую современных наций. Она почти нигде в мире не присутствует в чистом виде. К тому времени, как в истории возникли первые предположения о возможности создания или же существования каких бы то ни было универсальных этических норм, подавляющее большинство народов уже обрело государственность и стало нациями. Поэтому, принимая во внимание различие значений понятий «народ» и «нация», нам представляется более уместным говорить об этике межнациональных, нежели международных (межэтнических) отношений.

Императивы этики интернациональных отношений, при всей необходимости их существования, далеко не всегда и не всеми нациями воспринимаются как должное. Основное требование межнациональной этики – это сохранение мира и недопущение войны. Вместе с тем как всемирная история, так и нынешнее положение дел свидетельствуют о том, что даже это условие не выполняется многими участниками межнациональных отношений, утверждающими в соответствии с традиционным подходом войну в качестве необходимого состояния человеческого общества и оправдывающими ее с моральной точки зрения [12, с. 235]. Даже сегодня в условиях реалий ядерно-космического века отказ от агрессии и военных действий также не носит абсолютного характера и имеет ценность в современном мире лишь вследствие возможности больших потерь и даже угрозы тотального взаимного уничтожения.

Мирное сосуществование, к которому призывает императив недопущения войны, является непрочным состоянием. Стоит одной стране проявить агрессию по отношению к другой, как та, будучи вынуждена ответить на нападение, теряет нейтралитет и вовлекается в военное противостояние. Факт нарушения мирного равновесия автоматически развязывает руки и другим государствам, так как наглядным примером свидетельствует о возможности не соблюдать требования воздерживаться от ведения войн. Тем не менее данный призыв остаётся основополагающим для позитивных по своему характеру отношений, а состояние

мира во всём мире крайне желательно и необходимо, хотя оно пока ещё труднодостижимо. И то, что основное требование этики межнациональных отношений выполняется сейчас далеко не всеми странами, говорит не о том, что стремление к прекращению и предотвращению войн и конфликтов на самом деле не является общим для всех. Это свидетельствует о том, что не все страны мира по определённым соображениям или же в силу тех или иных обстоятельств и причин не могут в настоящее время позволить себе принять данное условие и согласиться с ним.

Интернациональные отношения состоят не только из межгосударственных связей, но и включают в себя многие другие разновидности взаимодействий на внешнем уровне: межкультурные, межрелигиозные, межэтнические и иные отношения. Основным императивом межнациональной этики в контексте этих связей превращается в ещё более пространное стремление к созданию единого мирового сообщества и максимально большей его интеграции. Воплощение же данной тенденции к объединению очень проблематично, потому что, в первую очередь, это потребует сознательного создания нового мирового порядка, сущность которого различные участники интернациональных отношений понимают по-разному, в том числе и в этическом аспекте. Однако «сколь бы хрупкими и относительными ни были универсальные ценности в сфере межгосударственных взаимодействий, они, тем не менее, существуют, как существует и тенденция к увеличению их количества и возрастанию их роли в регулировании международных отношений. Появляются новые ценности, связанные с императивами сохранения окружающей среды, сокращения социального неравенства, решения демографических проблем. В число наиболее приоритетных ценностей, приобретающих все новые измерения, выдвигается соблюдение прав человека» [12, с. 232]. Учёные и политики разных стран мира не перестают искать эффективные пути сотрудничества и возможности преодоления разнообразных межнациональных конфликтов.

Различие между интернациональными и глобальными отношениями

О разнице между этикой межнациональных и этикой глобальных отношений невозможно судить без отчётливого представления о том, чем отличаются сами эти отношения, а значит, чем вообще отличается интернациональный уровень от уровня глобального. Когда речь ведётся о каком-либо явлении, соразмерном глобальным масштабам, в контекст вовлекается представление о его всемирном, всепланетном характере. Когда же предметом рассмотрения становится какое-либо явление интернационального характера, по отношению к нему почти никогда, за исключением частных случаев, не применяются глобальные мерки. Само слово «интернациональный» отсылает нас к представлению о нации и обозначает все те многочисленные контакты и взаимодействия, которые могут происходить между ними. Объекты интернационального значения

уже по одному только уровню своему несоразмерны с многообразием феноменов, присутствующих в масштабах всего мира. Глобальный масштаб является всеохватным, он включает в себя все явления, существующие в пределах земного шара: и национальные, и интернациональные, и, больше того, те, которые располагаются вне как того, так и другого уровня. Именно поэтому всякое явление глобального масштаба невозможно представить как результат простого расширения до размеров всей планеты и универсализацию соответствующего явления национального, интернационального, или какого-либо иного локального порядка. Кроме того, в отличие от интернациональных взаимодействий для глобальных отношений нет различия внешнего и внутреннего уровней, поскольку глобальное взаимодействие происходит в пределах всего пространства Земли. Поэтому глобальные отношения являются не межтерриториальными, но внутритерриториальными, поскольку в глобальном контексте территория земного шара рассматривается как единое место.

Если субъектами интернациональных отношений в собственном смысле являются нации и их представители, то с субъектами глобальных отношений дело обстоит не так просто. В первом приближении участниками глобальных отношений предстают все жители планеты, подобно тому, как на внутринациональном уровне взаимодействия представители одной и той же нации фигурируют в качестве действующих лиц. Но не все взаимосвязи между людьми на земле носят глобальный характер, который должен непременно иметь место, если речь идёт о подлинно глобальных отношениях. Поэтому субъектами этих отношений в собственном смысле, на наш взгляд, являются разнообразные всемирные организации и объединения, сообщества мирового значения, такие, например, как Всемирная организация здравоохранения (WHO) или Всемирного фонда дикой природы (WWF). Глобальные отношения – это отношения внутри этих организаций между их членами, между представителями этих общественных объединений в различных странах мира, а также взаимоотношения между этими глобальными организациями. Таким образом, люди всего мира опосредованно являются участниками глобальных взаимодействий, но лишь те и в той степени, в какой они принадлежат к той или иной всемирной организации.

Часто в качестве особенности глобализационных преобразований во всём мире полагают ослабление роли и влияния в мире национальных государств, преодоление государственно-территориального деления пространства земного шара, возникновение транснациональных корпораций, блоков государств вроде Европейского Союза, Организации Объединённых Наций, Северо-Атлантического альянса (НАТО) и тому подобных объединений. Однако все эти образования не имеют подлинно глобального характера, в них не входят абсолютно все страны мира. А значит, преодоление национальных границ само по себе ещё не означает возник-

новения глобализованного мира, хотя, возможно, предвещает и предвзвешивает осуществление процессов глобализации. То же самое касается разнообразных международных (интернациональных) организаций. Пока они интернациональные, а не мировые, они по-настоящему не участвуют в глобальных отношениях. Вместе с тем выход за национальные территориальные границы и образование единого пространства глобальных отношений, представленного всем земным шаром, не означает полного исчезновения национальных государств, государственных границ и вообще прежнего принципа территориального деления. В результате роль национальных границ ослабевает или даже просто изменяется в связи с новыми реалиями, возникающими в ходе процессов глобализации. Становление глобального уровня взаимодействий не должно отменять существования уровня национального, да и вообще всякого локального уровня, оно должно сосуществовать наряду с ним. Субъектам глобальных отношений приходится считаться с национально-территориальным принципом устройства мира и вносить соответствующие коррективы в свою деятельность.

Основные императивы этики глобальных отношений

Знание того, чем отличаются друг от друга интернациональные и глобальные отношения, позволяет использовать основные постулаты этики межнациональных взаимодействий для того, чтобы по контрасту с ними определить главные императивы этики глобальных отношений. Для этики взаимоотношений на глобальном уровне мотив сохранения мира, прекращения существующих и недопущения будущих возможных войн и конфликтов также остаётся важным. Более того, он фигурирует уже не столько как основное условие, сколько как предпосылка глобальных взаимодействий, без которых оно попросту невозможно. Ведь ни одна всемирная, глобальная в подлинном смысле слова организация не может быть образована, если и пока между различными странами мира, между народами и нациями не установится и не будет поддерживаться мир. Действительность свидетельствует о том, что это предварительное условие не выполняется, и данное требование вряд ли может быть удовлетворено в ближайшем обозримом будущем. Поэтому деятельность существующих в настоящее время всемирных организаций и объединений, их подлинно всемирный характер представляют собой проблему. Это одна из проблем современного этапа глобализационных процессов, которая требует поиска решений в будущем. Создание всемирных организаций, образований глобальных в собственном смысле слова, можно рассматривать как мотив этики глобальных отношений, призыв к объединению всех жителей планеты.

Создание единого мирового общества или сообщества как одного большого социума порождает множество вопросов. Например, какими качествами оно будет обладать? Будет ли оно подобием обществ различ-

ных стран, т. е. социумов национального уровня, или же будет представлять собой нечто существенно от них отличное? Представляет ли собой мировое сообщество сумму, слагаемую из всех локальных сообществ на планете, или оно придёт им не смену? Третьим вариантом может быть существование единого глобального социума наряду с обществами локальными. Неясно и то, какие функции он будет выполнять и какую роль играть в жизни всех жителей планеты. Ввиду всех этих затруднений становится ясно, что, хотя тяга к образованию единого мирового сообщества позитивна, как всякое стремление к единению, она порождает множество проблем вследствие своего общего характера.

Абстрактное стремление к созданию и всё большей интеграции единого мирового сообщества может быть трансформировано в этике глобальных отношений в более конкретное и достижимое требование. Оно будет представлять собой призыв к развитию связей и сотрудничества, достижению взаимопонимания и согласованности действий между различными мировыми общественными организациями. Он также может быть представлен как стремление к превращению интернациональных организаций в глобальные, к расширению их до всемирных масштабов.

Императивы сохранения окружающей среды, сокращения социального неравенства, решения демографических проблем и соблюдения прав человека сохраняют своё значение в контексте этики глобальных отношений. Однако каждый из них является действующим мотивом соответствующих всемирных организаций, но не разделяется всеми из них. То есть они не имеют всеобщего характера и значения. А для того, чтобы эти стремления стали единими императивами для всех видов глобальных взаимоотношений, необходимо развитие сотрудничества и согласованной деятельности между различными мировыми организациями и объединениями.

Список литературы

1. Геррет Л. Мир на земле через глобальную этику. URL: <http://www.creationism.org/crimea/text/114.htm>
2. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. – М.: Гардарики, 2000.
3. Гусейнов А. А. Возможно ли глобальное общество без глобального этоса? // Гуманитарная культура как фактор преобразования России. – СПб.: ГПУ, 1998.
4. Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» – «партикуляризм» // Вопр. философии. – 2003. – № 3.
5. Декларация мирового этоса / пер. Е.В. Серёдкиной. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/documents/weltethos.html>
6. Евдокимова О. Л. Современное конфуцианство в диалоге культур и актуальные дискурсы по вопросу создания глобальной этики. URL: <http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/VKhNU/Tk/829/31.html>
7. Кюнг Г. Глобальная ответственность: в поисках новой всемирной этики. – М., 1991.

-
8. Неклесса А.И. Этнос глобального мира (круглый стол. Докл. А.И. Неклесса). – М.: Горбачев-фонд, Вост. лит-ра РАН, 1999.
 9. Серёдкина Е.В. «Мировой этнос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/seredkina/weltethos.html>
 10. Серёдкина Е.В. Этический глобализм и русская философия. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/seredkina/ruethics.html>
 11. Степанянц М. Т. Восток – Запад: диалог философов // Вопр. философии. – 1989. – № 12.
 12. Цыганков П. А. Международные отношения: учеб. пособие. – М.: Новая школа, 1996.
 13. Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2:2

О. А. Туминская

«Юродивый Христа ради»: термин и образ

В статье анализируется генезис понятий, синонимичных термину «юродство», прослеживаются лексико-фразеологическая и иконографическая параллели. Автор приходит к выводу, что облик русского святого выявляется уже в ранних житийных литературных (текстологических) и иконографических (изобразительных) композициях.

The article examines the genesis of the concepts, synonymous to the term "God's fool", tracing the lexico-phraseological and iconographical parallels. The author concludes that the image of Russian Saint is detected in the early hagiographic literary (textual) and iconographical (Fine) compositions.

Ключевые слова: юродивый, «буй», «похаб», святые, блаженные, юродивые Христа ради, иконография, иконопись.

Key words: God' Fool, holy blessed fools for Christ's sake, iconography, icons.

Термин «юродивый» появляется на Руси вместе с распространением этого феномена в древнерусском обществе. Первые синонимы к слову «юродивый» – это «буй» и «похаб». Понятия «буйство», «буй» встречаются как в научной, так и в религиозно-нравственной литературе. В русском переводе Священного Писания «буй» передается как «безумный» [I Кор. III, 18]. Епископ Феофан понимает под «буйством» смиренную веру, которую надо предпочитать внешней мудрости. «Буяя миру» – люди бедные, обделенные властью. Однако они противоположны тем, кто имеет многие земные блага и кичится своей «премудростью» (своей властью, своей безнаказанностью, своей ложной мудростью). Бог избрал «буев», чтобы посрамить «премудрых» (превозносящих свое знание, свою ученую мудрость выше веры в Бога, выше сердечной мудрости) [15, с. 78–83].

На семантическое единство слов «буй» и «похаб», т. е. глупый, безумный, указывает С.А. Иванов [4, с. 137]. В современной речи «буйный» значит своенравный, непокорный, шумный. «Похабный» – бесстыдный и непристойный [12, с. 563]. В русском языке «похаб» (бес-

стыдный, наглец) и «буй» (безумец, крикун) входят в понятие «юродивый». Будем иметь в виду представленные вариации этого термина для объяснения поведения юродивых Христа ради. Юродствовать можно только во Христе, замечает И. Ковалевский, – иначе теряется смысл этого действия, и юродивый превращается в мнимо-юродивого, что не приветствуется ни церковью, ни мирской властью [7, с. 18].

«Буйство» в русском языке – это и разгульное поведение, и форма эпатажа. В поведении юродивых заключается несколько форм протеста, которые направлены против различных сторон мирской жизни и выражаются, прежде всего, в заведомо буйном, крикливом, непристойном, похабном, шутовском действе на публике в присутствии сильных мира сего и иносказательном обращении к представителям власти с пророческими указаниями на недостатки их государственного управления. Кроме того, как правило, это действие связано с частичным или полным обнажением, заголением, надеванием так называемого «идеального костюма юродивого» [9, с.110].

Более ста лет слово «буй» занимает мысль лингвистов, но и теперь его этимология остается спорной, исторически не разработанной. Первый опыт этимологического толкования был предпринят Ф. Шимкевичем в 1842 г. [20, с. 19]. Он квалифицировал слово как прилагательное, считая исходными два значения: 1) мужественный и 2) злой, злонамеренный. На основе анализа псковских говоров исследователь устанавливал третье значение, указывая на существительное «буйвище» – огороженное место около церкви. Сопоставляя параллели из старославянского, чешского, польского языков, Ф. Шимкевич пришел к выводу, что источником слова «буй» следует считать венгерское *buja* – похотливый, распутный.

А.А. Потебня в 1878 г. впервые установил правильное историческое понимание слова *буй*. Схема развития значений, предложенная ученым следующая.

1. Большой, сильный, буйвол.

2. Высокий – высоко летать («Слово о полку...»). Отсюда и *буево* – «кладбище» (для кладбища выбирались возвышенные места), *буян* – высокое место, *буяти* – высоко стоять.

3. Гордый («Слово Даниила Заточника») [12, с. 65–104].

Академик И.И. Срезневский в своем словаре расширил значение слова «буй»:

1) прилагательное – глупый, дерзкий, сильный, смелый;

2) существительное – *буй* (ныне означает в Псковской губ.) – пустое место около церкви в ограде. *Буево* – кладбище. *Буйвище* – место, где прежде всего кладбище [14, с. 190–196].

Эвфемизм – слово или выражение, заменяющее другое, неудобное для данной обстановки или грубое, непристойное выражение – завершает историю слова, прилагательное *буй* тоже выходит из употребления в

литературном языке. Из современных русских говоров только псковитяне знают и употребляют это существительное во многих значениях. Поэтому не случайно, что только в псковских летописях засвидетельствовано употребление существительного «буй» в значении «возвышение, насыпанное для возведения церкви» [8, с. 83–89].

Значение буйа как места для церкви придает понятию «юродивый» дополнительную лексическую и фразеологическую слитность. Церкви на погостах строили в Псковской местности. Название погосты получали двойное, по селению и церкви. Например, церковь Николая на погосте Синяя, отсюда и название – Синяя Никола. В XV–XVI вв. погостом называлось небольшое селение с церковью и кладбищем. Облик погоста в том виде, как его представляли в XIX в., отчасти сформировался уже в XVI в. Сохранившиеся в писцовых книгах сведения о дворности 65 погостов позволяют составить представление об облике этого типа поселений. Погост Синяя Никола имел не только двор священника и причта, но и несколько крестьянских дворов. Таким образом, погосты XVI в. на фоне одно-двухдворовых деревень были крупными поселениями.

Итак, буй представляется и местом для церкви, и местом для кладбища, и местом для жизни. Буй – юродивый – это святой, который охранял и живых, и умерших. Местом погребения блаженных угодников Христа ради могло быть кладбище (Николай Кочанов), пространство собора (Никола Салос, Михаил Клопский, Георгий Шенкурский), спуд церкви (Прокопий Устюжский) или то место, где были обретены святые мощи (Иаков Боровичский – на берегу реки).

Однако слово «буй» используется и в совершенно ином, на первый взгляд, значении. Это плавучий знак (поплавок), устанавливаемый на море, озере, реке для указания опасных мест (мелей, подводных камней). Б.А. Ларин указывает 1720 год как год начала письменного употребления слова «буй» на русском языке в документации морского департамента [8, с. 89–100].

Попробуем это объяснить. «Буй» – «юродивый» может означать такую грань абсурдного поведения, за которую уже никто не может перейти. Жизненный «спектакль», разыгрываемый юродивым для присутствующих, не зовет к повторению, а, наоборот, ждет зрительской реакции осуждения, причем в достаточно грубой и оскорбительной форме. Это знак границы такого поведения и образа жизни, за которую нельзя заходить, «заплывать». Там много «подводных камней» (обличения, грязи, самоуничтожения), встречу с ними берет на себя юродивый, защищая тем самым мирских людей. Море или озеро – мирская жизнь, на страже которой и поставлен «буй». Каждое из обозначенных действий юродивого было направлено на выявление природы человеческих соблазнов, искоренение греховной сути человечества. Выделяются черты русских юродивых, среди которых скрытая (потаенная) святость, (само)обоожествление, облаченное в форму безумия и безнравственности

(презрение к общепринятым нормам поведения), ощущение своей богоизбранности, произнесение пророческих текстов [6, с. 221]. Так, публичное обнажение, с одной стороны, демонстрировало пренебрежение к теленной плоти, уничижение тела. К наготы добавлялось ношение вериг, несуразных деталей костюма, например, железного колпака или кочерег. С другой стороны – это возвышение над греховным соблазном, превращение себя в бесплотный облик, поругание плоти во имя одной самой сильной и возвышенной любви – платонической любви к Богу. Шутовское обличение направляло, корректировало государственную власть. Пророчества ставили царя или великого князя в зависимость от услышанного. Слова юродивого должны были усмирить воинственные (чаще всего смертоносные) планы руководителей, пресечь казни и убийства. Услышанное от «буя» попадало в самые глубокие «тайники души». Известно гневный в грубой форме призыв к монарху высмеивал государственные дела правителя, но нередко касался и его личных качеств. Насмешливое обращение уравнивало царя с народом, выводило из разряда бессмертных и ставило в один ряд с бедными грешниками. Обычно и нагота, и буйное поведение совмещались, значит, сливались задачи протестов.

«Буйство» и «похабство» как выработанная, канонически оговоренная и сознательно избранная линия поведения обязательно затрагивает сферу государственного управления. Юродивый вступает в диалог с самыми высокими представителями власти. Контраст «низа» и «верха» подчеркивается сознательно. В русской житийной литературе о юродивых пристальное внимание уделено теме вербального пророческого контакта блаженных с царем. Крикливое обращение к царю (великому князю, патриарху) влекло за собой не только гнев со стороны представителей власти, но прежде всего было направлено на духовное очищение и того, к кому обращались, и каждого, кто был свидетелем этого диалога. Не каждый стерпит публичное признание в грехах, поэтому многие боялись речей блаженных. Суть публичного развенчания – душевное обнажение и очищение через гнев и негодование. Русская святость знает такой тип подвижничества, как юродство во Христе. Этот вид религиозного послушания не описан в Священном Писании, однако он зародился в Византии и бытовал на Руси. Социальные мотивы появления юродства в научной литературе рассмотрены достаточно подробно, а вот вопрос формирования иконографии блаженных остается дискуссионным [22].

По свидетельству Г.П. Федотова, русские юродивые распределяются по столетиям таким образом, что высвечивается связь возникновения большего количества святых этого вида подвижничества в зависимости от ухода с политической арены представителей княжеского рода, которые должны были являться образцом для подражания. Место святого князя занимает святой угодник, который берет на себя не только испол-

нение духовно-религиозных канонов, но и является активным борцом в социальной сфере [18, с. 255].

В XIV в. на Руси появляются первые «похабы», среди которых известные имена – Феодор и Николай Качановы (оба умерли в 1392 г.), в XV столетии прославились Михаил Клопский (ум. в 1453 г.), Георгий Шенкурский (ум. в 1465 г.) и другие. Буйному поведению должно соответствовать и изображение юродивых. Приведем цитаты из иконописных подлинников, где дается описание внешности святых юродивых, какими они изображались на иконах. Соответствие буйного поведения и внешности в некоторых цитатах явно прослеживается.

Прокопий Устюжский, чудотворец, Христа ради юродивый. Скончался в 1303 г. Местное празднование с 1458 г. По иконописному подлиннику А.И. Успенского на июль (такое же описание дано и для Иоанна Устюжского):

«Прокопий Устюжский средний, брада Козмина, риза багор с плеча правого спустилась, в руке три кочерги, испод празелень, на ногах сапоги, ноги голы» [17, ч.8, с.150].

По Сводному иконописному подлиннику Г.В. Филимонова: «Подобием средовек (средних лет... стар и сед), волосы на голове русы борода Козмина (длинная); рубище дико-багряное, с правого плеча спустилось, в руках три кочерги; на ногах сапоги разодраны, колена голы» [19, с. 149].

Николай Кочанов, Христа ради юродивый, Новгородский чудотворец, умер в 1392 г. Местное празднование не позднее первой четверти XVI в. Канонизирован до 1547 г. Память 27 июня, 27 июля [2, 85; 108]. Николай Кочанов, сын богатых родителей. Жил в Новгороде на Софийской стороне. Напротив, на Торговой стороне, жил Федор Блаженный. Обе стороны враждовали. Когда приходил Федор Блаженный на Софийскую сторону, блаженный Николай бросал в него кочан капусты. Отсюда прозвище – «Кочанов». Похоронили в храме святого Пантелеймона, переименованного потом в храм Николо-Кочановский [21, с. 28]. Святой блаженный Николай Кочанов, Христа ради юродивый, новгородский чудотворец в двух видах изображается на иконах: 1) в боярском платье, состоящем из пунцовой шубы, с золотым гасом и круглым лежащим воротничком в виде малого капюшона. Лицо бледно, длинные волосы брада с проседью, под верхней одеждой хитон голубого цвета, в левой руке сверток, на ногах обувь; 2) голубой хитон, босой, без свертка, лице, брада и волосы такого же вида, как и на первой иконе» [19, с. 141].

Федор Юродивый. Он «подобием рус, в свите; преставился в лето 7178 года» [19, с. 48]. Память 16 марта. По сведению А.И. Успенского, «Блаженный Федор Новгородский чудотворец надсед, брада Николина, в княжей ризе». Память в январе [16, ч. 19, с. 64]. И еще одно свидетельство: «Федор Новгородский родился в Новгороде, на Торговой стороне у

богатых родителей, получил хорошее образование. Молился за свой город. Погребен у церкви святого Георгия, у Торговых рядов на рынке» [21, с. 249].

Существующие канонические черты изображения святых юродивых Христа ради наравне с житийными сведениями закрепляются ко времени Макарьевских соборов. Однако в каждом конкретном случае проявляются и индивидуальные черты. И все же практически всегда юродивый в иконе отражает одновременно две основные позиции своего христианского подвига. Первая – духовно-молитвенная позиция: преклонение, иногда коленное, головной поклон, сакральная жестикауляция и т. д. Вторая – выражение сути своего неоднозначного подвига, социально-активная и вызывающая позиция. Это нагота, вериги, пронизательный взгляд и др. Следовательно, уже в ранних житийных литературных (текстовых) и иконографических (изобразительных) композициях прослеживается формирование облика русского святого, выбравшего неординарный подвиг христианского смирения.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: сб. в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. – М.: Наука, 1993. – С. 341–345.
2. Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. – М.: Имп. Общество истории и древностей при Моск. ун-те, 1903.
3. Григоров Д.А. Русский иконописный подлинник // Записки Рус. археолог. о-ва. Т. III. – СПб., 1887. – С. 21–167.
4. Иванов С.А. Византийское юродство. – М.: Международные отношения, 1994.
5. Икона «Проконий Устюжский и Варлаам Хутынский». ДРЖ – 665. XVI в.
6. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры: дис... д-ра филос. наук: 24.00.01. – М., 2004.
7. Ковалевский И. Юродство во Христе и Христа ради юродивые. – М.: Изд-во Ступина, 1902.
8. Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание (Избранные работы): учеб. пособие для студ. пед. ин-тов / сост. проф. Б.Л. Богородский, проф. Н.А. Мещерский. – М.: Просвещение, 1977.
9. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. – Л.: Наука, 1976.
10. Маркелов Г.В. Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники): в 2 т. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. – 500 с., 250 илл.
11. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: Наука, 1995.
12. Потевня А.А. «Слово о полку Игореве». Текст и примечания. – («Филологические записки»). – Харьков, 1878. – С. 65–104.

13. Современный словарь иностранных слов: Ок. 20 000 слов. – СПб: Дуэт, 1994.
14. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам. Т. I. – СПб., 1893.
15. Толкование на I послание к Коринфянам епископа Феофана. – М.: Правило веры, 2006 (Репр. изд. 1893). – 257 с. – С. 78-83.
16. Успенский А.И. Подлинник Иконописный. Ч. 19.– М., 1903.
17. Успенский А.И. Подлинник Иконописный. Ч. 8.– М., 1903.
18. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – Ростов н/Д, 1999.
19. Филимонов Г.В. Сводный иконописный подлинник XVIII века. – М., 1874.
20. Шимкевич Ф. Корнеслов русского языка, сравненного со всеми главнейшими славянскими наречиями и с 24 иностранными языками. Ч. I. СПб.: Тип. имп. АН, 1842.
21. Энциклопедия православной святости. – М.: Лик Пресс, 1997.
22. [http: //www.rel.org.ru/metod3.htm](http://www.rel.org.ru/metod3.htm)

Голос певца-кастрата: идеология и технология

В статье раскрывается барочная идея «абсолютного искусства», которая нашла наиболее полное воплощение в творчестве певцов-кастратов. Автор показывает, что весь процесс обучения и воспитания кастрата (в том числе самообразования) был подчинен идее «абсолютного искусства» и представлял собою творческий акт «преображения природы».

The article reveals the baroque idea of “absolute art”, which found the most complete embodiment in the work of Castrato singer. The author shows that the whole process of training and education of castrato (including the self-education) was subordinated to the idea of "absolute art" and is considered as a creative act of "transfiguration of nature".

Ключевые слова: итальянская опера, барокко, «абсолютное искусство», голос кастрата, бельканто, обучение и воспитание, импровизация.

Key words: Italian opera, baroque, “absolute art”, physiological damage, Castrato singer's voice, bel canto, education and training, improvisation.

Некоторые вещи кажутся нам прекрасными
только потому, что они деформированы,
и они нравятся нам,
возбуждая одновременно отвращение

Целио Кальканьини

Для эпохи барокко было характерно, как известно, откровенное предпочтение всему искусственному. Естественное отвергалось как грубое, необработанное, «сырое», не прошедшее через преобразующий акт художника-творца. Похвальной оценки «искусственно» заслуживало высокое мастерство, проявлялось ли оно в музыке, живописи или в литературе. Эстетика барокко требовала от художника не только подражать природе, но и *исправлять* её, стремиться *превзойти* её. Известный итальянский скульптор Винченцо Данти говорил, что художник должен «стремиться всегда сделать вещи, какими они *должны* быть, а не каковы они есть». Барочная идея «абсолютного искусства» нашла многостороннее воплощение в опере. Это касалось и выбираемых сюжетов, далеких от реальной жизни, и все более и более усложняющейся музыки опер, наполненной украшающими, орнаментальными элементами, и пышного декоративного оформления оперных спектаклей, и самих исполнителей. Письма, документы, воспоминания современников той эпохи свидетельствуют о том, что исполнителями ранней оперы были в подавляющем большинстве певцы-кастраты. Опера XVII–XVIII веков, и прежде всего итальянская как эталон оперного искусства, была немыслима без певцов-кастратов.

В свете требования «быть искусственным» явление кастратов в культуре того времени представляется не только закономерным, но и знаковым. Искусственным можно без сомнения назвать сам голос певца-кастрата. Здесь налицо сознательное, целенаправленное вмешательство человека в природу, ее рукотворное преобразование. Чтобы понять сущность явления, необходимо остановиться на его физиологической стороне. Следствием операции кастрации над мальчиком в возрасте от 7 до 12 лет было то, что его растущий организм не вырабатывал так называемого «мужского» гормона – тестостерона. В результате голосовые связки певца-кастрата не подвергались возрастным изменениям, он сохранял детский по тембру голос – дискант/сопрано или альт.

Голосовой аппарат кастрата отличался от обычного прежде всего формой и положением гортани. После мутации гортань у мальчиков и даже в какой-то степени у девочек опускается. Это отражается на тембре голоса. У кастратов опущения гортани не происходит. Вследствие этого связки у них не удаляются от резонирующей полости, что и придает их голосам необычную чистоту и звонкость и способствует гармоничности звучания. Костная структура такой гортани больше похожа на женскую как по размеру, так и по отсутствию создаваемой адамовым яблоком кривизны. Тембр тоже женский. Одновременно гортань кастрата сохраняет положение, форму и пластичность детской гортани. П. Барбье метко назвал такую гортань «гибридной глоткой», к которой «добавлялась присущая только кастратам замечательная сила голосовых связок, развивавшаяся благодаря усердным – от четырех до шести часов ежедневно! – многолетним упражнениям. И, наконец, кастрация приводила к значительному развитию грудной клетки, приобретающей несколько округленные очертания и превращавшейся в мощный резонатор, что придавало голосу многих кастратов силу, какой не было у фальцетистов» [1, с. 26] Некоторые певцы, например Фаринелли, могли выдерживать при пении очень длительные интервалы между вдохом и выдохом (иногда целую минуту). Однако этот «неисчерпаемый запас воздуха» обеспечивался не столько огромным объемом легких, сколько упорной работой над техникой дыхания.

Голос кастрата, таким образом, был производным одновременно от трех типов голосов:

«...голос кастрата отличался от обычного мужского голоса нежностью, гибкостью и высотой, а от обычного женского – звонкостью, мягкостью и силой и при этом, благодаря развитой мускулатуре, технике и экспрессии, превосходил детский голос. В этом смысле кастрат – сразу мужчина, женщина и ребенок – являл собой воплощенное и отфильтрованное бесполостью триединство» [1, с. 27].

Как видим, черты искусственного вмешательства носил на себе весь голосовой инструмент певца, включая гортань и грудную клетку.

Существовало еще одно преимущество кастратов, связанное с их физиологической уникальностью. Оно заключалось в том, что кастрат продолжал петь *в той же позиции*, в которой пел в раннем детстве. Ему не приходилось переучиваться «с нуля» владеть новым голосовым аппаратом, который формируется у всякого повзрослевшего юноши. Это особое качество голоса значительно помогало им овладеть мастерством так называемого двухрегистрового пения и сыграло существенную роль в развитии искусства бельканто.

Энрико Панцакки, историк музыки второй половины XIX столетия, которому удалось в самом конце XIX в. услышать одного из последних кастратов в Ватиканской капелле, указывает на это особое качество, выражавшееся в плавных, незаметных переходах из одного регистра в другой. Свое восхищение он передает со свойственной итальянцам пылкостью, но его слова объясняют, хотя бы частично, почему кастраты достигли таких высот славы:

«Что за пение! Представьте себе голос, в котором сочетаются сладость флейты и живая мягкость человеческого горла, голос, который льется и льется, светло и непринужденно, подобно голосу жаворонка, порхающего в небе и опьяненного собственным полетом; и когда кажется, что этот голос уже достиг самой невероятной высоты, все начинается заново, и он опять льется, так же легко и свободно, без малейшего признака усилий, без тени искусственности и надрыва; одним словом, голос, от одного звука которого чувство превращается в звук, и на крыльях этого звука душа воспаряет в бесконечность. Что я могу добавить? Я слышал камерное пение Фреццолини и Барби, я слышал Патти в театре; я восхищался Мазини, Вогелем и Котоньи; но в глубине моего восхищения все еще оставалась неудовлетворенность; я всегда ощущал расхождение между намерениями артиста, какими бы возвышенными они не были, и его возможностями... А сейчас все мое естество получило чудесное удовлетворение. *Совершенно незаметные переходы от одного регистра голоса к другому, совершенно ровный тембр всех звуков*; это был спокойный, пленительный, торжественный и звучный музыкальный язык, который потряс меня и заставил испытать ранее неизведанные чувства...» [2, с. 43].

Именно кастратам было суждено сыграть решающую роль в установлении *двухрегистровой* манеры пения – одной из важнейших предпосылок бельканто. Задолго до возникновения сольного пения и оперы как жанра существовали вполне ясные представления о наличии у человеческого голоса разных регистров: *voce di petto* – грудного, *voce di testa* – головного и *falcetto* – фальцета. Каждый из этих регистров предполагал особые способы звукоизвлечения. «*Voce di petto* – полный голос, который возникает при напоре из груди и является самым звучным и выразительным. *Voce di testa* возникает скорее в горле, чем в груди, и способен к большей подвижности, *falcetto* – искусственный голос, который полностью формируется в горле и имеет наибольшую подвижность, но не име-

ет опоры», – так характеризует голосовые регистры знаменитый вокальный педагог и теоретик вокального искусства XVIII в. П.Ф. Този в трактате «Рассуждения о старинных и современных певцах» [6, р. 22].

Если хоровая церковная музыка ориентировалась преимущественно на *естественный* регистр и предпочтительной была *однорегистровая* манера пения (именно таким образом обеспечивалось тембровое единство хоровых партий), то *опера ставила перед вокальным искусством совершенно иные задачи*. Вокальная мелодия становилась все более и более развитой, она обогащалась трелями, сложными пассажами. Кроме мощи, полетности, от голоса требовался большой диапазон. Широкие скачки заставляли использовать фальцет. Но при этом важно было соблюдать одно условие: нужна была ровность регистров, сходство фальцетного регистра с натуральным. Возникла необходимость раздвинуть диапазон голоса вверх при сохранении его тембрального единства. К преимуществу, обусловленному уникальной, искусственно созданной физиологией (взрослый кастрат пел в той же вокальной позиции, что и ребенок), необходимо было добавить определенные усилия, чтобы *естественную* однорегистровую манеру пения превратить в *искусственную* двухрегистровую.

Методика воспитания такой манеры пения была доступна далеко не всем, а только наиболее опытным и талантливым педагогам. П.Ф. Този, который также был певцом-кастратом, в своем трактате пишет:

«Усердный мастер знает, что сопрано без фальцета вынуждено петь в суженном диапазоне, теряя некоторое количество нот; следует стремиться помочь ученику в этом и не оставлять попыток соединять натуральный и фальцетный голос так, чтобы их нельзя было распознать. Ведь если они не будут объединены совершенно, регистры станут различаться, и голос, соответственно, утратит свою красоту» [6, р. 23].

Този настаивал на том, что певец должен уметь комбинировать верхние и нижние регистры, и считал, что лишь в этом проявляется подлинная виртуозность: он добивался, чтобы в нижнем регистре был слышен головной резонанс, а в верхнем – грудной и чтобы регистры плавно переходили один в другой. Този заставлял учеников неустанно работать именно над переходом одного регистра в другой. Непревзойденным мастером в этом искусстве был Фаринелли (хотя он был учеником Н. Порпоры): он умел двигаться вверх и вниз по трем октавам без малейшего изменения в голосе – с одинаковой силой и одинаковым колоритом.

Двухрегистровость была присуща мужским и женским голосам, но у кастратов переход к фальцету был легче в сравнении с другими. Поэтому кастраты как бы задавали некий уровень, на который могли ориентироваться другие певцы. Успех кастратов не обеспечивался, как видим, только физиологическими свойствами их голосового аппарата. Дальнейшее их развитие зависело от «воспитания» их голоса.

В развитии совершенного искусства пения основная заслуга принадлежит учителям – Пистокки, Бернакки, Порпоре, Жицци, Този и др. Николо Порпора воспитал таких знаменитых певцов-кастратов, как Фаринелли, Кафарелли, Порпорино, Салимбени. Имя Жицци прославили его выдающиеся ученики Джузеппе, Филиппо Седоти, Квадрини, Джоакино Конти (Жицциелло). Как отмечает Э. Хэриот, «список учившихся под их руководством представляет собой собрание самых знаменитых имен; никто не мог сравниться с ними в упорстве и добросовестности, в отличном знании способностей и пределов возможностей голосового аппарата человека» [3, с. 43].

Учебный процесс в неаполитанских и других консерваториях, где обучались будущие знаменитости, можно сравнить с искусственной селекцией растений: подобно культурным растениям, их питомцы, в отличие от дикорастущих, были отобраны и отделены от прочих, не обладающих особыми данными, были оперированы (как растения – привиты), помещены в специальные «оранжереи» – консерватории, где оберегалось их здоровье, а следовательно, их уникальный инструмент – голос, где этот голос совершенствовался с помощью многочисленных упражнений (как растение подвергается обрезке, формированию, прищипыванию и т. д.), где обладатель этого голоса усваивал необходимые для его дальнейшего успеха знания (как усваивает растение необходимые для его дальнейшего плодоношения подкормки и удобрения).

Постоянство и последовательность этого процесса поддерживалась, как уже было сказано, строжайшей дисциплиной и раз и навсегда установленным распорядком дня. Анджелини Бонтемпи, музыкальный критик конца XVII в., в своей «Истории» приводит расписание уроков, которое существовало как в неаполитанских консерваториях, так и в болонской и римских школах. Утром ученики занимались три часа: *Первый час* они упражнялись в пении, главным образом «passaggio» – наиболее трудными в исполнении элементами; *второй час* посвящался изучению словесности, голосу таким образом давался отдых; *третий час* снова был отдан вокальным репетициям, обязательно происходившим перед зеркалом: ученики следили за тем, чтобы мимика и жесты ни в коем случае не выдавала никакого напряжения, а была естественна и свободна. После обеда: *первый час* изучали теорию и контрапункт; *второй час* занимались самостоятельными упражнениями в контрапункте; *третий час* снова изучали словесность. Оставшуюся часть дня ученикам разрешалось упражняться в игре на музыкальных инструментах: клавесине и других или сочинять псалмы и другие духовные песнопения [4, р. 111]. Отметим, что упражнений для голоса было немного. Особое внимание уделялось теории певческого искусства и всем его разновидностям, а также его практическому использованию. Уроки словесности включали в себя изучение значений слов и того, как следует петь их, чтобы не затемнить, а, наоборот, прояснить их смысл. Замечателен тот способ, к кото-

рому прибегали ученики римских школ к овладению искусством вокала: они ходили из Рима на гору Монте Марио слушать эхо собственных голосов. Такая «звукозапись» давала им возможность услышать и исправить ошибки в пении.

Обучение вокалу в консерваториях было тесным образом связано с постановкой дыхания: в течение шести – десяти лет юные кастраты ежедневно и очень напряженно занимались развитием дыхания: благодаря специальным упражнениям они отвыкали от детского брюшного дыхания и в совершенстве усваивали глубокое диафрагмальное дыхание. Именно оно давало звуку устойчивость и гибкость, гарантировало вокальную технику, способную преодолеть любые трудности. «Работа по постановке дыхания формировала основу той удивительной орнаментальной барочной техники, которую кастрат должен был освоить, чтобы в совершенстве владеть всеми этими *passaggi*, повторяющимися трелями, *messa di voce*, ускоряющимися *martellato*, *gorgheggi*, мордентами и апподжатурами – короче, всеми тонкостями почти акробатического вокализации» [1, с. 69].

В эпоху кастратов большую роль в вокальной музыке играла *импровизация* и вокальная *виртуозность*.

«От певца, помимо гибкости и красоты голоса, требовались вкус и знания, которые он мог проявить, украшая свои партии. Было очень важно, чтобы фиоритуры соответствовали исполняемой арии; например, нельзя было включать блестящие и яркие рулады в патетические ламентации, или превращать радостные гимны в погребальные песнопения, добавляя в них всхлипывающие апподжатуры. Учитывая, что в то время было принято дублировать вокальную партию мелодией солирующего инструмента, на которую певец накладывал свои «украшения», неопытный исполнитель мог легко уйти в диссонирующую тональность, что приводило к чудовищным результатам» [3, с. 33].

В трактате П. Ф. Този «Заметки о цветистом пении» излагаются принципы и приемы обучения так называемому орнаментальному вокалу. В нем подробно анализируется структура трелей, апподжатур, пассажей и прочих вокальных «украшений», а также речитативов; указывается необходимость отчетливой артикуляции и вообще правильного выговора. Этот трактат представлял собой богатейший источник информации об обучении певцов того времени.

Эффективным методом овладения искусством орнаментального пения было подражание птичьему пению. Начиная с XVI до конца XVIII в. опытные вокальные педагоги настоятельно рекомендовали своим ученикам прислушиваться к пению птиц, так как оно, в сущности, включало все элементы виртуозности. Умение воспроизводить птичьи трели означало совершенное владение вокальным искусством. Существовали арии, написанные на «птичью» тему. Одна из них – «Влюбленный соловей»

Джироламо Джакомелли – была любимой в репертуаре Филиппо Балатри, именно в ней он мог показать свое мастерство в наилучшем виде.

Наибольший простор для демонстрации мастерства орнаментально-го пения певцы-кастраты находили в трехчастной арии (форма *da capo*), где за темой А следовала тема В, затем повторялась с вариациями тема А. Эта форма была очень удобна для импровизаций. Здесь можно было продемонстрировать *virtuosita spiccata* – искусство разделения нот в трелях, *gruppetti*, *volees* и *passaggi* – различные «вокальные фейерверки», *l'agilita martellata* – чередование повышений и понижений, *messa di voce* – любимый эффектный прием, состоявший в том, что звук, начинаясь с *pianissimo*, постепенно наращивался до предела и затем ослабевал, постепенно затихая. В *messa di voce* первенство принадлежало Фаринелли, он мог держать ноту в пять раз дольше других исполнителей. Ферри был признанным мастером *passaggi*, которые он продлевал трелью и затем, не переводя дыхание, переходил к следующему. Маркези прославился своими трелями. Излюбленным номером кастратов были так называемые «весы». Он заключался в соревновании голоса с духовым инструментом и показывал, что голос певца обладает не меньшей, чем, например, у трубы, силой. Этот прием включал также всевозможные импровизации.

Одно такое состязание, состоявшееся в 1722 г., описывает Берни:

«После того, как каждый усилил по одной ноте, тем показывая мощь своих легких и ища одолеть другого силой и блеском, им пришлось вместе исполнить крещендо и трель в терциях, и это длилось так долго, что оба казались изнеможенными. Наконец трубач, у коего кончилось дыхание, умолк, будучи уверен, что конкурент устал не меньше, а значит, в сей битве победителя не будет, – и тут-то Фаринелли с улыбкой, из коей явствовало, что долгое состязание ему просто в забаву, вдруг не переводя дыхания и с новою мощью не только усилил и украсил трелью все ту же ноту, но и еще добавил к ней весьма скорые и весьма сложные разделения, коим лишь рукоплескания положили предел» [5, р. 254].

Такие примеры показывают, что виртуозное владение барочной орнаментальной техникой было возможно только в сочетании с идеальной дыхательной техникой. Този наставлял учеников:

«Вся красота *passagio* в точности и раздельности нот, в постепенном стихании звука, в его равномерности и плавности. Для такого пения непременно надобны сильные легкие вкупе с умением владеть дыханием и с проворством в извлечении звука, ибо лишь тогда каждая нота может звучать отдельно, даже и при самом быстром пении» [6, р. 43].

Благодаря кастратам значительно расширился в течение XVII в. диапазон вокальных партий. Композиторы, видя возможности кастратов, требовали от них еще больших результатов, добавляя в произведениях новые верхние и нижние ноты. Диапазон наиболее выдающихся певцов

был более двух октав, у некоторых доходил почти до трех (например, у Фаринелли). Если в начале XVII в. сопрано поднималось до соль 4 октавы, а контральто до до 4-й – ре 4-й октавы, то во второй половине столетия для сопрано было верхней границей ля 4-й, а для контральто – ми 4-й октавы. На протяжении XVIII в. голоса певцов могли звучать гораздо выше, при этом они гладко и без помех поднимались с нижнего регистра в средний и высокий: Кузанино от до 3-й к до 5-й октавы, Паккьяротти от си 2-й к до 5-й, Маркези от соль 2-й к до 5-й, а Фаринелли от до 2-й к до 5-й и даже к ре 5-й. Однако певцы пользовались своими верхними нотами не так часто: особенно хорошо их высокие голоса звучали в среднем и даже нижнем регистрах.

Идее «абсолютного искусства» был подчинен весь процесс обучения и воспитания кастрата (в том числе самовоспитания), он представлял собою творческий акт «преображения природы»: это был процесс обработки, отшлифовки грубого естества, выделки из него качественно нового объекта. Сам голос певца в совокупности со всеми его приобретенными навыками, – двухрегистровой манерой пения, виртуозной вокальной техникой, с чутким музыкальным вкусом и глубокими знаниями его обладателя, – был уже произведением искусства. Вся жизнь кастрата была необыкновенной, «искусственной» в том смысле, в каком может рассматриваться, например, жизнь спортсмена или балерины: она была ежедневным тренингом, ежедневным совершенствованием своего голоса. Самая публичность их жизни была далека от «естества» обычных людей. Отсутствие семейных уз, связанное с их искусственно созданной природой (если не рассматривать негативных социальных последствий), давало им важное для художника преимущество – свободу.

Таким образом, эти «искусственные существа» оказались наиболее востребованными в эпоху становления оперы, подняли вокальное искусство на недостижимую высоту и послужили тому, чтобы итальянская опера стала эталоном оперного искусства. И таковым, в сущности, она остается до сих пор.

Список литературы

1. Барбье П. История кастратов. – СПб., 2006.
2. Луцкер П.В., Сусидко И.П. Итальянская опера XVIII века: Под знаком Аркадии. – М., 1998.
3. Хэриот Э. Кастраты в опере. – М., 2001.
4. Bontempi A. *Historia Musica*. Perouse, 1695.
5. Burney Ch.. *The Present State of Music in France and Italy (1770)*. Sandron, 1921.
6. Tosi P.F. *Observations on the Florid Songs or Sentiments on the Ancient and Modern Singers*. – Paris, 1874.

Культурная реальность в свете исследования межкультурных взаимодействий

В статье анализируются современные объективирующие подходы к изучению культуры и актуализируется поиск новых осмыслений культурной реальности, обуславливающей содержание жизни каждого человека и не сводимой к своей предметно-символической части.

The article analyzes modern objectifying approaches to the study of the culture and updates the search of new understanding of cultural reality, which is responsible for the content of every human life, and not reducible to its subject-symbolic part.

Ключевые слова: культура, культурная реальность, компаративистика.

Key words: culture, cultural reality, comparative research.

К какой бы области современной культуры сегодня не обращались исследователи, понять её достаточно сложно без учета межкультурных взаимодействий. В свою очередь изучение последних оказывается невозможным без проработки основных культурологических понятий. Эта традиционная для научных исследований процедура приводит к обнаружению того, что многие базовые элементы гуманитарного знания функционируют в современном дискурсе как монопонятия. Это настолько, казалось бы, понятные слова, что и обсуждать-понимать нечего. В таком статусе очевидности и мнимой определенности они существуют и повсеместно используются, не проясняя суть, но, наоборот, скрывая её. При этом зачастую остается не выявленной историческая и методологическая значимость этих понятий, их соотношение с актуальной событийностью. Неудовлетворенность таким положением дел обращает нас к размышлению над этим феноменом, тем более что данный тезис в полной мере относится и к наиболее употребляемому сегодня понятию «культура».

Профессиональные культурологи, следуя высокому уровню обобщения, соответствующему традициям отечественной и зарубежной философско-культурологической мысли, определяют культуру как исторически накопленный духовный опыт человечества. Открывают её как совокупность смыслов и ценностей, рожденных творческой активностью человека, с его стремлением к мудрости (С. Н. Артановский) и умением вслушаться «в музыку, звучащую в созидающей душе» (О. Шпенглер). Отмечают, что культура – это тонкая ткань, отделяющая

нас от животных, что она разыгрывается согласно определённым конвенциям (Й. Хейзинга), передается от поколения к поколению разнообразными культурными кодами и в попытках системного теоретического моделирования представляется сложной, открытой, диффузной, самоорганизующейся системой (М. С. Каган, В. П. Бранский).

Несмотря на большое количество точных определений и эффективных подходов к изучению культуры, не уйти от впечатления, что в современной интеллектуальной среде понятие «культура» продолжает использоваться слепо. Казалось бы, какие здесь могут быть проблемы? Ведь понятно, что культура – это обширное предметно-смысловое поле, охватывающее различные стороны взаимодействия человека с другими людьми и с самим собой, с природой и обществом. Это и аскеза, и одевание рек в гранит, и приготовление пищи, и обращение с животными, и воспитание детей, и мода, и забота о здоровье и т. д. То есть можно с уверенностью сказать, что культура включает в себя весь набор возделываемой стихии человеческой жизни. Она представляет не просто стиль жизни того или иного общества, но позволяет уцелеть в социуме и совершенствовать его законы. Она дает возможность сохраниться человеку и окружающему его природному миру. Впрочем, она же может толкать человека на смерть в случае объявления Священной войны или необходимости соблюдения кодекса чести. Она же может способствовать разрушению окружающей среды в случае потребительского отношения к природе, вплоть до полного самоуничтожения, как это уже не раз случилось в истории. Кроме того, культура способна развести людей по уровням и областям столь отдаленным, что они могут предстать разными видами жизни, вообще неспособными к установлению культурных конвенций.

Понимание культуры осложнено тем, что мы практически не осознаем собственную культуру. Обретаемая с детства она кажется естественной, она так незаметно и органично впитывается в поры нашей жизни, что мы её не замечаем. К ней довольно трудно подступиться посредством умственной деятельности, ведь мы её не формулируем, ибо это есть сама данность. Отношения с ней чрезвычайно прочны, ведь она при нас непрерывно, всегда. Всякое поведение обусловлено культурной реальностью, потому что мы сами являемся ею. Обнаружить её удастся лишь в двух случаях: в условиях кризиса, когда культура демонстрирует трагическую неспособность выразить содержания нашей жизни, либо в ситуации сравнения с другими культурными реальностями.

В последнем случае мы видим, что диапазон культуры шире, чем это может представляться в рамках «здесь и сейчас» отдельно взятой культуры. Сравнительный анализ позволяет обнаружить множество несовпадающих уровней, культурных форм – начиная с практик обретения человеческого облика и заканчивая стремлением к выходу за свои антропологические возможности. От «не убей» и «не укради» как базовых мо-

ральных принципов человеческого бытия до «убей» во имя Великой цели и «присваивай», чтобы выжить, совершенствоваться или обрести могущество. От овладения игровой и символической основами жизни до попытки обретения всеведения и осознания себя сферой излучения ясного света, центр которого везде, а окружность нигде. Мировоззренческие картины мира и уникальный опыт каждого человека, мифология и повседневность – всё входит в состав культуры. Наполняясь природными и социальными содержаниями, она обрабатывает стихийные проявления нашей жизни и организует мотивацию посредством поощрений, норм и запретов, которые, надо отметить, возникли не из глупости и ограниченности наших предков или отсталости и примитивности чужестранцев и иноплеменников.

Обращая это понимание культуры на современность, невольно задаёшься вопросом: почему, несмотря на очевидное многообразие проявлений культуры, которая наряду с природой и обществом является нашей фундаментальной реальностью, мы постоянно слышим о ней как о чем-то автономном. Например, говорят: экономика, политика, образование и культура. То есть речь идет о культуре как поле деятельности определенным образом специализированных людей – писателей, художников, архитекторов, музыкантов и особых институтов – театров, художественных школ и прочих учреждений. Однако это толкование, если додумать его до конца, сводит культуру к её символической части. В то время как символическая часть культуры, снабженная множеством инструментов, отягощенная артефактами, обозначенная шрифтами, структурируемая институтами – это существенная и необходимая, но не равная культуре ипостась. Символика – это знаковая форма удержания и понимания мира. Она необходимая часть более обширного механизма, в который входит сознание человека, к которому символика обращена. В то время как культура оказывается принадлежащей подлинной реальности только в том случае, если каждый символ, не существующий без материальной отягощенности, каждый культурный артефакт будет нести смысл и получать свое воплощение в конструктивной деятельности человека. То есть культура состоит не в том, что есть в Петербурге Эрмитаж и в нем экспонируются великие творения Леонардо или, скажем, Ци Байши, а потому что есть люди с особым взглядом на вещи. Люди, готовые творчески откликнуться на непростоту мироздания, пережить в контакте с тем же произведением искусства глубокие чувства, восстановить психическую энергию, войти в состояние сотворчества, сорадости, сопереживания.

В современном интеллектуальном дискурсе культура позиционируется как специализированное знание, благодаря распространенному на Западе представлению, что мир – это текст. Однако такое понимание культуры ошибочно. Связанная с ним претензия интеллигенции, состоящей из людей пишущих, читающих и администрирующих, которые сего-

дня фактически приватизировали культуру, также не имеет под собой достаточных оснований. Называя культурными лишь тех, кто знает отличия Мане от Моне – интеллигенция филистёрствует. Ведь культура рождается и под плугом землепашца (М. Хайдеггер), и под топором лесничего, и в казацкой вольнице, и на кухне ничего не смыслящего в «измах» повара. Ограничивать сферой знания культуру ошибочно ещё и потому, что наиболее фундаментальным образом она обнаруживает себя в мотивированном поведении каждого из её носителей, в способах открытости миру, в безмолвном созерцании, в восприятии, в «самостоянии каждого индивида» (Г.С. Померанц).

В мысли о том, что культура – это нечто отдельно существующее, и, стало быть, ставшее и определившееся, скрыто содержится сообщение, что она уже не на многое способна. Когда-то С. Аверинцев отметил, что люди не заметили превращения культуры в её полумертвые формы: бог превратился в статую, новогодняя ёлка потеряла значение языческого единения с природой, картины, участвовавшие в каждодневной жизни людей, изъяты из домов и помещены в музей, и значит, стерилизованы, отчуждены, функционируя и осмысляясь на других уровнях. В развитие этой мысли Е. Г. Соколов пишет: «попадая в музей, предмет умирает, исчезает и, невзирая на свою стойкость, не теряя ни йоты в своих феноменологических характеристиках, он, тем не менее, моментально утрачивает подлинность жизни, первичной жизни» [2, с. 65]. Застывшая культура нуждается лишь в сохранении, архивации и систематизации, а это интересно лишь узкому кругу специалистов. Это уже не живая реальность живого человека, живых людей, поколений. Так культурное наследие становится лишь драгоценным бременем, меняя свой культурный статус, начиная функционировать в иных культурных пространствах, в экономическом (определяясь стоимостью), политическом (определяясь престижем), социальном (определяясь статусом). Это происходит не где-то там, в высоких сферах, но вплетается в живую ткань бытия каждого человека. Когда, например, вчерашний выпускник Академии художеств, воспитанный на высоких идеалах, знакомится с западным рынком обращения произведений искусства и утрачивает благодаря этому знакомству непосредственность своей культурной идентификации. Поскольку до этого он видел искусство как творческий порыв, а теперь как технологию и товар. Знакомство с «другим» изменило его установки. Человек начинает меняться, и всё становится другим. Эдмунд Гуссерль называл это интенцией и совершенно справедливо утверждал, что она формообразующа. Каждый человек находится под зарядом интенции, человек эту интенцию проецирует, и она организует мир. Таким образом, культурный контакт способен изменить стратегию и тактику освоения культуры, изменить человека, его профессиональные и культурные ориентиры.

Следует обратить внимание и на то, что, будучи результатом накопленных способов выживания и развития, культура возникает как компенсация человеческих неудач, неблагополучия: музей как реакция на амнезию культурной памяти, тюрьма как способ самозащиты, университет как способ саморазвития. Такое свойство культуры, как покрытие дефицитов, распространяется на все его формы. В результате разговор о толерантности возникает из накала национальной вражды, беспокойство об экологии – в период надвигающегося природного коллапса, речения о свободе свидетельствуют о злоупотреблениях насилием и изоляцией. Мы говорим «жизнерадостная свободолюбивая нация», потому что свобода у неё с уст не сходит, а на самом деле свободы нет, а все веселье алкогольное (Т.В. Холостова). Обнаруживая закон обратной зависимости, культура маскирует человеческое неблагополучие, и все её формы имеют конкретный адресат. Что говорит заповедь «не убий» вегетарианцу, «не укради» – филантропу, «не лги» – немому? Немного, она, по сути, не к ним обращена, однако для людей, имеющих к этому склонность, людей искушенных, культура становится жестким ограничителем, табу. В то же время культура создает набор защиты и предлагает заменители. Это имеет следствием ситуацию маскировки, сокрытия от носителей культуры их реальных дефицитов, перекрытия основных и самых экзистенциальных моментов жизни.

Механизмы культурной регуляции содержатся в опыте каждого человека, который постоянно оказывается и в роли объекта (который испытывает воздействие), и в роли субъекта (который действует сам). Таким образом, культура проявляет себя и как внешняя форма реакции сознания неодинаковых людей во многих направлениях, в различных условиях, и как внутренняя форма осознания индивидом собственного потока психофизических состояний. В этой напряженной, но естественной для представителя любой культуры ситуации человек, казалось бы, привык справляться со стихийно возникающим набором форм поведения, но та же самая процедура оказывается чрезвычайно затруднительной в процессе межкультурного сближения. Однако чужие культуры не перестают быть культурой, даже в том случае если они открываются как диапазон несовпадений – эти говорят, думают и делают так, а эти по-другому, для одних это запрет, а для других норма. Люди не могут по-другому, потому что они не свободны от культуры, так же как от своей социальной и биологической природы.

Рассматривая культуру как специфическую реальность, важно отметить, что культурная реальность, включает в себя не только предметный и символический мир. В исследовании взаимодействия культур Востока и Запада это особенно значимо, поскольку солидный багаж востоковедческих и компаративистских исследований свидетельствует о том, что привычным для науки объективным анализом и накоплением эмпирических знаний Восток не понять. Вследствие этого представляется целесо-

образным полагаться не только на то, что всеми одинаково воспринимается, но и на субъективное понимание, на то, что сформировано реальным жизненным опытом. Данный подход основывается на убеждении, что культурные процессы не исчерпываются эмпирическими данными, существующими независимо от нас, так же как и культурная реальность не исчерпывается внешним миром, миром, данным нам чувственно и наглядно, миром окружающим нас в пространстве и во времени. Она не исчерпывается и тем, что мы называем материальной культурой. Многие из того, что мы не можем ни увидеть, ни услышать, то, что называем явлениями ума, дано нам с не меньшей опытной непосредственностью и влияет на культуру в не меньшей степени, чем явления материальные. Было бы ошибкой недооценивать влияние интереса, мотиваций, воображения, измененных психических состояний и прочих факторов внутренней жизни человека на культуру.

В утверждение данной позиции обратимся к С.Л. Франку, который, размышляя о метафизике человеческого бытия, настаивал на том, что наличие в нашем опыте идеальных элементов позволяет учитывать не только «эмпирическую» действительность. Он писал: «кроме чувственного и интеллектуального созерцания мы обладаем особым, и притом первичным, типом знания, который может быть назван живым знанием или знанием-жизнью. В этой установке познаваемое не предстает нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу жизнь, как бы само открывает себя нам, – открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни» [3, с. 11]. Говоря о суженности, выхолощенности исследований, осуществляемых с установкой на предметное и статистическое знание, Франк совершенно справедливо отмечал, что «самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине жизненного опыта, – знание, в котором соучаствует все наше внутреннее существо» [3, с. 12]. Обращая это понимание реальности на культуру, мы получаем возможность обнаружить культуру в её специфичности, потому как она включает в себя значительно большую субъективацию, чем это принято считать. Ведь культурным носителем, стержнем фундаментальной основы культуры как реальности является человек действующий, чувствующий и сознающий, а это значит, что адекватное реальности изучение культуры возможно лишь с учетом организации внутреннего мира человека, интересов, мотивов, потребностей личности и его поведения.

Важным здесь является то обстоятельство, что, как и мир в целом, который дан человеку объективно-принудительно, культура дана ему в том же качестве. Нравится ли нам погода, довольны ли мы своей внешностью или состоянием нашего здоровья, мы принимаем это как данность. Если мы видим под ногами чернозем, полезные ископаемые, обнаруживаем поблизости выход к морю, – мы эту данность осознаем, открываем, организовываем и эксплуатируем. Та же предопределенность характерна и для культуры. Мы рождаемся именно у этих родителей, нас окружает именно эта культурная среда. С первых лет мы осваиваем именно этот язык, а не другой, нас при встрече научили говорить «здравствуйте», а не *hello*, и «спасибо», а не *thanks*, и уже это задает нам особый способ восприятия мира. Рождаясь в мире уже готовых значений, постепенно знакомясь с нормами, получая поощрения и сталкиваясь с запретами, мы обретаем уникальную реальность, в которой формируются наши этические и эстетические представления, находятся инструменты для самовыражения, возникают приоритеты будущего развития.

Мы схватываем культурную реальность посредством смыслов, представленных в материале, но культурная реальность есть нечто совсем иное, чем мир объектов, изучением которого занимается наука. Наука дает нам систематизированный взгляд на мир, она дает нам средства жизни, однако, несмотря на все её достоинства, научный взгляд на культурную реальность оказывается недостаточным. В свое время Генрих Риккерт, сопоставлявший методы естествознания с историческими, утверждал, что мир существует в особом, отдельном, индивидуализированном, тогда как естественные науки вычленяют общее, закономерное, а значит воспроизводимое, практически используемое [1, с. 44–128]. Однако человек – это не просто разумное, играющее и производящее млекопитающее, но особое существо со своей биографией, своими талантами и ограничениями. Если мы не учитываем это, мы вообще немного знаем о мире людей, где неповторимое и индивидуальное, всё то, что подлежит культурному регулированию, оказывается чрезвычайно важным. В исследовании культурной реальности обращение к особенному и уникальному необходимо, поскольку в мире людей индивидуальность составляет основу основ. В противном случае нам не выйти к пониманию человека как творца и творения культуры ориентированно и эффективно. Нынешняя безоговорочная вера в разум и технологический прогресс наряду с практикой вытеснения культуры в специализированную сферу являет собой главные причины ощущения неукорененности нашего существования. Мы ищем опору во внешнем объективированном мире, в то время как она обнаруживается в мире внутреннем, в глубинном, о чем нам сегодня напоминает мир востока.

Подводя итог, ещё раз отметим, что культура не случайна, она пронизывает все сферы человеческой деятельности и не тождественна своей предметной и символической части. Она также не может и не должна пониматься как специфическая сфера профессиональной деятельности. Анализ культурной реальности свидетельствует о том, что современные объективирующие подходы к изучению культуры не способны исследовать культуру исчерпывающе, как бы хороши они не были, они не снимают актуальности новых осмыслений культурной реальности как феномена, обуславливающего содержание жизни каждого человека, определяющего в развитии образ жизни любого общества.

Список литературы

1. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
2. Соколов Е. Г. *Studia culturae*. Вып. 11: Опыты интерпретации культурного наследия в горизонте постмодерна // Альманах кафедры теоретической и прикладной культурологии и Центра изучения культуры факультета философии СПбГУ. Лаборатория метафизических исследований. – СПб.: Санкт-Петербургское философское о-во, 2008.
3. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: АСТ, 2007.

Исследования повседневности в контексте науки о культуре: проблемы метода и методологические перспективы

В статье показаны методологические трудности, с которыми сталкиваются науки о человеке при применении междисциплинарного подхода для изучения повседневной жизни. В качестве одного из путей их преодоления предполагается рассмотреть возможность построения теории повседневности в рамках науки о культуре.

The main purpose of this paper is to identify the methodological difficulties encountered in the human sciences by means of an interdisciplinary approach to the study of everyday life. As one of the ways to overcome them is supposed to consider the possibility of constructing a theory of everyday life within the science of culture

Ключевые слова: повседневность, повседневная жизнь, междисциплинарный подход в гуманитарных науках, дискурсивная концепция.

Key words: everydayness, everyday life, interdisciplinary approach in human sciences, discursive concept.

Ученые, ставящие перед собой цель изучение повседневности, неизбежно сталкиваются с задачей выработки теоретических основ построения знания о своем предмете. Основные методологические проблемы при изучении повседневности обусловлены отсутствием однозначно интерпретируемого понятия о ней и единого метода ее исследования. Вследствие этой неопределенности содержание понятия «повседневность» при его использовании в разных науках оказывается различным, при этом роль, отводимая данному понятию, также может меняться от инструментальной до основополагающей.

Современные исследования проблем повседневности опираются на научные достижения философии, истории, антропологии, этнографии, социологии и ряд новых научных направлений, таких как, например, историческая антропология. Однако исследования повседневности, проводимые в рамках различных наук о человеке, не обладают методологическим единством и как следствие характеризуются несопоставимыми в научном плане результатами. В гуманитарных науках также отсутствует строгое различие повседневного мышления, повседневности и феноменов повседневной жизни, что еще более затрудняет установление единого контекста исследований в области повседневности. Универсальный метод изучения повседневности не может представлять собой механическую композицию методов, применяемых упомянутыми науками, что, собственно, и является существенной частью проблемы построения научного знания о повседневности.

Одной из важнейших методологических задач, решаемых при изучении повседневности, по крайней мере, в отечественной науке (в частности, в работах Лелеко [4], Тесля [8] и др.), является поиск ее непротиворечивого и полного определения, продолжающийся до настоящего времени. Невозможность выработать подобное определение связано с тем, что повседневность представляет собой не форму организации социокультурной реальности, а один из способов ее познания, зависящий от исследовательской установки познающего. Вследствие этого оказывается возможным различить повседневность как концепт, понимаемый как направление исследовательского интереса, и повседневность как научное понятие, окончательное определение которого еще не выработано. В отечественной науке отсутствуют фундаментальные работы, посвященные определению статуса и роли повседневности в науках о человеке, причем статуса не онтологического, а, скорее, гносеологического или даже методологического. В настоящее время «повседневность» может быть осмыслена как некий тематический центр, направление исследований социокультурной реальности, точка зрения эмпирических (не теоретических) исследований культуры и общества, что и позволяет рассматривать ее в качестве научного концепта. В данном контексте уместно привести следующее замечание М. Фуко о том, что «дискурсы формируют объекты, о которых сами и говорят» [9, с. 50], на основании чего можно утверждать, что концепт повседневности есть результат развития научного дискурса о человеке.

Впервые с методологическими трудностями при изучении повседневности столкнулась история. Переход исторических исследований на микроуровень (известный как «антропологический поворот» в исторической науке) поставил вопрос о необходимости разработки специфического метода изучения повседневности, появление которой в качестве предмета исследования в гуманитарных науках вызвало целый ряд концептуальных затруднений. Как отмечает А. Я. Гуревич, «предмет истории изменился, и центр тяжести исследований сместился в область социальной истории, истории экономики, культуры, явлений массового сознания, реальные объекты прошлого, будь то орудия труда, формы поселений или языки, фольклор, приобрели новое значение» [2, с. 206]. Результатом такой смены исследовательских интенций является сближение предметных полей различных наук, что привело к появлению таких научных направлений, как социальная история, «история ментальностей» или историческая психология, историческая антропология, социальная антропология, культуральные исследования. Подобные тенденции изменения и взаимного проникновения предметных областей наук о человеке обосновывают необходимость применения междисциплинарного подхода [1, с. 317], причем в качестве тех смежных дисциплин, достижения которых могли бы обогатить историю и помочь историческим исследованиям, рассматриваются историческая поэтика, лингвистика,

семиотика, история искусств, социология, психология и этнология. Однако использование достижений этих наук осложняется тем, что для осуществления их взаимодействия необходим единый метод изучения повседневности, без которого невозможно построение знания о ней в строгой понятийной системе той или иной науки.

Надежда на преодоление этого затруднения связывается с междисциплинарными исследованиями, методологические основания которых, тем не менее, остаются спорными. Отстаивая возможность и значимость междисциплинарности, Н. Н. Козлова отмечает, что «одномерные монологические теории не могут охватить многомерность живого опыта. Именно поэтому неустрашимому плюрализму социальной жизни должно соответствовать многообразие методов познания» [3, с. 53]. Сложность построения междисциплинарных теорий состоит в том, что разные методы, лежащие в основе различных научных дисциплин, приведут к тому, что предмет этих теорий окажется определенным недостаточно строго. Результатом необдуманного смешения методов окажется не позитивное знание о повседневности, а эклектичный нарратив, не отвечающий критериям научности. Если «одномерная монологическая теория» не может охватить «многомерность живого опыта», то причина такой ситуации лежит не в характере познаваемого («многомерность живого опыта»), а в недостатках самой теории («одномерности»). Стремление преодолеть ограниченность предмета истории обосновывает необходимость поиска нового «смыслового центра» исторического исследования; в качестве такого «центра» предлагается рассматривать человека, осуществив тем самым «антропологический поворот», заявленный как одна из целей формирования новой исторической науки. Реализации этой цели и способствовало рассмотрение такого понятия, как «ментальность». Рассмотрение ментальности, как и привлечение других психологических и антропологических понятий, и является одним из средств, обеспечивающих «возвращение человека в историю». Однако данное направление может быть тупиковым как из-за понятийной непроработанности и неопределенной эвристической перспективы самого понятия «ментальность», так и по причине невозможности сосуществования исторической и психологической научных парадигм в рамках единой научной теории. Тем не менее стремление «новой исторической науки» перевести предмет исторического знания на микроуровень, уровень существования индивидов и их индивидуальных историй оказало огромное влияние на формирование проблематики повседневности и развитие дальнейших исследований в этом направлении в других науках, в частности, в социологии и антропологии.

Переход исследований на микроуровень сделал возможным построение знания о повседневности в форме набора фактов и сведений о повседневной жизни, обеспечив переход к новому предмету исторической науки («несобытийная история») при сохранении ее традиционного

метода. Исследования в данном направлении активно проводятся в России в течение более чем двадцати лет. Особенности метода исторической науки препятствуют решению одной из проблем, заключающейся в объединении разрозненных фактов истории повседневной жизни в единую систему, т. е. в построении единой концепции повседневности. Поскольку существующие исследования повседневной жизни основываются, по большей части, на индивидуальных интуициях исследователей, их объединение на основе некоего универсального метода в единую систему невозможно. Реализация проекта «тотальной истории повседневности» оказывается под сомнением не столько из-за неограниченного объема научного материала, сколько из-за отсутствия единого упорядочивающего принципа, что проблематизирует само существование такого предмета научного знания, как повседневность. Как отмечает, в частности, Н. Л. Пушкарева, констатируя отсутствие единства методов изучения истории повседневности, «в определении предмета изучения истории повседневности как научного направления в современном гуманитарном знании нет согласия» [6, с. 8]. Эта тематическая разрозненность актуализирует проблему единства этого знания и создания науки не о феноменах повседневной жизни, а о повседневности как таковой.

На основании анализа методологических проблем изучения истории повседневности мы можем констатировать следующее: переход к изучению повседневной жизни не привел к преодолению кризиса методологических оснований исторической науки. Это свидетельствует о том, что история (как и другие науки о человеке) избегает кризиса лишь до тех пор, пока она не выходит за рамки своего предмета, сложившегося в ходе ее развития. Поэтому теоретическое исследование повседневности может быть реализовано лишь в рамках науки, изначально рассматривающей повседневность в качестве своего основного предмета.

Интегративный характер складывающейся науки об обществе и о человеке в истории позволил А.Я. Гуревичу сделать вывод о том, что такая наука с необходимостью будет иметь своим предметом культуру: «изучение общества под таким углом зрения предполагает изучение той всеобъемлющей сферы, которая пронизывает и структуры, и индивидов и вне которой общество лишено жизни – это сфера культуры». При этом Гуревич понимает под культурой «не совокупность достижений человеческого духа. ... Культура в контексте социальной истории мыслится как система человеческих жизненных ориентаций, как реальное содержание сознания каждого члена общества» [1, с. 317]. Подобный подход к пониманию культуры позволяет сделать вывод о том, что изучение культуры в рамках новой исторической науки предполагает растождествление культуры вообще с культурой элитарной, т. е. с художественными или духовными ее аспектами, и переход к изучению жизни общества, лежащей вне упомянутой элитарной культуры, т. е. к изучению повседневности. В контексте такого понимания культуры уместно обратить внимание

на научный потенциал культурологии, в рамках которой исследования повседневности могут приобрести институциональный статус, а сама повседневность выступить в качестве предмета этой академической дисциплины.

Однако, по мнению некоторых отечественных авторов, культурология не может рассматриваться в качестве самостоятельной научной дисциплины: «Культурология – результат тематизации гуманитаристики на новых основаниях: это исследовательское поле, в пределах которого любые дисциплинарные разграничения весьма относительны» [7]. Заметим, что, высказываемые И.П. Рещиковой идеи являются весьма оригинальными, хотя и несколько радикальными для отечественного академического дискурса. Присоединимся к мнению автора, согласно которому само понятие «культура» не вполне адекватно соответствует существующей и развивающейся в настоящее время эпистемологической модели гуманитарных наук. В течение всего XX века осуществлялись попытки терминологически определить данное понятие, что, однако, приводило лишь к росту числа его возможных определений. Понятие «повседневность» оказывается более перспективным, поскольку, несмотря на все трудности его терминологической дефиниции (что, несомненно, говорит о сходной эпистемологической функции этих понятий), исследования повседневности не требуют столь глубокого обоснования ее онтологического статуса. Нам представляется важным и перспективным предположение, что понятие «повседневность» приходит на смену понятию «культура» в качестве категориального базиса культурологии. Причиной такой, на первый взгляд, парадоксальной ситуации, когда научная дисциплина отказывается от одного из своих основополагающих понятий, является устойчивая тенденция рассмотрения культуры лишь в контексте устаревшей эпистемологической модели (что, собственно, и подтверждается тщетными попытками дать культуре всеобъемлющее, однозначное и непротиворечивое определение) и «отягощенность напластованиями прежних интерпретаций», сформировавшихся в течение XX века. И.П. Рещикова также предполагает, что именно «культурная история социального» является ближайшей перспективой развития наук о человеке. Именно такая конфигурация этих наук позволит объединить макро- и микроуровни исследования в различных социальных науках. Однако в ее работе ничего не говорится о том методе, при помощи которого могла бы быть построена наука о повседневности, хотя принципы формирования вышеозначенной культурной истории социального требуют тщательной теоретической проработки. Отсутствие методологических оснований ставит под вопрос научный статус культуральных исследований, в рамках которых разворачивается значительная часть современных изысканий в области повседневности. Следует отметить, что эта проблема осознается самими исследователями, и для ее решения в культуральных исследованиях имеет место стремление к их теоретическому обоснованию.

Проиллюстрируем сказанное частным примером, в качестве которого мы выбрали статью Г. Орловой «Организм под надзором: тело в советском дискурсе о социальной гигиене» [5]. Проблематику данной работы можно связать с проблемой рассмотрения тела как места приложения политических интенций, которая поставлена, в частности, в работах М. Фуко [10], анализировавшего данную тематику в контексте «социальной медицины» [11]. Примечательным является тот факт, что в самой статье автор не только не цитирует работы Фуко, но и не упоминает его вообще, при этом у Фуко заимствуется даже не столько методологический аппарат, сколько аппарат риторический. В частности, используется терминология, выработанная Фуко применительно к концепции дисциплинарного общества, без должного понятийного обоснования. Также в статье широко употребляются риторически эффективные термины и обороты, как предложенные самим Фуко, так и сформированные согласно его «грамматике»: «тело размещалось в центре социально-гигиенического дискурса» [5, с. 252], «дисциплинарная проработка» [5, с. 253], «базовые дискурсивные стратегии, направленные на выявление и конституирование тела» [5, с. 256], «дисциплинарный контроль над телом» [5, с. 260], «режимы видимости и прозрачности» [5, с. 261].

Подобные риторические и методологические вольности можно было бы оправдать тем, что понятийный аппарат Фуко прочно обосновался в отечественной науке. Однако сразу возникает вопрос о том, какая из академических дисциплин в полной мере осмыслила метод и концепцию Фуко и приняла их в качестве возможной теоретической базы. Заметим, что Фуко не ставил перед собой задачу построения проекта новой науки – социальной или культурной истории. Он не просто по-новому группировал факты и отбирал тексты для анализа (что весьма профессионально делает и автор рассматриваемой нами статьи), он реализовывал некую теоретическую программу, предварительно проводя методологические исследования и вырабатывая понятийный аппарат, а уже потом подбирая риторически эффективные термины.

Статья Г. Орловой является показательной по нескольким причинам. Во-первых, данная работа представляет собой продолжение традиции исследований социокультурной эмпирики, следуя методу, разработанному Фуко в книге «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы». Во-вторых, она является примером того, при помощи каких средств возможно осуществить переход от эмпирических исследований повседневной жизни к теоретическому рассмотрению. И, наконец, в данной работе предлагается и используется, хотя и без должного теоретико-методологического обоснования, новая для отечественной науки о культуре концептуальная база, в основании которой лежит концепция дискурса. Данный метод является одним из наиболее перспективных для того, чтобы на основе методологически неоднородной традиции культу-

ральных исследований и исследований повседневной жизни сформировать единое научное направление с четко сформулированными теоретико-познавательными принципами, что позволит содержательно наполнить термин «повседневность» и придать ему должную значимость.

Все предпосылки для этого формирования имеются: активно развивающиеся исследования в данной области, методологический аппарат, примеры приложения которого к данной проблематике становятся все более частыми, и, наконец, сам концепт повседневности, который позволяет синтезировать и теоретико-методологические аспекты современных гуманитарных исследований, и их стремление связать социокультурную конкретику с культурфилософскими абстракциями.

Список литературы

1. Гуревич А.Я. Социальная история и новая историческая наука // История – нескончаемый спор. – М.: РГГУ, 2005. – С. 300–320.
2. Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории» // Блок М. Апология истории. – М.: Наука, 1986. – С. 183–231.
3. Козлова Н.Н. Социология повседневности: перестройка ценностей // Общественные науки и современность. – 1992. – №3. – С. 48–56.
4. Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. – СПб.: СПбГУКИ, 2002.
5. Орлова Г. Организм под надзором: тело в советском дискурсе о социальной гигиене (1920-е годы) // Теория моды. – 2007. – Вып. 3. – С. 251–270.
6. Пушкарева Н. Л. Предмет и метод изучения истории повседневности // Этнографическое обозрение. – 2004. – №5. – С. 3–19.
7. Рещикова И. П. Повседневность как интегративная категория культурологического знания [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии. Вып. 2(4) 2005. URL:<http://www.analiculturolog.ru/ru/home/item/178-daily-life-as-an-integrative-category-cultural-knowledge.html> (дата обращения 09.11.2010)
8. Тесля С.Н. Опыт аналитики повседневного. – М.: Изд-во МГУ, 1995.
9. Фуко М. Археология знания. – Киев: Ника-центр, 1996.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
11. Фуко М. Рождение социальной медицины // Фуко М. Интеллектуалы и власть. – М.: Праксис, 2006. – Ч.3. С. 79–107.

Ж. Бобер

Культурная маргинальность и ее место в развитии культуры

В статье раскрывается сущность феномена культурной маргинальности через исследование соотношения традиции и новации в культуре. На примере анализа андеграунда как одного из феноменов культурной маргинальности определяются ее функции и место в развитии культуры.

The article reveals the essence of the phenomenon of cultural marginality through the study of the relation of tradition and innovation in culture. It determines its functions and role in the development of culture of the basis of the analysis of the underground as one of the phenomena of cultural marginality.

Ключевые слова: культура, традиция, новация, маргинальность, культурная маргинальность, андеграунд.

Key words: culture, tradition, innovation, marginality, cultural marginality, underground.

Раскрывая основные тенденции развития современной культуры, все более приобретающей глобальный характер, многие исследователи подчеркивают как ее атрибутивную характеристику устремленность к прогрессу, нацеленность на будущее. Однако императив прогресса означает не только поступательное развитие, но и кризисы, диспропорции, стрессы, когда эволюционный этап прерывается революционным взрывом, приводящим к хаосу, из которого в дальнейшем образуется новый порядок. В такие неустойчивые, переходные периоды происходит ломка прежних идеологических схем и духовных установок, приводя к распространению культурной дезориентации и неопределенности, что разрушает целостность и сбалансированность общественной системы.

В этот период смысловой неопределенности особенно важным представляется выработка эффективных стратегий, позволяющих преодолеть трудности переходного периода. В свою очередь, это требует глубокого понимания закономерностей и особенностей социокультурного развития, выработки адекватного сложности ситуации понятийного аппарата. Одним из таких понятий можно считать понятие маргинальности (от лат. *marginalis* < *margo* – край, граница), используемое для характеристики принадлежности части системы предельному состоянию или для определения наличия пограничных состояний в целой системе, которые возникают в результате эволюционного «рывка» или «скачка», прерывания эволюционного развития.

Современные исследователи выделяют три концептуальных направления в изучении маргинальности: ролевое, структурное и культурное [10, с. 493]. В соответствии с ними можно говорить, во-первых, о ролевой маргинальности. Она возникает как следствие неудачного соотношения себя, своего статуса с референтной группой. В данном случае, как правило, речь идет об индивидуальной форме реализации маргинальности. Внимание именно к такой форме маргинальности стало отправным пунктом для постановки проблемы маргинальности в целом¹.

В качестве второй формы маргинальности можно назвать структурную маргинальность, описывающую окраинные социальные, политические, экономические и т. д. группы. В этом случае социальную, политическую, экономическую, этническую и др. виды маргинальности можно рассматривать как частные проявления структурной маргинальности. Наиболее исследованной является социальная маргинальность, рассматриваемая прежде всего как следствие социально-политических процессов. Феномен социальной маргинальности связан с существованием низкостатусных и неинтегрированных в социальную структуру индивидов и групп «на обочине общества» [14]. К социальным маргиналам относят всех, кто воспринимается обществом как нежелательные и дезорганизующие – бродяги, безработные, бездомные, низкоквалифицированные и низкооплачиваемые «гастарбайтеры», «новые бедные», лица с нереализованными статусными ожиданиями или находящиеся в ситуации «статусного промежутка» и другие социальные аутсайдеры» [7, с. 498]. Существование различных маргинальных элементов в социуме является неотъемлемой его частью.

Другой, активно изучаемой сегодня формой структурной маргинальности, является маргинальность этническая. В условиях распада государств, многочисленных локальных войн, роста числа беженцев, анализ процессов идентификации индивида или группы внутри национального государства представляется наиболее востребованным на постсоветском пространстве.

Третья форма маргинальности – культурная. Одним из первых исследователей, показавшим значимость ее изучения, был Р.Э. Парк. Разрабатывая в ходе изучения процессов миграции концепцию «маргинального человека», он обнаружил, что реализуемый на индивидуальном уровне процесс адаптации иммигранта связан не столько с изменением личностного типа, сколько с социокультурным процессом [16]. Парк убедительно показал, что маргинальная личность является продуктом естественного культурного процесса, расширяющегося взаимодейст-

¹ В частности, одним из основателей чикагской социологической школы Р. Э. Парком (1864–1944) в эссе «Человеческая миграция и маргинальный человек» были предложены понятия «маргинальный человек» и «маргинальная личность» для обозначения культурного статуса и самосознания иммигрантов, оказавшихся в ситуации необходимости адаптации к новому для них урбанистическому образу жизни [16].

вия культур, а феномен маргинальности указывает на промежуточность положения человека, волей судьбы обреченного одновременно существовать в двух разных культурных группах. Таким образом, Парк инициировал исследования культуры через анализ ее маргинальных феноменов.

Действительно, выявление культурой маргинальности позволяет углубить и конкретизировать общепринятую сегодня дуальную типологию культуры, представляющую ее как традиционную и инновационную.

Отличительной чертой традиционной культуры является ее нормативный характер. Культурный традиционализм ориентирован прежде всего на воспроизводство уже существующих ценностей, ориентирован в прошлое, которое противопоставляется как совокупность ценностей и норм настоящему. Традиция в культуре выступает как необходимое условие ее сохранения, преемственности и устойчивости, предпосылкой и конституирующим началом формирования культурной идентичности человека, группы или целого социума. В этом случае утрата или ослабление традиции нередко воспринимаются негативно, как разрыв с прошлым, как нарушение «священных» норм, носящих принудительный характер предписания. Общественное мнение, имеющее большое значение в рамках традиционной культуры, ориентировано, как правило, на защиту норм и против их нарушителей-маргиналов. Видя в маргиналах угрозу стабильности, общественное мнение наделяет их отрицательными характеристиками, вытесняя за границы культурно приемлемого и лишая этим культуру динамизма и возможности перемен.

Инновационная культура, напротив, характеризуется динамизмом, ее отличает установка на вытеснение традиционных форм как принадлежащих прошлому и утверждение новых стандартов, конституирующих будущее. В основе инновационной установки – индивидуализм, а носитель инновационной деятельности – яркая творческая и самостоятельная личность, способная на «культурное преступление». Именно такие маргинальные личности стояли у истоков эпохи модерна – эпохи Возрождения. Однако настоящую легитимацию маргинал получил после победы буржуазных революций в Европе, когда инновационная активность, проявившаяся в способности к самостоятельному критическому мышлению, принятию нестандартных решений, решительному отказу от культурных стереотипов прошлого, стала определяющим культурным трендом. В рамках постмодернистской традиции маргинал получает статус культурного героя, ведущего человечество через все культурные границы к новым формам социальной жизни.

Однако абсолютизация инновации, так же как и абсолютизация традиции, представляет опасность для сохранения целостности культуры: неупорядоченный и лавинообразный характер инноваций вызывает у человека чувства бесприютности, неадаптированности, страха перед неопределенностью будущего. «Шаг новизны, при этом, воспринимается

обществом в качестве угрозы, внушающей страх и формирующей соответствующее отношение к креативному... И, хотя прогрессивная часть общества готова к признанию позитивных качеств процесса, консервативные круги воспринимают любое проявление творческой активности как опасность, подрывающую их социальную стабильность, что, собственно, и служит подлинной причиной изгнания...» [9, с. 115].

Анализ исторической практики показывает, что общей тенденцией развития культуры является движение от традиционной культуры к инновационной. Это означает, что все большее пространство в культуре сегодня существующих обществ занимает проблемное поле инноваций с характерной для него маргинальностью. Как подчеркивает В.И. Толстых, «у инновации нет другого способа утвердить себя и выжить иначе как доказав свою ограниченность и укорененность в культуре» [12, с. 88]. Для усвоения социумом новых ценностей и норм необходима их интериоризация, «переход извне вовнутрь» многократно повторенных и усвоенных социокультурных действий в соответствии с новым образом жизнедеятельности человека. Анализ феноменов маргинальности показывает, что «огромное число актуальных аномалий никогда не включается в норму. У актуальных болезненных крайностей своя функция. В зоне "болезни" они составляют внешний контур грубой коррекции. Следующие контуры действуют тоньше, чем ближе располагаются к линии оптимума. Тонкая коррекция не имеет смысла без грубой. У исторических "болезней" совершенно иная – маршевая функция. Они представляют собой не частично расходуемую в трении со средой субстанцию, а преобразующую из крайней авангардную в крайнюю арьергардную по мере прогрессивного движения системы» [4, с. 69–70].

Итак, пространство культурной маргинальности – это пространство, с одной стороны, вращая инновации в традицию через расширение границ и перспектив традиции, с другой – отрицание традиции через разрушение ее стандартов и норм. Действительно, само существование нормы есть утверждение границы, условием существования которой всегда выступает возможность нарушения, «преступления» границы. В этом смысле девиантный образ жизни как образ жизни, определяющийся отклонением от социокультурных норм как формально (юридически закрепленные нормы), так и неформально закрепленных в обществе (морально-нравственные нормы, обычаи, традиции), с необходимостью представлен в любой культуре.

Функции девиации в развитии общества А.С. Кармин сравнил с теми функциями, которые в развитии биологического вида выполняют мутации, обеспечивая виду дальнейшее развитие [5, с. 292]. Любой процесс развития, в том числе и процесс развития культуры, включает, как конструктивные, так и деструктивные элементы. Это значит, что, как и мутации, девиации могут быть позитивными, т. е. способствовать развитию системы (повышению уровня организованности, накоплению информа-

ции, снижению энтропии), и негативными – ведущими к деградации системы (снижению уровня организованности, потере информации, росту энтропии)» [2, с. 7]. Не зависимо от нашей оценки того или иного случая девиации, которая всегда относительна, ибо относительны культурные нормы и стандартны, всегда имеет место переход из одного состояния системы в другое. Переход как маргинальное пограничное состояние характеризуется неопределенностью, представляя пространство потенциальных возможностей, реализация которых приводит собственно к достижению предельных состояний и, в конечном счете, «разрыву» и «распаду» системы, обеспечивая тем самым ее развитие.

Если рассматривать культуру в статике, то можно увидеть, что именно маргинальные феномены обеспечивают культуре целостность и единство, являя собой противоположность ее доминирующим формам. Если же представить культуру в динамике, то функция маргинальных феноменов состоит в демонстрации разнообразия, что позволяет обеспечить оптимальный выбор траектории развития в будущем. В этом смысле пространство культурной маргинальности выступает как смысловое поле, в котором открывается возможность найти новые нестандартные решения старых проблем. Разнообразные феномены пограничья представляют собой именно то пространство, в рамках которого происходит синтез традиции и новации, реализация их «живого» противоречия.

Сложность сохранения своего пограничного статуса – маргинал всегда легко может его лишиться, переступив границу и вписавшись в доминирующую культурную форму или оказавшись за пределами культуры – заставляет субъектов маргинальной культуры постоянно «быть в форме»: чутко реагировать на любые изменения в культуре, конкурировать с другими маргинальными образованиями за сферы влияния, при необходимости кооперироваться с ними с целью поддержания маргинального статуса.

Со стороны доминирующей культуры в отношении маргинальных феноменов имеет место амбивалентное отношение. С одной стороны, она видит в маргинальных образованиях угрозу собственному существованию, с другой – остро в них нуждается, поскольку именно маргинальные образования маркируют ближайшее проблемное поле, раскрывают возможные варианты решений, выступая своеобразным опытным полигоном, позволяющим осуществить оптимальных выбор, расширить «нормативный коридор» культуры. Кроме того, принимая удар на себя, маргинальные образования смягчают последствия культурных кризисов, позволяя доминирующей культуре избавиться от нежизнеспособных элементов, адаптироваться к изменившимся условиям. «Дрожжами нового», «человеком будущего» назвал И.В. Малышев культурного маргинала. Такие, как он, «на обочине» культуры, шагая «не в ногу», нарабатывают принципы мышления, поведения, ценности и язык, нужные следующим поколениям [8, с. 63].

Рассмотрим в качестве примера культурной маргинальности такой ее феномен как андеграунд (англ. underground – подземный, подпольный). Понятие «андеграунд» возникает в США в 60-е гг. XX в. и обозначает первоначально «подпольную» субкультуру нью-йоркской богемы [1, с. 12], одной из составляющих так называемой контркультуры, широко маргинального течения, отрицающего нормы и ценности массовой культуры буржуазного общества. Андеграунд отрицает «традиционные навыки общественного поведения и эстетические нормы, господствующие в сознании большинства» [3, с. 181]. Как подчеркивает В. Курицын, «культурный андеграунд – это не спасение души отдельного человека, а институция. Это критическая масса индивидов, создающая свои системы ценностей и приоритетов, свои иерархии...» [6, с. 184].

В качестве основных характеристик андеграунда можно назвать отсутствие четко выраженной коммерческой заинтересованности, нонконформизм, независимость, стремление к новаторству и экспериментаторству. Эти характеристики являются общими как для западного, так и для советского андеграунда при их достаточно явном различии.

В Советском Союзе в середине 1950-х – конце 1980-х андеграунд противопоставляет себя советскому «официозному искусству», выражая этим политическое и эстетическое неприятие советского образа жизни. В отличие от западного андеграунда, ориентированного исключительно на будущее, советский вариант не исключает обращения в прошлое, в традицию, предпринимая «попытки восстановить прерванные традиции – любые, лишь бы не соцреалистические» [13].

Как и западный, советский андеграунд развивается в пределах определенной субкультуры, то есть в обществе людей, объединенных какой-либо одной целью, системой ценностей, стандартов, установок. Каждое альтернативное сообщество объединяется вокруг референтной группы, которая формирует идеологию и цели объединения, что способствует выстраиванию поведенческого комплекса. Такая обособленность позволяет наряду с ориентацией на индивидуальное творческое самовыражение, вырабатывать коллективные нормы и новые стандарты, что обеспечивает целостность вновь возникающих культурных форм. Таким образом, культура андеграунда не сводится к однообразному типу отношений и различается в каждой локальной ситуации.

Однако несмотря на имеющиеся содержательные различия частных субкультур андеграунда (андеграунд литературный, музыкальный и т. д.), андеграунд выступает как ряд особых маргинальных институций, имеющих схожую внутреннюю систему отношений, организованную определенной ценностной иерархией, которая образует свой центр и периферию, и таким образом начинает конкурировать с иерархией официальной структуры [11, с. 17]. Эта конкуренция приобретает особую остроту в связи с возрастающим единством всего альтернативного

культурного поля: неофициальная маргинальная культура ощущает себя независимой от географии и в 70-е гг. равным образом формируется не только в Москве и Ленинграде, но и на Украине, в Сибири, на Урале, в Прибалтике. Например, сравнительный анализ пермской и московской неформальной среды начала 80-х гг. позволяет А. Сидякиной прийти к выводу о типологическом сходстве литературного андеграунда Перми и Москвы, отторгаемого государственными структурами, но готового к участию в них при условии признания новых эстетических стандартов [11, с. 66].

Исследования показывают, что со временем альтернативный центр маргинального культурного поля андеграунда оказывается способным стать центром всей доминирующей культуры, вытеснив традиционную систему социокультурных ценностей на границы культуры как утратившую способность к дальнейшей воспроизводству¹. Можно согласиться с Н.А. Хреновым, что в этом случае мы имеем дело с развитием бифуркационного характера» [15, с. 547], в рамках которого культурная маргинальность выступает как ведущий фактор самоорганизации культуры.

Список литературы

1. Берг М. Гамбургский счет // Новое литературное обозрение. – 1997. – № 25.
2. Гишинский Я. Социальный контроль над девиантностью в современной России: теория, история, перспективы // Социальный контроль над девиантностью. – СПб.: СПб филиал Института социологии РАН, Балтийский институт экологии, политики и права, 1998.
3. Гройс Б. За литературный профессионализм // Знамя. – 1998. – № 6.
4. Искрин В.И. Новая психология. – СПб.: Б&К, 2001.
5. Кармин А.С. Культурология. – СПб.: Лань, 2006.
6. Курицын В. Маканин и Цветков ищут героя внизу // Октябрь. – 1998. – № 8.
7. Митина И.В. Маргинальность культурная // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – М.; СПб.: Питер, 2006.
8. Малышев И.В. Тот, кто «не в ногу» // Маргинальное искусство. – М.: Изд-во МГУ, 1999.
9. Михайлова И.Г. Художественное моделирование как фактор фантастического видения реальности (на примере творчества основоположников Венской и С.-Петербургской Школ фантастического реализма Альберта Париса Гютерсло, Эрнста Фукса, Бориса Черфина и их последователей). – СПб.: Б&К, 2005.
10. Сергеев Е. Маргинальность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2010.

¹ Именно с таким явлением мы имеем дело в культуре постсоветской России конца XX – начала XXI в.

-
11. Сидякина А. Маргиналы (Уральский андеграунд: живые лица погибшей литературы). – Челябинск: Издательский дом «Фонд Галерея», 2004.
 12. Толстых В.И. Традиция // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 2010.
 13. Уланов А. В начале ответа (рец. на кн. Савицкого С. Андеграунд) // Знамя. – 2003. – № 2.
 14. Феофанов К.А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии (Обзор) / Общественные науки за рубежом. РЖ. Серия 11. Социология. – 1992. – № 2. – С. 70–83.
 15. Хренов Н.А. Воля к сакральному. – СПб.: Алетейя, 2002.
 16. Park R.E. Human migration and the marginal man // *American Journal of Sociology*. Chicago. – 1928. – Vol. 33. – № 6. – P. 881–893.

Уютное место (феномен уюта в эстетике пространства)*

В статье рассматривается феномен уюта как утверждающее расположение эстетики пространства. Анализируются условия, в которых уютное расположение может иметь место. Исследуется соотношение уюта с такими расположениями эстетики пространства, как простор и просторное.

The article is devoted to the phenomenon of "cosiness" as a factor determining arrangements in aesthetics of space. We analyze conditions, in which cosy location might take place. We also consider the connection of cosiness and such arrangements of aesthetics of space as spaciousness and spacious.

Ключевые слова: уют, расположение, эстетика пространства, интерьер, пребывание, Другое, простор, просторное.

Key words: cosiness, arrangement, aesthetics of space, interior, residence, the Other, space, spacious.

Феномен уюта в эстетике пространства. Основное внимание в этой статье уделено уюту как феномену эстетики интерьера. Эстетику интерьера мы рассматриваем как один из регионов эстетики места, которая входит в эстетику пространства наряду с эстетикой пространственных измерений. Под эстетикой пространства мы, в свою очередь, понимаем особую область эстетики как феноменологии эстетических расположений наряду с эстетикой времени и эстетикой тела (эстетикой пространственной формы)¹.

Скажем несколько слов об *эстетике места*. Ее предметное поле ограничено *местностью* (вид, пейзаж) и *интерьером* (если понимать под интерьером любое полностью или частично *закрытое, внутреннее пространство*, созданное человеком или природой²). В эстетике интерьера

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 10-03-00472а («Эстетика пространства в горизонте экзистенциальной аналитики»).

¹ Подробнее о феноменологии эстетических расположений см.: Лишаев С. А. Эстетика Другого [4]. Об эстетике пространства как области эстетических исследований см.: Лишаев С. А. От тела к пространству: данность и возможность в эстетическом опыте [2].

² Таким созданным природой внутренним пространством (от лат. interior – внутренний) может быть небольшая поляна или озеро в лесу, грот, «зал» в пещере, «зеленый кабинет» в парке, двор или небольшая площадь в старом городе, etc. Если словари толкуют интерьер как «внутреннее помещение здания», то мы будем называть интерьером любое полностью или частично закрытое пространство, имеющее визуально прочитываемые границы и воспринимаемые как место нахождения человека.

мы имеем дело с переживанием пространства в его «так вот оно есть», причем и его «так», и его «есть» несут на себе печать этого переживания. Эмоциональная окраска поместной расположенности определяется экзистенциальной матрицей влечения-отшатывания: все, с чем встречается человек, или влечет его к себе, или отталкивает его от себя, или оставляет его равнодушным («принимается к сведению»).

С эстетическим восприятием места мы имеем дело в тех случаях, когда нет внешних или внутренних (субъективных) причин для того, чтобы в этом месте мы чувствовали себя по-особенному хорошо или плохо. Соответственно, те места, которые вызывают желание «повременить», побыть в них «еще немного», мы относим к *утверждающим эстетическим расположениям*, а те из них, которые вызывают желание поскорее их оставить («дурное место»), – к *отвергающим расположениям* [4, с. 61–88].

Артикуляция особенных отношений человека к интерьеру – это первый шаг в экспозиции эстетики закрытого пространства. Следующим шагом должен стать анализ закрытых пространств как располагающих к себе человека¹. Наш опыт свидетельствует о том, что закрытые пространства существенно отличаются друг от друга, и что их сопровождают разные по характеру и интенсивности чувства. Храмовое, сакральное пространство вызывает одни переживания, парадный зал дворца – другие, комната в частном доме – третьи... Однако обозначить основные провинции эстетики интерьера «в деталях» пока что не представляется возможным, поскольку для философской эстетики этот регион опыта остается *terra incognita*. Здесь волей неволей приходится продвигаться «ощупью», отправляясь от по-местных переживаний, от восприятия закрытых пространств.

Приступая к обследованию нового региона эстетического опыта, было бы логично отправляться, прежде всего, от тех расположений, которые *уже* выделены, артикулированы в языке и, следовательно, в жизни. Если говорить об эстетике интерьера, то с наибольшей отчетливостью она артикулирована в феномене уюта. С него и можно начать исследование эстетики закрытых пространств.

Уютное как эстетическое расположение. В русском языке слово «уют» (как и слова «приют», «ютиться») используется с конца XVIII-го столетия [6, с. 67, 298]. Появиться раньше оно, собственно, и не могло: чувствительность к индивидуализированному и антропоморфизирован-

Такое толкование термина «интерьер» не идет против уже сложившегося значения этого слова, но лишь слегка расширяет его.

¹ Анализа интерьеров, вызывающих реакцию отшатывания, мы в этой статье касаться не будем.

ному пространству интерьера характерно для культур, в которых утрачено (или утрачивается) представление о мире, как о доме.

Вербализация нового типа чувствительности в России была сопряжена с индивидуализацией поведения и образа жизни русского дворянства после петровских преобразований. Уют как концепт и феномен выражает потребность человека секулярной, индивидуалистической эпохи в воссоздании соразмерного ему мира в пространстве частной жизни, в пространстве камерном, интимном. Внимание здесь переносится с соответствия интерьера структуре мирового порядка (ладный дом) на то, как «дышится» человеку-монаде в замкнутом жилом пространстве, каково ему в нем присутствовать (интерьер с позиций частного лица).

Какие же места принято называть уютными? Исходный смысл слова «уют» связан с идеей убежища, укрытия, с таким местом, в котором человек может освободиться от тревоги и беспокойства. В его пределах он остается наедине с самим собой и своими близкими (не случайно «уют» семантически соотносится с «приютом»). Уют – это такое место нахождения, в котором человек чувствует, что он принят, что он не чужой, а родной. Уютное пространство – это пространство антропоморфизированное, одушевленное. Эстетически особенным уютного места будет не его гармоничность и соразмерность сами по себе, а то, что оно воспринимается как *свое, близкое*. Соответственно, уют – это расположение, в котором *беспокойство* сменяется *покоем*.

Внешний, открытый всем ветрам мир – это *юр* (напомним, что Даль толкует юр как открытое, бойкое место [1, с. 668]), это пространство, в котором человеку приходится все время быть настороже. Выходя в мир из укрытия, человек может встретиться там с удачей, с любовью, с чудом или же... с опасностью, а то и со смертью. В нем ему нужно быть готовым к испытаниям и неожиданным «вызовам». Мир-как-юр – это отчужденное от «я» пространство, это положение вещей, изменить которое человек не в силах, но с которым ему приходится иметь дело. *Юр* как альтернатива *юту* – это необходимость взаимодействовать с чужими, это рутина стереотипных действий и соприкосновение с вещами на функционально-прагматическом уровне.

Чувству дистанцированности, даже отчужденности, возникающему при погружении в персонально неосвоенное пространство (жизнь на юру), противостоит чувство, навещающее нас в очеловеченном пространстве уюта с присущей ему аурой близости, интимности, очеловеченности. Уютное пространство может быть понято как внешнее обнаружение внутреннего (как одушевленное пространство).

Уютное как особенное чувство и расположение оказывается необходимым эмоциональным противовесом ощущению разобщенности и отчужденности, беспокоящему человека Нового времени. Уютное – это *топос уместности*. Но уместности не родовой, а персональной, индивидуальной. Уютным местом будет то, которое соответствует физиче-

ской и психической размерности человека как «частного лица», как индивида, взятого независимо от тех или иных институций и корпораций. Уютное – это то место, в котором человек спасается от тревог и забот, сопровождающих жизнь-на-людях, это место, где он может быть самим собой (его «затишек»). Уютное помещение горожанин (буржуа, бюргер, мещанин) ощущает *своим*, причем своим не юридически, а экзистенциально-эстетически. Вот почему в качестве *своего* (уютного) может переживаться не только внутреннее пространство собственного дома, но и жилище другого человека, если «заглянувший на огонек» гость чувствует себя в нем, «как дома».

Двигаясь в концептуальном горизонте эстетики Другого, мы определяем уют как утверждающее расположение эстетики места. Онтолого-эстетический статус уютного определяется тем, что *Другое дано в нем условно*. Хотя уют и не позволяет ощутить дружость Другого во всей ее полноте (безусловные эстетические расположения), это не мешает нам признать за уютом эстетическое достоинство и отнести его к *условным* эстетическим расположениям. Уют – это *более или менее* соразмерное человеку (как всего лишь человеку) пространство. Феномен уюта можно поставить в один ряд с эстетикой трогательного, маленького и забавного, которая начинает культивироваться в Европе примерно с XVII столетия, а в XIX–XX веках становится одной из эстетических доминант западной культуры. Уют – это феномен того же порядка, что и постоянная готовность бюргера к *умилению* перед маленьким, забавным, наивным¹... Эти эстетические феномены не способны поразить человека, достать «до глубины души», что и отличает их от таких расположений, как возвышенное, страшное, ужасное, прекрасное, как ветхое или юное, как простор или пропасть.

Не приходится удивляться тому, что эстетика уюта подверглась атаке со стороны романтических критиков «буржуазной действительности». Защитники героической версии гуманизма разоблачали пошлость буржуазного быта с его «канареечным уютом», ковриками и занавесками в цветочек. Для них возведение на пьедестал культуры ценностей семейного благополучия, домашнего очага и непритязательного счастья однообразно-благополучной жизни представлялось опошлением человеческого образа. Фигуры гения, героя, пророка, мудреца как смыслообразы-регулятивы романтического этоса плохо сочетаются с представлением о маленьком счастье маленького человека. Романтики не хотели (и не могли) принять за норму тот тип человека, который свои

¹ Оказываясь в этих состояниях, маленький человек большого мира немного (при)поднимается над стертостью своего существования. Склоняясь над *трогательным, маленьким*, умиляясь ему, жалея его (и самого себя: такого же маленького и беззащитного), он занимает по отношению к маленькому позицию взрослого, самостоятельного человека. О феноменах трогательного и забавного см. весьма интересную и содержательную работу Е. В. Сальниковой [5, с. 58–80].

представления о достойной жизни связывал с теплом и уютом домашнего очага, с душевным покоем и общением в тесном кругу родных и близких...

Однако сегодня, когда под вопросом оказалась не только романтическая героика, но и вполне демократичные по своей природе эстетические ценности, когда эмоционально-чувственная, эстетическая сторона жизни ослабла, провисла¹, мы можем и должны по достоинству оценить феномен уюта и направить наши усилия на артикуляцию его экзистенциального и эстетического содержания.

Ценность уюта возрастает еще и потому, что его опыт в значительной мере уже переходит из области всем знакомых чувств и переживаний в область вербальных спекуляций. Сегодня уют становится тем опытом, который все больше и больше редуцируется и, пожалуй, уходит от нас. Не случайно понятие «уют» в средствах масс-медиа и в рекламе все чаще соединяют с понятием «комфорт». Налицо тенденция к подмене уюта комфортом. При этом комфорту приписывают те качества, которые прежде связывались с уютом и которых комфорт не предполагает (одушевленность, очеловеченность интерьера).

Преэстетически уютное. Попробуем охарактеризовать, хотя бы кратко, те преэстетические условия, которые делают встречу с уютом не только возможной, но и вероятной². Сначала скажем несколько слов о предпосылках уютного на стороне субъекта.

В отрицательном плане эти условия состоят в том, что встреча с уютом не может состояться, если человек находится под властью какого-то аффекта, если он «с головой ушел» в размышления и переживания. Встреча с уютом предполагает готовность человека к восприятию того, что рядом, того, что вокруг, готовность откликнуться на «мелодию», исполняемую местом. Восприимчивость к уюту предполагает *свободу от* озабоченности и определенную степень открытости тому, что человек видит вокруг себя.

В положительном плане следует обратить внимание на то, что восприятие уюта предполагает *сформированную культурой и персональным опытом способность откликаться на «позывные», передаваемые ин-*

¹ Человек, который с малых лет проводит большую часть времени перед монитором, испытывает большие трудности в понимании таких отношений-переживаний, как дружба, любовь, привязанность, в восприятии ауры обжитого, уютного, очеловеченного пространства, etc.

² При этом мы ни в коем случае не должны забывать, что внешние и внутренние условия сами по себе не могут гарантировать встречу с уютным, что уют – это не предметная данность, а эстетическое событие. В то же время не стоит преуменьшать значения настроенности субъекта и качества среды как тех условий, которые хотя и недостаточны, но необходимы для того, чтобы уютное расположение могло иметь место.

терьером, выстроенным не под сословные, корпоративные, государственные или религиозные нужды людей (не под коллективное тело той или иной корпорации), а под отдельного человека и его близких. Но и в культуре, легитимировавшей уединенную жизнь и малую семью (родители и дети), в культуре, широко использующей концепт «уютное» для описания эмоциональной реакции на закрытое пространство, люди обнаруживают различную степень чувствительности к уюту.

Значительно больше можно сказать о пространственно-предметной составляющей уютного расположения. Встречи с уютом позволяют нам выделить (апостериори) несколько качественных и количественных характеристик замкнутого пространства, предрасполагающего к его восприятию в качестве уютного пространства.

Какие же именно интерьеры мы воспринимаем как уютные? Начнем с того, что уютными могут быть небольшие, соразмерные человеку помещения. Уютное пространство не должно быть ни слишком тесным, ни слишком просторным. Его размерность задается человеческой телесностью. Понятно, что параметры помещения, которое может быть воспринято как уютное, неодинаковы для баскетболиста и для жокея, для взрослого и для ребенка, что они будут различаться у представителей разных народов и культур. Но хотя отклонения в размерности уютного жилища и имеют место, но их величина не слишком велика, так что в целом параметры уютного интерьера вполне поддаются определению в отрицательном ключе («не более чем», «не менее, чем»). Помещение площадью в полтора квадратных метра и меньше едва ли будет кем-то воспринято как уютное. Помещение площадью в 40–50 квадратов уютным тоже, пожалуй, никто не назовет. Вряд ли можно сомневаться в том, что уютная комната не должна быть низкой (низкий потолок давит, он нависает над головой и угрожает падением: того и гляди – придавит). Для создания уютного интерьера важно, чтобы его пропорции были квадратными или приближались к квадрату по своей форме. Узкая и длинная комната произвольно ассоциируется с коридорами присутственных мест, с подземными переходами, с вагонами трамваев и электричек и т. д., т. е. с «местами общего пользования» и с «пространством транзита», которые никак не располагают к *приватности и интимности* уютного.

Для того чтобы помещение можно было воспринять в качестве уютного, имеет также значение (помимо определенной размерности и конфигурации) то, какие вещи наполняют его. Пустая или полупустая комната едва ли кому-то покажется уютной: незаполненность пространства создает ощущение необжитости, «холодности» и «строгости». Но и комната, до отказа набитая вещами («некуда ногу поставить!»), способна вызвать в нас раздражение и реакцию отшатывания: того и гляди, на голову упадет какая-то вещь или ты сам что-то уронишь или на что-то наступишь.

Особая тема – временные характеристики предметов, наполняющих помещение. Здесь следует отметить, что уютному расположению куда больше способствуют вещи старые и старинные, чем новые. Старые вещи и материалы, использованные в отделке интерьера (старое дерево, обои, краска, etc.), воспринимаются нами как более «теплые» и близкие (человечные). Они, подобно старикам, хранят память о прошлом, у них есть своя «биография», которую внимательный взгляд читает по трещинам, пятнам, потертостям и царапинам на их телах. Кроме того, старые вещи производят впечатление надежности, основательности. На них, как на старых, проверенных друзьях, вполне можно положиться. Старые вещи – это как пятая стена, они почти совершенны, так как пришли из прошлого, которое уже совершилось и поддерживает собой настоящее. Они – прошлое в настоящем, а от прошлого не ждут подвоха, каверзы, «удара в спину». Укореняя настоящее в минувшем, старые вещи его облагораживают. Новые предметы привлекают нас своими возможностями и неизведанными свойствами, но от них, как и от новых знакомых, можно ждать «чего угодно»: нет уверенности, что они в какой-то момент не развалятся, не окажутся навязчивыми и беспокойными «жильцами» (не будут «лезть в глаза»).

Добавим несколько слов об элементах *обстановки и декора*, способствующих (преэстетически) встрече с уютным. Попаданию в уютное расположение способствуют мягкая мебель, драпировка и шторы, ковры, напольные коврики, etc., то есть предметы, которые ассоциируются нами с женским, материнским началом. Говоря о материалах, способствующих уюту, стоит упомянуть и о том, что вещи из натурального сырья предпочтительнее вещей, изготовленных из материалов синтетических, особенно если у них гладкая поверхность, способная отражать свет (зеркальные поверхности, хромированный металл, пластик и т. д.). Изделия из натуральных материалов отсылают к природе, а потому воспринимаются как родные человеку «по естеству» (как имеющие в себе нечто самобытное). То, что дано, а не изготовлено машинным способом, не знает точных «один в один» повторов, в нем всегда можно обнаружить некоторое отклонение от воображаемого образца и от других вещей того же рода; здесь всегда есть место случайному, непреднамеренному. Эмоционально согревающее отклонение от правильной формы характерно и для предметов, которые созданы человеком «вручную» с помощью ремесленных инструментов. Ремесленные изделия несут в себе память о своей «органичности», «рожденности» и воспринимаются как «настоящие» (в отличие от изделий, сфабрикованных машиной), как «рожденные» мастером.

Завершая краткий обзор преэстетических условий уютного расположения, стоит сказать о том, что уюту мешают пафос и претенциозность в обстановке и поведении людей, присутствующих в помещении. Напротив, отсутствие напряженности, естественность и простота способствуют возникновению чувства уюта¹.

Уют, простор и просторное. В работах по лингвокультурологии можно встретить суждение о том, что в русской языковой картине мира уюту противостоит простор [7, с. 78]. Похожие представления (простор как противоположность уюту) можно встретить и в суждениях здравого смысла. Надо признать, что для такого рода противопоставления определенные основания имеются: представление об уюте связано с небольшим, закрытым пространством, а представление о просторе – с пространством бескрайним, открытым. Если уют ассоциируется с образом жилого помещения и с замкнутым пространством под открытым небом (с дворами, с небольшими улицами, с площадями старого города), то простор уводит нас за пределы городской черты (город вмещает, а простор – это то, что не вмещается, но вмещает).

И пусть уют не всегда актуализируется в качестве «домашнего уюта» (уютной может быть и поляна в лесу, и скамейка в тени деревьев...), он, тем не менее, всегда отсылает нас к **Дому** как к закрытому и одушевленному человеческим присутствием *пространству пребывания*. В противоположность уюту простор соотносится с архетипом **Дороги** (и, соответственно, со Странствием, Приключением), с ситуацией рас-путья, с эстетически опьяняющей *возможностью беспрепятственного движения «в любом направлении»*. Домашний уют – тихая пристань, простор – волнующая открытость иному. Кратко: противоположность уюта и простора можно определить через противопоставление возможности пребывания и возможности перемещения.

Однако противопоставление уюту простора можно признать законным лишь отчасти. Оно не выглядит корректным, если мы обратим внимание на то, что противопоставляемые феномены относятся к экзистенциально-онтологическим измерениям разных уровней. Простор – это безусловное эстетическое расположение (переживание простора как переживание чистой, безусловной возможности быть в ином месте), уют – расположение условное (нам бывает *более или менее* уютно, но уют никогда не потрясает нас и никогда не очаровывает). Уют (по его экзистенциально-онтологическому уровню) *надлежит сопоставлять не с простором, а с условным модусом простора – с просторным* (по тому же критерию, по которому мы отличаем прекрасное от красивого, возвышенное от большого, ветхое от старого, etc...).

¹ Подробнее о преэстетических условиях уюта см.: Лишаев С.А. Эстетика Другого [4, с. 78–96].

Если сопоставить уютное и просторное, то мы увидим, что их противопоставление нельзя признать корректным. На первый план здесь выходит не противоположность, а различие: и предикат «уютное», и предикат «просторное» используют для характеристики закрытых (ограниченных) пространств, и тот, и другой концепты служат для артикуляции эстетической реакции на определенные характеристики природных или искусственных интерьеров (грот, долина, поляна, площадь, дом, комната...). При этом в одном случае внимание фиксируется на том, благоприятствует ли интерьер *пребыванию* в нем человека как обособленной от других монады, а в другом – на том, какие возможности оно предоставляет ему *для движения* в заданных им границах. Не случайно мы можем приписать одному и тому же месту обе характеристики: «комната была уютной и просторной», а можем развести их: «в комнате было не слишком просторно, но уютно».

Как видим, уютное не противоположно просторному, оно *отлично* от него: это разные формы восприятия *закрытого пространства*. Когда мы говорим о просторном, то делаем акцент на количественных характеристиках помещения (т. е. на *измерениях* ширины, длины и высоты), а в случае с уютным – на его *синтетическом качестве* (на соразмерности места одушевленному телу)¹. Уютному месту противоположно *открытое, бойкое место «на юру»*, а просторному – *теснота (узость)*, ограничивающая возможность перемещения². Мы можем переживать просторность просторного совершенно независимо от оценки места в терминах уюта/неуютя, и наоборот. Нам может быть уютно и в довольно просторном помещении и в совсем маленьком, тесноватом закутке (в вагонном купе, в хрущовской кухне, в шалаше, etc.). Если **просторное** можно соотнести с таким расположением, как **большое**, то **уютное** – с **маленьким** и **красивым** как условными расположениями эстетики утверждения.

Интерес для исследователя уютного расположения представляет также то обстоятельство, что в некоторых отношениях уют и простор поразительным образом сближаются друг с другом. Близость обнаруживается в том, что *и уют, и простор умиротворяют, успокаивают, гармонизируют*. В уютном расположении гармонизация происходит *за счет вхождения* в человекообразную, тёплую среду, где человек защищен от

¹ В случае с просторным мы имеем дело с количеством как качеством, с общим впечатлением от просторности места. В свою очередь переживание уюта включает в себя количественные характеристики уютного места: это помещение *не слишком* маленькое, не тесное и не узкое, не очень низкое, *довольно* просторное... и т. д.

² Интересно, что просторное как наиболее общая (суммирующая измерения широты, длины и высоты) характеристика помещения может быть его эстетически-доминантной характеристикой. А вот что касается высоты и длины, то эти измерения не могут стать основой для самостоятельного, суммарного эффекта от встречи с интерьером.

вторжений извне и имеет дело с «дружественным пространством», в то время как в просторном расположении гармонизация достигается за счет освобождения от суеты и суетолюки повседневности, от мелких забот, которые человек «стряхивает с души», оказавшись «на просторе». (Стоит обратить внимание на то, что умиротворенности, успокоения просторное расположение не дает).

Простор возвращает человека к изначальной простоте в отношениях с миром, дает ему мерило для оценки его собственных чувств, волнений, надежд и разочарований, он переносит его в режим существования, свободный от обременений. И хотя уют уступает по своей экзистенциально-онтологической действительности простору, но и он освобождает: уютно расположившийся в своем любимом кресле человек приходит в себя и погружается в колодезь памяти, отдается созерцанию и размышлению...

Так удивительным образом сближаются друг с другом уют и простор, замкнутость и разомкнутость, великое и малое: два пути к равновесию, покою и радости. «На свете счастья нет, но есть покой и воля...»

Список литературы

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – Т. 4. – М., 1996.
2. Лишаев С. А. От тела к пространству: данность и возможность в эстетическом опыте // *Mixtura verborum* 2010: тело и слово. Философский ежегодник. – Самара, 2010. – С. 78–101.
3. Лишаев С. А. Феноменология уютного (К эстетической характеристике дома и домашних вещей) // *Mixtura verborum* 2004: пространство симпозиона. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2004. – С. 61–96.
4. Лишаев С. А. Эстетика Другого. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
5. Сальникова Е. В. Эстетика рекламы. Культурные корни и лейтмотивы. – М., 2001.
6. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – Т. 2. – М., 2002.
7. Шмелёв А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

К вопросу о культурно-исторической трансформации понятия «синтез искусств»

В статье проблематизируется понятие «синтез искусств». На основе содержательного анализа выявляется специфика синтеза искусств в модерне и конструктивизме, что позволяет раскрыть трансформации «синтеза искусств» в культуре XX века.

Article problematizing the notion of "synthesis of arts". On the basis of content analysis revealed specific synthesis of the arts in modernity and Constructivism, which allows to reveal the transformation "synthesis of arts" in the culture of the twentieth century.

Ключевые слова: стиль, синтез, модерн, конструктивизм, трансформация.

Key words: style, synthesis, Art Nouveau, constructivism, transformation.

Вопрос о синтезе искусств вставал всякий раз, когда возникала потребность освоить в духе все то новое, что поставляла на круг история в неисповедимых сценариях общественного развития. Синтез искусств как творческая и теоретическая проблема стал осмысляться, когда дифференциация некогда больших стилей на виды и жанры, с одной стороны, разрыв связей искусства и с жизненно-практической деятельностью, вызванной рядом социально-технических факторов – с другой, привели на рубеже XVIII–XIX вв. к упадку монументальных форм творчества. Первыми разрабатывать эту проблему стали немецкие романтики. Они считали, что человек утратил органичность, цельность, а жизнь и искусство отделились друг от друга, и видели свою задачу в том, чтобы восстановить потерянное единство.

В середине XIX в. вышел ряд работ Р. Вагнера, одной из центральных в которых стала проблема синтеза искусств. Свое понимание синтеза выдвигал друг и соратник Вагнера Готфрид Земпер, акцентируя внимание «на создании предметно-пространственной среды», что в будущем оказалось «перспективно» и «характерно» для модерна. Земпер большое значение придавал прикладным искусствам (подтверждением этого станет стиль Ар Деко), считая, что развитие декоративно-прикладных искусств опережает развитие архитектуры. За постулатами «практической эстетики» Земпера стояла романтическая вера в «спасительную роль красоты и целесообразности» как принципов человеческого жизнестроительства, способных противостоять наступлению «машинности». Земпер видел в «машинности» не только антиэстетиче-

ское начало, но и безнравственную силу, разрушающую мир традиционных ценностных отношений человека и природы, моральные представления. По его мнению, победа над ней требовала систематизации традиционного художественного опыта человечества, показывая людям «с помощью художественных реформ, в чем они заблуждаются и в чем лежит истинная красота» [6, с. 21]. Идею «создания организованной эстетической среды» развивал так же У. Моррис. Он главную роль отводил архитектуре, которой, по его мнению, предстояло в новых условиях организовать все внешнее окружение жизни человека. Эта линия организации архитектурно-пространственной среды получила практическое развитие в искусстве модерна. В эпоху модерна универсализм художника достиг высокого уровня. Примеры тому творчество художников-универсалов, таких как Анри ван де Вельде, М. Врубель, А. Гауди и др. Искусство приспосабливается к жизни. Этот синтез с жизнью бесконфликтен, прост и прямолинеен.

В исследованиях А.Ф. Лосева, Д.В. Сарабьянова, Е.Б. Муриной, Т.И. Володиной констатируется «имманентность» идеи синтеза самой теории и практики стиля, рассматриваются попытки реализации синтеза и делается вывод, что о синтезе искусств в модерне скорее следует говорить лишь как о «стремлении к синтезу». Эта концепция четко прослеживается в работах, прежде всего, Д.В. Сарабьянова, считающего, что «синтез возникал в тех ситуациях, когда художники задавались целью (или делали это интуитивно, ибо само искусство "задавалось целью") воплотить стоящие над искусством задачи» [7, с. 234]. Согласно Д.В. Сарабьянову, синтез искусств есть «способ увековечивания жизнестроительной деятельности человечества в единстве духовного и материального созидания» [7, с. 223]. Синтез реализует некие категории и символы, выходящие за пределы чисто художественной образности.

Часто, когда возникает вопрос о синтезе искусств, трудной проблемой оказывается формулировка этого понятия. Д.В. Сарабьянов считает, что «синтез легко описать, но не формулировать. В это описание войдут соединение произведений различных видов искусств в единое целое¹» [7, с. 223]. Есть ли в произведениях модерна сверхзадача? – задается вопросом исследователь. И отвечает: «Подлинной сверхзадачи в синтезе модерна нет, а стало быть, нет и истинного синтеза» [7, с. 234].

Противоположной точки зрения на проблему синтеза в модерне придерживается Т.И. Володина. Она считает синтез модерна «наисложнейшим синтезом, "синтезом синтеза", сфокусировавшим напряженнейшие проблемы своего времени» [4, с. 243]. Под синтезом

¹ Для обозначения этого единства Р. Вагнер использовал немецкое «Gesamtkunstwerk», подчеркнув этим возникновение в результате объединения некоего нового качества, которое сродни качествам слагаемых, но не перекрывается ими.

исследовательница понимает «организацию пространства», «мира художественного произведения», архитектурного сооружения, работающего по определенным законам, при том, что «структура этого мира зиждется на единой идее – идее целого, объединяющей все составные части такого пространства – мира. Не простое, механическое соединение структурно-общих, а близких по своей природе, изоморфных элементов, проникнутых общим смыслом» [4, с. 334].

В своем исследовании особняка модерна Т.И. Володина выявляет в нем «синтетическую» целостность, «слиянность», «неразделимость» архитектуры и других искусств, обращаясь к характеристикам, которые давали синтезу искусств сами создатели нового стиля. Например, Анри ван де Вельде писал:

«Познание основных принципов красоты, принципов жизни, материала установило бы новое родство между искусствами, которые до сих пор не были тесно связаны между собой и не чувствовали особой близости. Эта связь между весьма различными искусствами – дело новое, предпосылка той эпохи расцвета, когда больше не будут признавать границ, обусловивших каждое искусство» [Цит. по: 4, с. 233]¹.

Ряд подобных высказываний современников может быть продолжен, действительно, вопросы синтеза искусств становятся определяющими для архитекторов модерна, это тенденция сохраняется и в пришедшем на смену модерну конструктивизме.

Соотношение полезного и прекрасного в модерне характеризуется диалектическим единством противоположных начал. Системы художественных форм, сколько-нибудь родственной ордеру или «стилям» эклектики, в модерне не существует. Основной принцип построения в архитектуре предшествующего времени – «снаружи – внутрь», т. е. от установленной формы плана и объема – к внутреннему расположению помещений. Главный же принцип построения формы в архитектуре модерна «изнутри – наружу». Таким образом, модерн разрушает архитектурные каноны. Форма плана и объема не задана изначально, а вытекает из особенностей пространственно-планировочной структуры сооружения. Этот новый принцип, превосходно охарактеризованный Е.И. Кириченко в целом ряде работ [5, с. 182], с успехом может быть применен и к

¹ Ср.: «трудно говорить об [изобразительных] искусствах во множественном числе: ведь искусство едино», – утверждал один из наиболее выдающихся теоретиков и практиков Ар Нуво Отто Вагнер в своей книге «Современная архитектура» (1895); Луис Генри Салливен отмечал еще в 1892 г.: «украшенное строение должно обладать следующим характерным качеством – необходимо, чтобы один и тот же эмоциональный импульс гармонично пронизывал все формы выражения, среди которых композиция массы является наиболее глубокой, декоративная орнаментация наиболее сильной. Однако и то, и другое должно возникать из одного эмоционального замысла» [Цит. по: 4, с. 233].

отдельным составляющим общего архитектурного объема и прежде всего лестницы. Лестница в особняке модерна всегда, или почти всегда, является той вертикальной осью, вокруг которой развивается композиция здания. В особняке модерна лестница не просто конструкция, позволяющая подняться с одного этажа на другой, но всегда нечто большее. Это дорога, путь, ведущий к чему-то новому; недаром площадки лестниц модерна «обозначают» не только остановку для идущего, не только «перекресток маршей», они «символизируют» новое пространство, обретающее начертание в украшающих их панно, скульптуре, витражах.

Рассмотрим другое направление в культуре и искусстве 20–30-х годов XX в. – конструктивизм. Как направление в искусстве он возник несколько раньше, чем была разработана его идеологически-агитационная база. Именно поэтому интересно проследить, как из области узкоцеховых профессионально-эстетических категорий художник вышел к осознанию социального предназначения своего творчества в рамках новой социальной культуры. Становление конструктивизма происходило под влиянием многих факторов: эстетических, философских, социальных. Устремление к простоте, ясности, рациональным и конструктивным решениям стало одной из творческих доминант искусства конструктивизма. Социально-культурный идеал конструктивисты видели в функциональной организации жизни человека и общества. Предложенный ими функционально-конструктивный подход предполагал «чистоту» машинной геометрии и технической конструкции, делая ненужными традиционные формы.

Поиск технической конструктивности, исходных элементов, «чистоты» захватил все виды искусств: живопись (супрематизм Малевича, искания Кандинского и Лисицкого и т. д.), музыку, которая во имя «музыкальности» осваивала «атональность»; поэзию (А. Крученых, В. Хлебников), которая обращалась к самым элементарным формам, стремясь выявить неизвестные возможности языка, его фонетико-морфологическую структуру» [11].

Эти тенденции нашли выражение и в театре, оказавшемся перед необходимостью осознания своих выразительных возможностей в стремлении установить определенную дистанцию между жизненной реальностью и ее сценическим воспроизведением. Своеобразным преломлением идей конструктивизма в театре стала «актерская биомеханика», разработанная Вс. Мейерхольдом, представившим актера как идеально построенную и управляющую собой конструкцию. Для функционирования такой «конструкции» требовалось и особым образом организованное пространство. На смену декорации пришла конструкция. В оформлении сцены Мейерхольд исходил из убеждения, что художественные образы могут жить в различных условиях, однако натуралистические декорации изображают лишь один вариант из множества возможных, при котором «изначальная заданность» формирует пассив-

ное сопереживание зрителя. Декорация же из конструкций условна и рождает самые разнообразные ассоциации, способствуя активному восприятию. Естественно, что актеру, выстроившему четко, геометрически свои передвижения, для игры требовалось конструктивное пространство «геометрических форм». Это была возможность выхода в трехмерное пространство художников-конструктивистов. С Вс. Мейерхольдом сотрудничали Л. Попова, Г. Якулов, А. Веснин, братья Стенберги. Б. Арватов назвал «Актерскую биомеханику» «первым действительным прыжком из театра в жизнь». Новый театр мыслился кузницей «квалифицированного человека», «сконструированного» для радостной, качественной и производительной деятельности в новой среде. Воплощением принципов конструктивизма в театре Мейерхольда стали три его постановки 20-х годов: «Великодушный рогоносец», «Смерть Тарелкина» и «Земля дыбом»¹.

Сама мейерхольдовская идея «театра будущей эпохи», воплощающего «союз всех искусств», восходит, без сомнения, к вагнеровской концепции, значение которой для развития театрального искусства 1920-х годов общеизвестно. В создававшихся на сцене символических образах городов будущего, урбанизированных и машинизированных, утопия представляла как фантастическое театральное зрелище. Но выход конструкции в реальное пространство сцены означал возможность дальнейшего выхода искусства (театр) в жизнь (архитектура).

Митинги и собрания, демонстрации и карнавалы, диспуты и манифестации, празднества и шествия – все это были формы своеобразного массового уличного «действия», они давали возможность хотя бы временно осуществить синтез различных видов искусства. М.М. Бахтин одним из первых начал рассматривать празднества 1920-х годов как особую форму преобразования жизни, в частности привычного облика города, средствами синтеза искусства. Он писал:

«Суть этого преобразования жизни нельзя свести лишь к театрализации жизни, как это обычно делалось, поскольку функция "игрового" момента здесь не ограничивалась лишь собственно театрально-зрелищной задачей, но распространялась на оформление окружающей среды. Эта среда – площади и улицы старых городов – должна была тоже играть в "действе" роль новых городов, тех "городов будущего", которые мыслятся как символы нового социального строя» [2, с. 9–10].

Так возникал своеобразный синтез старой архитектуры с живописью реалистической, кубофутуристической или декоративной, которая в виде исторических панно, лозунгов, супрематических декораций и различных конструкций входила в сложившуюся городскую среду, видоизменяя ее до неузнаваемости. Утопический «город будущего» и был той средой, «которая возникала в результате слияния искусства с жизнью для

¹ Подробнее см. работу Ахматова О.В. Русский конструктивизм [1, с. 20–22].

демонстрации средствами синтеза искусства идеала нового общества» [6, с. 44–48].

Новый интерес к синтезу искусств был связан с переломом в развитии советской архитектуры, когда изживает себя утопическая жизне-строительная программа конструктивизма и в архитектурные лидеры выходит традиционалистское течение во главе с И.В. Жолтовским, И.А. Фоминым, В.А. Шуко, А.В. Щусевым и И.А. Таманяном, которые главное внимание уделяли «углубленному изучению творческих принципов эпох художественного расцвета архитектуры в прошлом» [9, с. 705]. Этот перелом обозначился во время подведения итогов конкурса на проект Дворца Советов (1932 г.), в котором участвовали представители всех архитектурных направлений и который ставил перед его участниками проблему синтеза архитектуры и искусства. Выдвижение понятия стиля в качестве определяющего критерия синтеза было проявлением ретроспективизма, характерного для этого этапа преодоления советской архитектурой рационализма и конструктивизма.

Из сказанного можно сделать вывод, что противопоставление житнетворческой утопии конструктивизма «позитивных», проверенных классикой ценностей стилистического единства привело к полной перестройке теории синтеза. Как справедливо заметил Г. Ю. Стернин, «идею *gesamtkunstwerk*'а», вобравшую в себя и социальные утопии Уильяма Морриса, и «вагнерианство», и литературно-философские искания «всеобщей красоты», не надо смешивать с более узким и более «прагматичным» понятием «синтеза искусств» в том его виде, в каком оно получило у нас распространение за последние годы... [8, с. 249]. Границы синтеза в соответствии с общей тенденцией развития научно-технического прогресса переместились с уровня художественно-ценностных проявлений искусства на уровень визуальной культуры, включающей рекламу, плакат, световые знаки и другие явления технической эстетики.

Рассмотренный в истории советской теории синтез интересен для нас тем, что он еще раз (после модерна) демонстрирует возможность разделения понятий «синтез искусств» и «стиль». Возникает вопрос: возможен ли синтез вне стиля, или, точнее, возможен ли синтез, не преследующий как высшую цель стилевое единство? В классических, эпохальных стилях синтез искусств и стилеобразование были взаимосвязаны. Но эти явления не тождественны, смысл и цель синтеза не ограничиваются задачей интеграции наиболее характерных образно-пластических особенностей стилевой системы. Через синтез искусств осуществляется динамическое движение внутри каждой культуры к выходу за ее пределы – к реализации идеалов в практической и духовной деятельности. Проблема синтеза в настоящее время – это «проблема связей» (Е.Б. Мурина), но эти связи касаются не только соотношений с архитектурой, а универсальных, учитывающих многовековые традиции культуры и проявляющихся в форме функциональных зависимостей ме-

жду пространственно-временными и идейными задачами вступающих во взаимодействие искусств [6, с. 83].

Изменение общественных процессов мы сначала воспринимаем неосознанно, исподволь, иногда предчувствуя их интуитивно. Выражают они себя всегда вместе с изменением художественных форм, которые символически обозначают эпоху в своих доминирующих образах, связующих ее некое органическое целое. Позднее общественные изменения начинают активно заявлять о себе уже на уровне рационального высказывания или проекта. Глубокий уровень рационального осмысления создает языковую систему, «умышленную», «специальную». Но художественное произведение, лежащее в истоках «стиля», создающее этот «стиль», новой конфигурацией образа предвосхищает не только стиль самого художественного произведения, но и стиль жизни. Говоря о стилях искусства, необходимо понимать эту закономерность: эпоха выражает себя прежде в художественном образе и лишь затем в образе жизни. Следы прежних эпох, которые остаются в виде художественных произведений, демонстрируют не их собственный стиль, а предвосхищение стиля жизни, который мы реконструируем, исходя и опираясь на конструктивные элементы культуры, постулируя в символической форме синтетический опыт эпохи. С другой стороны, мы живем в границах тех или иных символических систем, поэтому искусство концентрированно выражает смыслы эпохи и ее предвосхищение и таким образом «влияет» на жизнь.

Именно человек с его специфически сконструированными ролями выступает стержневым элементом единого синтетического замысла, т. е. нового синтеза – осуществленного «абсолютного» дизайна, выдвинутого на первый план промышленным производством, новыми технологиями и материалами. Либеральный проект Просвещения, подготовив в своем предельном выражении человека-массу (Х. Ортега-и-Гассет), массовую культуру и общество потребления, вынужденно возвращается к построению оптимальной пространственно-символической среды.

Таким образом, к концу XX в. традиция, ранее замыкавшаяся в рамках «классической» либо «предшествующей», обнаружила свою бездонную глубину, безгранично расширила свой объем и протяженность: история искусства, история культуры развернулись перед современным художником во всей многомерности временных слоев и географических очертаний. Эта открывшаяся перспектива позволила рассматривать культуру как некий универсум, в котором художник ощущал свою сопричастность и – в известном смысле – свою принадлежность к разным эпохам и культурам.

Список литературы

1. Ахматова О.В. Русский конструктивизм (опыт социально-философского анализа). – М., 2001.
2. Бахтин М.М. Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1965.
3. Вельде А. ван де. Одушевление материала как принцип красоты // Декоративное искусство. – 1965. – №2. – С. 418–432.
4. Володина Т.И. Модерн: проблемы синтеза // Вопр. искусствознания. – М., – 1994. – № 2/3. – С. 224–349.
5. Кириченко Е.И. Русская архитектура 1830–1910-х годов. – М., 1982.
6. Мурина Е.Б. Проблема синтеза пространственных искусств: Очерки теории. – М., 1982.
7. Сарабьянов Д.В. Модерн. История стиля. – М., 2001.
8. Стернин Г.Ю. Художественная жизнь России на рубеже XIX–XX веков. – М., 1970.
9. Хан-Магомедов С.О. Архитектура советского авангарда // Социальные проблемы. – Кн. 2. – М.: Стройиздат, 2001.
10. Устюгова Е.Н. Стиль и культура: опыт построения общей теории стиля. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
11. Щедрина Г.К. О художественной культуре модернизма: в развитие одной идеи: сб. к 80-летию проф. М.С. Кагана. Сер. «Мыслители». Вып. 4. – СПб.: Санкт-Петербургское философ. о-во, 2001. – С. 220–233.
12. Encyclopedie de l'Art nouveau. – Paris, 1981.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2:2

А. Ю. Григоренко

Новгородская ересь «жидовская мудрствующих» в историко-культурном контексте эпохи

Новгородская ересь – значительное духовное движение Древней Руси. Оно оказало большое влияние на древнерусскую культуру конца XV–XVI вв. По мнению автора, ересь следует понимать как этап становления древнерусской государственности, а также как следствие религиозно-политических противоречий между Новгородом и Москвой.

The Novgorod Heresy is an important spiritual movement of Old Russia. It has greatly influenced the ancient Russian culture at the end of the XV–XVI centuries. Its essence is not completely lucid even to this day. The author believes that heresy should be understood as a stage in the formation of ancient statehood, and as a consequence of the religious and political differences between Novgorod and Moscow.

Ключевые слова: Иосиф Волоцкий, архиепископ Геннадий, новгородская ересь, Стоглав, иконы «нового письма».

Key words: Joseph Volotsky, Archbishop Gennady, Novgorod Heresy, the icons of a "new script".

Изучению новгородско-московской ереси посвящено большое число исследований. В относительно недавнее время вышел в свет ряд работ, в которых новгородская ересь «жидовская мудрствующих» рассматривается сквозь призму религиозно-культурного конфликта Руси конца XV в. Р.Г. Скрынников в ходе анализа ереси пришел к выводу, что в ней отразился конфликт двух религиозных традиций – новгородской и московской. По его мнению, «Геннадий поклонялся московским чудотворцам и скептически относился к местным святым. Он крестился не так, как новгородцы. Неудивительно, что местное духовенство подозревало его в ереси. В свою очередь, новгородцы и псковские книжники, вольно толковавшие Священное Писание, обличавшие симонию, процветавшую в

Москве, и не желавшие заменять местных святых московскими, выглядели сущими еретиками в глазах московских ортодоксов» [7, с. 152].

Характеризуя религиозно-политическую деятельность новгородского архиепископа, Скрынников пишет: «Архиепископ Геннадий явился в Москву с твердым намерением привести новгородцев в единую веру с Москвой» [7, с. 158]. С этой же точки зрения он рассматривает и свидетельство Геннадия о «еретических псалмах»: «Отослав "тетрати" (с псалмами еретиков – А.Г.) вместе с доносом Наума в Москву, Геннадий пояснил в своих письмах, что новгородцы-еретики "недостойно служат литургию". Как видно, и в этом последнем случае "осуждение московского святителя вызвали какие-то особые черты новгородского богослужения и обрядности"» [7, с. 158]. Отметим и другое важное суждение ученого: «В Новгороде в ереси были обвинены лица промосковской ориентации. В Москве вольнодумцы и еретики выступали как апологеты грядущего самодержавия» [7, с. 164].

Все эти наблюдения Скрынникова чрезвычайно важны для понимания сущности ереси. Но в чем, собственно, состояло вольнодумство еретиков, каковы их политические устремления, какова их апология «грядущего самодержавия», в чем заключается разница между новгородской и московской духовными традициями? На эти вопросы исследователь ответа не дает. Ответы на них были бы очень важны, поскольку ересь затронула самые глубины церковной жизни, всколыхнула все русское общество того времени.

Решить некоторые из этих проблем попыталась и весьма продуктивно М.Б. Плюханова, посвятив данной проблеме две статьи: «О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века» [5] и «Библейские хронографы» [4]. По ее мнению, особенности новгородской и московской духовности определены кругом символических идей, связанных, с одной стороны, с центральным храмом Новгорода – Св. Софии Премудрости Божией, а с другой, – с характерными для Москвы и восточных русских земель Богородичными храмами, в первую очередь, с главным московским собором Успения Божьей матери. И тот, и другой соборы претендовали на роль сакрального центра православных русских земель. Характеризуя культурные отличия мужественного Новгорода от женственной Москвы, Плюханова пишет:

«Священная середина Новгородской земли – Спасов кулак в куполе св. Софии. Этим символом выражен мужественный дух Новгорода и обозначена его судьба. Таким образом, новгородская земля является в источниках существующей вокруг священного центра, пронизанной его благотворной энергией в несравненно большей степени, чем какая-либо из других русских земель. Сама идея священной середины оказывается наиболее дорогой именно для новгородцев, именно они в наибольшей степени воспроизводят идеальную иерусалимско-царьградскую модель пространства с великим Господским храмом и крестом в центре» [4, с. 498].

Далее исследовательница обращает внимание на иерусалимскую тему, присутствующую в творчестве новгородских книжников и еретиков:

«Чрезвычайное развитие иерусалимской темы определяло особенности новой хронографии. Н.А. Мещерский, исследователь этой темы, отмечал мнение о связи многих подобных источников с кругами жидовствующих; существуют даже предположения, что история Иосифа была переведена жидовствующими. Мещерский отверг эти мнения исходя из того, что и хронографы с иерусалимской темой, писанные известным «жидовствующим» Иваном Черным, и другие тексты, к ней же относящиеся, никак не еретические. Но можно рассуждать иначе: во-первых, еретики не обязательно должны читать и распространять только еретические книги, во-вторых, четко разработанное еретическое учение вообще не существовало, оно не могло иметь место там, где исторически не существовало четко сформулированного богословия. Речь может идти только о некоторых настроениях, брожения в умах, трудно поддающихся определению» [4, с. 498–499].

Эти «брожения», по мнению Плюхановой, были вызваны окончанием седьмой тысячи лет в 1492 г. и завоеванием Новгорода войсками великого князя, откуда возникает характерное для Новгорода стремление воспринимать свою судьбу как Иерусалимскую, имея в виду тему «иерусалимских пленов» в хронографических сочинениях. А отсюда проистекает и интерес новгородцев к ветхозаветной истории в целом, так что они начинают уподоблять себя «древним иудеям».

«Покорение Новгорода войсками московского князя было первым из двух "иерусалимских пленов". Новгородцы не только любопытствовали об иудейской вере, но и переживали ветхозаветные события. В некотором смысле они не только "жидовствующие", но и "жидове" для русского исторического процесса. Это обстоятельство могло содействовать как возрастанию интереса к хронографическому Ветхому Завету у новгородцев, так и пробуждению страха перед "жидовством" у Геннадия» [4, с. 88–89].

Характеризуя в целом различие между новгородской и московской духовностью, Плюханова отмечает:

«В самых общих чертах можно, вероятно, выделить следующее отличие между книжностью московской и новгородской XV века: Московская Русь с ведущей ролью в ней монашества открыта для воздействия преимущественно исихастской монашеской аскетической литературы. Москва еще не создает своей государственно-исторической идеологии, которая сложится в XVI веке под значительным влиянием новгородской книжности. Новгород – центр, не подверженный влиянию исихазма, в книжности скорее обращенный к архаическим традициям, к наследию болгарских царств. Здесь значительно лучше, чем в восточной Руси, сохранились остатки древнекиевской учености» [4, с. 87].

В значительной мере соглашаясь с результатами, достигнутыми Скрынниковым и Плехановой, попробуем тему немного конкретизировать.

Как ни странно, для наших целей в наибольшей степени пригоден исторический материал существенно более позднего времени. Речь идет о событиях времени Стоглава, правления Ивана Грозного. В первую очередь нас интересуют материалы так называемого «розыска по делу дьяка Висковатого». В свое время на факты интересных совпадений между этими двумя историческими событиями обратили внимание немецкая исследовательница Ф. фон Лилиенфельд и Я.С. Лурье. Лилиенфельд, проанализировав размышления Иосифа Волоцкого об изображении Св. Троицы, отметив его суждения о том, что «не мочно ангелу именоваться в образ Божий», пришла к несколько неожиданному выводу о том, что здесь речь идет об иконе Св. Софии, что Иосиф Волоцкий возможно был ее сторонником [9, с. 122–125]. Но икона эта и есть изображение Христа в образе ангела, именно такого рода изображения Иосиф и порицал. Подробнее об этой теме речь будет идти в другой нашей работе, сейчас же отметим, что Иосиф категорически отрицал всякого рода иконы, изображающие Христа в подобного рода ангельском образе, так что, к сожалению, немецкая исследовательница, по нашему мнению, в данном случае ошибается самым решительным образом. Но отметим другое ее очень важное наблюдение: что иконографические проблемы эпохи Стоглава, поднятые во время обсуждения «дела Висковатого», по сути дела обсуждались еще и Иосифом Волоцким, не сделав, впрочем, из этого соответствующих выводов [9, с. 124–125]. Но Иосиф и Висковатый стоят на одной и той же точке зрения: Христа изображать в образе ангела нельзя. Единственное исключение здесь – это явление Аврааму Св. Троицы, но это событие произошло в земной истории, здесь сам Бог, как пишет Иосиф Волоцкий, преобразовался в ангельское естество.

Писал на эту тему и Я.С. Лурье:

«Спор Вассиана с новыми явлениями в русском иконописании имел серьезный теоретический смысл. Уже еретики, с которыми в конце XV в. спорил Иосиф Волоцкий, отвергали иконное изображение Троицы на том основании, что Троица (как и божество вообще) "телесными очами не зрима". Однако из этого не следует, что Висковатый, отвергая изображения "невидимого божества и бесплотных", продолжал традиции новгородско-московских еретиков конца XV в.» [2, с. 139].

Это суждение Лурье скорее всего высказывал под влиянием статьи Лилиенфельд. Конечно же, не продолжал, но следовал Иосифу Волоцкому. И, напротив, Сильвестр, Адашев, Иоанн Грозный и митрополит Макарий как покровители духовной программы создателей икон «нового письма» продолжали традиции новгородских еретиков. Как это ни странно звучит, но это именно так.

Но, впрочем, обо всем по порядку. В чем же заключаются эти «соответствия» времени середины XVI в. событиям новгородской ереси? Напомним, что в деле Висковатого рассматривались обвинения, выдвинутые дьяком против сторонников (в первую очередь против священника-новгородца Сильвестра – духовного наставника Ивана IV) так называемых икон «нового письма», которыми были украшены главные храмы Москвы – Благовещенский и Архангельский (тот самый, в котором, напомним, священствовал новгородский еретик Денис). Висковатый объявлял изображения новых икон еретическими, «подпадающими» под обвинения Вселенского синодика против византийских иконоборцев. В частности, он не принимал, как ранее и Иосиф Волоцкий, изображения Иисуса Христа и Бога-Отца в образе ангела, также изображение Христа в образе царя Давида или же распятого серафима. Он обвинял Сильвестра и Адашева в том, что они сняли из главных московских храмов иконы Христа «по плотскому смотрению», в связи с этим приписывал им иконоборчество, в целом обвинил их в том, что они не признают Христова воплощения, хулят Богоматерь, не признают искупления и воскресения Господня, уклонились в ветхий закон, отрицают новую евангельскую благодать. Обвинения, заметим, дословно совпадающие с обвинениями против новгородских еретиков.

Вспомним, что Макарий долгое время был архиепископом новгородским. Некоторые исследователи считают его ставленником новгородской партии в Москве. Все это позволяет предположить о существенном сходстве двух этих исторических событий по существу. Дальнейший анализ убеждает в том, что сходство это не случайно, так что в лице событий времени Стоглава мы имеем практически повторение прежнего сюжета, связанного с новгородскими еретиками. Вспомним, что Стоглав был организован для того, чтобы упорядочить церковную жизнь, ликвидировать религиозные различия русских земель в обрядовой области, в первую очередь Новгорода и Москвы. Вспомним и то, что тексты Стоглава показывают, что в значительной его части в качестве обязательных для всей русской земли сохраняются именно новгородские традиции.

Но зададимся вопросом, для чего, собственно говоря, Ивану IV понадобилось украшать центральные храмы столицы новыми новгородскими и псковскими иконами? Это своего рода политический жест, смена религиозно-политической ориентации на Новгород, его традиции и обычаи. С другой стороны, каково богословское содержание этих икон? Рассмотрим знаменитую так называемую четырехчастную икону, прекрасно проанализированную в работе О.И. Подобедовой – «Московская школа живописи при Иване IV [6].

Характеризуя политическую программу, явленную нам иконами «нового письма» и настенными росписями, имея в виду многочисленные в них ветхозаветные реминисценции, она пишет:

«Обнаруживается стремление связать историю Московского государства с всемирной историей, показать "избранность" (подчеркнуто мной – А.Г.) Московского государства, являющегося предметом "божественного домостроительства". Эта идея подкрепляется многочисленными аналогиями ветхозаветной истории, истории Вавилонского и Персидского царства, монархии Александра Македонского, римской и византийской истории» [6, с. 175].

Напомним здесь, что грандиозные по своему масштабу росписи Золотых палат Кремля специально выполнены таким образом, чтобы соотнести правление древнерусских великих князей с теми или иными событиями ветхозаветной истории [6, с. 66]. А сени (сень – «тень» Ветхого Завета – А.Г.) – намеренно расписываются изображениями ветхозаветных царей, чтобы, пройдя их, далее можно было попасть в более просторное и светлое помещение с изображениями правителей Руси – масштабная и зримая аллегория смены закона благодатью:

«Верхняя часть росписей сеней содержит большую часть ветхозаветных сюжетов. Помимо изображения ветхозаветных царей, которые размещены здесь так же, как в Золотой палате великие князья-предки, во втором регистре батальные сцены перемежаются с теми ветхозаветными сюжетами, которые либо свидетельствуют о богоустановленности царской власти, либо изображают эпизоды Исхода, которые здесь читаются как некое напоминание об избранности и божественном предначертании пути народа, как аналогия судьбам народа, которым управляет Иван IV» [6, с. 66].

Наиболее полно, по мнению Подобедовой, выражает идею домостроительства Четырехчастная икона [6, с. 52]. В ее первом клейме изображается Превечный совет, точнее – его идеи; здесь мы видим изображение Бога-Отца и всего замысла св. Троицы, так что на клейме изображен Христос в образе распятого серафима. Второе клеймо изображает воплощение и крещение Господне. Третье – его смерть и «отверзение райских дверей». На четвертом – находим изображение Христа в доспехах, в образе юного воина, побеждающего смерть, изображенную в виде аллегорической фигуры с косой, а также изображение небесного Иерусалима. Все эти сюжеты и являют нам всю божественную мистерию от сотворения мира, Адама, крестной смерти Христа до будущего торжества, полной победы над смертью и наступления Божьего царства. Наибольшие сомнения и дискуссии вызывало четвертое клеймо.

Анализируя его, Подобедова отмечала некоторую его странность, состоящую в том, что здесь объединены два сюжета – искупления, аллегорически изображенного в виде Христа-воина, сидящего на кресте и за-

тем побеждающего смерть, и великой субботы. В этом смысле исследовательница считает, что четвертая часть «Четырехчастной» «не столько иллюстрирует антифон литургии, сколько является воплощением образов стихир 6 гласа утренней великой субботы» [6, с. 48]. В ней прославляется благословенная суббота, когда «почи от всех своих Единородный сын Божий, смирением еже на смерть, плотию субботствовал, и во еже бе паки возвращающа воскресением» [6, с. 48]. Соображения Подобедовой следует дополнить вот в каком смысле. Все-таки это клеймо в целом посвящено эсхатологическим сюжетам, что, впрочем, отмечает и сама исследовательница. Но как объединить эти две темы клейма – субботу и тему небесного Иерусалима? Все дело в том, что темы искупления в этом клейме нет. Здесь несколько сбивает с толку изображение Христа на кресте. Но это не изображение его крестной смерти. Здесь Христос являет нам иной свой лик – воина-победителя смерти. На самом деле здесь мы имеем иллюстрацию его второго пришествия, когда смерть, собственно, будет полностью уничтожена, и только тогда Сын Божий получит окончательное и полное успокоение – это и есть тема великой субботы как покоя. Только тогда будет полностью исполнена тема божественного домостроительства, Божий замысел о спасении человека. Тогда и наступит царство Божие, придет на землю Небесный Иерусалим. И здесь мы должны опять вспомнить новгородских еретиков – то, что им инкриминировались обвинения в почитании субботы «паче воскресения». Если все другие обвинения предъявлялись лишь части из них, то почитание субботы вменялась в вину всем. Четырехчастная икона нам теперь разъясняет, что скрывалось за этим обвинением. Это не почитание, разумеется, праздника иудаизма. Геннадий, предъявляя еретикам данное обвинение, имел, конечно же, в виду напряженное ожидание еретиками второго пришествия Христова в наступившей восьмой тысяче лет, когда смерть будет окончательно уничтожена, когда воскреснут праведники, когда на Руси установится царство небесного Иерусалима.

Здесь, конечно же, следует вспомнить, что в первоначальной редакции пасхалии, составленной митрополитом Зосимой, Москва названа именно Иерусалимом. Вот что пишет об этом Б.А. Успенский: «Действительно, в первоначальной версии "Изложения пасхалии", как показали новейшие исследования, Константинополь называется не "Новым Римом", а "Новым Иерусалимом", и это определяет соответствующее восприятие Москвы» [8, с. 94]. Она понимается «в качестве Нового Иерусалима – как святой, теократический город... Существенно при этом, что Москва сначала понимается как Новый Иерусалим, а затем – уже на этом фоне – как Новый Рим, то есть теократическое государство становится империей (а не наоборот)» [8, с. 94]. Римом она была названа лишь в более поздних редакциях, составленных уже после отстранения Зосимы. Успенский, обратив внимание на этот момент, пришел к выводу, что здесь отразились разные политические подходы к определению

исторической роли Руси, но не разъяснил их в контексте политико-культурных событий того времени, важнейшим среди которых была новгородская ересь. Одна точка зрения связывает избранность русских и Руси с тем, что страна уподобляется Израилю, а ее столица – Иерусалиму, так что русские становятся настоящими иудеями, а другая – тоже объявляет их избранность, но не столь ярко выраженную: Русь уподобляется Римской империи. Раскрывая эту тему, Плюханова пишет:

«В последнее время, благодаря чрезвычайно возросшему интересу к истории христианских символических значений и, в частности, к теме Иерусалима в русской культуре, появился ряд исследований о попытках пересоздать середину московской православной земли по иерусалимскому принципу. Материалом для таких трудов служат перешедший из Новгорода в Москву обряд шествия на осяти, актуализирующий идею входа в Иерусалим, строительство Лобного места (Голгофы – А.Г.); планы Бориса Годунова (он заказывает драгоценный крест с частицами крестного древа и намеревается перестроить центр Московского Кремля, возведя в нем храм Святая Святых (храм Соломона – А.Г.)); сюда же относятся строительные предприятия патриарха Никона» [5, с. 503].

Отметим и следующее существенно важное для темы «жидовствования» новгородских еретиков наблюдение исследовательницы:

«Итак, схематизируя: в русских землях до конца XV века существовало две традиции восприятия Церкви. Одна в большей степени ошущала Церковь как Тело Христово и в акте создания храма Премудростью акцентировала образ Премудрости-Христа. Вторая воспринимала Церковь как Богородицу, утробу, вместившую Христа, защиту, ограду; в стихе "Премудрость созда себе дом" эта традиция сосредотачивала внимание на образе Дома-Богородицы. Первая, Новгородская, создала глубокий культ храма св. Софии. Вторая, восходившая к древнему Киеву и развивавшаяся в Северо-Восточной и затем Московской Руси, почитала прежде всего богородичные церкви. Особое поклонение св. Софии как церкви церковей подразумевает большую обращенность к иерусалимскому прообразу, чем почитание церкви Успения. С этим связана вообще большая актуальность для Новгорода ветхозаветных исторических образов. Земля св. Софии в большей степени Иерусалим, чем земля Богородицы. Это способствовало, в частности, возникновению темы «жидовствования» применительно к новгородцам в период падения Новгорода. С победой второй традиции новгородская св. София была перепосвящена Успению (это сделал, заметим, именно Геннадий – А.Г.)» [5, с. 503].

Теперь мы можем сказать, что эти «ветхозаветные» устремления, характерные для русской духовной культуры середины XVI в., тема Иерусалима и Святой земли происходят из Новгорода, от новгородских еретиков. Это была их политическая программа, программа развития Руси как богоизбранного государства, как нового святого центра Земли.

Позднее она перешла к Ивану Грозному, определив в значительной мере политику Избранной рады, отразившись в грандиозных росписях Кремлевских соборов и новой реконструкции кремлевских пространств по иерусалимскому образцу. Примерно такую же программу предлагали и новгородские еретики. Они намеревались создать новое царство. Конечно же христианское, но типологически соответствующее израильским царствам. Отсюда же, естественно, приходит и мысль о необходимости царя. На престол венчается Дмитрий – внук Ивана III. Он типологически соответствует израильским царям. Русь становится новым Израилем, а русские – новым истинным и богоизбранным народом. Такое мироощущение обострялось тем, что только что закончилась седьмая тысяча лет. В восьмой ожидают Царства Божьего, и Русь заключает по аналогии с древними израильтянами новый завет с Богом. Возможно, именно здесь следует искать истоки обвинений Иосифа против Алексея-протопопа, одного из главных еретиков, в том, что он назвал себя Авраамом, а жену свою Саррой и хотел обрезать – разумеется в знак завета с Богом. Естественно, Иосиф несколько сгущает, но мысль его верна. Этим Иосиф нам говорит о том, что в программу еретиков входила идея данного русским нового обетования, идея нового завета. Итак, несколько перефразируя Плюханову, мы можем сказать, что не только новгородцы становятся новыми евреями. И не только потому, что Новгород был пленен как Иерусалим. Это все русские – «новые жидове всемирного исторического процесса». И потому именно с ними Бог заключает завет и дает обетование, что именно на их земле установится Божье Царство, грядущее в восьмой тысяче лет.

Таким образом, проясняются и обвинения Иосифа еретиков в том, что они считали, что Христос просто умер, что они еще ждут себе Мессию. На самом деле они напряженно ждали второго пришествия Христова и наступления на Руси царства Божия. Иосиф был очень точен во всех своих обвинениях. Являлось ли все это иудаизмом еретиков? Для нас может быть нет. Для Иосифа же – несомненным фактом. Имеем ли мы здесь еврейское влияние? Сомнительно. Впрочем, почему бы и нет, – ведь отмечают же исследователи западное влияние в иконах «нового письма». Итак, главная политическая программа новгородцев – это идея Царства. Отсюда становится понятным, почему внук Ивана III Дмитрий, венчанный на великое княжение, также обвинялся, как и его мать Елена Волошанка, в ереси. Он, по всей видимости, рассматривался еретиками как первый русский царь Святорусского царства. Но идея эта не получила своего завершения, Дмитрий попал в заточение, а позднее были казнены и сами еретики. Не потому ли Василий, сын Ивана III, так и не решился венчаться на царство? Об этом пишет и Б.А. Успенский [8, с. 118]. Венчается только его сын – Иван Грозный. И опять под влиянием новгородцев – Макария и Сильвестра.

Возвращаясь к времени Ивана III, отметим, что он, по сути дела, намеревался проводить ту политику, которая позднее характеризовала правление Ивана Грозного времени Избранной Рады, – примирения новгородских и московских религиозно-политических традиций. Для этого были взяты в Москву новгородцы-еретики, как в дальнейшем и при Иване IV. Они служили несколько иначе, чем москвичи. Иосифа все это беспокоило. Особенно иудейские мотивы, связанные с идеей Иерусалима, и другие ветхозаветные реминисценции, с которыми он решил расправиться, обвинив новгородцев в «жидовствовании».

Список литературы

1. Белякова Е. Традиции и новаторство в деятельности архиепископа Геннадия // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
2. Лурье Я.С. Висковатый Иван Михайлович // Слов. книжников и книжности Древней Руси. – Л.: Наука, 1989.
3. Московские соборы на еретиков XVI века // Чтения в императорском обществе и древностей российских. № 3. – М., 1847.
4. Плюханова М.Б. Библейские хронографы // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
5. Плюханова М.Б. О традициях Софийских и успенских церквей в русских землях до XVI века // Лотмановский сб. Т. 2. – М.: Мысль, 1997.
6. Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV. – М.: Наука, 1972.
7. Скрынников Р.Г. Крест и корона. – СПб.: «Искусство-СПб», 2000.
8. Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Этюды о русской истории. – СПб.: Азбука, 2002.
9. Lilienfeld F, von. Das Problem des Ikonografie, der Ikonentheologie und der Ikonenverehrung bei Erzbischof Gennadij von Novgorod und Iosif von Volokolamsk vor 1490 // Osteuropa-Institut an der Freien Universitaet Berlin Historische Veroeffentlichungen. B. 38. – Berlin.: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1986.

М. Ю. Неронова

Православное аскетическое подвижничество как реализация теологически осмысленной «духовной технологии»

В статье исследуется практика православной аскезы как «духовная технология», основанная на алгоритме восхождения к Богу.

The paper investigates the orthodox practice of asceticism as a «spiritual technology» based on the algorithm of ascent to God.

Ключевые слова: наука, религия, православие, аскетическая практика, исихазм, догма, духовная технология.

Key words: science, religion, Orthodoxy, the orthodox practice of asceticism, Hesychasm, dogma, spiritual technology.

Начиная с эпохи Просвещения, когда впервые в общий оборот вошло понятие «атеизм» и возникла светская культура в собственном смысле этого слова, появилось убеждение в глубоком противоречии между наукой и религией, особенно если говорить о познании и мировоззрении. Что касается мировоззрения, то различие между христианской картиной мира и её научной альтернативой выглядит почти как антиномия. В одном случае мы находим в качестве первопричины мира Бога, а в другом – мир развивается из самого себя как спонтанная природа, подымающаяся по ступеням эволюции. В религиозном мировоззрении мир ограничен и пассивен, он обречен ожидать собственного конца, а в научном – этот же мир бесконечен и является причиной себя самого. В религии есть понятие провиденциализма, предполагающее возможность чуда, а в науке – понятие детерминизма как естественной обусловленности. Этот ряд противопоставлений можно продолжить и дальше.

Однако если принять во внимание методологию, то различие между христианством и наукой не будет столь очевидным. Мы можем вспомнить, что Фома Аквинский в русле решения вопроса о соотношении разума и веры допускал возможность познания законов тварного материального мира человеческим разумом. Он утверждал, что истины Бога не иррациональны, а сверхразумны, и именно поэтому не доступны познанию человека.

Парадигма познания Нового времени не просто отменяет религиозную форму гносиса. В ходе дальнейшего исторического развития познания наука, по сути дела, «надстраивается» над религией, становясь, таким образом, ее прямой правопреемницей. В таких случаях говорят,

что «многое увиделось так хорошо лишь потому, что довелось стоять на плечах гигантов». В качестве одного из таких гигантов-предшественников науки можно с полным правом назвать христианство.

Действительно, несмотря на очевидные различия между религией и наукой, о которых уже многое сказано до нас, между ними существует неявная, но глубокая связь и даже сходство. Прежде всего, это касается таких базовых положений научной картины мира, как разумность устройства действительности и центральное положение в ней человека, представление о ценности личности и ряде подобных идей. Ведь именно в христианстве пропасть между человеком и Богом была преодолена, и человек как личность стал не только избранной тварью, но и образом и подобием всевышнего с потенциальной возможностью обожения. Отсюда не так далеко и до ренессансного понятия гения, и до величия человека – субъекта Нового времени. Несмотря на то, что средневековый образ мира и обусловленный им настрой человека и культуры начинают разрушаться уже в XIV в., и этот процесс продолжается в течение XV и XVI вв., а в XVII в. принимает определенные очертания новая картина мира [4]. Указанная связь и сходство между наукой и религией сохраняются. Так, например, в науке сначала закрепляется представление о человеке как о личности, субъекте, а затем и как о «высшей ступени эволюции». Однако найти достаточные обоснования этим положениям наука в отличие от религии в частности, христианства не может. Совершенно очевидно, что статус «высшей ступени эволюции» человек унаследовал от христианства, откуда это понятие было «контрабандно переправлено» в науку, заменив религиозный статус «венца творения».

Точно так же обстоит дело и с абсолютной уверенностью ученых в принципиальной познаваемости окружающего их мира. Доказать подобное рационально невозможно. В христианстве же данное положение неоспоримо. Мир создан Богом в согласии с его разумом, тот же разум вместе с бессмертной душой получает человек как избранник Бога. Но в науке-то нет никакого творца, а раз так, то исходно непонятно, почему человеческое мышление и логика мироустройства должны соответствовать друг другу. Скорее всего убеждение в интеллигибельности окружающего мира опять-таки проистекает из религии в данном случае из христианства.

Разумеется, мы не будем в рамках данной статьи обсуждать такую сложную и широкую тему, как соотношение религии и науки, а сосредоточимся только на одном моменте этого соотношения: между методом создания и реализации технологии на основании имеющейся теории (теорий) и методом православной аскезы. Здесь мы не столь уж оригинальны. По крайней мере, православная аскеза трактуется в современной исследовательской литературе не только в терминах духовной культуры.

У некоторых авторов келья подвижника уподоблена научной лаборатории. Так, например, известный исследователь православного аскетизма С.С. Хоружий пишет об аскетическом подвиге: «Лабораторный характер – это и есть специфическое отличие жизни в подвиге. Аскетика, подвижничество – лаборатория, где выявляют и культивируют сущность человека, и подвиг – не что иное, как человеческое существование *in vitro*» [9, с. 13]. И это не просто случайная аналогия. Если обратиться к феномену аскетического подвижничества в православной традиции, то в самой логике действий аскета мы можем увидеть удивительное сходство с логикой, которую мы наблюдаем в науке. Подобно тому, как в науке существует общетеоретический уровень знания, уровень специальных теорий и прикладной уровень, в православной традиции существует патристика, паламизм и исихазм. Патристика, опираясь на тексты откровения, формулирует основные догматы вероучения, паламизм на основании догматов разрабатывает учение о божественных энергиях, а исихазм реализует основы веры в ходе особой духовной практики.

Кажется почти невозможным, что в столь давние времена в рамках уже довольно прочно утвердившегося христианства, окружившего свое учение непререкаемыми формами догматов, могли применяться такие методы, какие мы можем найти в современной науке. Однако если проанализировать суть самого феномена, то можно прийти к выводу, что православная аскетика может быть понята не просто как прикладная антропология в рамках христианской традиции, а даже как своеобразный аналог создания конкретной «работающей» технологии в согласии с имеющейся теорией (для удобства будем употреблять слово «теория» в единственном числе). И эта технология не только создается как алгоритм, но затем еще и применяется с целью добиться результата, который «заранее обоснован теоретически».

О православных аскетах и их практиках написано немало. Само слово «аскезис», от которого произошло понятие «аскетизм», исходно означало «упражнение, практическое изучение, практика; образ жизни, занятие; образ мыслей, направление» [10, с. 93]. Данное понятие появилось в античной литературе, где оно приобрело сразу три основных значения: 1) упражнения тела; 2) упражнения ума и воли; 3) особый образ жизни, ведущий к свободе. В какой-то мере данное понятие было известно киникам и означало максимальное опрощение и ограничение своих элементарных потребностей, обратной стороной которого было презрение к богатству, роскоши и наслаждению [10, с. 94]. От греческих писателей слово *аскетизм* перешло в христианство, где ему дано было свое собственное истолкование.

В христианстве, и особенно в православной традиции, понятие аскетизма приобрело новые грани и значения. Подвижники ограничивают себя и борются во имя духовного преображения. Так, в Новом Завете указывается, что Царство Небесное достигается борьбою, напряжением и неослабным усилием воли. Апостол Павел говорит:

«Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» [1 Кор 9:24–27].

Здесь аналогия борцов и атлетов с их аскетизмом была применена апостолом к христианской жизни, в которой христианам необходимо мужественно противостоять всем препятствиям, встречающимся на пути к спасению. Если же обратиться к Добротолочию, то в рассказе о житие и подвигах Антония Великого об аскетах говорится следующее:

«...так назывались люди, посвящающие себя сему роду жизни, отрешаясь от мира и житейских забот, оставались в своих домах, только уединялись где-нибудь в невидном уголке, и там предавались молитвам, Богомыслию, посту, бдениям и всем подвигам. С течением же времени, когда христианство расширилось в пределах и числе верующих, многие подвижники стали оставлять свои семейства и, удаляясь за город, или селение, там, в глуши, проводили уединенную жизнь, в какой-нибудь натуральной пещере, в запустелом гробе, или в нарочно устроенной небольшой келлии» [3, с. 1–2].

Иоанн Лествичник еще больше конкретизирует особенность аскетического пути:

«Покусившимся с телом взойти на небо поистине потребны крайнее понуждение и непрестанные скорби, особенно в самом начале отречения, доколе сластолюбивый наш нрав и бесчувственное сердце истинным плачем не претворятся в боголюбие и чистоту... Приходящие к сему подвигу должны всего отречься, все презреть, всему посмеяться, все отвергнуть, чтобы положить им твердое основание. Благое же основание, трехсоставное, составляют незлобие, пост и целомудрие» [5, с. 31–32].

Совершенно очевидно, что речь идет об одной цели и о сходных действиях, призванных способствовать ее достижению, что очень похоже на специальную технологию. Из приведенных выше высказываний мы можем выделить, что аскетическое подвижничество в православии предполагает такую форму существования, в ходе которой человек осознанно и намеренно изменяет все аспекты естественной жизни, как внешние, так и внутренние. И делается это с единственной желаемой целью – открыться сверхъестественному, сделать доступным для себя мистиче-

ский опыт богообщения. Попробуем выделить логическую последовательность шагов аскетов, чтобы праксис православных молчальников стал более похожим на структуру технологического алгоритма.

1. *Первый шаг. Уход из мира.* Первым шагом на пути подвижника выступает отречение от мира, или от «мирского жития». Акт такого отречения предполагает как разрыв всех внешних социальных связей, так и отказ от прежней системы ценностей, мотивированных естественными, а также социальными импульсами. Таким образом, в самом начале своего пути аскет покидает область привычной жизни и тем самым производит разрыв обыденности. Уходя в пустынь или скит, подвижник попадает в особую изолированную зону, подобную «чистой комнате» экспериментатора, где и будут проходить все последующие действия. Подобное перемещение совершается как во внешнем пространстве мира (уход в пустынь, скит, обитель), так и во внутреннем пространстве души аскета, что как раз подчеркивалось в процитированном отрывке из Лествицы преподобным Иоанном Лествичником.

2. *Второй шаг. Покаяние.* Следующим элементом аскетической практики подвижников становится акт покаяния. В ходе покаяния аскет остро переживает неистинность и греховность своего прежнего мирского существования и получает мощный волевой импульс, позволяющий ему осуществить практический разрыв с прежним образом жизни.

Цель покаянных трудов – достижение особого состояния души – бесстрастия. Бесстрастие в православно-аскетической традиции понимается не как отказ от чувств вообще, а как решительное отбрасывание таких эмоциональных форм, которые укореняют человека в обыденной реальности, поскольку составляют основу социальных привязанностей людей живущих в миру. Таким образом, аскетический идеал бесстрастия предполагает не умерщвление страстной части души, а ее качественную переориентацию с мира обыденного на мир сверхъестественный. В наставлениях Антония Великого так говорится о том, что происходит во время покаяния:

«Изводя на подвиг кающагося, Дух Божий, призвавший его к покаянию, подает ему и Свои утешения и научает его не возвращаться вспять и не прилепляться ни к чему из вещей мира сего. – Для этого Он открывает очи души и дает ей узреть красоту чистоты, достигаемой трудами покаяния, и чрез то возгревает в ней рвение к совершенному очищению себя вместе с телом, так чтобы оба стали одно по чистоте. – Ибо в этом цель обучающего руководства Духа Святаго, чтоб очистить их совершенно и возвесть их в то первобытное состояние, в котором находились они до падения, истребив в них все, примешанное завистию диаволею, так чтоб не оставалось в них ничего вражескаго. – Тогда тело станет во всем покорствовать велениям ума, который будет властно определять его в пище и питии, и сне и во всяком другом действии...» [3, с. 10].

Логика здесь проста: разрывая социальные связи, аскет уходит из обыденного мира внешним образом, но еще сохраняет внутреннюю привязанность к нему, которая совершенно исчезает (или должна исчезнуть) после покаяния. Согласно учению отцов-подвижников, покаяние возвращает душу к её естественному состоянию, т. е. соединяет её с Духом Святым, без помощи и поддержки которого дальнейший подвиг невозможен. Таким образом, аскет при помощи духа святого преодолевает в себе противоестественное состояние души и получает принципиальную способность к подвигу, возвышающему его до уровня сверхъестественного.

3. Третий шаг. Покаянные труды. Дальнейшие шаги аскетической практики, подробно разработанные в традиции православной исихии, завершают начатый процесс. Подвижник пробует преодолеть силу плотских инстинктов, собрать все энергии души воедино и претворить себя до ангельского состояния. Именно в этом и состоит конечная цель подвига исихастов. Сам термин «исихия» происходит от греческого слова «молчание» и обозначает особый вид молитвенной практики, сложившейся среди афонского монашества, который лег в основание православной аскезы. Ядром исихии является творение так называемой умной Иисусовой молитвы. Такая молитва включает в себя элементы психосоматической техники, соблюдение правил о положении тела, ритме дыхания, а также координацию умственных и физических энергий. Так аскет прерывает спонтанные потоки мыслей, направляя их в одно русло вместе с эмоциями, чувствами и прочими состояниями психики. Кроме того, исихаст подавляет чувство голода, борясь с грехом «чревоугодия», перебарывает плотскую похоть, по собственной воле терпит холод, утомляет себя сокращением времени сна и т. д.

«...Мы, противостоя "закону греха" (Рим 8. 2), – констатировал один из борников исихазма Григорий Палама, – изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам велим, что и на сколько им воспринимать, действие этого закона называется "воздержанием"; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя "любовь"; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем "трезвением". Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетели, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» [7, с. 42].

Здесь уже речь идет о необычном самообладании аскетов, могущих повелевать своими мыслями, эмоциями и чувствами, притом что к этим способностям добавляется благодать, которую отшельник «получит и

увидит в самом себе». А ведь это «сверхъестественный фаворский свет», изливаемый на того, кто был человеком, но стал святым! Это и есть явный признак претворения грешной человеческой природы до уровня горних ангелов. Между тем благодать как божественное присутствие в тварном мире возникает в качестве реального и ожидаемого ответа со стороны сверхъестественного мира на аскетический подвиг отшельника. При этом благодать как богоявление вовсе не рассматривается в данной традиции как нечто, относящееся исключительно к сфере субъективных переживаний. Оно абсолютно, т. е. сколь субъективно, столь и объективно. Согласно выводам У. Джеймса, люди, сподобившиеся благодати богоявления, высказывают убежденность в реальности подобного опыта [2, с. 303].

Итак, последовательность шагов «духовной технологии» указана, а также даны разъяснения по части содержания каждого из таких шагов и даже выделена их конечная цель. Теперь следует ознакомиться с тем, что является аналогом теории для создания аскетического праксиса как концептуально определенного алгоритма, применение которого в качестве технологии с необходимостью приведет к желаемому результату (в данном случае – претворению души и тела).

Преподобный Исаак Сирий замечает, что Бог действует различным образом при создании мира ангельского, вещественного и человека. Если ангельский мир Бог сотворил в молчании, вещественный мир создается творческим повелением «да будет», то перед сотворением человека Бог как бы останавливается. Он не приказывает земле произвести человека, а говорит в Своем Предвечном Совете: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1: 26). Таким образом, изначально отношения Бога и человека строятся особо. По определению Василия Великого, «человек – это животное, получившее повеление стать Богом» [1, с. 9–10]. А в сборнике «Духовных бесед», авторство которого приписывают Макарию Египетскому, знаменитому скитскому подвижнику IV в., говорится, что только человек обладает особой сопричастностью с Богом, «взаимностью» с Ним, и это сродство, прежде всего, проявляется в даре свободы, которой наделил его Господь. Однако свобода, дарованная человеку как знак избранности и близости Богу, привела его к грехопадению. Связь с Богом и живое богообщение, открывающие человеку возможность богоуподобления (обожения), прерывается.

Но положение человека усложнилось тем, что в результате грехопадения к природе человека примешивается зло. «Дьявольская примесь» не может изменить исходную божественную природу, однако человек сам по своему произволу открывает душу лукавому, вступает в общение с сатаной. «Естество потемняется злою и лукавою примесью: падшая душа пронизана греховными силами. Грех примешивается к ней, как некая закваска». Утрачивается связь с Богом, и душа умирает для духа, а затем с неизбежностью умирает и тело [8, с. 151].

А теперь подведем итоги. Человек подобен Богу прежде всего в аспекте свободы. С другой стороны, человек употребил эту свободу во зло и стал жертвою зла, которое убивает душу и тело, отлучая от духа божьего. Это почти что теория, если мыслить не с точки зрения узкообывательского скепсиса или позиций позитивизма. Человек по своей воле впал в грех и стал рабом лукавого, но если это так, то человек волен сделать шаги в обратном направлении и снова вознестись к Богу. В библейском сюжете о грехопадении говорится, что человек, *во-первых*, совершил грех, нарушив заповедь Бога, *во-вторых*, человек был проклят Богом на земную жизнь, полную страданий и завершающуюся смертью и, наконец, *в-третьих*, человек был изгнан из рая и очутился на грешной земле, где мужчине было суждено трудиться в поте лица своего, женщине – в муках рожать, притом что оба они осуждены на неминуемую смерть. Это уже логика грехопадения, подобная логике прикладного исследования, описывающего некий процесс, изучаемый в рамках вышеуказанной «теории».

Теперь припомним шаги «исихастского духовного алгоритма» и сопоставим их с последовательными моментами библейского сюжета о грехопадении человека. Сразу отметим, что последовательность шагов «аскетической технологии» полностью соответствует моментам грехопадения, но выстраивается в обратном порядке.

1. Последнее, что происходит в упомянутом сюжете – это изгнание людей из рая на грешную землю. Первое, что делает православный аскет, – это уход из мира с целью вернуть себе потерянный рай.

2. Перед изгнанием Бог проклинает человека, лишая его тем самым своей поддержки. Второе, что делает аскет после ухода от мира в пустынь – это покаяние, посредством которого заново обретается милость божья, что, по сути, снимает «проклятие первородного греха» и открывает человеку врата рая.

3. Первое, что можно выделить в библейском сюжете было, как мы помним, само грехопадение человека. Последнее, что должен сделать исихаст, это искупить данный проступок через покаянные труды, что возвращает человеку его первоначальную природу «любимого творения бога», одетого в сияние благодатного света.

Таким образом, можно сказать, что православные аскеты, опираясь на «теорию» (религиозную философию патристики) и на «прикладные исследования» по мотивам «библейской фактологии», создали «проект возвращения в Парадиз», где учитывался божественный дар свободы человеку. Такой дар плюс наличие воли и разума делали возможным создание соответствующей «духовной технологии», позволяющей проделать путь в рай не как нечто случайное и обреченное на провал, а как нечто разумно-целенаправленное, находящееся в строгом согласии с логикой изгнания из рая, но в обратном порядке, что утверждает вектор будущего возвращения по ступеням прошлого изгнания.

Сейчас почти всеми исследователями науки признается значительная роль средневековой теологии (прежде всего схоластики) в формировании предпосылок научной революции XVI–XVII веков, однако совершенно выпадает из поля внимания тот факт, что именно практика аскетического подвига была первой попыткой выйти за пределы умозрительно-логических доказательств истины в область экспериментально-практического подтверждения знания. Ведь именно аскет-подвижник, а не теолог-схоласт подобно современному ученому имел проект, предполагающий четкую, рационально обоснованную последовательность практических действий с указанием всех необходимых условий и объективных параметров, позволяющих судить о правильности процесса. Завершая работу, еще раз подчеркнем, что в ходе осуществления аскетического подвига догматическое знание, принятое на веру христианским отшельником-исихастом, подтверждалось экспериментами, которые вели к созданию четкого алгоритма духовной практики, которую можно уподобить современной технологии, с той лишь разницей, что технологии нашего времени рассчитаны на изменение явлений природы во имя улучшения жизни земной, в то время как «аскетическая технология» дерзала изменять душу во имя торжества жизни вечной.

Список литературы

1. Введение в православную аскетику / авт.-сост. священник Сергей Дергалев. – Белгород, 2005.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.
3. Добротолюбие. Т. 1. URL: www.koob.ru.
4. Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека. Антология. – М., 1993.
5. Лествичник И. Лествица, возводящая на небо. – М., 2002.
6. Найдыш В.М. Концепции современного естествознания: учеб. – 2-е изд. перераб. и доп. – М., 2004.
7. Палама Г. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М., 1995.
8. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VI веков. – М., 1992.
9. Хоружий С. С. Учение о человеке в православной аскетике // Материалы к междунар. филос.-культуролог. конф. "Язык и текст: онтология и рефлексия". – СПб., 1992.
10. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991.

Новые религиозные движения и кризис культурной идентичности

В статье анализируются причины успеха новых религиозных движений. Автор приходит к выводу, что основной причиной этого является кризис культурной идентичности.

The article analyzes the reasons for the success of New Religious Movements. The author concludes that the main reason for this is the crisis of cultural identity.

Ключевые слова: новые религиозные движения, личность, социализация, культурная идентичность, деструктивный культ, деидентификация.

Key words: New Religious Movement, personality, socialization, cultural identity, destructive cult, de-identification.

В последние десятилетия в средствах массовой информации и в специальной литературе немало говорится о «новом религиозном ренессансе», «религиях третьего поколения», пресловутой «New Age» и т. п. Это указывает на тенденцию плюрализации религиозности в современном мире, притом не только вследствие роста традиционных конфессий, но в значительной мере за счёт появления ранее не наблюдавшихся форм религиозных течений, а также возрождения архаических и языческих форм религиозности. Возникает вопрос: почему миллионы людей в конце XX – начале XXI в. оказываются членами многочисленных новых религиозных движений, отличающихся не только от традиционных форм религиозности, но и находящихся в конфронтации с последними? При этом речь идет прежде всего о людях, живущих в демократических странах, где традиционно сильны ценности личной свободы и законности.

Сегодня не существует однозначной оценки новых религиозных движений. Одна из них, которую можно назвать «либеральной», предлагает «не разжигать страсти» и относиться к такого рода явлениям толерантно, в духе свободы совести и прав человека. К такой позиции склоняются, например, А. Баркер, С. А. Бурьянов, С. А. Мозговой, В. А. Богданов и др. Но есть и сторонники иной точки зрения (С. Хассен, А. Л. Дворкин, Е.Н. Волков, А. Н. Листков и др.), согласно которой эти движения опасны для общества, ибо «разрушают человеческую личность и все ее связи с внешним миром, применяя психологический контроль и технологии реформирования сознания» [5, с. 14]¹.

¹ Ср. с оценкой А.С. Хассена: «Основное отличие деструктивных культов состоит в том, что они прибегают к обману и методам контроля сознания, чтобы подорвать свободную волю человека...» [10, с. 47].

На наш взгляд, скорее следует солидаризироваться с научно-объективной религиозно-философской позицией, характерной для таких исследователей, как Е. Г. Балагушкин, И.Я. Кантеров, Н.С. Гордиенко и др.

Действительно, не преувеличиваем ли мы роль обмана и силу культовой пропаганды? Как пишет Э. Хоффер, «правда заключается, по видимому, в том, что одна пропаганда не может насильно овладеть не принимающими ее умами; пропаганда не способна внедрять совершенно новое, а потерявших веру привести к ней не может. Пропаганда проникает в уже открытые умы и утверждает в них не новые мысли, а только оформляет те, которые уже существовали» [11, с. 123]. Как правило, «жертва добровольно идет на сотрудничество с "реформаторами", сообщая им глубоко личную информацию, которая впоследствии используется против неё. При этом явного физического принуждения нет. Чаще всего реформирование сознания происходит на основе внушения новых установок» [5, с. 110]. Исследования показывают, что адепты так называемых «деструктивных культов» реально не заинтересованы в насильственном привлечении тех, кто мог бы оказать сопротивление в ходе последующего процесса «культового перевоспитания» (реидентификации), и поэтому они производят селекцию кандидатов в неофиты уже на стадии вербовки, пробуя заранее отделить соглашающихся от несогласных [5, с. 117–118]. Чаще всего вовлекаемые в культ по-настоящему добровольно соглашаются войти в новую религиозную субкультуру и соответствующую систему социальных отношений, где им отведена роль «духовных детей», безропотно следующих воле «духовных родителей»: «новичков попарно объединяют с "ветеранами" секты, которые должны демонстрировать им образец поведения и вообще учить уму-разуму. "Духовное дитя" во всем должно копировать поведение "духовного родителя". С одной стороны, это льстит "ветеранскому" эго и заставляет его быть на высоте, а с другой стороны – пробуждает у новичка желание стать образцом для подражания и воспитывать своим примером когорту будущих новобранцев» [5, с. 118]. О том, что адептов приучают быть в роли детей по отношению к «родителям-пророкам» или «отцам-основателям», пишут многие авторы, да и это достаточно очевидный факт, который сами «сектанты» не пробуют отрицать. Например, в Церкви Объединения царит культ «отца-основателя» Муна, у саентологов личность Р. Хаббарда возвышена до уровня великих учителей человечества, среди которых Христос, Мухаммед, Будда и т. д.

Исходя из вышесказанного, львиная доля успеха вовлечения и последующего реформирования личности принадлежит не культовым адептам, а самим вовлекаемым. Так кто же они, которые, будучи взрослыми, позволяют вести себя «за ручку» вновь обретенным «родителям», заново осваивая мир? Или иначе: каким должен быть человек, чтобы существовала большая вероятность его успешного обращения в лоно того или иного деструктивного религиозного культа?

Выше уже говорилось о «доверчивости и наивности» людей, вовлекаемых в новорелигиозные организации. Можно ли утверждать, что адептами нетрадиционных религиозных культов становятся лишь те, у кого нет какого-то «личностного иммунитета» против влияния со стороны вовлекающих групп? Простой здравый смысл подсказывает, что если вполне взрослые люди соглашаются уйти от родных и близких, от прежних занятий и увлечений для того лишь, чтобы стать своим среди своих в культовой организации, закрытой от всего остального общества, то с такими людьми «что-то не в порядке», им, наверное, плохо в родной среде, раз они желают жить по каким-то другим правилам и законам. Не означает ли это, что социализация таких людей не удалась? Иначе, откуда импульс к повторению уже пройденного, но на новый лад? Вопрос выглядит как риторический, и ответ, казалось бы, очевиден, но при ближайшем рассмотрении он совершенно не продвигает нас к решению проблемы. Действительно, феномен неуспешной социализации известен в социологии и психологии относительно давно и считается одной из базовых причин различных отклонений от социальных норм. Стало обыденным штампом говорить о недоработках семьи или школы, когда речь идет о фактах девиантного поведения молодых людей. Сразу скажем, что успех социализации определяется с точки зрения нормативного общества и господствующей культуры, а потому заключается он в том, что социализируемый и инкультурируемый индивид, вырастая в условиях полноценной семьи, осваивает нормы и ценности культуры, приобретает социально адаптивный тип личности, что позволяет ему продолжать дальнейшую жизнь в лоне социокультурного пространства.

Неуспешная социализация по своему определению должна порождать социально неадаптивных людей, неспособных к успешному и конструктивному социальному взаимодействию. Это должны быть скорее маргинальные типы, склонные к изоляционизму, пьянству, наркомании, уходу в криминальную среду, где правит закон силы, либо – в среду андеграунда, такие люди могут попадать в сообщество бродяг, психиатрические клиники и т. д. Ничего подобного нельзя сказать о членах новых религиозных движений, – они-то как раз прекрасно взаимодействуют друг с другом, живя в куда более эмоционально напряженных группах, чем современные обыватели, привыкшие обитать в условиях нормативных вероятностных структур. То есть у культовых адептов всё в порядке как со способностью к социальным контактам, так и с элементарным здравым смыслом, без которого такие контакты были бы просто невозможны. Очевидно, что множество «проблемных личностей» не в состоянии сложить из себя дисциплинированную и хорошо организованную группу единомышленников, но именно к таким видам групп следует относить новые религиозные культы.

Вернемся к «доверчивости и наивности» как возможной характеристике вовлекаемых в культы, но посмотрим на это с другой точки зрения. Так, психологи выделяют некоторые личностные особенности, способствующие успешному обращению. Например, Л.В. Куликов выделяет следующие субъективные факторы, облегчающие манипулирование сознанием:

- поиск острых ощущений, склонность к мистическим переживаниям;
- затруднения в самовыражении, «поиске себя»;
- желание стать «посвященным», отделиться от «невежественных», т. е. от остальных, от толпы;
- душевная неуравновешенность или сниженная психологическая устойчивость, в том числе временно сниженная (например, после развода, при болезнях или потере близких и т. п.);
- переживание одиночества, незащищенности;
- восприятие субъектом своей жизненной ситуации как трудной [7, с. 10].

В таких случаях, как правило, мы имеем более или менее обширный список случайным образом подобранных черт характера и особенностей личности, что не способствует прояснению вопроса, поскольку сама попытка свести все к пресловутой «психической неуравновешенности», «излишней впечатлительности», «чувству одиночества» только уводит в сторону «психиатрической диагностики», не показывая культурных и социальных причин, влекущих людей в новорелигиозные культовые сообщества. Коль скоро исходить из установки на слабость, неуравновешенность, незащищенность обращаемых в новые религиозные движения, то станет проблемой объяснить, откуда берутся психически собранные и внутренне организованные культовые адепты, похожие на бойцов несгибаемой армии. Следует согласиться с авторами, утверждающими, что «в секты уходят абсолютно непохожие друг на друга люди. У них разный темперамент, воспитание, образование, социальное положение и возраст. Хотя некоторые перед вступлением в секту проявляли повышенную эмоциональную возбудимость, в подавляющем большинстве это были абсолютно нормальные, уравновешенные и психически здоровые люди» [5, с. 43].

Поневоле приходится констатировать парадокс: судя по всему, в новые религиозные движения идут люди, вполне успешно социализированные, хотя их новые сообщества, безусловно, девиантны, поскольку действительно противостоят социальным институтам и нормам, а потому, ставши адептами таких культов, бывшие «нормальные люди» активно противостоят тем «вероятностным структурам» [4], которые их социализировали. Иными словами, в новые религиозные движения идут самые обыкновенные люди, идут добровольно, бросая воспитавшее их общество, создавая и поддерживая, по сути, маргинальные нетрадицион-

но религиозные сообщества, где находят себя заново как активных членов таких сообществ.

Но если это так, то возникает вполне очевидный вопрос: почему одни успешно социализированные люди предсказуемо проходят этап вторичной социализации, следуя проторенными путями социальных институтов, а другие – тоже вполне нормальные – уходят в лоно деструктивных культов. Должна быть веская причина того, почему пути нормально социализированных людей расходятся столь радикально. Для ответа на этот вопрос прибегнем к понятию «деидентификация», указывающему на весьма интересное явление утраты идентичности людьми, что встречается все чаще в современном обществе.

Характеризуя феномен деидентификации, Л. Г. Ионин замечает, что утрата идентификации проявляется как потеря человеком способности вести себя так, чтобы реакция внешнего мира соответствовала его намерениям и ожиданиям. Человек видит и понимает, что мир перестает реагировать на его действия адекватным способом. Он становится неузнаваем для мира, как и его действия не вызывают привычной реакции. Человек перестает «отражаться в зеркале социального мира». В результате он не узнает самого себя. Такое состояние порождает чувство неуверенности и тревожности, психосоматические синдромы, острые депрессии и психозы. Со структурной точки зрения утрата идентификации проявляется как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды. Идентификация формируется в процессе социализации и может быть утрачена вследствие значительных изменений окружающей социальной среды. Поскольку идентификации всегда институционализированы, постольку идентичности проявляют себя как соответствующие институциональным требованиям с ожиданием реакции соответствующих социальных институтов. Разрушение или сильные изменения институтов вызывают массовую утрату идентификации, значимую в масштабах всего общества [6, с. 208–209].

Переход от СССР к современной России был как раз сопряжен с такой грандиозной реформацией социальных институтов, в результате чего целое поколение людей оказалось словно бы между разными мирами социальной и культурной реальности. Тот мир, в котором они были успешно социализированы, ушел в прошлое, а тот мир, который пришёл ему на смену, оказался во многом иным, в чем-то даже неприемлемым. Кроме того, новый порядок устанавливается не сразу, на это уходят годы, отчего усложняется процесс социализации молодого поколения, которому нелегко удержать собственную идентичность в быстро меняющемся социокультурном пространстве. Именно в такой период в России появились и стали множиться новые религиозные движения. Конечно, некоторые из таких культов существовали ещё в Советском Союзе, но их было немного, и все они были вынуждены «прозябать» в условиях подполья.

С другой стороны, на западе мы не наблюдаем столь мощных социокультурных катаклизмов, однако ситуация, связанная с новыми религиозными движениями, там не менее острая, чем у нас в стране. Скорее всего, есть и другие социокультурные причины массовой деидентификации помимо резкой смены общественно-политического строя и культурной парадигмы. В качестве таких причин многие исследователи (в частности, Т. Лукман, П. Бергер, З. Бауман и др.) называют высокую социальную мобильность и социокультурный релятивизм, характерные для современного цивилизованного общества. Другой ряд авторов (Р. Ленуар, Н. Луман, Я. И. Гилинский и др.) рассматривают феномен потери идентичности с использованием понятий «включенность/исключённость» [8].

Из всех возможных факторов выберем социокультурный релятивизм, поскольку именно он кажется наиболее основательной причиной деидентификации современных людей. Социокультурный релятивизм означает размывание единого, некогда традиционно закреплённого мировоззренческого паттерна в условиях современного культурного полистилизма. Традиционное общество имело не только относительно константное мировоззрение, но также устанавливало четкие и неизменные границы идентификации, что отражалось всё в том же мировоззрении, подтверждаемом со стороны согласованной коллективной практики. В современном же обществе мировоззрение и идентичности оказываются неустойчивыми: «Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны, как на рынке, содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растёт общее сознание релятивности всех миров, включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как один из миров, а не как Мир» [4, с. 278].

В течение второй половины XX в. в духовной сфере цивилизованного общества произошел поистине глобальный переворот, породивший новые течения в науке, идеологии, искусстве, религии и светской культуре. Наука, которая была призвана стать основной базой мировоззрения, внезапно оказалась всего лишь одной из возможных форм познания. У неё появились, возросли и окрепли реальные оппоненты в лице «нетрадиционных наук», а также новой религиозности, которые по-своему оказывают влияние на формирование картины мира и, таким образом, несомненно, влияют на ценности человеческой культуры.

Конечно, мы не станем здесь излишне углубляться в столь сложную и специфическую тему. Для нас куда важнее то, что становится возможным высказать рабочую гипотезу относительно контингента потенциальных неофитов для новых религиозных культов. Судя по всему, массовый характер обращению придает феномен потери идентичности, принявший в наше время весьма широкий размах. Как пишет П. Бергер, в современном обществе никто реально не знает, что следует ожидать от правителя, родителей, культурного человека и кого вообще следует счи-

тать нормальным [3, с. 51]. Упомянутый автор обнаруживает связь между культурным релятивизмом, с одной стороны, и широким распространением новых религиозных движений – с другой. Бергер полагает, что исходя из всеобъемлющей неустойчивости мировоззрений в современном обществе нашу эпоху можно охарактеризовать как «эпоху обращения», т. е. – перехода от одной веры к другой.

«Современного человека, особенно образованного, постоянно терзают сомнения относительно собственной природы и природы вселенной, в которой он живёт. Иными словами, сознание относительности, которое во все исторические эпохи было скорее уделом узкого круга интеллектуалов, сегодня оказывается широко распространенным культурным фактом, пронизавшим социальную систему до самых низших её этажей» [3, с. 52–53].

То есть речь идет не просто о «потере идентификации», а о таком феномене, как массовый *кризис культурной идентичности*. Ведь человек, утративший идентичность как таковую, не может дальше ориентироваться в обществе. Тот же, кто лишился культурной идентичности, продолжает понимать, каким образом надо «вести себя прилично» среди других людей, знает, как надо исполнять социальные роли, но притом он уже не понимает больше, *зачем это ему надо*. Следует заметить, что данный кризис во многом проистекает из релятивности современной постмодернистской картины мира. Культурная идентичность есть одна из важнейших ценностей человека, поскольку в ее сфере он осознает себя не просто индивидом, приспособленным для выживания, но личностью, обладающей сознательной волей к достижению истинно духовных горизонтов. Понятно, что культурная идентичность предполагает определенную константность ценностей и установок. Но как удержать в душе иерархию культурных ценностей, когда сама картина мира оказывается разбитой на отдельные части, которые основаны на разных мировоззренческих системах, а у каждой такой системы собственная шкала ценностей. Пытаясь вбирать умом весь этот хаос современного релятивного видения мира, человек поневоле мечется и между разными, порой взаимоисключающими культурными ценностями.

Но вернемся к новым религиозным движениям и тем, кто составляет «типичных представителей для попадания в члены таковых». Кажется вполне очевидным, что быть членами хорошо организованных религиозных сообществ с нетрадиционными доктринами могут, прежде всего, успешно социализированные люди, способные к межличностному общению с другими участниками групп, к дисциплине, организованности и взаимодействию. С другой стороны, потенциальные кандидаты в неофиты должны были в какой-то момент утратить свою культурную идентичность, оказавшись в положении, когда опираться на породившее и воспитавшее их общество нет никакой возможности. Чтобы уйти в новый религиозный культ, нужна веская причина. И пусть у каждого обра-

щаемого она своя, однако будет верным и то, что для абсолютного множества этих индивидов такая причина логично укладывается в общую форму потери собственной культурной идентичности. Иначе как же еще объяснить готовность людей не только к уходу из привычного мира, но и к тому самому «культовому реформированию» (изменению) собственной личности, когда уже пройденный в детстве путь проходится заново. Обращаемые желают вновь обрести то, что некогда имели, но утратили, а потому альтернативная культовая личность для них это вовсе не трагедия от последствий «зомбирования», а что-то вроде билета к «земле обетованной» после долгих скитаний по «пустыне сгоревшей реальности».

Список литературы

1. Анти-Саентология. Критика доктринальных основ и технологий хаббардизма. – СПб., 1999.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб., 1997.
3. Бергер П.Л. Приглашение в социологию. Гуманистическая перспектива. – М., 1996.
4. Бергер П.Л., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.
5. Гордиенко Н.С. Российские Свидетели Иеговы: история и современность. – СПб., 2000.
6. Деструктивные психотехники. Технологии изменения сознания в деструктивных культах / под ред. И. Митрофановой. – СПб., 2002.
7. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М., 1996.
8. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России (Религиоведческий анализ). – М., 2006.
9. Куликов Л.В. Психологические механизмы манипулирования сознанием в деструктивных культах // Анти-Саентология. Критика доктринальных основ и технологий хаббардизма. – СПб., – 1999. – С. 8–21.
10. Луман Н. Глобализация мирового сообщества: Как следует системно понимать современное общество// Социология на пороге XXI века: Новые направления исследования.– М., 1998.
11. Тоталитарные секты – угроза XXI века: материалы междунар. науч.-практ. конф.– Н. Новгород, 2001.
12. Хассен С. Освобождение от психологического насилия: Деструктивные секты, контроль сознания. Методы помощи. – СПб., 2001.
13. Хоффер Э. Истинно верующий: Личность, власть и массовые движения. – М., 2004.

ФИЛОСОФИЯ И/ИЛИ ФИЛОЛОГИЯ: ДИАЛОГ О БАХТИНЕ И ДИАЛОГ БАХТИНА

УДК 130.2:8

С. Л. Фокин

М.М. Бахтин и перевод как проблема русской мысли

В статье рассматриваются культурно-философские основания отсутствия внимания со стороны М.М. Бахтина к проблеме перевода, которое объясняется, с одной стороны, склонностью русской мысли к свободному «освоению чужого слова», с другой – определенными тенденциями культурно-исторической ситуации 1920–1930-х.

The article deals with the cultural philosophical reasons for neglecting the topic of translation on the part of Bakhtin, which is explained on the one hand by Russian gift for mastering foreign word and on the other hand by certain tendencies of the cultural and historical situation in 1920-1930s.

Ключевые слова: диалогизм, «свое» / «чужое», лингвистика текста, перевод / переводимость, философия языка.

Key words: dialogism, ‘self’ - ‘alien’, linguistics of the text, translation/ translatability, philosophy of the language.

Никогда не следовало бы обходить молчанием вопрос о языке, на котором ставится вопрос о языке и переводит себя рассуждение о переводе.

Ж. Деррида. Вокруг Вавилонских башен, 1985

Эта статья навеяна размышлениями над одной несообразностью в тексте книги М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965). Речь идет о двух оценках русского перевода Рабле, осуществленного Н.М. Любимовым. Как известно, первая глава книги М.М. Бахтина завершается настоящим панегириком Н. М. Любимову, незадолго до этого опубликовавшему свой перевод бессмертной книги Рабле: «И вот благодаря изумительному, почти предельно адекватному переводу Н.М. Любимова, Рабле заговорил по-русски, заговорил со всей своей неповторимой раблезианской фамильярностью и непринужденностью, со всею неисчерпаемостью и глубиной

своей смеховой образности» [2, с. 156]. Эта похвала из уст Бахтина много значила для известного советского литератора, который не упускал случая вспомнить об этой оценке, распространяя ее на свое переводческое искусство и, в частности, оправдывая этим отзывом свое более чем вольное переложение «Беглянки» М. Пруста. Лишь в 2008 г., после публикации И.Л. Поповой первого полутома четвертого тома собрания сочинений М.М. Бахтина, стало понятно, что оценка перевода Н.М. Любимова была не более чем позднейшая вставка, включенной мыслителем в книгу как знак благодарности за то деятельное участие, которое Н.М. Любимов в числе прочих деятелей советской культуры принял в судьбе его работы в начале 60-х годов [12, с. 156]. Публикация архивного варианта книги «Франсуа Рабле в истории реализма» подтвердила и до того ощущавшуюся неуместность, если не вымученность, этого хвалебного пассажа. В самом деле, буквально через тридцать страниц после открытого панегирика советскому переводчику Бахтин раздражается настоящей диатрибой против него; правда, на сей раз оценка оказывается скрытой, негласной, запрятанной в подстрочное примечание: «В русском переводе Н.М. Любимова это передано так: "Все они вертишейки, подслушайки, подглядунуны, блядунуны, беспослушники, сиречь наушники, вот она их ученость"» [2, с. 187]. Хочется думать, что это очень важное примечание; представляется, что это чисто карнавальный жест Бахтина: если в тексте книги исследователь поэтики Рабле почти везде работает с оригиналом, что представляет собой чисто филологический жест, то в примечании дает русский перевод Любимова, из которого любому филологу-романисту ясно, что перевод не просто неадекватный, но как-то беспомощно неверный, чуждый не только букве, но и духу Рабле, а главное – его ритму, т. е. дыханию.

Вместе с тем очевидная амбивалентность самой «идеи перевода», как она выражается в книге, с одной стороны, в потребности работать с французским оригиналом, а с другой – в крайней нетребовательности к уровню верности перевода Любимова языку Рабле, заставляет задаться более общим вопросом о месте перевода в лингвистической теории и философии языка Бахтина.

Если исходить из того, что проблема перевода является краеугольным камнем любой филологической теории, нацеленной на то, чтобы изучать «чужое слово» в стихии своего языка, который постулируется либо как «родной» (идиома русского языка), либо как «материнский» (идиома, характерная для трех «великих» языков Европы – английского, немецкого и французского), нельзя не удивиться тому, что М.М. Бахтин, по существу, обходит ее стороной, в частности, в своих размышлениях о методологии гуманитарных наук. Для позднего Бахтина не существует проблемы перевода, точнее говоря, он снимает ее одним методологическим постулатом, который при всей серьезности автора работы «Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках»

столь беспомощно повисает в воздухе, что вызывает в мысли образ не *ответственного* философско-филологического хода, а отчаянного карнавального кульбита, в котором утверждается не метод гуманитарных наук, а стихия философского поступка.

Приведем это место: «Всякая система знаков (т. е. всякий язык), на какой узкий коллектив ни опиралась бы ее условность, принципиально всегда может быть расшифрована, т. е. переведена на другие знаковые системы (другие языки); следовательно, есть общая логика знаковых систем, потенциальный единый язык языков (который, конечно, никогда не может стать конкретным единичным языком, одним из языков). Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов» [4]. Мысль Бахтина не так проста, как может показаться на первый взгляд. Положение об абсолютной переводимости всякого языка на другие языки основывается на редукции языка к знаковой системе, что идет в разрез не только с современными философиями языка и поэтиками перевода (А. Берман, Ж. Деррида, П. Рикёр, Д. Стейнер), но и с той социологической концепцией речевой деятельности, что была представлена в ранней работе круга Бахтина «Марксизм и философия языка», где резко критиковалась оппозиция языка и речи [1]. Строго говоря, не что иное, как допущение об абсолютной переводимости всякого языка на все другие языки переводит мысль Бахтина из плана филологии в план философии, каковая, по собственному позднему признанию мыслителя, нуждается даже не в языке (естественном, родном, материнском), а в особом роде метаязыка, более того, она, философия, таковым «метаязыком» и является. В самом деле, в другой работе тех же лет Бахтин столь же безапелляционно утверждает, определяя место философии в поле гуманитарных наук:

«Место философии. Она начинается там, где кончается точная научность и начинается инаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)» [3].

Чем объясняется такая глухота позднего Бахтина к проблеме перевода? Как соотносится она с его теорией диалогизма и общей лингвистической ситуацией в Советской России 20–30-х годов, когда складывались основные идеи мыслителя? Каким образом симптом бессознательности в отношении проблемы перевода может быть характеристикой стилей национального образа мысли?

Для начала приходится констатировать следующий парадокс: автор всемирно известной концепции диалогизма как метода гуманитарных наук оставался относительно равнодушным к проблемам перевода. Такое невнимание можно, разумеется, списать на некое бессознательное отождествление проблем перевода и проблем диалога в духе столь почитаемого Бахтиным Гете, говорившего, что «понять – значит развить слова

другого человека изнутри себя», но это значило бы отмахнуться от центральной для мышления Бахтина проблемы методологических границ философии, гуманитарных наук и естественно-научного знания. Вот почему представляется необходимым проверить это «рассуждение о методе», к которому в формальном отношении сводятся многие работы русского мыслителя, тем рассуждением о переводе, которое в это же время либо исподволь, либо открыто формируется в современной русской и европейской науке о литературе и языке.

Начнем издалека: к середине XX в. обнаруживается, что проблемы перевода оказываются своего рода камнем преткновения для многих лингвистических теорий. В 50–60-е годы появляется целый ряд работ, в которых прослеживается тенденция если и не свести всю лингвистику к проблемам перевода, то, по меньшей мере, показать, что действительная наука о языке невозможна без последовательной рефлексии о переводе, что любая лингвистическая теория в самой своей сущности сводится к рассуждению о переводе и переводимости (или, наоборот: любая теория перевода сводится к лингвистике). Это положение одним из первых в лингвистической науке того времени сформулировал Р. Якобсон: «Эквивалентность при существовании различия – это кардинальная проблема языка и центральная проблема лингвистики. Как и любой получатель вербального сообщения, лингвист является его интерпретатором. Наука о языке не может интерпретировать ни одного лингвистического явления без перевода его знаков в другие знаки той же системы или в знаки другой системы. Любое сравнение двух языков предполагает рассмотрение их взаимной переводимости» [14, с. 17].

В то же самое время проблема перевода со всей очевидностью оказывается камнем преткновения в отношении философии, хотя большинство философов по-прежнему сохраняют стойкое убеждение, что в своих построениях они имеют дело скорее с истиной, чем с языком, скорее с бытием, чем со знаком. По всей видимости, мало кто из тогдашних именитых философов обратил внимание на статью Э. Бенвениста «Категории мышления и категории языка» (1958), в которой французский языковед убедительно показывал, что вся философия Аристотеля была продиктована исключительно структурой греческого языка, что вся проблематика *так называемого* бытия восходит к соответствующему греческому глаголу, что вся греческая метафизика обусловлена конкретной «лингвистической ситуацией», отнюдь не исчерпывающей все возможности обозначения, соотношения слов и вещей: «Он (Аристотель – С.Ф.) думал, что определяет свойства объектов; а полагал исключительно языковые сущности; именно язык в силу собственных категорий позволяет их распознавать и характеризовать» [15, р. 70]. Словом, язык не только хранит, не только питает, но и до того активно формирует мысль, что последняя, впадая в философский пафос, чреватый ментальным беспамятством, перестает замечать за собой условные лингвистические рефлекссы.

Разумеется, разоблачение лингвистической природы истины было не ко двору записной философии, которая по большей части продолжала искать начала бытия там, где следовало искать начала философского языка. Очевидно также, что в философическом забвении языковой природы истины встречались яркие исключения: Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, Ж. Деррида.

Следует подчеркнуть, что так называемый «лингвистический поворот» в философии, необходимость которого обнаружилась в 50–60-х годах XX в., подготавливался всем ходом философской мысли столетия и что в этом процессе осознания философией и гуманитарными науками своих языковых оснований трудно переоценить значение недолгой эры «русской теории» 1920–1930 гг., каковая по накалу умственных страстей, существенности научных открытий и широте умственных порывов вполне сопоставима с культурными взрывами русского «серебряного века», преломлением или перекодировкой которого ее можно рассматривать [9]; французского сюрреализма, переклички с которым образуют своего рода скрытый обертон советской культуры того времени [10]; или немецкого романтизма, напряженное внимание к которому отличает таких участников этого пира мысли во время чумы идеологии, как Н.Я. Берковский, Я.Э. Голосовкер, В.М. Жирмунский.

В этом культурном контексте книга «Марксизм и философия языка» явилась скорее как симптом каких-то новых веяний, не вполне сознававшихся самими авторами, чем выражением совершенно новаторской научной программы [1, с. 115–123]. Тем не менее сама постановка проблемы философии языка свидетельствует о том, что М.М. Бахтин и ученые его круга подходили, пусть и в перевернутых понятиях, к проблеме языка философии или, в более широком плане, к проблеме языковых оснований философского мышления. Более того, книга начинается с прямого указания на то, что «современная буржуазная философия начинает развиваться *под знаком слова*» [3, с. 300]. Однако, по всей видимости, из-за того, что авторы пришли в философию языка с определенными философскими задачами, а собственно лингвистам не было и нет никакого дела до оснований языка философии или гуманитарных наук вообще, острота проблемы не осознавалась ими в должной мере. Постулируя язык как «непрерывный процесс становления, осуществляемый социальным речевым взаимодействием говорящих», авторы «Марксизма и философии языка», по существу, уклоняются от решения *онтологической* проблемы существования языка как постоянного столкновения и живого взаимодействия «своего», «родного», «близкого» и «чужого», «инородного», «далекого». Строго говоря, если в работе и затрагивается вопрос о проблеме «чужого, иноязычного слова», то сознание чужого языка сводится в ней, с одной стороны, к сознанию «мертвого языка», скелет которого годен исключительно для целей школьной программы, тогда как с другой – к «последнему пережитку диктаторской и культуротворческой

роли» «чужого слова» в народном сознании. Именно в разделе «Проблема чужого, иноязычного слова» прорывается как нельзя более определенно *антилингвистический* и *антифилологический* пафос авторов и сказывается вместе с тем глухое стремление поставить «свое» выше «чужого»:

«Родное слово – «свой брат», оно ощущает как своя привычная одежда или, еще лучше, как та привычная атмосфера, в которой мы живем и дышим» [3, с. 369].

При этом прямо говорится, что «чужое слово» поработает народное сознание, срastaется в нем с идеей власти, идеей силы, святости, истины.

Если карнавализация, смеховое развенчание какого-либо устоявшегося дискурса и входила в задачи авторов «Марксизма и философии языка», то лингвистика и филология пострадали в этой книге куда больше марксизма или марризма:

«Нужно со всей настойчивостью подчеркнуть, что эта филологическая установка в значительной степени определила все лингвистическое мышление европейского мира. Над трупами письменных языков сложилось и созрело это мышление; в процессе оживления этих трупов были выработаны почти все основные категории, основные подходы и навыки этого мышления» [3, с. 365].

Уход из-под гнета омертвело́го лингвистического мышления – вот к чему сводится жест, поступок философа. Задача философа в этом отношении связана с переходом в пространство опыта, испытания себя в стихии свободы, в том числе от власти слова. Ницше не случайно обронил где-то, что мы будем верить в Бога до тех пор, пока будем верить в грамматику: как бы ни оценивать лингвистическое содержание книги, невозможно отрицать, что ее философский пафос был устремлен к утверждению свободы.

Тем не менее из этого следовало, что одна из задач современной философии языка заключалась в освобождении от ига «чужого слова», тормозящего творящее начало родного языка. Это положение при всей устремленности авторов к новому и неизведанному вполне отвечало характерной черте русской мысли, которую Ф.М. Достоевский в знаменитой речи о Пушкине определял как всевосприимчивость, но которая в отношении собственно «чужого слова» выражала тенденцию к экспроприации чуждости как таковой, безоглядному превращению чужого в свое (типологический пример – переводы того же Пушкина из Андре Шенье, который стал в русской культуре «своим в доску», потеряв французскую самобытность и величие).

При этом, хотели того авторы «Марксизма и философии языка» или нет, подобная философия языка так или иначе перекликалась с установ-

кам на нормализацию современного русского языка, каковые, ответствуя на языковую вольницу первых лет Русской революции, уже формировались в языковой политике постреволюционной России и были направлены, в сущности, на заточение языка в пространстве «своего», «собственного» или «экспроприированного», на закрепощение языкового сознания в состоянии «родного языка», надежно огражденного от губительных или унижительных инородных, иностранных или просто странных влияний.

В самой вульгарной форме эта тенденция сказывалась в том, что «страна философов» заговорила на чудовищном языке управдомов, в котором, по точному определению М. Мамардашвили, «уже все есть» и ничего другого не требуется:

«Сознание такого рода очень напоминает комнату, в которой вместо окон сплошные зеркала, и вы видите не внешний мир, а собственное изображение» [8, с. 300].

В ответственных формулах университетского языкознания трансцендентная роль великого русского языка утверждалась, например Л.В. Щербой, в хитроумной диалектике эпитетов «родной» и «наш»:

«...Слово *родной* – волшебное слово, оно затрагивает сокровеннейшие стороны нашего существа, оно согревает своим интимным теплом все то, к чему прикладывается: *родная страна, родной дом, родная мать, родной язык*. Понятие это в основе всей нашей национальной политики...И тем не менее я сознательно не употребил этого слова, заменив его лишенным всякой эмоциональной окраски словечком *наш* – «наш литературный язык» – и сделал это потому, что для многих из нас русский литературный язык, быть может, и не родной язык, но язык, на котором мы привыкли думать, воспринимать чужие мысли и чувства и выражать свои, язык, общий у нас со всем коллективом граждан нашего братского Союза. Поэтому он *наш*, а это больше чем родной...» [13, с. 113–114].

В еще более изощренных формах это зеркальное воспроизведение современного состояния русского языка стало проявляться в практике и опытах «теоретического» обоснования более чем вольных переводов зарубежной классической и новейшей художественной литературы, резко противоречивших той традиции «филологического перевода», которая только начала складываться в русской культуре эпохи символизма (В. Брюсов, В. Иванов, Г. Шпет).

Эту ситуацию тогдашней политики литературного перевода в общем верно описывает Г. Тиханов в своем биографическом этюде о Г. Шпете:

«В России задача создания литературного канона была нацелена на то, чтобы скрыть глубокую дифференциацию разных этноисторических проекций внутри многонационального государства, а также несхожесть культурных ориентиров у различных социальных слоев. [...] Таким образом, не вызывает удивления, что практика литературных переводов в 1930-е годы была отмечена существенным расхождением принципов точности (верности оригиналу) и пользы (для целевой аудитории). Первый принцип был заклеен как “буквализм” и должен был уступить место культуре перевода, основанной на заниженных художественных ожиданиях и завышенной политической прибыли» [11].

«Культура перевода», точнее, целенаправленное культивирование и пропагандирование переложения, ориентированного на заниженные эстетические ожидания, на нетребовательного читателя, с радостью узнающего во всем «чужом» свое, родное, близкое, вполне соответствовали философии языка, призывающей освободить мышление от засилья «лингвистики», «филологии», «чужого слова».

В более общем плане философии перевода это означало забвение «другого» или, по меньшей мере, отказ от этого напряженного испытания «своего» через лобовое («буквальное») столкновение с «иностраным языком», со всем «странным» как таковым; означало уход от остранения родного языка через буквальный, дословный перевод. Переводя эту ситуацию в иной понятийный регистр, можно сказать, что уход от филологического перевода, нацеленного, прежде всего, на любовь, верность, почтение к «чужому слову», переход к переводу, озабоченному, главным образом, тем, чтобы его поняли нетребовательные читатели, которым искони своя рубашка ближе к телу, означал выбор в пользу зеркального повторения «Того же самого» в ущерб культуре Различия.

Может показаться, что Бахтин призывается здесь ответить на вопрос, который перед ним не вставал, что мы пытаем, морочим философа собственными проблемами. Действительно, ни в «Проблемах творчества Достоевского» (1929), ни, как можно было убедиться, в «Марксизме и философии языка» проблема перевода не возникала со всей очевидностью на горизонте творческой мысли ученого. На первый взгляд, в этом нет ничего странного; в этих книгах Бахтин работал в основном с русским языковым материалом, не позволявшим рефлексировать на предмет перевода: здесь все свое, родное, близкое; здесь мысль у себя дома, не морочит себя саморефлексией, не спотыкается на каждом слове, здесь она свободно выговаривает свои слова, все время устремляясь к пространству еще не сказанного. Тем не менее, пытаюсь понять другого, т. е. развить слова другого изнутри себя, невозможно, как уверяет нас Ж. Деррида, размышляющий о «Задаче переводчика» В. Беньямина, обойти молчанием вопрос о языке, на котором ставится вопрос о языке: в «Марксизме и философии языка» вопрос о языке ставится на языке, который призывает выбросить «филологическую свирель», годную только

на то, чтобы «пробуждать мертвых», и обратить мысль на овладение живой речью в ее непрерывном становлении. Наверное, нет нужды повторять, что это слово философа, а не филолога, мыслителя, а не лингвиста. Но всякий лингвист, всякий филолог, всякий мыслитель, озабоченный сознанием формы мысли, т. е. языка, на котором она высказывается, просто-напросто вынужден, сталкиваясь с подобным призывом, задаться вопросом, что в таком слове приходится на пафос, а что – на логос.

Список литературы

1. Алпатов В. Лингвистическая теория М.М. Бахтина // Русская теория. 1920–1930-е годы / отв. ред. и сост. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004.
2. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Антиквариат, 1986.
3. Бахтин. М.М. Тетралогия. – М.: Лабиринт, 1998.
4. Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 4 (1). – М.: Языки славянских культур, 2008.
5. Бахтин. М.М. Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках. URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/probltext.html>
6. Бахтин. М.М. К методологии гуманитарных наук. URL: http://psylib.org.ua/books/_bahtm01.htm
7. Любимов Н.М. Послесловие переводчика. URL: http://lib.aldebaran.ru/author/prust_marsel/prust_marsel_beglyanka
8. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс-Культура, 1987.
9. Русская теория. 1920-1930-е годы / отв. ред. и сост. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004.
10. Сюрреализм и авангард: материалы рос.-фр. коллоквиума, сост. в Ин-те мировой лит-ры. – М., 1999.
11. Тиханов Г. Многообразие поневоле, или Несхожие жизни Гюстава Шпета //НЛО. – 2008. – №91. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/ti4.html>
12. Тридцать лет спустя. Редактор «Рабле» С.Л. Лейбович вспоминает о подготовке книги к изданию // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1997. – №1 (8).
13. Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. – М.: Аспект-Пресс, 2007.
14. Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода // Вопр. теории перевода в зарубежной лингвистике. – М., 1978.
15. Benveniste E. Problèmes de linguistique générale, I. – Paris: Gallimard, 1966.

М. М. Бахтин. Диалог как тавтология

В статье анализируются отношения «я» / другой в структуре «диалога», как он интерпретируется М.М. Бахтиным. Этот анализ осуществляется в контексте феноменологии тела В. Подороги и теории другого Ж.-П. Сартра.

The article represents the analysis the relationship of 'self' - 'different' in the structure of 'dialogue', as it is interpreted by M.M. Bakhtin. This analysis is carried out in the context of phenomenology by V. Podoroga and the theory of 'different' by J.-P. Sartre.

Ключевые слова: диалог, диалогизм, «я» / «другой», пред-заданность понимания, тело и телесные практики, инаковость другого.

Key words: dialogue, dialogism, 'self' – 'different', pattern thinking, body and body practice, difference of 'different'.

«Диалог», вообще, и с отсылкой к имени М.М. Бахтина – понятие широко распространенное, достаточно часто используемое в философии, в современных гуманитарных науках: «диалог» как метод критики текста, «диалог» как способ интерперсональной, межкультурной коммуникации и т. д. В этой связи необходимо, справедливости ради, обратиться к текстам Бахтина для реконструкции концепции «диалогизма» и осмысления ее экзистенциального и познавательного потенциалов.

В наибольшей мере концепция «диалога» разработана Бахтиным в работах, посвященных творчеству Ф.М. Достоевского. В «Проблемах поэтики Достоевского» (1979)¹ Бахтин обращается к интерпретациям текстов русского писателя и отмечает тенденцию к их монологизации: «голос автора», как правило, отождествляется критиками с «голосами» его отдельных героев или воссоздается посредством их сведения в единое целое, или герои рассматриваются как социально-психологические типы, выявленные и воплощенные создателем произведений.

Подобные интерпретации рефлекторно исходят из устоявшихся представлений о традиционном произведении, а также даются, очевидно, исходя из обычной логики функционирования сознания или представлений о ней.

Описание произведения выстраивается Бахтиным через определение позиции автора, характеристику статуса героя и его «слова». В традиционном произведении герой объектен, и его образ завершен в сознании

¹ Переработанное и дополненное издание книги «Проблемы творчества Достоевского», вышедшей в 1929 г. в Ленинграде.

автора. Слово героя имеет «характерологическую функцию» или «служит выражением собственной идеологической позиции автора». С этим положением персонажей связана точка зрения автора, внешняя по отношению к ним и над ними над-стоящая. Отношения автор / герой, «я» / другой выстраиваются здесь как субъектно-объектные отношения.

Подобная – монологическая – структура взгляда и повествования имеет место в произведениях Гоголя, Пушкина, но обретает завершенность в произведениях Л.Н. Толстого. Бахтин, обращаясь к рассказу Толстого «Три смерти», констатирует завершенность жизней, описываемых в нем, уже на уровне фабулы: изображений *смертей* барыни, ямщика и дерева. Завершенностью обладают не только жизни, но и сознания героев, которые не знают друг друга, не попадают один к другому в поле зрения. Персонажам рассказа отказывается и в «знании» себя, каком-либо внятном самосознании:

«Барыня видит и понимает только свой мирок, свою жизнь и свою смерть, она даже и не подозревает о возможности такой жизни и смерти, как у ямщика и у дерева. Поэтому сама она не может понять и оценить всю ложь своей жизни и смерти... И ямщик не может понять и оценить мудрости и правды своей жизни и смерти... Дерево, конечно, и по природе своей не способно понять мудрость и красоту своей смерти, – это делает за него автор» [2, с. 82].

Автор с надмирной позиции, занимаемой им, видит, устанавливает связь разрозненных жизней как связь сугубо событийную. Также лишь а «авторском кругозоре», в авторском слове раскрывается глубинный смысл каждой из описываемых жизней и смертей. «Здесь только один познающий субъект, все остальные только объекты его познания» [2, с. 84], – резюмирует свои рассуждения М.М. Бахтин.

Следуя Бахтину, представления о художественном произведении как монологическом единстве абсолютно не применимы к новаторским произведениям Достоевского, создавшего «совершенно новый тип художественного мышления» и совершенно новую художественную форму, ему соответствующую, – мышление и форму «полифонические».

Понятиями «полифонии», или «диалогизма» (в одном из значений) автор определяет сосуществование множества неслиянных, равноправных сознаний и голосов в текстах русского писателя¹. Метафорическим выражением структуры романов Достоевского, выделенной им, Бахтин считает дантовский образ мира без учета его статичности, где «духи и души» переносятся в вечность, «образовывая там, не теряя своей индивидуальности и не сливаясь, а сочетаясь», «статические фигуры»: «образ

¹ «Диалогичность» произведений Достоевского, по Бахтину, проявляется не только на уровне «отношений между композиционно выраженными диалогами, которые ведут герои», но и на уровне художественной формы – отношений «между всеми элементами романной структуры» [2, с. 49].

креста (души крестоносцев), орла (души императоров) или мистической розы (души блаженных)» [2, с. 31]. Другой эквивалент художественного мира Достоевского – «церковь как общение неслиянных душ, где сойдутся грешники и праведники» [там же].

В полифонических романах Достоевского позиция автора, его голос рядоположен с сознаниями и голосами персонажей. Писатель отказывается от изображения мира и своих героев в свете *единого* авторского сознания, от позиции, дистанцированной по отношению к ним и их объективирующей: «Точка зрения извне как бы заранее обессилена и лишена завершающего слова» [2, с. 60]. Герои его романов трансформируются из объектов авторского взгляда, мысли и слова в субъектов, обретают самостоятельность и «свободу».

«Достоевский, подобно гетевскому Прометею, создает не безгласных рабов, как Зевс, а свободных людей, способных стать со своим творцом, не соглашаясь с ним, и даже восставать на него» [2, с. 6].

Изменение статуса героя означает, прежде всего, отсутствие встроенности жизни его сознания в канву жестких определений, предоставление ему права на самоопределение и самовысказывание.

Бахтин показывает, как изменения, привнесенные Достоевским в художественное мышление и изображение, проявляются в ранних произведениях писателя. Показательно, что Макар Девушкин читает «Шинель» Н.В. Гоголя, воспринимает ее как повесть о самом себе, комментирует точку зрения, занимаемую в отношении него автором. Достоевский низводит здесь фигуру автора с позиции, которую можно определить как позицию демиурга, в ранг одного из персонажей.

«Можно было бы дать такую несколько упрощенную формулу того переворота, который произвел молодой Достоевский в гоголевском мире: он перенес автора и рассказчика со всею совокупностью их точек зрения и даваемых ими описаний, характеристик и определений героя в кругозор самого героя, и этим завершленную целостную действительность его он превратил в материал его самосознания» [2, с. 56].

«Твердый социально-характерологический облик» персонажей Гоголя рассыпается в самоописаниях и самооценках героев Достоевского. В частности, описание извне «наружности» «бедного чиновника» Гоголя у Достоевского уступает место ее самоосознанию героями посредством созерцания ими себя в зеркале (как Девушкин) или созерцанию своего двойника (как Голядкин).

Следуя Бахтину, сознание героев Достоевского – сознание, разомкнутое присутствием в нем другого с его «кругозором», видением, и, что наиболее важно, – с его голосом. Герои мысленно воссоздают речь других и их суждения о них и событиях, опровергают эти воображаемые суждения, иронизируют над ними и т. д. Этот внутренний диалог с другим

есть процесс непрерывного становления их сознания и самосознания. Подобная логика изображения, существования изображаемого ярко проявляет себя в герое «Записок из подполья», о котором Бахтин пишет:

«“Человек из подполья” более всего думает о том, что о нем думают и могут думать другие, он стремится забежать вперед каждому чужому сознанию, каждой чужой мысли о нем, каждой точке зрения на него. При всех существенных моментах своих признаний он старается предвосхитить возможное определение и оценку его другими, угадать смысл и тон этой оценки и старается тщательно сформулировать эти возможные чужие слова о нем, перебивая свою речь воображаемыми чужими репликами» [2, с. 61].

«Диалог» возводится Бахтиным в ранг «самого человеческого в человеке», универсального принципа «осознанной и осмысленной человеческой жизни», и в связи с этим Достоевский, умевший увидеть и выразить в слове ее диалогическую незавершенность, мыслится им как величайший из реалистов¹. Таким образом, отталкиваясь от «обычной» логики отношений «я»/ другой, Бахтин *актуализирует* иной модус их воплощения, иной способ функционирования сознания.

При всем том «диалог», понятый подобным образом, по сути, является монологом, в рамках которого речь другого *конструируется* самим субъектом высказывания. Понимание этого дается Достоевским его героям, но не дается автору работ о нем. Так, в одной из приводимых им цитат герой «Записок из подполья» выражает следующую мысль:

«... Разумеется, все эти ваши слова я сам сочинил. Это тоже из подполья. Я там сорок лет сряду к этим вашим словам в щелочку прислушивался. Я их сам выдумал, ведь только это и выдумывалось...» [2, с. 61].

Бахтин верит в прозрачность и предсказуемость другого, в тождественность сознаний, в понимание, которое, в его трактовке, не требует специального усилия, оно, будто, пред-задано.

Наверное, таким образом понимаемая М.М. Бахтиным диалоговость позволяет ему практически полностью вынести за скобки тело и топос, чувственную материю текстов русского писателя. В этом ракурсе автор работ о Достоевском неустанно подвергается критике В. Подорогой. «Итак, я вижу тела: тела алкоголические, истерические, эпилептоидные,

¹ Так, определяя «диалогические отношения» у Достоевского как «явление гораздо более широкое, чем отношения между репликами композиционно выраженного диалога», Бахтин далее утверждает, что «это – почти *универсальное* явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение» [2, с. 49] (Здесь и далее в сноске курсив мой. – Ю.В.). Или: «Достоевский сумел *прислушаться* диалогические отношения повсюду, во всех проявлениях осознанной и осмысленной человеческой жизни; где начинается сознание, там для него начинается и диалог. Только чисто механические отношения не диалогичны...» [2, с. 49].

тела-машины, тела-жертвы и т. п., но не вижу и не могу видеть субъектов, наделенных сознанием, волей, следующих за произволом авторской идеологии» [5, с. 53], – резюмирует философ рассуждения о «мощи телесной реальности» у Достоевского, которая прорывает слой «психологизированных конструкций, идеологием и евангельской символики», создаваемых им, «деформирует сам язык». «Диалог», понимаемый как обмен высказываниями, вербальными знаками в качестве герменевтического конструкта, используемого для толкования произведений писателя, оказывается явно несоразмерен им, недостаточен.

«Когда трансцендентальная схема диалога вводится в тексты Достоевского, а вместе с ней особое место уделяется символу как центральному коммуникативному посреднику, то именно в силу ее качественных черт исключается из сферы понимания и анализа то, что не поддается интерпретации через символ. Исключается возможность описания телесных практик, независимых от диалогических структур, которая не только не подрывает их, но даже и не исчерпывает хоть отчасти, а скорее исключает, поскольку эти практики акоммуникативны и не поддаются герменевтическому анализу» [5, с. 65].

С этой позиции – исключения стоящей за текстом телесности и телесных практик – под критику Подороги подпадает и работа Бахтина о Рабле, где из «гротескного тела» как «беззаконной» «плоти» выделяется «“чистая” культурологическая схема», где тело, «восчувствованное изнутри», замещается заданной из-вне рациональной конструкцией и сводится к ряду оппозиций, таких как «рождение-смерть, высокое-низкое, лицо-низ, хвала-брань и т. п.», и с этой критикой сложно не согласиться.

В работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965)¹ Бахтин констатирует непонятость этого творчества, которая связана с особым местом, занимаемым им в европейской эстетике: неканоничностью, несерьезностью, незаконченностью и неустойчивостью художественных образов. Непонятость раблезианской образности определяется выбором ракурсов видения, сторонних по отношению к ней и ей чуждых, ее восприятием через призму «классического», а часто и более позднего искусства.

Бахтин считает необходимым рассматривать творчество Рабле по-другому, исходя из особенностей народной смеховой культуры, в которой оно является глубоко укорененным. Причем Рабле, прочитанный «правильно», проливает свет на народную культуру, а поэтика произведений народного творчества, в свою очередь, по-новому раскрывает целый ряд более поздних художественных явлений, таких как эстетика романтизма или модернизма.

¹ Как указывают составители сборника работ М.М. Бахтина «Литературно-критические статьи» С.Г. Бочаров и В.В. Кожин, работа о Рабле написана Бахтиным в основном к 1940 г., а в 1960-е гг. значительно доработана и издана [1, с. 535].

Народная смеховая культура описывается Бахтиным, прежде всего, как *иной мир по отношению к* церковной идеологии, учености и светской власти. Так, в круг карнаваловых празднеств, помимо собственно уличных карнавалов, «праздников дураков», входили площадные смеховые праздники, являющиеся чем-то вроде оборотной стороны, негатива церковных. Круг обрядово-зрелищных форм также включал в себя «бытовые пирушки», где осуществлялось «избрание на время пира королев и королей “для смеха”». В рамках «словесных смеховых произведений» средневековья и Ренессанса создаются «веселые пародийные грамматики». «Традиция такой грамматики сводится главным образом к переосмыслению всех грамматических категорий – падежей, форм глаголов и пр. – в материально-телесном плане, преимущественно эротическом» [3, с. 27].

М.М. Бахтин подчеркивает, что «народный смех» не только отрицает, но и несет в себе некое утверждение. Искони, с языческих времен, народные празднества включают «духовно-идеологический» компонент, «миросозерцательное содержание» или, можно сказать, содержание *миро-созидающее, миро-устроительное*. Идеалы, реализуемые в них, в книге о Рабле определяются как «всеобщность, свобода, равенство и изобилие».

При том, что Бахтин указывает на происхождение карнаваловых празднеств эпохи Рабле от языческих празднеств аграрного типа, он устанавливает и различие между ними, освобождая первые от мистической и религиозной составляющих.

«Организуя карнавалы обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и от благоговения, они полностью лишены и магического, и молитвенного характера (они ничего не вынуждают и ничего не просят)» [3, с. 11].

Другая, близкая по смыслу формулировка: «Все культовое и ограниченное здесь отпало, но осталось всечеловеческое, универсальное и утопическое» [3, с. 18]. Упоминание о глубинных, архаических корнях народных праздников не меняет общего направления мысли автора: в общем и целом карнаваловое действие размещается им в социально-политическом измерении.

Образ, непосредственно связанный с карнавалом, – «тело» и все, сопряженное с ним, как-то: еда, питье, испражнения, половая жизнь. Раблезианское гротескно-карнавальное тело, с одной стороны, понимается Бахтиным как нетронутое какими бы то ни было культурными запретами и табу, не объективированное, не знающее ничего по отношению к себе внешнего, как тело «коллективное», «родовое», пребывающее в единстве с землей; с другой, – оно вписывается им в логику народного противостояния «отвлеченному» идеализму, индивидуализации, «распылению бытия» как проявлению буржуазного начала в обществе.

«Материально-телесное начало здесь воспринимается как универсальное и все-народное и именно как такое противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость» [3, с. 25–26].

Можно было бы сказать, что карнавал мыслится Бахтиным как революционное действие¹, но для «революционного» ему недостает силы деконструкции. Скорее, карнавал есть «прирученная» революция, ее проигрывание на периферии социальной жизни, так как народные праздники были «частично легализованы». Место, отводимое Бахтиным карнавалу в культуре общества Ренессанса, укрепляет мысль о легитимности в нем произведений на латыни, пародирующих церковный культ и вероучения, с учетом того, что в них видится отблеск уличных празднеств. «Литература эта почти необозрима. И вся она была освящена традицией и в какой-то мере терпелась церковью» [3, с. 20], – пишет Бахтин. Таким образом, карнавал и другие проявления народного жизнетворчества болезненно *вписываются в структуру* общества Возрождения с присутствующими ему формами власти и господства.

Очевидно, пространство культуры средневековья и Ренессанса выстраивается по принципам «диалога»: выражаясь словами П. Гуревича, – как пространство «двумерное», внутри которого «происходит бесконечное травестирование противостоящих друг другу полюсов» [4, с. 95]; где «голос народа» как персонажа описываемого карнавального действия противопоставляется господствующей идеологии, дискурсу власти. Вообще, обращает на себя внимание, что фигуры мысли в работе Бахтина о Рабле созвучны с фигурами мысли в работе «Проблемы поэтики Достоевского», более ранней: так, сознание народа как «персонажа произведения» полагается как незавершенное, пребывающее в непрерывном движении и становлении; «карнавал полифоничен» в том смысле, что в этом пространстве «живут все», в нем нет иерархий, и внешний, сторонний «взгляд» на происходящее (взгляд зрителя) не предполагается. Было бы слишком смело сказать, что Бахтин встраивает Рабле в предсуществующие смысловые структуры, но несомненно, что язык описания поэтики Рабле и народной культуры средневековья и Ренессанса, в котором наличествуют обороты типа «духовно-идеологической сферы», противопоставления типа «идеальное» / «реальное», «всенародное» / «частно-эгоистическое», явно не выдерживает сопротивления материала.

В сущности «диалоговость» Бахтина вполне укладывается в *реалистическую* традицию истолкования другого, как она представлена Ж.-П. Сартром в работе «Бытие и ничто: Опыт феноменологической он-

¹ На близость карнавала и революции указывает Д. Холье, например, в работе «Кровавые воскресенья», где, в частности, карнавал Батая сравнивается с карнавалом Бахтина [7].

тологии» (1943). Другой не проживается, а *мыслится* в ее рамках по аналогии с «я». Подобное положение дел определяется изначальной методологической установкой, присущей данному направлению мысли: реалисты воспринимают познание как осуществляющееся через воздействие мира на «мыслящую субстанцию». Вместе с тем сознание, душа другого не даются непосредственно: «я» и другой отделены друг от друга телами. Отсутствие в реализме «интуиции другого» не меняет рефлексия о другом «теле», которое, будучи объективируемым, предстает как «камень, или дерево, или кусок воска», или, говоря проще, лишается жизни [6, с. 247–248].

Очевидно, «диалог» Бахтина разворачивается без другого – другого в-себе и вне-себя. Другое, другой оборачивается Тем же самым.

Список литературы

1. Бахтина М.М. Литературно-критические статьи. – М.: Худ. лит-ра, 1986.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. Россия, 1979.
3. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худ. лит-ра, 1965.
4. Гуревич П. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. – М., 1992.
5. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad Marginem, 1995.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. – М., 2000. С. 279.
7. Холье Д. Кровавые воскресенья // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост., пер., коммент. С.Л. Фокина. – СПб.: Мифрил, 1994.

К вопросу о границах хронотопического подхода к философской прозе

В статье рассматривается бахтинское понятие «хронотоп». Автор приходит к выводу, что его использование в процессе анализа философской прозы позволяет по-новому взглянуть на связи художественных образов и отвлеченных идей.

The article discusses Bakhtin's notion of "chronotope". The author concludes that its use in the analysis of philosophical prose allows us to take a fresh look at the context of artistic images and abstract ideas.

Ключевые слова: философская проза, художественный образ, время, пространство, хронотоп, философский хронотоп, Бахтин.

Key words: philosophical prose, artistic image, abstract meaning, time, space, chronotope, philosophical chronotope, Bakhtin.

Как известно, М.М. Бахтин считал себя в большей степени мыслителем, философом, нежели филологом. Однако при этом считал правильной сложившуюся в российском дореволюционной высшей школе практику непрямого совмещения философского и филологического образования, когда «философское одно не давало... <...> ...Не давало профессии» [7, с. 332]. Это в русле российской духовной традиции. Россия – страна писателей, в том числе и таких, которые рассуждают на религиозные и философские темы. В таких писательских рассуждениях мысль – не голая отвлечённость, она предполагает живую художественную образность. Эта образность, в свою очередь, предполагает соответствующие пространственные и временные характеристики.

Под художественным пространством понимается «некая модель, картина мира, в котором происходит действие» [8, с. 13]. Вместе с художественным временем оно обеспечивает «целостное восприятие действительности, нарисованной автором в художественном произведении» [8, с. 13]. Перспективную в эвристическом отношении идею связи пространства и времени обосновал М. М. Бахтин, используя для этого понятие «хронотоп», фиксируя актуальную взаимосвязь временных и пространственных структур, специфическим образом освоенных в литературно-художественном произведении. Сегодня это понятие широко используется в социогуманитарных науках, приобретая междисциплинарный статус.

В литературоведении термин «хронотоп» обозначает «изображение (отражение) времени и пространства в художественном произведении в их единстве, взаимосвязи и взаимовлиянии» [8, с. 193]. По словам М.М. Бахтина, «хронотоп определяет художественное единство литературного произведения в его отношении к реальной действительности. <...> Все временно-пространственные определения в искусстве и литературе неотделимы друг от друга и всегда эмоционально и ценностно окрашены. Абстрактное мышление может, конечно, мыслить время и пространство в их раздельности и отвлекаться от их эмоционально-ценностного момента. Но живое художественное созерцание... схватывает хронотоп во всей его целостности и полноте» [5, с. 399].

М.М. Бахтину рассмотрел и вопрос о границах хронотопического подхода.

«Наука, искусство и литература, – отмечал Бахтин, – имеют дело и со смысловыми моментами, которые, как таковые, не поддаются временным и пространственным определениям. Таковы, например, математические понятия... Это – абстрактно-понятийное образование, необходимое для формализации и строго научного изучения многих явлений. Но смыслы существуют не только в абстрактном мышлении. Эти художественные смыслы также не поддаются временно-пространственным определениям» [6, с. 289–290].

Разумеется, граница смысловой сферы не может быть абсолютно непроницаемой; выражения типа «центральная идея», «смысловый задний план», «движение мысли», «поворот темы» или «приключения идей» пусть метафорически, но воспроизводят пространственно-временные определения. Не говоря уже об оформленных в пространственном и временном отношении знаках, фиксирующих смыслы. Поэтому, по словам Бахтина, «без такого пространственно-временного выражения невозможно даже самоё абстрактное мышление. Следовательно, всякое вступление в сферу смыслов совершается через ворота хронотопов» [6, с. 290]. Как представляется, бахтинским замечанием относительно вступления в сферу смыслов путём хронотопов зачастую пренебрегают, утверждая обратный путь. Особенно такое пренебрежение контрпродуктивно применительно к так называемой философской прозе.

Относительно того, что понимать под философской прозой, имеются различные взгляды. Прежде всего, это явление может быть представлено как художественная экспликация некоторого философского учения. Восемнадцатое столетие («век философов») порождает такой своеобразный жанр. Так, исследователь творчества Дж. Свифта А. Ингер отмечает по поводу «Путешествий Гулливера», что «книга Свифта открывает собой ещё один жанр, распространённый в литературе XVIII столетия, философскую повесть, с характерной для неё заданностью сюжета, отдельных эпизодов и образов, призванных наглядно проиллюстриро-

вать определённую мысль, философский или нравственный тезис, концепцию человека и общества» [13, с. 23]. Имея в виду определённую вторичность и иллюстративность философской прозы в таком её смысле, немецкий философ и социолог Т. Адорно иронизировал по поводу «глубины» «романа, превращающегося в метафизику, только потому, что излагает метафизические взгляды своего героя» [1, с. 25].

Идея следования литературы за философской мыслью не потеряла своей актуальности и в наше время. Так, по мнению В.С. Стёпина, в определённые переломные исторические периоды философские идеи «становятся своеобразным генератором и катализатором соответствующей публицистики, художественной критики, литературных произведений...» [16, с. 8]. По нашему мнению, временное следование художественного образа за абстрактной идеей, безусловно, имеет место, но не является общим правилом.

Своеобразное обоснование вторичности философской прозы (по отношению собственно к философии) в применении к классической русской литературе обнаруживается у современных отечественных продолжателей гегелевского абсолютного идеализма. О.Ю. Сумин пишет:

«Русские романы называются философскими именно потому, что они инициированы не формой разумной веры, а формой разумного знания, открытого Кантом и прежде всего Гегелем. Именно поэтому русское искусство своей вершиной имеет литературу, так как литература есть самый теоретический вид искусства, приближающийся к форме философского дискурса, философской эссеистике. Именно поэтому русская литература столь "рационалистична", содержит в себе столько "философов", о которых так любят сегодня рассуждать искусствоведы, не давая себе труда ответить на вопрос: из какого же духа происходит русская литература?» [17, с. 55].

Иную генеалогию русской литературы прослеживает Ю.М. Лотман:

«Реформы Петра секуляризировали культуру. Церковь потеряла монополию духовного авторитета. Однако именно в вихре всеобщих перемен обнаружилась устойчивая черта русской культуры: изменилось всё, но авторитет Слова не был поколеблен. По-прежнему на вершине духовной жизни стояло Слово. Это привело к совершенно неизвестному в Европе авторитету словесного искусства – литературы. <...> С этим связано то преувеличенное значение, которое придается в русской культуре XVIII – начала XIX века поэтическому Слово. Утверждение, что поэт – пророк истины, а поэзия – язык богов, бывшее в западной культурной традиции чаще всего стёршейся метафорой..., в России воспринималось буквально» [14, с. 60].

В таком варианте философическая насыщенность произведений русской литературы вовсе не предполагает обязательной предварительной немецкой философской работы. Однако это не исключает одностороннего (и даже обоюдного) интереса русской литературы к немецкой философской классике.

А.В. Ахутин, размышляя по поводу воззрений М.М. Бахтина, высказывает продуктивную мысль о *двойком* отношении мысли и образа:

«Философ способен увидеть, как возможна ...идея и даже как она необходима. Но действительной, реальной, вещественно насыщенной и очевидно продуктивной она... оказывается, лишь воплощаясь на деле в конкретный образ мысли и образ мира. <...> Когда невозможный мир Ньютона начал уже становиться естественным пространством нашего обитания, когда познание стало казаться простым отправлением естественного разума, Кант задал вопрос: "Как возможен такой мир в качестве естественного? Как возможен разум в качестве разума познающего?" Иными словами, какова та "фантастическая" идея, в которой коренится само бытие этого разума и этого мира?» [3, с. 260].

Думается, адекватное рассмотрение интересующего нас предмета должно основываться не на вторичности художественного элемента по отношению к философскому, а на их сотворчестве. Соответственно, это рассмотрение предполагает и несколько иное толкование того, что такое философская проза.

А.И. Жеребин, отталкиваясь от идей М.М. Бахтина, отмечает, что «под философской прозой принято понимать жанры литературно-художественные – философскую повесть, притчу, "интеллектуальный роман" (Т. Манн), всякое прозаическое художественное произведение, в котором "идея как принцип изображения сливается с формой" или картина эмпирической действительности соотносится с бытийными универсалиями» [12, с. 4–5]. Думается, данное нестрогое определение (с которым и сам цитируемый автор не вполне согласен) в целом верно отражает суть дела. При всех сложностях, которые неизбежно возникают при попытках разделить собственно философию и собственно литературу, несомненно, что последняя обязана так или иначе, даже в виде философской прозы, изображать реальность в пространстве и во времени. Зачастую в таком изображении реальной действительности рождаются символические образы и сюжеты, составляющие авторскую философию. При этом художественный образ, неся в себе философскую концепцию, открывает новое видение бытия.

Б.В. Марков относительно прозы Андрея Платонова утверждает следующее:

«Платонов – это художник-философ, осуществивший радикальную перцептуальную революцию, в результате которой мы оказались способными увидеть то, что прежде не замечали: сами условия возможности нашего

видения. Более того, мир Платонова – это мир новой видимости: то, что прежде было фоном, стало у него фигурой, а то, что центром – периферией. Страшный архаичный мир Платонова, своеобразный голос из глубины народной жизни – это отклик на вызов нашей рафинированной культуры. Это ответный дар интеллектуалам-идеологам, который нельзя отвергнуть. Если говорить об ответственности, то прежде всего перед этим миром, а не только перед идеями и ценностями трансцендентального субъекта» [15, с. 102].

Б.В. Марков признает за философской прозой право в некоторых ее вариантах оппонировать собственно философии как идейному базису «рафинированной культуры». А.И. Жеребин, напротив, акцентирует применимость этого термина «к философским сочинениям, которые, отличаясь глубиной научного анализа, представляют в то же время значительную художественную ценность. Для их создателей работа мысли неотделима от работы над словом, и когнитивная функция слова неразрывно слита с функцией эстетической» [12, с. 5]. Среди таких «прозаиков», тексты которых рассматриваются в цитируемой книге А.И. Жеребина «Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе», имена Э. Маха, Л. Витгенштейна, М. Бубера, З. Фрейда и других известных мыслителей. А.И. Жеребин верно раскрывает культурные корни творчества указанных авторов, их локализацию в пространстве и времени соответствующей культуры (не случайно в самом названии работы фигурируют «вертикаль», «линия», «перспектива» – понятия, фиксирующие пространственные или временные характеристики). «Вертикальность» культур (в данном случае австрийской и российской на рубеже XIX и XX вв.) характеризует их «укоренённость в области трансцендентного», их обращенность к небесам, к религиозным ценностям. При этом обе культуры «питаются острыми предчувствиями надвигающейся гибели» и вследствие этого ими осуществляется «антиципация всей культуры XX в.» [12, с. 6].

Однако имплицитная представленность пространства и времени в творчестве указанных авторов ещё не означает эксплицитной проработки образов того и другого, отображение не означает изображения. Интересно, что К.Г. Юнг в качестве образца визионерского (в его терминологии; мы называем его философским) литературно-художественного творчества совершенно справедливо называет роман американского писателя Г. Мелвилла «Моби Дик, или Белый Кит» [18, с. 105]. Это произведение действительно в определённом смысле образцовое. Это философская притча – пророчество относительно Нового Времени и Нового Света (т. е. пространства). Здесь единство пространственных и временных структур достаточно определённо. При рассмотрении содержания этого произведения можно выделить ряд хронотопов (например, судна, порта) которые выступают своеобразными «матрицами» обширных культурных явлений. Особый интерес представляет изображённое символическими

средствами пространство человеческого могущества во вселенной. Кашалот-альбинос метафорически выступает здесь как символ запредельной реальности; центральные персонажи произведения – капитан китобойного судна Ахав и матрос Измаил – каждый по-своему стремятся «пробиться» к этому трансцендентному бытию, осуществляя таким образом проектирование специфических философских позиций.

Отмеченная выше тенденция главенства мысли над художественным изображением получает своеобразное выражение в трактовке самого понятия «хронотоп». В качестве примера можно привести утверждения следующего типа: «...предопределяющим возрастное развитие становится взаимодействие исторического, психического и биологического времени, образующих *единый хронотоп личности*, ее временного существования и временной непрерывности, преемственности "стрелы времени"» [9, с. 85]. Другой пример: в статье американского профессора Х.У. Гумбрехта хронотоп (при всех оговорках, что данное понимание не вполне бахтинское) определяется как «социальная форма времени» [11, с. 55]. В том и другом случаях, в антропологическом и социологическом вариантах, «топосу» как месту не нашлось места...

В социально-гуманитарном ключе пространственно-временную проблематику разрабатывала целая плеяда мыслителей. И. Кант первым сформулировал тезис об априорности пространства и времени как возможности всякого опыта и дал трактовку времени как длительности внутренних психических состояний. Именно такое понимание времени впоследствии разрабатывали А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и другие мыслители, вольно или невольно отрывая время от пространства. Бергсон радикально различал «время длящееся» (*temps duree*) и «время пространственное» (*temps espace*). В социально-гуманитарном познании, коль скоро здесь в качестве объектов выступают человек и культура, актуальным оказывается первое. Действительно, у времени в этом смысле есть одна особенность, которой нет у пространства: наша мысль, будучи не пространственной, длится, протекает во времени. Места в пространстве отделены друг от друга, но временные периоды совмещаются: прошлое живет в нас, равно как и будущее, в виде образов, порождаемых памятью и проективным воображением. Это, конечно же, не означает, что категорией пространства следует пренебрегать, однако нужно отметить, что такое пренебрежение, как это было показано, объективно имеет место.

Темпоральность социально-гуманитарного бытия при всей её несомненной значимости не должна затушёвывать пространственную сторону оного. Человек не только существует в соответствующем культурном пространстве и времени, но и координирует собственное существование относительно вечности, тех «метафизических» сущностей, которые характеризуют его духовную природу. Пространство и время человеческого бытия следует брать в единстве с человеческой устремленностью к

запредельному. Чувственно (эстетически) переживаемое человеком в соответствующих пространственно-временных формах и трансцендентное, лежащее за пределами чувств, связаны между собой, что и составляет основу синтетической философско-художественной деятельности, одним из проявлений которой может выступать интересующая нас философская проза. Философско-антропологические аспекты указанной деятельности не менее значимы, чем философско-культурологические.

В порядке иллюстрации целесообразно привести историю с головоломкой, некогда опубликованной в одном научно-популярном журнале. На рисунке-задании был изображен узник, поставленный перед лабиринтом и перед альтернативой: либо смерть, либо свобода (в случае успешного прохождения лабиринта). Условие задачи – показать на чертеже путь узника к свободе. Задача была не логической (хотя именно так её восприняла в большинстве своём читающая публика, указав в присланных ответах наиболее рациональный, кратчайший путь к свободе; по этой логике узник должен был бы двигаться «со скоростью мысли»), а психологической (и, в известном смысле, психологическим же тестом для современной публики). Мы говорим «современной», имея в виду особую «текучесть» современности, в которой, по словам американского философа культуры З. Баумана, время занимает «позицию активного партнера в браке между пространством и временем» [4, с. 121–122]. «Бизнес со скоростью мысли» – название книги одного из наиболее успешных современных предпринимателей Билла Гейтса. Утвердившееся значение слова «логистика» как области знаний относительно пространственного перемещения и размещения материальных ценностей также характеризует определённого рода «вторичность» пространства по отношению к временному течению мысли. Узник же из головоломки, который не имел в своем распоряжении плана лабиринта, столкнувшись в конкретной жизненной ситуации с вечностью и проектируя себя на будущее время в качестве живого и свободного, вынужден был вслепую осваивать пространство лабиринта, как единственную доступную ему чувственную данность, шаг за шагом нащупывая выход в это будущее. Реальный путь существенно отличался от идеального.

Приведенный пример, как представляется, демонстрирует, что в определённых случаях для смысловых открытий недостаточно одного только временного движения мысли. Значением пространственной стороны хронотопа пренебрегать не следует, как и значением тех фундаментальных оснований человеческого бытия, которые представляют особый интерес для философско-художественного литературного творчества.

Хронотоп – феномен интегральный, состоящий из множества пространственно-временных структур меньшего масштаба. При этом, по утверждению Д.Г. Горина, «отдельные хронотопы могут включаться друг в друга, контактировать, сосуществовать, переплетаться, сменяться и т. д.» [10, с. 29]. Общий характер взаимоотношений между хронотопами раз-

личного уровня М.М. Бахтин определял как диалогический. Очевидно, что средоточием таких диалогических взаимоотношений в нашем случае выступает автор, субъект философско-художественного творчества. Именно на его долю выпадает считывание информации указанного «диалога» и трансформирование её в художественные картины, имеющие философское значение. Здесь актуализируется первая из отмеченных выше кантовских идей – об априорности пространства и времени. Соответствующие образы пространства и времени действительно выступают предварительными условиями сотворения художественных картин. Однако при этом хронотопы таких картин непременно укоренены в онтологических сферах.

В этой связи особое значение приобретает сравнительно недавно введенное в употребление понятие философского хронотопа. Данное понятие имеет и свои конкретно-исторические (бытие философского учения в соответствующем культурном пространстве и времени), и онтологические (связанные с пространственно-временной экспликацией определенной философской картины мира) аспекты. А.В. Ахутин, отмечая, что место рождения европейской философии – Древняя Греция – «...фактически является перекрестком Средиземного мира», подчёркивает отвлечённый характер пространства и времени в философском хронотопе, который «...образуется *границами* смысловых миров, *рубежами* исторических эпох – это хронотоп всемирно-исторического перекрестка» [2, с. 216]. Философские идеи, отвлечённые от пространственно-временных реалий заданного мира, тем не менее связаны с этими реалиями. В тех случаях, когда в литературно-художественном произведении имеют место метафорические переносы смыслов пространственно-временных структур конкретной образности и философских картин мира (как мы пытались это показать на примере «Моби Дика»), можно говорить о «философско-художественных хронотопах», избегая монологического диктата – как времени по отношению к пространству, так и отвлеченной идеи по отношению к художественному образу.

Список литературы

1. Адорно Т. Негативная диалектика. – М., 2003.
2. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб., 2007.
3. Ахутин А.В. Попытка кое-что уточнить // Михаил Михайлович Бахтин / под ред. В.Л. Махлина. – М., 2010.
4. Бауман З. Текущая современность. – СПб., 2008.
5. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
7. Бахтин М.М. Беседы с В.Д. Дувакиным. Михаил Михайлович Бахтин / под ред. В.Л. Махлина. – М., 2010.
8. Белокурова С.П. Словарь литературоведческих терминов. – СПб., 2006.

9. Болотова А.К. Человек и время в деятельности, познании и общении. – М., 2007.
10. Горин Д.Г. Пространство и время в динамике российской цивилизации. – М., 2003.
11. Гумбрехт Х.У. Насколько антропологично время? Об «эффектах революции» в разных хронотопах // Антропология революции. – М., 2009.
12. Жеребин А.И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе. – СПб., 2004.
13. Ингер А. Джонатан Свифт // Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. – М., 1976.
14. Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. – М., 1987.
15. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб., 1999.
16. Степин В.С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопр. философии. – 2009. – № 1.
17. Сумин О. Гегель как судьба России. – София, 1997.
18. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.

АРХЕТИП НОЧИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ

УДК 124.42:130.2

А. А. Грякалов

Ночное при свете дня: к герменевтике субъективности

В статье исследована соотношенность литературно-метафизических образов «белой ночи» и концептов герменевтики субъективности – их родство в отношении к событию смысла. Показана общность экзистенциальной и топологической субъективности. Опыт эстетической трансгрессии рассмотрен в контексте философии события.

The paper investigates the correlation of the literary and metaphysical images of "white nights" and the concept of hermeneutics of subjectivity - their relationship with respect to the event sense. It shows the commonality of existential and topological subjectivity. The experience of aesthetic transgression is considered in the context of the philosophy of the event.

Ключевые слова: поэтический язык, герменевтика, топологическая субъективность, философия события.

Key words: a poetic diction, a hermeneutics, topological subjectivity, event philosophy.

А все-таки моя ночь была лучше дня!
Я создаю в мечтах целые романы.
О, вы меня не знаете!

Достоевский Ф.М. Белые ночи

Выражение *белые ночи* способно породить вопрос о происхождении смысла – появлении из *ночного-непроященного*, не поддающегося дневной рассудочной оптике: видения ночного – смутны. Очевидна изначальная маргинальность образа и в то же время его повсеместность – *белые ночи* как природное явление известны «на Севере», символически позиционированы в Санкт-Петербурге и рефлексивно-метафизически – в России. И потому само выражение *белые ночи*, оформленное в русском письме Ф.М. Достоевским, – отсылка к «трогающей парадоксальности» смысла.

Состояние *белых ночей* предполагает особую энергийную наполненность. Предшествуют ей, конечно, *одиночество* и *удивительная тоска*. Герой занимает позицию отстраненности – подчеркивание этого

соотнесено с особым знанием, которое идет как бы из-нутри мира – вещей, цвета, домов. Соответственно, одиночество вызывает тему встречи – участия, обнадеживания. При всем этом причина тоски непонятна для героя – представлена нудительность смысла, неисполняемая и непреходящая. Такое состояние требует перехода к пониманию, но во внешнем мире все смещено – продолжает смещаться даже сам внешний мир. И все смещающееся со своего места никак не связано с местоположением героя: всему – *чужой*.

* * *

Но сегодня, рассуждая о «метафизике белых ночей», не укрываемся ли мы в некотором «как бы трансцендентальном мире»? Будто бы *реальное* – войны, утрата ориентиров, неопределенность стратегий идентификации, постмодернистский терроризм – относятся к области грубой эмпирики. В таком отстранении словно бы реализуются принципы чистой философической правоты – в таком «формате» отечественная мысль продолжает отличаться «невозмутимым трансцендентализмом». Ведь *мечтатели* – существа «среднего рода» – таятся даже от естественного дневного света. Они способны лишь «фабриковать фальшивые бумажки» или «стишки» от анонима, сообщающего о смерти «настоящего автора»!

Белые ночи выказывают «особые уголки существования», предполагающие истолкование¹. Такой «прекрасный рассказ» дан как пописаному («точно книгу читаете»): о себе самом герой повествует в третьем лице – он покончил с досадными делами дня и уже богат «*своею особенной жизнью*». *Реальное* белых ночей творится «каждый час по новому произволу»: «И ведь так легко, так натурально создается этот сказочный, фантастический мир! ...Право, верить готов в иную минуту, что вся эта жизнь не возбуждения чувства, не мираж, не обман воображения, а что это и впрямь действительное, настоящее, сущее!» [6, с. 171]. Представлена особая *экономика* символического – производство образов *ночного*, при дневном свете незащищенного, обнаженного и уязвимого, рано или поздно будто бы терпящего поражение. Ведь запоздало проникая в *ночное*, *дневное* лишает его энергии существования – общий порядок времени держится на доминанте господства. И возможное, казалось бы, понимание, оказывается недостижимым – люди разобщаются вместо того, чтобы встречаться. Нет и соответствующей *дневной* философии встречи: необходима, следовательно, особая *философия события* – не столько коммуникативного эффекта, сколько такого смыслового образования, в котором *ночное* и *дневное* могли бы быть топологически «прилажены» друг к другу.

¹ Ср. В.В. Розанов «О понимании»: «Разум есть как бы мир, выраженный в символах, – мир есть как бы разум, выраженный в вещах; и только поэтому возможно познание мира разумом. Возможно *понимание*, возникающее о мире в разуме, – возможен мир идей, отличных от этих соотносительных начал, но из них возникающий, но через их соприкосновение» [10, с.51].

В мире *белых ночей* просвечивает индивидуальное, ищущее смысла-встречи. Но *дневная* сила оказывается губительной для *ночной* экзистенциальной индивидуальности – открывающаяся экзистенциальная истина *ночного* более не является очевидной: топологическое пространство *белых ночей* и линейное время *дневного* радикально расходятся – таков радикальный признак эпохи модерна, в которой доминирует время¹. Дневное «промахивает» сквозь то, что просвечивает в белых ночах. Дневное время тотально колонизует время белых ночей, но чрезмерное увеличение «скорости» *дневного* подводит к пределу экзистенциального опыта, становящегося как бы неподвижным. Белые ночи – линия разделения и соединения, несводимая ни к одному, ни к другому. Все ставится под сомнение – бытие более не является проективным: тут «бытие без отсрочки». Но и *ночное*, и *дневное* одинаково находятся в состоянии предельности – происходит обращение к бытию: поверх относительных утверждений о нем возможно восстановление первичной мысли о *начале* – «мысли, которая станет в одном и том же движении и Критикой, и Онтологией, мысли, которая помыслит конечность и бытие» [13, с. 119].

Так чрезвычайно значимый для отечественной традиции «опыт божественного» возвращается в опыт мысли. Мир *белых ночей* выстраивается «по-писаному», как давно уже приготовленное, фантазия, но на выходе из состояния – отрезвление, состояние ужаса («...А уж в тоске какая фантазия!»). И всегда мечтатель будет навязчиво посещать «те места» сбоя *дневного* смысла – они притягивают к себе, уравнивая и растворяя разные *дневные* времена. Наверное, можно сказать, что это философия «непозитивного утверждения» (М. Фуко) – тут происходит демонстрация оспаривания, где бытие достигает своего предела и где предел определяет бытие.

* * *

Ценность *прошлого* состоит уже в том, что о нем можно рассказывать. Таковым оно становится в противопоставлении *настоящему*: одна фантазия вытесняет другую на основании того, что прошлое было наполнено *мечтой-как-жизнью*. Действительно есть места – *белые ночи* – где *дневные* идеи и понятия изменяются и мутируют.

И когда о переживании рассказывают – о неповторимом *возвышенном* – *происшествие* становится *событием*. Этот «момент производства» может быть извлечен из феноменологии *белых ночей* – *дневное* время как бы перестает непрерывно течь, а *ночные* минуты превращаются в веч-

¹ «Время приобретает историю, как только скорость движения через пространство (в отличие от неизменного, по существу, пространства, которое не может быть растянуто или сжато) становится вопросом ловкости, воображения и находчивости человека. ...Лишь небо (или, как это выяснилось позже, скорость света) было теперь пределом, и современность стала одним непрерывным, непреклонным и быстрым ускоряющимся усилием, направленным на достижение этого предела» [2, с. 15–16].

ность – в длящееся настоящее. Мелодия «*белые ночи*» непрерывно звучит, вызывая соответствующие переживания – непрерывно вытягивается «шлейф переживаний» как основа рефлексии, в которой встречаются настоящее, прошлое и будущее как предвосхищение.

«Белая ночь» – особый «феномен проживания». Белые ночи вводят героя в непрерывно длящееся его собственное прошлое¹. И именно потому, что проживаемое непрерывно истолковывается, оно навсегда становится настоящим в *письме*, которое сохраняет первичную память, присоединяемую к каждому восприятию. Письмо в его континуальности – опыт *сборки* героя, времени, действий: в ситуации критики времени и безгеройности – сборки *субъективности*. В этом смысле о письме можно говорить не только как о творчестве, но и как о стратегии рефлексии. Так *белые ночи* выказывают *ночное*: простая этимология представляет факт *жизненного мира* – одновременно же и символическую данность *русского письма*.

Вслед за В.В. Розановым и М. Хайдеггером необходимо осознать тему «выдвинутости в ночь». Речь о «ночном измерении бытия» – в одном из писем, которое приводит Рюдигер Сафрански, Хайдеггер говорит о необходимости «жить всецело перед лицом ночи и зла – следуя своему сердцу» [11, с. 273]. Но каждое ответственное размышление рождается из *ночи* – которую называют хаосом, злом или предельно приблизившимся апокалипсисом – не только *нашего*, но любого и всякого времени². В онтологическом плане тема *белых ночей* – позиционирование предельно подступившего *ничто*.

Речь должна идти не о системах, которых к тому же нет – тем более не о культурологическом соблазне мнимого толерантного универсализма. *Ничто* – почва, ускользающая из-под ног. Когда расцветает *постмодернистский террор*? – в ситуации бессилия власти. Единственный путь – оказаться в пространстве не то чтобы *одной всенощной как формы политического* (сейчас не время говорить о всенощной как общей молитве уже потому, что скомпрометировано *время*), но как событию мысли, собирающем все более и более ветвящуюся *дневную* множественность.

¹ «...Каждая последующая ретенция есть не просто непрерывная модификация, исходящая из первичного впечатления, но непрерывная модификация всех предшествующих непрерывных модификаций той же самой начальной точки» [5, с.33].

² «Под хаосом Ницше понимает не просто запутанное в сумятице, не то неупорядоченное, которое возникает из пренебрежения всяческим порядком, а то напирющее, устремляющееся, взволнованное, чей порядок *сокрыт*, чей закон мы не можем узнать напрямую. "Хаос" есть наименование для самобытной пред-проекции (Vorentwurf) мира в его целом и его властвования» [14, с. 489].

* * *

Белые ночи – одновременно прояснение и сокрытие. Сфера непосредственного осуществляемого действия. Топос пребывания героя – Вячеслав Иванов называл художников кочевниками красоты. Такое кочевье заставляет отказаться от идеи фактичности – *эстетическое* существует в некоем другом измерении. Ведь жизнь неопределима – новое «блуждающее истинное высказывание» (Ален Бадью) произведено именно под знаком немыслимого. При всей ее новизне ретроактивно жизнь обращена к истокам, но не в плане установления подлинности – истоки затеряны «во тьме», а в смысле восстановления *события* эстетического. Дневной пере-смотр ночного – всегда возвращение, интерпретация возвращает к истоку, достраивая фрагмент до сферы – интерпретация одновременно же и поэма.

Какова новая *поэма-интерпретация*?

Неявная и неясная первичная оформленность ночных происшествий переходит в дневное событие, но не растворяется в нем до конца. Так в отношении к *поэтическому* выступает *ночное* – слово, рождающееся на переходе и само представляющее этот переход. Поэтическое наследует несомненно ценное, хотя и не ясное до конца, более того, его ценность связана с этой принципиальной непроясненности. Возникает *форма-как-таковая* – маркирование самих возможностей смысла. Именно в *поэтическом языке* – из него разовьется идея *литературности*, а потом концепты *текста*, *дискурса*, *письма* – существует непроясненное ночное представление. Ночное позволяет входить в себя не только тем, кто способен внимательно всматриваться и вслушиваться в бытие – этого мало, но тем, у кого при полном осознании опасности ночи нет страха. Почему звуковая сторона *поэтического* так важна? – в *ночном* не многое можно разглядеть – многое можно только расслышать. Больше вопросов, чем ответов («Что ты значишь?»).

* * *

Экономика субъективности предстает как событие взаимодействий: субъекты имеют дело с фрагментами и не могут представлять субъективность как целое. Но место классической *системологии* начинают занимать различного рода *системотехники*: субъекты достраивают фрагменты до сферы, двигаясь иногда в совершенных «потемках истории», подвергаясь репрессиям, участвуя в неравноценных обменах, жертвуя собой, утрачивая жизненные силы, лишаясь естественных желаний и обретая их посредством неявных и малопонятных для символических введений. В экономике субъективности *природное* более не обменивается на аналогичное – *природное; символическое* («диалектически») не вырастает из предшествующих *символических* построений: классической равноценности сводимых к единому центру субъективностей больше нет. Отсутствует и соответствующий обмен субъективно-

стей в пределах организации субъекта. В производстве топологической субъективности действуют не соотносимые в классической рефлексии данности: если угодно, все начинает обмениваться на все, порядок «эквивалентного обмена» сбивается с упорядоченного ритма. Лейтмотивы формирующей субъективности не слышны самим участникам производства: им кажется, что в ситуации утраты предшествующей временной организации ведущих сюжетов вовсе нет, и целостность в принципе невозможна. «Сухой» неизменный – нетекучий – смысл связан с классическим представлением о гармонии – возможной и должной гармонии субъекта и соответственно выстроенной субъективности – обязательной «возгонке» субъективности к должному. Субъективность более не выступает как *произведение современности* – субъективность некоторым образом как бы растекается («текучая современность»), при этом создавая особого рода структурность, в том числе за счет сохранения в памяти культуры «ночных следов» предшествующей целостности.

Можно сказать, что субъективность по аналогии с текстом способна представлять именно как особого рода *текучесть*¹: язык такой энергии предстает как аритмический «поток сознания» – всеобщее предсцирование и становление, где «дискретные» языковые данности как бы растворяются в континуальности². Гераклитовская максима *сухости* («сухая душа мудрейшая») и слова о «влажной душе» упившегося до опьянения человека тематизируют *неразумность*: сухая душа – возвышенна, а душа неразумного человека отягчена и принижена. Но *влажность* имеет двойное измерение: с одной стороны, влажность соотнесена с человечностью, а с другой – способна расслаблять сознание. Во всяком случае влажное понимается как то, что льется, способно гибко прокладывать себе дорогу – приспособливаться к месту, быть уместным, влажность соотнесена со страстностью и опьяненностью любовью, гибкостью, текучестью: «влажный стиль» – это стиль подвижный и живой, чуждый строгости и назидательности, прихотливый, чувственный» – метафоры текучести в евангельском контексте получают дополнительные коннотации образа «живой воды, текущей в жизнь вечную»³. Дело не в самой

¹ Подробнее см.: Брагинская Н.В. Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе. «Представления о веществе или силе жизни как жидкости, влажном начале, которое репрезентируется в живом существе слезами и жиром, и кровью и костным мозгом, в растениях – соком и маслом, а водою – повсюду» свойственны грекам, римлянам и другим древним народам... Вода, влажность, текучесть, подвижность передают образ органического живого, подвижного, гибкого» [4, с. 67]. Жизненно-любственное выражено текучим становлением – оно разрушительно для «сухой» устойчивости.

² Подробнее см.: Лосев А.Ф. Поток сознания и язык [9, с. 475–476].

³ Подробнее см.: Брагинская Н.В. Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе [4, с. 67, 72].

жесткости («сухого») смысла, а в осознании его неспособности объяснить происходящее становление.

«Новый смысл» должен быть по образу и подобию «жесткого» – содержать в себе его *след*, но с необходимой человеческой мягкостью и податливостью – быть не отказом от смысла, а именно установлением уместной субъективности как обустройства жизни. Подобна влажности текста и субъективность: текучесть и жизненность (человечность) – несомненные достоинства, но это же и некоторое расслабление ума, его нестабильность и неустойчивость, зависимость от сопутствующих обстоятельств, незащищенность перед театральностью, неустойчивость перед прелестью чувства, слова или идеи, избыточная публичность. Субъективность с самого начала изменяет субъекту как хранителю «сухого» смысла.

Таким образом, можно говорить не только о *производстве* субъективности как поддающемуся описанию процессе, но и об *экономике* субъективности как особого рода самоустроении и домостроении субъективности. Субъективность как топологическое образование связана с обустройством – часто именно поэтому субъективность обращена к «органическим топологемам», как к тем данностям, которые содержат в себе жизненно-экономические – *производящие* – качества (*форма, структура, жизнь, бессознательное, месторазвитие, эрос, дом, котлован, железный поток*). Это то, что способно особым образом вырастать, будучи подвижно-живым, «влажным», не поддающимся однозначной идеологии – в фигурах топологической субъективности восстанавливается тема уместности и обустройства. Это то, что обязательно содержит в себе движущие начала как свое *другое*. Смещены модернистские темы экономики как накопления, сбережения и преумножения – восстанавливается тема смысла как уместности и «правды существования». Соответственно дискурс топологической субъективности содержит в себе характеристики текучести, соотнесенности, становления не только в процессуальном плане, но и в плане обустройства события посредством символического представления: текучий дискурс задает формы жизнестроения.

Именно *эстетическое* – в его уместности, возвышенности, предельности – представляет *судьбу* духа в ситуации «утраты трансценденции». Субъективность в известном смысле как раз и смещает, но в то же время проблематизирует духовность, размещая ее в пространстве существования субъекта, тем более что субъективность наполнена противоречивыми поисками истины существования¹. И как раз в контексте отечественной традиции вопрос о субъективности приобретает статус

¹ Ср.: Соловьев В.С. Три разговора: «Он пришел принести на землю *истину*, а она, как и добро, прежде всего, *разделяет*. Есть, значит, хороший, Христов мир, основанный на том разделении между добром и злом, между истиной и ложью; и есть дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении того, что внутренне враждует между собою» [12, с. 165].

вопроса о духовности и духовном, о возможности свободы и творчества – субъективность способна приобретать характеристики *сакральности* и *гностического* знания в силу возвышения свободы и творчества субъекта как особого рода внеположных внешней предметности феноменов.

Духовный опыт есть «сама реальность»: «это первичный факт» [3, с. 28]. Но Н.А. Бердяев сразу же ставил вопрос о подлинности духовного опыта: «Не есть ли духовное лишь психическое, не есть ли духовный опыт лишь душевное переживание? Не субъективна ли духовная жизнь и в этой субъективности ни для кого не убедительна?» Бердяев выводит духовную жизнь за пределы времени, пространства, материи – это реальность самой *первожизни*. Можно сказать, что духовность не субстанциальна («законченная и замкнутая монада»), а динамична: для Бердяева чрезвычайно важно отделение духовного от субъективного – в философии свободного духа апелляция к тому, что может быть названо интерсубъективным, некорректна. Преодоление натуралистической метафизики и постижение «тайн религиозной жизни» невозможно в сфере отвлеченной, но возможна «философия или феноменология духовной жизни» (Н.А. Бердяев). Обязательное ее условие – признание феномена духовного опыта. Он противопоставлен тирании «средне-нормального сознания» – мещанскому сознанию «этого мира». Духовный опыт не признает разделения предметного и духовного: подлинный религиозный и мистический опыт свидетельствует о том, что личность не есть такая замкнутая субстанция, что в ней скрыты бесконечные возможности, что перед ней раскрыт бесконечный мир, что есть резервуар духовной энергии (Н.А. Бердяев). В духовной жизни личное и сверхличное антиномически соединены, сверхличное не снимает личного, личное перерастает в сверхличное, не отрицая там себя – это именно след *классики*, который присутствует в разных формах *новой субъективности*.

* * *

Переживание экстаза – пребывание на пределе, переживание богодержимости, выход во-вне предстает как поиск событийной субъективности. *Экстазис* и *субъективность* сближены: коллективно-телесный трансцендирующий эрос соотносим с «вечностью настоящего» как предельной напряженностью момента. Проживания настолько интенсивного, что в нем воспроизводится и как бы вновь рождается первородная «архетипическая» общность («плот(ь)ность»). Формирующаяся субъективность трансцендирована исходной нераздельностью бытия и некоторым образом способна возмещать и замещать радикальную нехватку целостности («тайны»). Происходит «трансцендирование в плот(ь)». Плот(ь) не является более непросветленной природностью мира, – напротив, стремится предстать для сознания не как темная непроясненная стихия, нуждающаяся в привнесенном свете духа и разума, а как полнота бытия-существования, изначально понятная сама в себе.

Классическая субъективность фундирована нудительностью смысла – она занимала свое собственное место, вне которого не существует. И это место всегда – *есть*. Субъективность связана с движением к основанию – своему бытийному месту¹. Но неклассическая субъективность не имеет устойчивого местоположения – она вынуждена его отыскивать и символически определять, – понятно, что дискурсивность выступает не вслед за опытом, а принципиальным образом в нем участвует и его пре-допределяет. Речь должна идти именно о соотношенности описания и желания – желании описания и описании желания как двух сторонах одного целого, несводимого к психоаналитической (и любой другой интерпретации) или невыразимому переживанию. Описание – всегда описание собственного опыта, мыслей и ощущений, представление непосредственного переживания открывающегося (за)предельного опыта посредством высказываний, более или менее семантически определенных. Именно эротический опыт предела выступает в качестве особого рода события, совмещающего в себе необходимость и случай². Телесность нудится тоской поименования, в результате возникают исходные эмоционально-семантические элементы или концепты, чрезвычайно значимые для формирования субъективности. Создающаяся и действующая здесь и теперь субъективность вызывает соответствующего субъекта: на пределе существования возникает вопрос об *имени* – субъективность стремится *лично* представить себя и *именно* идентифицировать себя.

Конкретные корреляции субъективности могут быть различны. Но могут быть также, наверное, установлены принципиальные полюса отношений, в которых происходит представление и идентификация: значимая, к примеру, в сообществе сюрреалистов «неудержимая жажда знаний» (А. Бретон) вполне «диалогически» коррелирует с искусством *майевтики*, а полнота переживания божественного присутствия в сакральном опыте сектантов при всей избыточности мистико-эротического пафоса актуализирует присутствие мест производства *гностического* знания.

¹ Ср. Августин «Исповедь»: «Всякое тело вследствие своего веса стремится к своему месту. Вес тянет не только вниз, он тянет к своему месту. Огонь стремится вверх, камень вниз; они увлекаемы своей тяжестью... они ищут свое место. ...Где нет порядка, там беспокойство; упорядоченное успокаивается. Моя тяжесть – это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился. Даровано Тобой воспламеняться и стремиться вверх: пылаем, идем. Поднимаемся, поднимаясь сердцем, и поем песнь восхождения» [1, с. 345–346].

² Ср.: «Сюрреалисты же попытались исследовать не столько разнообразие, но и своеобразие сексуального поведения друг друга с тем, чтобы в ходе такого, почти алхимического, действия найти философский камень любви. ...Он [Андре Бретон] подчеркнул то значение, которое придавал чувству любви, и излагал свой тезис об объективной случайности, из которого следовало, что желание порой диктует событию свои законы ...» [7, с. 10, 13].

На этом этапе *топологическая субъективность* близка *экзистенциальной субъективности*: «...во всякое мгновение субъективный индивид стремится избежать боли и кризиса, связанных с принятием решения, иными словами – стремится сделать проблему по возможности объективной» [8, с. 141]. Естественное стремление избегнуть боли, одиночества и непонимания собственно и наполняет субъективность, делая ее самой собой. Сакральное совмещается со стремлением его объективного установления – реально субъективность располагается между коллективным и индивидуальным. Ведь *смысл* и *мир* более не совпадают – если человеческий мир ускользает от понимания («небо непроницаемо для человеческого взгляда»), то необходимы другие стратегии сборки субъекта и субъективности. Но это же предполагает сопротивление бессмысленности – именно формирование событийно-топологической субъективности в конкретном месте не на основе гармонии, которой больше нет, и не на основе изначально данного сознания смысла, которого тоже нет.

* * *

Но если нет места встречи, то и вопрос о субъективности не может быть задан. И навстречу выступит только «абсолютная безответность»: некого спрашивать, не с чем соотнести тайну. И все потому, что нет места, где можно было бы спросить.

Белые ночи – зона перехода, междумирия, временного проявления силы, что сменяется вопросами без ответов. В *белых ночах* разворачиваются практики самообнаружения как постоянное осмысление непрерывной тематизации переживаний – своеобразная восходящая герменевтика, в которой герой находит, точнее, стремится найти, смысл существования.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991.
2. Бауман З. Текущая современность. – М.; СПб., 2008.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Философия свободного духа. – М., 1994.
4. Брагинская Н.В. Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе. – М., 2003.
5. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч.. Т. 1. – М.: Гнозис, 1994.
6. Достоевский Ф.М. Белые ночи // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 2. – Л.: Наука, 1988.
7. Жозе Пьер. Архивы сюрреалистов о сексуальности // Исслед. сексуальности [Архивы сюрреализма] (янв. 1928 – авг. 1932). – М.: Логос, 2007.
8. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер. с датского яз. И. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2005.
9. Лосев А.Ф. Поток сознания и язык // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. – М., 1982.

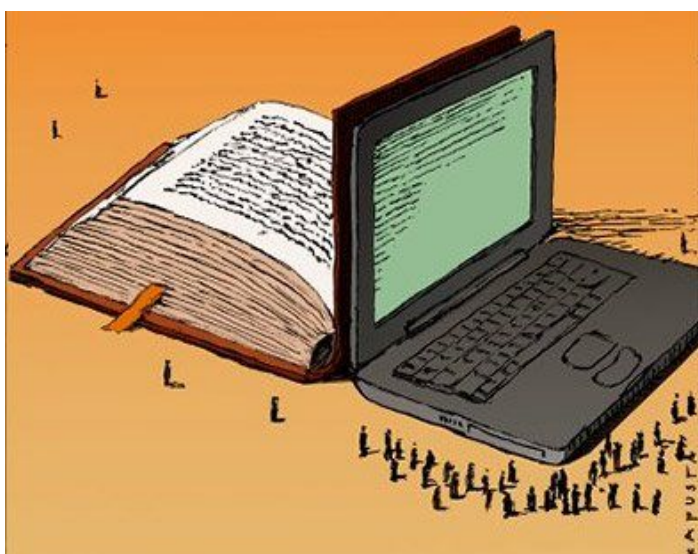
-
10. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – СПб., 1994.
 11. Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. – М., 2002.
 12. Соловьев В.С. Три разговора // Собр. соч. В.С.Соловьева. Фототипическое издание. Т.10. – Брюссель, 1966.
 13. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса / сост., пер., коммент. С.Л. Фокина. – СПб., 1994.
 14. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. / пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

РОССИЙСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ: ИНСТИТУЦИЯ И КОММУНИКАЦИЯ

М. Р. Демин, И. Н. Мочалова

Философский журнал как пространство профессиональной коммуникации



19–20 ноября в рамках Дней Петербургской философии-2010 на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета прошла всероссийская научно-практическая конференция «**Российский философский журнал: институция и коммуникация**». Инициаторами и непосредственными организаторами

конференции и состоявшегося в ходе ее работы круглого стола «**Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности**» выступили Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина и Русская христианская гуманитарная академия.

В двухдневной работе конференции приняли участие более 50 человек из более чем 20 городов Российской Федерации, в том числе из Москвы, Курска, Калининграда, Новосибирска, Самары, Ростова-на-Дону и др., представивших целый ряд разного типа философских журналов и альманахов.

Первые научные журналы появились в Европе в середине шестидесятих годов XVII в. Один из них, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, продолжает издаваться до сих пор. За свою более чем трехсотлетнюю историю не один раз существенно изменялись как сами журналы, так и условия их циркуляции в научном сообществе. Последняя такая трансформация, связанная с появлением электронных полнотекстовых баз, таких как, например, JSTOR и Science Direct, происходит на наших глазах. Открытость и доступность многочисленных журналов не только многократно ускоряет процесс обмена информацией, но и ведет к изме-

нению роли и статуса научного журнала. В частности, опция индексирования создает новый инструмент для сторонней оценки вклада в дисциплину того или иного ученого, усиливая роль периодики в создании научных репутаций.

Возрастающее внимание к журналу как инструменту профессиональной коммуникации одновременно с актуализацией исследовательского интереса к институциональным аспектам развития науки и анализу различных репрезентативных стратегий позволяет говорить о перспективности изучения философского журнала. Координация исследовательских усилий по осмыслению философского журнала как специфической институциональной формы профессиональной коммуникации – цель конференции.

Открывая работу конференции, со вступительным словом выступила **И.Н. Мочалова (СПб., ЛГУ им. А.С. Пушкина)**. Она подчеркнула, что выработка современных стратегий философии невозможна без всестороннего исследования и учета форм институционального существования философского знания. Философский журнал сегодня выступает в России в качестве одной из значимых институций, способных обеспечить как коммуникацию внутри философского сообщества, так и взаимодействие философии с другими областями социального и гуманитарного знания. Однако само пространство философской периодики, существенно изменившееся за последнее двадцатилетие, представляет собой *terra incognita* и требует специальных исследований.

Во вступительном слове **Д.В. Шмонин (СПб., РХГА)** акцентировал внимание на значимости создания единого информационно-коммуникативного пространства в сфере издания научной гуманитарной периодики и рассказал о работе в этом направлении, которая предшествовала конференции. В частности, в мае 2008 г. по инициативе РХГА был проведен первый круглый стол «Гуманитарная периодика и научное сообщество в современной России», на котором был поставлен и обсужден вопрос о развитии в пространстве философской журналистики партнерского заинтересованного сотрудничества. Была поддержана идея создания межрегионального общественного совета редакторов гуманитарной научной периодики. Подведение итогов работы в этом направлении состоялось на следующем круглом столе в мае 2009 г. Оно показало, что работа по установлению партнерских связей между изданиями, включающая презентации журналов на страницах журналов-партнеров, обзоры содержания журналов-партнеров, организацию круглых столов и иных научных и информационных мероприятий, актуальна и должна быть продолжена.

Работа петербургской конференции представляла реализацию трех исследовательских перспектив:

1) историко-философский анализ роли журналов в создании концептуальных платформ для коммуникации в интеллектуальной сфере;

2) осмысление философского журнала как особого типа институции;
3) оценка ландшафта современной российской философской периодики по философии, осмысление изменений и анализ перспектив философских журналов, связанных с новыми требованиями ВАК к научным публикациям.

В соответствии с ними программа первого дня конференции состояла из трех разделов, вниманию слушателей было предложено 13 научных докладов.

Первый раздел конференции был посвящен истории философской периодики.

С докладом **«Журналы и философский процесс в России»** выступил *А.А. Ермичев (СПб., РХГА)* – инициатор и ответственный редактор двухтомного библиографического указателя статей и рецензий философского содержания, опубликованных в философских и общественно-литературных журналах России начала XX в., «Философское содержание русских журналов начала XX в.» (СПб., 2001–2005). Полагая в качестве одной из существенных особенностей философского процесса в России специфическое положение профессиональной философии в пространстве российского социума и культуры, докладчик дал объемную характеристику ее становления и развития. По его мнению, положительный поворот русского общества к профессиональной философии произошел лишь в последней трети XIX в., а точнее, со времени первых попыток издания специализированной философской периодики (специальный философский раздел в журнале харьковской духовной семинарии «Вера и разум» (1884); издания А. А. Козлова (1885), журнал «Вопросы философии и психологии» (1889)). Философская периодика во многом определяет период постклассического развития русской мысли (аналогичные процессы имеют место и в европейском философском движении), когда границы между нормативами и институциями философской жизни становятся легкопересекаемыми или зыбкими.

Доклад *М.Р. Демина (СПб., ГУ-ВШЭ)* **«Немецкие философские журналы середины XIX века: рождение профессии»**, посвященный становлению философской периодики в Германии XIX в., раскрыл взаимосвязь эволюции коммуникационных моделей с изменением понимания философской деятельности. Анализ немецкого интеллектуального пространства позволил сделать вывод о том, что конец XVIII – начало XIX в. в Германии – это время бума философских журналов. Философский журнал этого периода функционировал прежде всего как площадка для пропаганды отдельного учения, это был авторский журнал. 1810–1820-е гг. XIX в. характеризуются упадком философской периодики. Его преодоление в начале сороковых годов, по мнению докладчика, связано с отказом от старых коммуникационных стратегий и формированием новых моделей передачи знания. Организация в 1847 г. первого философского общегерманского конгресса, появление «*Zeitschrift für Philosophie und philosophi-*

sche Kritik» – первого национального дисциплинарного журнала, просуществовавшего вплоть до 1913 г., существенно изменили институциональный ландшафт дисциплины. Установка на крайне индивидуализированную позицию поиска истины, копирующую прагматику поэтического творчества, сменилась ориентацией на профессиональное взаимодействие и коллективное сотрудничество. Удачная реализация проекта журнала, признанного на постоянной основе репрезентировать широкий круг авторов, способствовала дифференциации философской периодики, появлению разнообразных и рассчитанных на длительное существование журналов по философии.

Доклад **«Роль специализированного философского журнала и «журнала направления» в истории русской философской публицистики начала XX века»**, представленный *А.Л. Семеновой (г. Великий Новгород, НГУ им. Ярослава Мудрого)*, стал дальнейшим развитием темы специфики философской периодики в России конца XIX – начала XX в. Семенова обратила внимание на два типа журналов, публикующих философские тексты: специализированные философские журналы и «журналы направления». На примере сравнения редакционных программ, структуры и содержания журналов обоих типов, в частности «Вопросов психологии и философии» как специализированного профессионального журнала с «Вопросами жизни» как «журналом направления», она выявила специфику каждого из них, определила их место и роль в развитии русской философской мысли.

Завершил историко-философскую часть конференции доклад *А.В. Курьянова (СПб., ГУ-ВШЭ) «Подходы к количественной истории журналов СССР»*. Обосновывая тезис о том, что исследование журнала как важного элемента дисциплинарного ландшафта предполагает широкое применение количественных методов, докладчик продемонстрировал слушателям опыт такого исследования на примере биологических журналов СССР в период с 1917 по 1950 г.

Представленные в ходе выступления материалы (графики, диаграммы, отражающие динамику изменений целого ряда показателей, характеризующих развитие биологических журналов), в подготовке которых активное участие приняли студенты социологического факультета Санкт-Петербургского филиала ГУ-ВШЭ, убедительно показали эффективность и перспективность применения количественных методов. Количественное исследование удачно было дополнено анализом географии распространения журналов в связи с динамикой изменения состава реакционных коллегий журналов и распределением ролей в журнальных коллективах.

Оживленное обсуждение доклада показало, что для изучения роли журналов во внутродисциплинарной коммуникации специфика самой дисциплины может не играть решающего значения. В то же время проблематизация журнала как института, структурирующего дисциплинар-

ный ландшафт, выявила ограниченность традиционной историко-философской исследовательской практики, показала необходимость расширения ее инструментария и тематического обновления.

Во второй части конференции были представлены пять докладов, посвященных осмыслению журнала как особого рода институциональной формы существования философии, анализ которой может, по мнению докладчиков, выступать инструментом для оценки ее профессионального уровня.

Первым в этой части конференции выступил *В.А. Куренной (Москва, ГУ-ВШЭ)* с докладом «**Институциональные функции философских журналов: опыт типологии**». Как и М.Р. Демин, рассмотрение институциональных функций философских журналов докладчик начал с обращения к немецкому контексту, а именно с цитаты немецкого философа Ф.Э. Бенеке, который уже в 1832 г. определил современную ему ситуацию как ситуацию, где потеряны любые связующие философов точки взаимодействия. В этой ситуации, по мнению докладчика, именно журнал может решить (и действительно решил) задачу по преодолению «коммуникативного коллапса», инициировав процесс «нейтрализации» научного знания. Об успехе данного проекта свидетельствует появление широкого спектра немецкоязычных журналов по философии в последней трети XIX в.

Характеризуя современную западную философскую периодику, В.А. Куренной подчеркнул, что она развивается в ситуации перенасыщения рынка научной продукцией. В России, напротив, наблюдается острая нехватка качественного научного продукта. Само отечественное научное сообщество испытывает сословно-родовое окостенение, что и определяет специфику журнала как институции.

Тему теоретического осмысления практик современного российского журнала по философии продолжил *П.С. Куслий (Москва, ИФ РАН)*, выступивший с докладом «**Статический и динамический принципы работы академического философского журнала**». В своем докладе П.С. Куслий обосновал выделение двух принципов работы редакции – статический и динамический. Статический принцип, по мнению докладчика, характеризуется доминированием одного или в некоторых случаях двух членов редакционной коллегии. Они формируют номер, используя свои личные контакты и профессиональные связи, единолично принимают решение о публикации статьи. Роль других членов редакции в этих условиях фактически нивелируется. Динамический принцип организации работы означает коллективную и коллегиальную деятельность редакционного совета. Тексты для публикации отбираются в результате анонимного рецензирования и совместного решения редколлегии; роль главного редактора заключается лишь в координации деятельности журнала.

У каждого из двух принципов есть как преимущества, так и недостатки, практическая работа каждого журнала является результатом реализации этих двух принципов. Однако, как с сожалением отметил докладчик, на российском интеллектуальном пространстве наблюдается неоправданный крен в сторону статических технологий организации работы философских журналов. Особую живость и полемичность выступлению Куслия придали примеры из работы редакций журналов «Эпистемология и философия науки» и «Логоса», которыми докладчик иллюстрировал свои тезисы.

Попытка критически оценить место исследований по истории философии в журнальной периодике была предпринята в докладе *А.А. Веретенникова (Москва, ИФ РАН) «История философии в периодических изданиях»*. Докладчик выдвинул тезис, что статьи по истории-философии занимают не пропорционально большое место в структуре современных российских журналов, что может приводить, а порой и приводит, не только к потере философского лица, но и к потере самого статуса журнала как журнала философского. Таким образом, был поставлен вопрос о содержательной стороне современного философского журнала, однако обсуждение ограничилось лишь постановкой вопроса.

Лирические нотки в голосе *О.А. Власовой (г. Курск, Курский государственный университет)*, сделавшей доклад **«Грани «на грани»: прописные проблемы философских журналов»**, создавали у слушателей ощущение присутствия на опыте литературной интроспекции. Использование этого художественного приема вовсе не снижало научной ценности доклада. Согласно мнению докладчика, философский журнал – это журнал «на грани». Таких ситуаций «пограничья» Власова выделила несколько. Во-первых, это пограничье академизма – философский журнал всегда балансирует на грани научности и литературы. Во-вторых, это пограничье институций. Здесь Власова подняла проблему привязки философского журнала к институции, его выпускающей. Однако такая ситуация иногда осложняет развитие журнала, так как его редакторы оказываются ограничены, порой чрезвычайно жестко, в выборе корректоров, издательства, а иногда и редакционной политики. В то же время и издатели журнала находятся в «пограничье времени», так как совмещают роли издателей журнала и исследователей. Четвертый случай пограничья – приграничье аутентичности. Здесь Власова описала те ситуации, когда, выражаясь словами В. Куренного, дефицит качественной научной продукции затрудняет выпуск стабильного профессионального журнала. Последнее пограничье – это пограничье признания. Власова подняла проблему отсутствия консенсусных критериев оценки качества журнальной продукции, когда административное признание зачастую расходится с признанием профессионального сообщества. Например, присуждение журналу статуса «ваковского», столь и поощряемое администрацией институции, которую представляет журнал, создает опасность реального ухудшения его качества и может осуждаться философами-профессионалами.

Завершил вторую часть конференции доклад *Е.В. Афонасина (г. Новосибирск, НГУ) «Журнальная рецензия как жанр философствования»*, в котором были проанализированы две основные функции рецензии – информационная и критическая. Докладчик высоко оценил рецензирование как особый вид деятельности философа, без которого невозможно нормальное функционирование философского сообщества. Иллюстрацией выводов стал личный опыт сотрудничества Е.В. Афонасина как специалиста по античной философии с *Вгуп Mawr Classical Review* – одним из самых авторитетных академических Интернет-ресурсов, публикующих критические обзоры в области антиковедения.

Третья часть конференции была посвящена конкретным современным философским журналам. Актуальную философскую периодику главные редакторы анализировали сами. Открыл эту часть конференции доклад *В.В. Анашвили (Москва, ГУ-ВШЭ) «Что такое современный философский журнал? Случай "Логоса"»*. Главный редактор «Логоса» раскрыл историю создания журнала и предложил собственное видение этапов большого 20-летнего пути «Логоса», ставшего сегодня одним из самых авторитетных философских журналов России. Выступление В. Анашвили некоторым образом напоминало бизнес-тренинг. Рассказав «историю успеха», докладчик заманчиво пообещал в кулуарах поделиться с желающими секретами финансового успеха журнала.

История «Логоса» наглядно показала, как история философии, дисциплины на первой взгляд далекой от суетной современности, оказывается вплетенной в экономическую историю страны. Занятие выгодным в начале 90-х гг. издательским бизнесом позволило молодым выпускникам МГУ не только обрести экономическую самостоятельность, но и создать новое интеллектуальное коммуникационное пространство, позволившее реализовать отличные от принятых в советское время поведенческие практики гуманитария. Позиционируя себя как независимый журнал, «Логос» утверждал независимость не только на интеллектуальном (что было не слишком трудно сделать в условиях идеологической «анархии» 90-х), но и на экономическом и институциональном уровнях.

В ходе обсуждения доклада наибольший интерес вызвал вопрос об оценке современного «Логоса». Принявшие участие в дискуссии согласились, что исключительно тематический характер номеров журнала, отсутствие общепринятой для журналов структуры, включающей обзоры текущих событий, рецензии, библиографию и т. д., вряд ли позволяет считать «Логос» традиционным академическим журналом. По мнению редакторов «Логоса», «Логос» – это журнал, но журнал, являющийся уникальным новаторским проектом. Отвечая на вопрос о том, не являются ли номера «Логоса» отлично сделанными сборниками высокопрофессиональных статей, нередко, а иногда и большей частью, статей западных коллег, посвященных новым для отечественной философии

темам, В. Куренной, научный редактор «Логоса», подвел итог, подчеркнув, что «Логос» – «это ненормальный журнал в условиях ненормальной науки».

Резюмируя дискуссию, можно сказать, что успех «Логоса» – это успех модного журнала, репрезентирующего новый стиль академизма и профессионализма в философии.

Популярность и профессионализм – два принципа другого нового для России проекта философского журнала, получившего название «Сократ». И хотя «Сократ» еще слишком молод, история этого журнала современной философии исчерпывается лишь двумя вышедшими номерами, его главный редактор *А.П. Козырев (Москва, МГУ)* смотрит в будущее с оптимизмом. В своем выступлении «**Не только для философов: проблема просветительского журнала**» он представил концепцию философского журнала как журнала популярного, рассчитанного на современного молодого критически мыслящего читателя, не чуждого сократической иронии и желания разобраться в себе и сложном современном мире. Главный редактор не только не скрыл от слушателей прототип «Сократа», но и продемонстрировал вдохновивший его на столь хлопотную редакторскую работу французский научно-популярный философский журнал «Philosophie magazine». По словам докладчика, это издание, оформленное по стандартам глянцевого общественно-политического еженедельника, можно приобрести в любом газетном киоске Франции. Экспертное мнение философов, адресованное широкой интеллектуально активной публике, – вот то, что отличает журнал от других глянцевых собратьев и делает «Philosophie magazine» популярным у читателей.

И хотя по двум вышедшим номерам «Сократа» трудно оценить перспективы представленного проекта, уже сейчас заметно его существенное отличие от французского прототипа. На это обратил внимание и сам докладчик: серьезность материалов «Сократа», посвященных мировому кризису и Второй мировой войне, демонстрировала совсем другие интенции, очевидно, не предполагавшие ни рекламы женского белья по соседству с философскими рассуждениями, ни красочной рекламы автомобиля, так уместно украсившей обложку французского «Philosophie magazine». Удастся ли «Сократу» добраться до прилавков сетевых киосков, распространяющих газеты и популярные журналы, пока большой вопрос. Дискуссия, развернувшаяся в ходе обсуждения представленных двух стратегий современного философского журнала – «Логоса» и «Сократа», – обозначила проблемное поле философской периодики.

Продолжил работу конференции *М.И. Микешин (СПб., Санкт-Петербургский Центр истории идей)*, редактирующий вместе с *Т.В. Артемьевой* альманах «Философский век». Свой доклад «**Почему мы делаем нежурнал?**» М.И. Микешин построил на анализе самопрезентаций западных и российских журналов и их сравнении. По мнению докладчика, ведущие западные журналы предлагают потенциальным авторам свои репутации, означающие высокие требования к статьям. Рос-

сийские журналы в обращении к читателям и авторам акцентируют свою принадлежность к официальному институту. Достижение официальной признанности, как можно было понять из доклада, и составляет подлинную цель философского журнала (какими бы словами она ни маскировалась), занятого публикацией статей, необходимых для защит и рейтингов, и представляющего в соответствии с такой целью «административную тусовку».

Причину формирования такого административно-тусовочного статуса журналов докладчик увидел в деградации философского сообщества, которое, по его мнению, перестало быть «профессионально-философски-коммуникативным» и как следствие перестало нуждаться в журнале как средстве такой профессиональной коммуникации.

Фактически констатируя смерть философского журнала и не видя возможностей его реанимации, М.И. Микешин поделился со слушателями личным опытом выживания – изданием альманаха «Философский век». За 15 лет 36 профессионально сделанных выпусков, самостоятельных авторских проектов – такова его история. Есть ли у этого проекта перспектива? Или это действительно, как сформулировал докладчик, лишь «диагноз»?

Завершением работы конференции стали презентация журнала «Соловьевские исследования», представленная редактором журнала М.В. Максимовым и Л.М. Максимовой (*г. Иваново*), и доклад **М.В. Максимова «“Соловьевские исследования” в коммуникационном пространстве русской философии и культуры»**, посвященный этому уникальному для современной России авторскому проекту. В 1999 г. на базе Ивановского государственного энергетического университета начал свою работу «Соловьевский семинар». И хотя более чем десятилетняя история семинара была рассказана и показана за отведенные докладчику 15 минут, всем слушателям стал очевиден огромный объем сделанных энтузиастами исследований творчества В. Соловьева. Свидетельством этого служат 20 выпусков профессионального историко-философского журнала «Соловьевские исследования».

Обсуждение поднятых на конференции проблем продолжилось на следующий день в режиме круглого стола **«Журнал как пространство поиска профессиональной идентичности»** (*обзор материалов круглого стола будет опубликован в следующем номере Вестника*).

Признавая значимость публичного обсуждения темы философской периодики, редакция начинает публикацию ряда докладов, сделанных на конференции. Этим мы хотим привлечь внимание читателей к обсуждению проблем философского журнала и приглашаем принять участие на страницах журнала в дискуссии о том, каким должен быть журнал по философии сегодня.

Литературный журнал и философский процесс в России

Доклад посвящен анализу философского процесса в России и выявлению в нем места и роли различного типа журналов, в частности, развитие профессиональной философии рассматривается в связи с формированием специализированной философской периодики.

The report focuses on the analysis of the philosophical process in Russia and the identification of the place and role of different types of journals in it; in particular, it discusses the development of professional philosophy in connection with the formation of specialized philosophical periodicals.

Ключевые слова: русская философия, философская периодика, профессиональная философия.

Key words: Russian philosophy, philosophical periodicals, professional philosophy.

Большая роль литературного журнала в становлении и развитии отечественной философии признаётся всеми. Тем не менее стоит выделить два аспекта этой темы. Изучение журнала как одной из форм институализации философского сознания не только позволяет глубже уяснить её социальную природу и функции философии, но, помимо того, и своеобразно войти в собственно философскую эпистемиологическую проблематику. Как показал русский опыт шестидесятничества XIX в., неуважительное отношение к философии освобождает место для существования её примитивных форм. В таком случае талантливая молодёжь ищет приложение своих сил не в этой области, а в какой-то другой, и философия теряет своих возможных талантливых исследователей.

Известны различные классификации философии. Одна из них выделяет философию профессиональную, именуемую по-разному: «кафедральной», «университетской» или «академической». Оттенки таких определений тоже имеют свои основания, но в нашем случае ими можно пренебречь. Отметим только, что такой развод существует в форме исследовательской деятельности и учебной дисциплины.

Профессиональные философы объявляются там и тогда, где и когда некоторые мировоззренческие проблемы (сначала аксиологические, потом гносеологические и иные) обретают остроту и значимость, понуждающую людей к их специальной разработке. Философские сообщества, сначала сложившиеся по интересам, формализуются, встраиваются в институциональные структуры духовного и духовно-практического производства и не только субсидируются обществом, но и охраняются его

законом. Возникает каста специалистов. Они скоро забывают о материнском лоне философии – жизни и мировоззрении.

Всем знаком пересказанный Ф. А. Степуном его спор с В. Виндельбандом, когда почитаемый учитель спрятался от сердечных вопрошаний студента за «проволочной сетью колючих методологий». Оттуда он спокойно объяснял, что область, запредельная опыту, есть не более чем *Privat-metaphysik*, не могущая быть предметом университетских занятий [7, с. 104–105]. Но в реальной жизни профессиональная философия не отменяет мировоззренческих проблем и не отменяет желания людей разобраться в них и, следовательно, философствовать. Почти для каждого думающего человека, бесконечно далёкого от профессиональной философии, настаёт, наконец, момент, когда перед ним во весь рост встают три великих вопроса: о сущности бытия и своём месте в нём, о том, как возможно познать обе эти реальности и, наконец, каков смысл бытия вообще и моего существования в частности. От философии, как от смерти – не уйти. В поисках «сочувственника» вопрошатели философских вопросов собираются в кружки, встречаются на дружеских тусовках, стягиваются в редакциях – при каких-то обстоятельствах существование этих кружков оказывается долгим... У русских сложилась традиция кружковой философии с её интересом к России, к личности, к народу...

Так вот главнейшая и значительнейшая особенность философского процесса в России состоит в очень сложном положении профессиональной философии в пространстве нашего социума и культуры. Во-первых, профессиональная философия появилась у нас очень поздно, будучи при этом импортированной из Европы; она была совершенно индифферентной не только в отношении русского любомудрия, но и актуальных проблем нашей жизни послепетровского времени. Административно «введённая» в Россию (как вводили картофель) профессиональная философия далеко не сразу стала органическим элементом русской культуры и далеко не сразу получила полагающееся ей признание со стороны общества. В XVIII и ещё более в XIX в. она лишь время от времени интересовала русскую общественность. Это происходило не за счёт какого-то высокого качества её разработок, а в связи со специфическими обстоятельствами русской жизни, не имеющими принципиального отношения к собственно философскому процессу. Речь идёт о сожжении диссертации Д. С. Аничкова о естественных религиях, погромах философских кафедр в 20-х годах XIX в., запрещении преподавания ряда философских дисциплин в русских университетах и т. п. Даже знаменитое выступление П. Д. Юркевича против антропологической философии Н. Г. Чернышевского стало известным потому, что М. Н. Катков использовал его в своих корыстных политических целях.

Только в ходе университетских реформ 60-х годов XIX в. русское государство принимает философию как обязательный элемент высшего

преподавания. А вот о положительном повороте русского общества к профессиональной философии можно говорить лишь начиная с последней трети XIX в. Быть может, он датируется 1873 г., когда состоялось три знаменитых выступления в пользу метафизики. Определённое его можно относить к восьмидесятым годам – ко времени первых попыток издания специализированной философской периодики. Тогда появился специальный философский раздел в журнале харьковской духовной семинарии «Вера и разум» (1884); стали выходить издания А. А. Козлова (1885), журнал «Вопросы философии и психологии» (1889) и, наконец, было создано первое философское общество (1884).

Но был ли этот поворот основательным – это большой вопрос. Например, журналист П. Рысс в 1904 г. отметил свойственное русской публике отношение к философии как к чему-то такому, «что может быть ясно и понятно без дальнейших умозрений и без надлежащей формально-логической подготовки...». Он заключал: «Общество отвыкает от мысли, что философия требует специальных способностей и дарований...» [2, с. 171, 173]. Через семь лет, в 1911 г., П. И. Новгородцев оценил празднование тридцатилетнего юбилея научно-педагогической деятельности Л. М. Лопатина в качестве своеобразного доказательства понимания русским обществом значения профессиональной философии [6, с. 39–41]. Увы, вскоре, всего через пять лет, В. В. Розанов пишет статью «Германская наука и русские учёные кафедры», в которой снова зло и пренебрежительно пинает русскую профессиональную философию [5, с. 2].

Насколько долго и трудно профессиональная философия прорастала в культурном пространстве России, настолько же органичным для него была кружковая философия. Прежде всего, с явным пониманием ответственности следует подчеркнуть, что именно в кружках, во взаимодействиях и противодействиях Любомудров, Чаадаева, славянофилов и западников родилась так называемая русская национальная философия с её резко очерченным историософским интересом.

На это же время выпадает первый расцвет русских журналов в XIX в., ставших глашатаями пробудившегося национального самосознания. Это выразилось в статьях в журналах Н. А. Полевого («Московский телеграф», 1825-1834), Н. И. Надеждина («Телескоп», 1831–1836), А. А. Краевского «Отечественные записки», 1838). Тогда же журналы взяли на себя роль «колоновожатого» просвещения.

В письме к В. П. Боткину от 31 октября 1840 г. – В. Г. Белинский (он уже год работает в «Отечественных записках») пишет, что «для нашего общества журнал – всё и что нигде в мире не имеет он такого важного и великого значения, как у нас». Далее, сравнивая воспитательную силу университета и журнала, он заключает: «Теперь у нас великую пользу может приносить для настоящего и ещё больше для будущего кафедра,

но журнал большую, ибо <для> нашего общества прежде науки нужна человечность, гуманическое образование» [2, с. 566].

Тогда же, в тридцатые-сороковые годы, сложилась привычная русскому читателю форма журнала – журнала «толстяка», т. е. большого по объёму номера, заключавшего в себе публикации самых разных жанров (беллетристика, поэзия, публицистика, информация и т. д.) и самого разнообразного содержания. То был универсальный журнал с ясно заявленной просветительской задачей. Она понималась довольно широко – и в обыденном представлении о просвещении как информации о новом или неизвестном и в более глубоком, философском смысле этого термина. Естественно, что в рамках просветительского универсализма всегда находилось место для статьи идейного, мировоззренческого и часто вполне философского содержания.

Однако простой констатации такого факта явно недостаточно. Нужно подчеркнуть огромное его значение для русского философского процесса. Дело в том, что, перелистывая сегодня «Истории» В. В. Зеньковского или А. А. Галактионова, мы видим, что главные произведения, в своей какой-то связности образовавшие сердцевину русской мысли, её ядро, почти все появились в знакомой нам журнальной периодике и, разумеется, были написаны далеко не специалистами-профессионалами. Статья в журнале по-настоящему становилась «точкой роста» философского сознания.

В самом деле «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева, начавшее историософскую линию русской мысли XIX–XX вв., напечатано в надеждинском «Телескопе». «Элегия в прозе» – «Литературные мечтания» В. Г. Белинского, которые вывели русское шеллигианство на суд широкой публики, была напечатана в приложении к «Телескопу», в «Молве». В журналах начинается разделение славянофилов и западников: на шевырёвскую вылазку в «Москвитяине» (№ 1 за 1842 г.) Белинский отвечает «Педантом» в «Отечественных записках» (№ 3 за 1842 г.). Фундаментальные для славянофильства статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы...» и «О необходимости и возможности новых начал...» соответственно в «Московском сборнике» (1852) и «Русской беседе» (1856). Два цикла философских писем А. И. Герцена опубликовали «Отечественные записки» в 1843 и 1845 гг. Н. А. Добролюбов и Н. Г. Чернышевский – это «Современник»; Д. И. Писарев – «Русское слово». Переломный для истории русской философии «Кризис западной философии» был напечатан в церковном журнале, а вся полемика по этой работе – в светской периодике – газетной и журнальной. Несколько забегаю вперёд, напомним, что соловьёвские «Три разговора» напечатаны в гайдебуровских «Книжках «Недели»». К. Н. Леонтьева смело можно называть публицистом. Н. Я. Данилевский свою «Россию и Европу» печатает в «Заре». Концепция панпсихизма А. А. Козлова дана им в интереснейших диалогах и по-

лилогах «Бесед с петербургским Сократом», напечатанных в его же оригинальнейшем издании «Свое слово». Этот перечень можно продолжить, но и без продолжения ясно, что основная тематика русской мысли XIX–XX вв. была выпестована общедоступным журналом.

Не будем гадать, читатель порождает публициста или публицист формирует и воспитывает читателя; скорее, между ними существуют встречные порождающие токи. Важно другое – оценивая журнальное русло движения русской мысли, понимать, что ориентация на публику накладывает неизгладимую печать на выступления публициста – и по части содержания и по части формы выразительных средств. Журнал обязан привлекать читателя жгучими, ему интересными проблемами и увлекающей легко воспринимаемой формой. На страницах журналов возникало и утверждалось определённое, почти философское качество рефлексии о повседневном, освещаемом светом высокого идеала. Русская мысль в её, так сказать, литературном и журнальном варианте, накопила большой экзистенциальный, антропологический, социально-философский и историсофский потенциал.

Усиливая значение этого содержания, на первое место в таланте публициста выдвигалось владение формой. О том, почему это происходило, превосходно написал Вл. Н. Ильин: «Стиль – явление настолько важное, что ... он неоднократно определял собою так называемое содержание и развитие его, ведь стиль – это форма. А форма, как это дознано от Платона до Аристотеля по наше время, есть основное свойство, даже содержание духа. Форма онтологична, и не материя определяет его, но она определяет собой материю, которая без формы – ничто» [4, с. 517].

Но вот с повеления Александра II (февраль 1860) в университетах восстанавливают преподавание философии. Профессиональная философия снова становится постоянным фактором русского высшего образования, что в конечном счёте делало кафедрального учёного заметным элементом русской культурной жизни. Возобновление преподавания философии как учебной дисциплины и развитие исследовательской деятельности не означало её изолирования от проблематики журнальной философии. Обнаруживается более сложный характер взаимных отношений профессионала с кружковым философом, нежели простое сосуществование. С одной стороны, профессионал, в первую очередь, занят теоретической философией (онтологией, гносеологией и методологией). При этом он стремится быть не только убедительным, но и доказательным. Он опирается на разум, на логическую аргументацию и хочет достигнуть уровня научно-философского знания. И вот мы видим, как в последней трети XIX в. в России благоденствуют разные формы позитивизма; приживается научно-критическая философия; даже метафизике в самых разных её вариантах (всеединства и неолейбницианства) присущ самый очевидный рационализм. Всё это серьёзно и основательно. В общественном сознании утверждается мнение о философии как науке. В

1910 г. к традициям русского научного философствования подключается активная группа инициаторов и создателей ежедневника «Логос». Профессиональная научная философия значительно раздвинула свои культурные пределы¹.

Но имеется и другая сторона вопроса. Философы-специалисты, число которых стало множиться после университетских реформ 60-х годов², жили и работали в очень сложном социокультурном пространстве, где в силу различных обстоятельств мировоззренческие вопросы ставились и решались самым острым, самым максималистским образом. Профессиональная философия в России не была и не могла быть простым продолжением философии «кружковой», но проблемы и вопросы последней были знакомы ей не понаслышке. Так сложилось, что самой жизнью университетская профессура была принуждена к освоению экзистенциального потенциала русской мысли, заключённого, в частности, в журнальной периодике. Русскость («Всякий настоящий русский – философ», – говорил Достоевский) становится источником научного вдохновения для философа-профессионала. Оттого неудивительно, например, что не только В. С. Соловьев ставил перед философией одну цель – разгадать загадку смысла жизни, но и чуждый метафизике А. И. Введенский предписал своей гносеологии подсобную функцию правильного построения мировоззрения.

Так к началу XX в. русская мысль выходит на поиски научно-рационального объяснения единства сущего и должного, истины, добра и красоты. С 1902 г. с появлением сборника «Проблемы идеализма» эти поиски пошли самым ускоренным образом. Теперь главными участниками этого процесса выступают университетские кафедры (преимущественно Московского и Петербургского университетов и обществ при них) и два специальных журнала. Начинается время постклассического развития русской мысли (вместе с европейским философским движением). Границы между нормативами и институциями философской жизни становятся легко пересекаемыми или зыбкими. В «Вопросах философии и психологии» и в другом профессиональном журнале – «Логосе» – строгий гносеолог соседствует с представителем философии жизни или экзистенциалистом.

Общедоступный журнал по-прежнему выполняет роль посредника между философским миром и широкой публикой. Особенно это удава-

¹ См. превосходную статью Б. В. Яковенко «О положении и задачах философии в России» в журн. «Северные записки» № 1 за 1915 г. [8], а также сборник его работ «Мощь философии» [9].

² Н. Я. Грот в одном из редакционных пояснений читателям его журнала написал: «Молодёжь в университетах всё более и более сосредотачивается на специальном изучении философии; и ныне число молодых работников на поприще философии настолько умножилось, что почти в каждом русском университете имеется по несколько преподавателей этой группы наук» [3, с. 2].

лось таким журналам, как «Русская мысль» и «Северные записки». Но для историка русской мысли более значима их прошлая, но не преходящая заслуга – быть философским наставником русской публики в XIX в. и одним из источников динамичного развития отечественной философии на самом продуктивном отрезке её истории – последней трети XIX – начале XX в.

Список литературы

1. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. Письма 1829–1840. – М., 1956.
2. Борецкая Э. По поводу статьи «Философский кошмар» // Правда. – 1904. – № 8.
3. Грот Н.Я. От редакции // Вопр. философии и психологии. – 1890. – Кн. 4.
4. Ильин В.Н. Арфа Давида. – СПб., 1010.
5. Колокол. – № 3163 от 10 дек. 1916.
6. Новгородцев П. И. Праздник русской философии. Юбилей Л. М. Лопатина // Рус. мысль. – 1912. – Кн. 2. – С. 39–41.
7. Степун Ф.А.. Бывшее и несбывшееся: в 2 т. 2-е изд. – Лондон, 1990.
8. Яковенко Б.В. О положении и задачах философии в России // Северные записки. – 1915. – №1.
9. Яковенко Б.В. Мощь философии. – СПб., 2000.

Грани «на грани»: прописные проблемы философских журналов

Выступление посвящено основным проблемам издания философских журналов. Анализируется пограничный статус философских журналов, рассматриваются пространства его пограничья. Подчеркивается, что основной задачей журнала является создание исследовательского пространства.

The article deals with the basic problems of philosophical journals publishing. The boundary status of philosophical journals and the spaces of its borderland are considered. It is emphasized, that the main objective of the journal is to create a research space.

Ключевые слова: философский журнал, маргинальность, академизм, институции, статьи.

Key words: philosophical journal, marginality, academicism, institutions, articles, publications.

Все прогрессивное философское человечество делится на тех, кто публикуется в журналах, и тех, кто их издает. Последняя группа тем и отличается от первой, что предпочитает дело слову, ибо при смене предпочтений всякий рискует автоматически присоединиться к множеству своих коллег. Получается, что издатели журналов – это никак не связанные друг с другом одиночки: пока их потенциальные и актуальные авторы захлеб общаются друг с другом, они готовят очередной номер. Журнальное дело в философии не обозначается как проблемное пространство, точнее, проблемным оно является исключительно субъективно для редакторов, с этим кто-то поспорит вряд ли, а вот как проблема объективная философский журнал обсуждается редко.

Так или иначе, нравится нам это или нет, но философский журнал всегда маргинален. Мне не известно, как с маргинальностью журналов обстоит дело в науках естественных и в других гуманитарных, коль скоро мы приписываем к ним философию, но в философии, по-моему, дело обстоит именно так.

Философский журнал – это всегда журнал «на грани». И самое примечательное, что этих «на грани» не счесть. Я обозначу лишь некоторые, которые мне кажутся наиболее пограничными и с которыми нашим журналам пришлось столкнуться в первую очередь.

1. Пограничье академизма. Философский журнал, несомненно, должен быть академичным, ибо отчаянная философская маргинальность граничит с паранаучностью, пространными рассуждениями за жизнь и

фантастическими теориями не всегда нормальных людей. Но примечательно, что академизм философских журналов отличен от академизма журналов, к примеру, химических или физических. Соблюдение четких критериев академизма естественных наук не всегда хорошо в пространстве философии, поскольку в философии красивая и интересная идея часто бывает не вполне академична. Строгий академизм не всегда уместен и не всегда интересен, поскольку в нашу эпоху постмодерна мы все жаждем интересностей.

2. Пограничье институций. Журнал, как и любое печатное издание, есть продукт духовный и материальный одновременно. И как материальный продукт он стоит денег. Следовательно, его должен кто-то финансировать. Так уж повелось, что большинство философских журналов финансируют те образовательные и научные институции, в которых работает главный редактор.

Как философский журнал выходит в свет? Те люди, которые никогда журналов не выпускали, думают, что журнал появляется из воздуха. Они думают, что для этого нужно взять свою статью, отдать ее тому, кто эти статьи собирает для очередного номера, а потом «раз» – и твоя статья выходит в журнале. Особенно если этот журнал философский. В нем все вообще должно делаться само собой.

Однако журналы содержат в основном какие-либо институции. Они оплачивают какие-то расходы, в частности, предоставляют своего корректора или свою типографию. С корректором, правда, иногда приходится выдерживать бой, а типография делает иногда так, что когда первый раз смотришь на очередной номер, в груди все переворачивается. Но пограничный опыт, как известно со времен Ясперса, только способствует... Способствует он во многом тому, что журналы грезят о том, как они смогут издаваться где-то на стороне, кто-то получает такую возможность, став ВАКовским, кто-то получив грант, а кто-то и вовсе так и мечтает.

Институции не только финансируют журнал, они иногда диктуют его политику и определяют его облик. Каждая институция желает увековечить себя в названии журнала, и именно поэтому мы становимся редакторами «Вестников», «Ученых записок» и «Известий». Но этот формат, который определяется названием, в принципе не реализуем: он предполагает публикацию материалов исключительно или преимущественно сотрудников этой институции, а для периодического издания это практически невозможно, поскольку столько не пишут. Печатного органа исключительно одного учреждения с авторами – его сотрудниками – существовать не может по определению, потому что такое немислимо, и каждый редактор это знает.

То, что философские журналы нарекаются преимущественно именами соответствующих институций, – это, конечно, необходимо, никто не спорит, что так должно быть, но надо признать, что популярность журнала находится в обратной зависимости от наличия в его названии слов «Вестник», «Известия» или «Записки». Так уж повелось, что даже в наших редакторских головах существует этот ложный стереотип. По этим причинам журналы часто зарождаются под сенью институций, но всячески пытаются из-под этой сени выбраться.

3. Пограничье времени. Не секрет, что журналы делают люди претенциозные. Люди без претензий думают, где опубликоваться, они звонят или пишут редактору и умоляют. Кроме того, редакторы – это, как правило, люди обладающие талантами. Большинство из них – это люди, умеющие писать без ошибок, а это по нашим временам достижение большое, некоторые из них, иногда на свою беду, знают, как оформлять список литературы, что такое авторский лист или чем отличается короткое тире от дефиса. Они не просто талантливы, но талантливы настолько, что их таланты видимы невооруженным глазом, невооруженным глазом начальника, который и вешает на талантливого бедолагу академический журнал.

Если редакторы философских журналов люди претенциозные и талантливые одновременно, то логично, что их претензии и таланты распространяются и на другие сферы. Как правило, редакторы философских журналов, особенно журналов академических, люди активно пишущие и активно преподающие. А журнал, даже если твоя фамилия и числится на второй странице в самом начале списка, – это сборник публикаций других авторов. Журнал твой, а публикации их, и поэтому хочется и своих публикаций. Вот так множество редакторов разрываются между своими и чужими текстами. Вычитывая тексты других, пусть даже и самообразовываясь таким образом, они не пишут свои. И часто оказывается, что одна опубликованная тобой статья – это, возьмем приблизительно, половина тобой же не написанной.

4. Пограничье аутентичности. Вне зависимости от того, является ли журнал тематическим, у него всегда есть какие-то цели. Журнал, как и книга, – это проект, проект редактора или редакторов. Их интересы и определяют направленность журнала.

Беда философских журналов в том, что предложение здесь не всегда рождает спрос, ибо узкая тематика закономерно приводит к недостатку материалов. Даже если за этим журналом стоит большая команда единомышленников, что бывает редко, не могут же они из номера в номер публиковать только свои статьи. Поэтому, отчаянно стремясь сохранить свое оригинальное лицо, журнал вынужден пускать в себя иноверцев: статьи, которые, может, не такие академичные, как бы ему хотелось, ко-

торые не совсем в тему. В конце концов, если в журнале есть 2–3 хороших материала, этот журнал уже стоит читать. Тематический философский журнал, или журнал со своим лицом, говоря по-сартриански, всегда оберегает «свое», но одновременно всегда нуждается в отвергаемом им «ином», ибо без «иного» «свое» не всегда доживает до следующего номера.

5. Пограничье признания и воВАКовления. Каждому автору втайне хочется, чтобы его читали. Каждому редактору хочется, чтобы читали тех, кого он публикует. Это не вполне нарциссическое желание отдает нарциссизмом куда большим, чем нарциссизм авторский. Редактор гордится вдвойне: журналом как проектом и опубликованными у него материалами. Поэтому редакторы так отчаянно гонятся за статусными и именитыми, за самобытными и хорошо пишущими авторами, за переводными и построенными на переводах материалами.

Жажда признания толкает редакторов философских журналов на разные обдуманые и необдуманые поступки.

Так журнал появляется в Интернете. Как известно, чего нет в Интернете, того нет вовсе. Философские журналы, за редким исключением, не продаются в магазинах, некоторые из них распространяются по подписке, но идти за журналом на почту или убеждать подписаться на него университет – это путь слишком длинный. Быстрее «погуглить» и отыскать интересующий тебя номер на просторах Интернета. Так о журнале узнают, так люди из разных городов начинают присылать материалы, так сеть заменяет подписку.

Но вот незадача..., чтобы журнал читался в Интернете, чтобы он получил там признание, нужно, чтобы размещаемый там он, тем не менее, был журналом печатным. Как ни крути, но даже если большинство ваших читателей никогда не видели печатной версии вашего журнала, в природе она существовать должна. Если из печатного Вы превратите журнал в электронный, поредет не только поток авторов, но и ручеек читателей. Мы, привыкшие к печатному слову, до сих пор с трудом воспринимаем слово электронное. Как признался в интервью «Хоре» редактор достаточно известного на Западе электронного журнала «Journal of Baudrillard Studies» Джери Култер, на Западе научное сообщество противоречиво относится к электронным изданиям. Все будут читать тебя в Интернете, но для этого ты должен быть в бумаге.

Но Интернет – это лишь одна из площадок, на которого редактора заносит жажда признания. Вторая отечественная площадка – ВАКовский статус. ВоВАКовление – заветная мечта многих редакторов, заветная во многом потому, что после этой магической процедуры, не он бежит за авторами, а авторы – за ним. Иногда ВАКовский статус приносит долгожданную оплату твоих трудов, институциональное признание, но всегда много проблем: необходимость рецензирования всех до одной статей,

необходимость периодичности и проч. Появляется самая большая проблема, которая для журналов тематических, имеющих выраженную направленность, становится непреодолимой. Кстати, именно поэтому в ВАКовском списке абсолютное большинство журналов «Вестники», «Записки» и «Известия».

Дело в том, что многим потенциальным авторам все равно, куда они шлют свой материал. Они считают, что это редакция должна определять, подходит он или нет, и редакция по требованию должна представить им мотивированное заключение. Так, в журналы по античной философии совершенно запросто могут прийти материалы по средневековой, в журнал по современной зарубежной философии – материалы по молодежным субкультурам, а редакция при этом должна извиниться где-то на странице. Должен ли оплачивать такие извинения автор – большой вопрос, еще больший – кто тогда должен понести ответственность и за какие деньги. Чем уже тематика журнала, тем чаще он вынужден будет письменно извиниться в случае, если получит ВАКовский статус. Редакторы извиняться любят не очень, особенно если не они виноваты, все редакторы знают, что делать надо так, чтобы не извиняться.

Но это только одна из проблем воВАКовления. На ней и остановимся, пока не посыпались другие.

Вот так и вынуждены существовать философские журналы. Лавируя между публикациями и статьями, частично финансируемые и превращающиеся иногда в продукт собственного изготовления, иногда зависающие во времени и всегда выпускаемые впопыхах, в половине случаев задним числом, стремясь сохранить свой тематический и нравственный облик, ища признания и мечтая о воВАКовлении, они никогда не появляются в четких рамках.

Обо всех обозначенных мною моментах пограничья можно услышать в редакторских разговорах, которые, как правило, идут об одном и том же: «Наше руководство говорит, что нужно делать журнал ВАКовским», «Мы опять в спешке готовим номер», «Я заканчиваю статью по гранту, поэтому номер задерживается», «Макет вот уже три месяца лежит в типографии». Понять редактора философского журнала может только редактор философского журнала.

Что же в такой ситуации можно поделать? А варианты здесь могут быть разные, но все они связаны с тем, какую роль философский журнал играет в развитии отечественного философского сообщества и каков его статус.

По своему статусу философский журнал всегда тоскует о статусе книжном и, в принципе, в каких-то отношениях он его уже добился. С точки зрения финансовых вложений журнал практически сопоставим с книгой: в идеале на него идет столько же бумаги, столько же трудов редакторов и корректоров, последнее, может быть даже и больше, так как людей, с которыми приходится иметь дело, больше, чем

один или два. Себестоимость журнала сравнима с себестоимостью книги. Однако интерес к журналу потенциальных читателей гораздо меньше, точнее, интерес этот специфический: интересно, не где почитать, а как опубликоваться.

Поразмыслите и ответьте на такой простой вопрос: если бы вам предложили перевести текст, скажем, приблизительным объемом где-то в 9 печатных листов или если бы вы сами отыскали сборник статей, который бы пожелали перевести инициативно, как бы вы предпочли его издать? Специальным выпуском журнала или отдельным сборником, отдельной книгой? Ответ очевиден. Очевиден потому, что статус книги, ее признание гораздо выше, чем таковые у журнала.

Есть здесь один маленький, но важный нюанс. Книга всегда имеет свое собственное лицо, она всегда является самостоятельным и завершенным проектом. С единством содержания и замысла у нее в большинстве случаев (ну, хотя бы, в идеале) все в порядке. Чего о журнале в большинстве случаев сказать нельзя.

Журнал основан на реализации собственной цели редактора посредством авторов. Он – сумма идентичностей, но сумма эта может не образовывать целостности. Книга – это мировоззрение одного. *Журнал – мировоззрение многих*. И авторы, надо отметить, не могут выразить мировоззрение редактора. Редактор всегда хитрит, поскольку может реализовать свой замысел только одним путем – с помощью авторов. Однако часто он весьма успешно делает вид, что авторы ему не нужны и что это он нужен авторам.

Как вид журнал приобретает свои особенности в силу специфического целевого назначения и адресата. Целевым назначением философского журнала, как и любого другого научного, является научная коммуникация, направленная на удовлетворение профессиональных потребностей специалистов. Журнал отражает различные этапы проводимых научных исследований, он является оперативным источником новой информации. В естественных науках первенство в открытиях присваивается часто на основании даты журнальной публикации. Но в философии никаких экспериментов не ставится, выводы и заключения зависят не от расчетов, а от аналитической и синтетической способности нашего головного мозга, и потому настолько индивидуальны, что повторять друг друга практически не могут. Кроме того, в настоящий момент мы имеем низкий уровень знакомства с западными достижениями, поэтому новой информацией часто признаются доселе непереуведенные, пусть даже и не недавние западные исследования. Перевод украшает любой философский журнал.

Однако для чего предназначен журнал как вид?

Давайте задумаемся над таким вопросом. **Скажите, к примеру, часто ли вы читаете журналы?** Нет, не свой собственный журнал, с содержанием которого Вы знакомитесь регулярно, а другие журналы.

Мы, разумеется, все приличные люди, мы листаем журналы, мы дарим свои журналы друг другу, и нам как специалистам интересно, что делают другие. Но часто ли мы читаем журналы? Целиком, от корки до корки, запоем, отложив в сторону другие дела. Часто ли вечером под лампой мы открываем журнал, а потом минуту за минутой откладываем из-за приятного чтения не менее приятный сон? Даже если у Вас в руках окажется, к примеру, «Continental Philosophy Review» или любой другой образчик зарубежного журнального дела, Вы вряд ли прочитаете его от корки до корки.

Тогда для чего же они предназначены? **Выходит, что нужны журналы больше не для читателей, а для авторов, не для того чтобы читать, а для того чтобы публиковаться.** Тогда журнал – это просто место публикации? Тоже не совсем верно. Место для публикаций – это сборник. Сборник статей, пусть даже и периодический, – это еще не журнал. К слову сказать, все потенциальные журнальные материалы делятся на публикации и статьи. У нас у самих есть публикации, и обычно их больше, чем статей. Всем нам нужно публиковаться, но статья – это не просто публикация. Разница между публикацией и статьей подобна разнице между сборником наших работ разных лет и книгой.

Так вот. В журнале в идеале должны публиковаться статьи. Редактор тогда – это кудесник, который эти статьи из обычных вордовских файлов превращает в красивые и ровненькие колонки мини-книжки. **Журнал – это мини-лаборатория**, лаборатория во всех смыслах этого слова. В своем изначальном замысле сделать журнал **редактор создает** не предметное пространство, с которым будут знакомиться, а **пространство исследовательское.**

Редактор ищет сотрудников-экспериментаторов, пробивает финансирование и зарплату для лаборантов-верстальщиков и лаборантов-редакторов. В случае, если для функционирования лаборатории средств маловато, редактор «моет пробирки» сам. И так же, как сотрудников лаборатории невозможно найти, распространяя объявление о найме по электронной рассылке, редактор ищет своих авторов путем личных контактов, через знакомых и добрых людей.

Но беда в том, что публиковаться нужно всем, поскольку ежегодно мы – философы, как и все другие научные народы, защищаем сотни кандидатских и докторских диссертаций, а статьи хорошего уровня найти трудно. Уровень большинства публикаций – это именно уровень сборника, но не журнала. И все редакторы это знают. Они узнают это сразу же, как становятся редакторами. Поэтому редко какой отечественный философский журнал располагает увесистым редакторским портфелем, а это, вспомним, один из основным признаков успешного журнала.

Большинство государственных программ поддержки науки направлены на развитие ее предметного пространства, грантов на издание журнала нет, или нет практически. Предметное пространство можно разбить

на фрагменты, которые можно иерархизировать и развивать по частям: сначала получил грант по одной теме, отработал, получил на другую тему. Журнал как пространство исследовательское не разбиваемо в принципе. Финансировать журнал – это как финансировать лабораторию.

Вот так от слова к слову мы переходим от проблем иногда субъективных к проблемам во многом объективным, которые в силу своей объективности иногда не решаемы вовсе. Когда мы начинаем говорить о философском журнале, мы переходим с уровня нашего собственного де-тища к философскому журналу как таковому, журналу самому по себе, и это «как таковое» или «само по себе» со своей объективной мощью и данностью предстает перед нами во всем величии своей абсолютной неразрешимости. *Проблематизация философского журнала феноменологична и метафизична, повседневная жизнь философского журнала в какой-то мере пост-, а может быть даже постпост-метафизична.*

Предпочитая волеию и проблематизации практику, философский журнал может существовать только в постоянно возобновляемом действии: в поиске авторов, в читке, в верстке, в рассылке. Он существует лишь в области пограничья и складки, поскольку из этой пограничности он подпитывает свое движение. Он развивается хотя и в сообществе, но в сообществе сингулярных одиночек, частенько кочующих от проекта к проекту, от журнала к журналу.

Почему мы делаем нежурнал*

В докладе представлен анализ самопрезентаций западных и российских журналов с целью выявления специфики российского журнала по философии. Обосновывается гипотеза о статусе российского журнала как «административной тусовке».

The report presents an analysis of self-presentation of Western and Russian journals in order to identify the peculiarities of Russian Journal on Philosophy. It substantiates a hypothesis on the status of the Russian journal as "an administrative coterie".

Ключевые слова: философия, журнал, альманах, институт, научная публикация.

Key words: philosophy, journal, almanac, institution scientific publication.

1

Чтобы понять, что такое философский журнал и каковы могут быть его функции, полезно его с чем-то сравнить. Журнал – это неким специальным образом выстроенный ряд сборников статей и рецензий. Рядом сборников статей является также, например, альманах.

Примерно 15 лет назад мы основали альманах «Философский век», который, надеемся, известен многим участникам данной конференции. За эти годы вышли 36 выпусков альманаха [2] – это вполне может потянуть на регулярный журнал, выходящий 2–3 раза в год, да и стаж работы вполне солидный. Однако с самого начала мы решили делать не журнал, а альманах, и с тех пор только укрепились в правильности выбора. Почему?

На наш взгляд, вслед за биологами и социологами российские философы созрели для наукометрического исследования. Мы же сделаем лишь некоторые замечания.

Посмотрим, как выглядит хороший философский журнал извне, какую роль он играет в философской среде, как он себя позиционирует в ней.

2

Начнем с мировых лидеров.

The Journal of Philosophy, основанный в 1904 г., ставит своей целью «публиковать актуальные философские статьи и поддерживать обмен

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00667.

идеями, а особенно – исследование пограничных областей между философией и другими дисциплинами» [3].

Essays in Philosophy «существует для публикации качественных философских статей, которые, как считают редакторы, внесут свой вклад в литературу по некоторой теме», при этом журнал не придерживается какой-либо особой школы мысли, вида философствования или стиля письма» [4].

Журнал *Mind* «уже более ста лет представляет лучшее из передовой мысли в эпистемологии, метафизике, философии языка» и философии сознания, поддерживая свои признанные высокие стандарты, привлекая большое количество экспертов-рецензентов со всего мира [5].

Журнал *Noûs* «публикует статьи по всему спектру тем, находящихся в центре философских дискуссий, а также серьезные критические рецензии на важнейшие книги» [6].

The Australasian Journal of Philosophy, основанный в 1923 г., считается одним из лучших журналов по аналитической философии и публикует статьи, дискуссии и рецензии на книги [7].

Philosophy and Phenomenological Research публикует статьи по широкому кругу проблем и не требует от авторов особой методологии или философской ориентации [8].

С 1892 г. *the Philosophical Review* поддерживает свою высокую репутацию и публикует оригинальные работы по аналитической философии, «делая акцент на материалах, интересных для академических философов» [9], а также помещает рецензии на книги.

Philosophical Studies, ориентируясь исключительно на аналитическую философию, «публикует статьи, которые могут служить образцами ясности и точности в работе с важными философскими проблемами» [10].

Erkenntnis также работает в области аналитической философии, хотя не пренебрегает и другими темами. Этот журнал предлагает философам, предпочитающим точность концепций и языка, а также опору на хорошо продуманные основания, место для встречи и дискуссий [11].

Итак, самые известные философские журналы мира предлагают коллегам свои честным и долгим трудом заработанные репутации, означающие высокие требования к статьям, рецензируемым многими экспертами мирового уровня, и площадки для дискуссий и профессионального обмена мнениями. Для этого же служат и помещаемые во многих журналах серьезные рецензии на философские издания.

3

Посмотрим теперь, как себя представляют читателям ведущие философские журналы России.

Основанный в 1947 г. «центральный философский журнал в России» *Вопросы философии* – «академическое научное издание <...> В настоя-

щее время является органом Президиума Российской Академии Наук. Журнал <...> исторически тесно связан с Институтом философии РАН» [12]. Это все, что сказано журналом о себе на его родной страничке в сети.

«Журнал *Эпистемология & философия науки* – научно-теоретический журнал Института философии Российской Академии наук. Его тематику составляют теория познания, общая методология науки и философия языка. <...> Позиция журнала определяется как принципиально междисциплинарная <...> Выбор материалов обусловлен их значением для развития философско-эпистемологических исследований и совершенствования преподавания философии, а также истории и философии науки в высшей школе. В работе редакционной коллегии, международного редакционно-издательского совета и регионального редакционного совета журнала принимают участие известные российские и зарубежные философы и ученые» [13]. Главный редактор *Эпистемологии* пишет на своей странице: «Идея создания нового журнала <...> долго зрела в коллективе единомышленников Института философии Российской Академии наук. <...> Цель журнала – в содействии исследователям <...> Особое внимание мы будем уделять вопросам преподавания в высшей школе, в частности, связанным с введением нового курса истории и философии науки в рамках программы кандидатского минимума. Последние годы многие из нас испытывают дефицит профессионального общения. Поэтому мы будем выстраивать политику журнала так, чтобы объединять профессионалов, способствовать их диалогу и исследовательскому взаимодействию. <...> Тематика нашего журнала весьма широка <...> Мы предназначаем наш журнал не только для специалистов по эпистемологии и философии науки (преподавателей вузов и научных работников). В не меньшей степени он обращен к ученым-гуманитариям и естественникам, интересующимся методологической проблематикой и социально-культурными проблемами науки. Его читателями могут стать также студенты и аспиранты, изучающие философию, психологию, культурологию. Все, кто ищет информацию о новых идеях в философии и науке <...>, найдут в нашем издании пищу для размышлений» [14].

Интересно представляет себя публике журнал *Логос*, отстаивая свою независимость неупоминанием ни административного начальства, ни философского сообщества. Он работает со всем обществом: «*Логос* – один из старейших независимых гуманитарных журналов, возникших в постсоветский период (издается с 1991 г.). Журнал продолжает западную традицию, развивая ту интеллектуальную линию русской культуры, которая связывает его, в частности, с дореволюционным *Логосом* – международным ежегодником по философии культуры, издававшимся в начале XX в. Полагая необходимым адаптировать эту установку журнала к нашей динамичной социальной реальности, журнал стремится проводить гибкую редакционную политику, откликаясь на запросы и нужды

современной российской действительности. За время своего существования *Логос* эволюционировал от журнала профессионально-философской ориентации, выполнявшего определенную просвещенческую функцию, до издания, охватывающего, помимо того, широкий спектр общественных проблем и стремящегося представить на своих страницах наиболее интересные и заметные интеллектуальные инновации современной России, а также основные тенденции мировой общественно-политической мысли». Правда, на этой же странице мы узнаем, что кроме Валерия Анашвили учредителями *Логоса* являются Государственный университет–Высшая школа экономики и Центр феноменологической философии на философском факультете РГГУ [15].

Есть в России журнал, который является не философским, но, кажется, довольно часто читаемым философами. Мы имеем в виду *НЛО – Новое литературное обозрение*. Он позиционирует себя как «первый независимый российский филологический журнал», который «ставит своей задачей максимально полное и объективное освещение современного состояния русской литературы и культуры, пересмотр устарелых категорий и клише отечественного литературоведения, осмысление проблем русской литературы в широком мировом культурном контексте». В редколлегию *НЛО* входят самые известные российские и западные специалисты по литературе и гуманитарным наукам. *НЛО* предлагает обзор современной филологической, историко-литературной, вообще гуманитарной мысли, в основе которого – стремление редакторов и авторов рассмотреть весь спектр подходов к изучению литературы, по мере сил осваивать западный теоретический опыт и интегрировать его в сложившуюся собственную теоретическую традицию. За 15 лет журнал стал ведущим российским изданием в сфере истории и теории литературы, социологии культуры и культурологии. Материалы, опубликованные в *НЛО*, становятся событием для филологического сообщества и входят в программу обязательной подготовки студентов гуманитарных вузов. <...> *Новое литературное обозрение* включено в список изданий, рекомендованных ВАК РФ, публикация в которых засчитывается соискателям научной степени доктора наук. Статья в *НЛО* также является преимуществом для претендентов на получение степени PhD в научных учреждениях США. Ввиду особой значимости проекта издание журнала *НЛО* поддерживается средствами гранта Федерального агентства по делам печати и массовым коммуникациям» [16]. Недавно журнал отметил круглую дату — 17 лет существования (сотый выпуск) и выпустил по этому поводу свой манифест [17, 18].

Существует множество журналов при университетах. В большинстве своем они локальны и «аспирантны». Они обозначают себя просто и ясно. Например, *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина* указывает своего учредителя и сухо сообщает, что «публикации содержат результаты научных исследований в

области естественных, социально-экономических, общественных, физико-математических и гуманитарных наук» [19].

Примерно так же пишет о себе *Вестник РХГА*. «В *Вестнике РХГА* публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни. <...> Решение о публикации поступивших материалов принимается на основе внутренних и внешних рецензий. Для внешней экспертизы привлекаются ведущие ученые научных и образовательных учреждений – члены экспертного совета журнала» [20].

Чем отличается российское позиционирование журнала от принятого в мире? Российский журнал в первую очередь указывает, какой официальной институции он принадлежит. Его авторитет – это прежде всего административный авторитет его института. Даже если журнал считает себя независимым, он подчеркивает, что признан и поддерживается официально министерством, входит в список ВАКа и что чтение его является необходимым для аспирантов и докторантов, а то они рискуют не защититься. И еще: чем более самостоятельным считает себя журнал, тем более он акцентирует свое желание «пасти народы», т. е. служить «руководящей и направляющей силой» для как можно более широкого круга читателей. Для «административно-определенных» журналов это, видимо, ясно и так.

Остается неясным, как связана известность философа среди его коллег с количеством его публикаций в «центральных» и «нецентральных» философских журналах: он становится известным, потому что публикуется, или наоборот?

4

В июле 2010 г. в Стокгольме прошел международный конгресс, на котором редакция *НЛО* организовала «круглый стол» по проблемам «толстых» журналов в современной России. «Круглый стол» этот, к сожалению, не вызвал особого интереса участников – пришли человек двадцать, вопросов почти не задавали, а выступали лишь сами редакторы. Такое отношение показывает, что знаменитые российские «толстые» журналы сегодня в упадке. Редакторы же мучительно пытались ответить на важнейшие вопросы: «за кого мы себя считаем?», «к какой аудитории обращаемся?», «чего хотим добиться?» [21]. Похоже, что за всю свою историю знаменитые русские «толстые» журналы так и не решили свою главную дилемму: профессиональность и/или популярность.

Философские журналы направлены на нас, на читателей. А как, с нашей точки зрения, те, кто делает эти журналы, представляют нас, читателей? Очевидно, что есть несколько типов аудитории, например:

- сотрудники академических институтов вплоть до академиков;
- университетские преподаватели;

- аспиранты и даже студенты;
- «неформализованные» философы.

Есть, конечно, и промежуточные группы типа «аспирантов, считающих себя весьма неформальными», или «сотрудников академии, одновременно преподающих в вузах».

Не следует забывать и тех, кто в основном живет и работает за границей и составляет часть, по выражению Эверта ван дер Зверде, «the trans- and post-national academic community».

Наш весьма нерепрезентативный устный опрос преподавателей философии из различных университетов дал такие результаты. Многие вообще не читают философские журналы и тем более в них не пишут. Подписываться на них дорого, в библиотеку ходить некогда, а в сети искать непривычно. Некоторые философы иногда просматривают журналы для того, чтобы «быть в курсе». Попадаются буквально единицы подписчиков или постоянных читателей. Исключение составляют так называемые «провинциалы», настроенные на свет из Центра: для них «академические» московские журналы (*Вопросы философии* и *Эпистемология*) являются светом в окошке, подобным передовицам советской *Правды*. Они обязательно ориентируются на них, эти журналы являются чуть ли не единственным источником философской информации и разработок как для научной работы, так и для преподавания, их же настоятельно рекомендуют аспирантам.

Знают ли те, кто делает журналы, аудиторию, к которой адресуются? Конечно! Они ведь сами принадлежат к ней и в ней вращаются. То есть они судят по личным впечатлениям и самочувствию, а также по многочисленным знакомым. Неизвестно, сколь представительны такие случайные выборки. В России в отличие, например, от Соединенных Штатов не проводились никакие серьезные научные исследования современного академического и, в частности, философского общества. Нет почти никаких данных о сегодняшних философских кругах. Можно лишь в очень общем плане сказать, что философы так же чрезвычайно разобщены и атомизированы, как и все российское общество. Часто одни группы явно или неявно «дружат против» других групп, а еще чаще — одни философы против других.

Здесь можно вспомнить о данных, полученных петербургскими социологами при анализе самих себя, т. е. распределения их по группам и причин такого распределения. Оказывается, что социологи в Петербурге тяготеют к трем административным центрам, эти три группы почти не пересекаются друг с другом, а примеры сталкеров единичны. Именно принадлежность к «административному» кругу определяет состав сообществ, а не теоретические взгляды, отношение к «Западу» или иные содержательные параметры. Кстати, административные же предпочтения определяют, кто с какими журналами сотрудничает [1].

По нашей гипотезе, каждый философский журнал (как и каждый российский журнал вообще) – это «административная тусовка». «Административная» – это значит, что сообщество каждого журнала должно быть вписано обязательным образом в административную структуру, например, университета, Академии наук или министерства. Членами группы обязательно должны быть те, кто занимает надежные места в административной иерархии.

«Тусовка» – это значит, что отношения в этой группе определяются не только «вертикально», административно, но – как и в каждой административной структуре – в большой степени личными отношениями ее членов. Такие «административно-личные» отношения фактически не допускают никаких других – никакие другие просто не приходят людям в голову.

Конечно, большую роль в журнале может играть лидер, иногда весьма жесткий. Сообщества редко живут без лидера – в наших журналах, в основном, административно-организационного, а не доктринального. Наличие явного лидера в журнальной группе, видимо, очень важно для нее, но снаружи отношение к журналу сразу же строится как отношение к его лидеру – либо мы тоже хотим быть в его команде, либо мы «дружим против» него. Как мы видим на примере «провинциалов», журнал чаще всего «выезжает» не столько на лидера, сколько на «официозе».

Итак, самопрезентация членов группы любого философского журнала и ориентация его на определенных читателей формируются на основании таких «административно-личных» отношений.

Чего же хотят добиться философские журналы? Они хотят, чтобы «их читали», видимо. Вопрос – зачем?

Начнем с очевидного ответа. Журнал, не имеющий читателей и подписчиков, не имеет никаких перспектив. Правда, лишь в том случае, если у него нет мощного спонсора. Если таковой имеется в лице олигарха, богатой фирмы, университета или министерства, то... Однако этот случай, кажется, к философским журналам не относится.

Еще одна сегодняшняя «реалия». Журналы существуют вовсе не для того, чтоб их читали – это им практически безразлично. Журналы существуют для публикации статей, необходимых для защит и рейтингов. Тот, кто пишет, тот журнал и поддерживает.

Но есть ответ благородный, достойный. Журнал существует для того, чтобы «формировать профессиональную философскую среду», чтобы как-то благотворно влиять на коллег, «давать им трибуну для обсуждений», «выражать взгляды», «знакомить с новинками»...

Не противоречат ли так сформулированные «цели и задачи» «устройству зрения» тех людей (организаторов, участников журнала и читателей), которые живут и действуют лишь в системе «административно-личных» отношений? Кажется, что сегодня философский журнал в Рос-

сии может формировать только «административно-личные» отношения, да и то если журнал является для этого подходящим инструментом.

Сообщество философов перестало быть профессионально-философски-коммуникативным, поэтому и журналы перестали выполнять коммуникативные функции, даже если удастся создать коммуникативное сообщество в одной отдельно взятой редакции.

6

Итак, мы не хотели издавать журнал именно потому, в первую очередь, что *не хотели брать на себя селективную функцию*. Теоретически она нужна и важна, но при существующем состоянии философского сообщества превращается в способ его (сообщества) самоподавления. Во-вторых, мы хотели сохранить независимость и не хотели встраиваться ни в какую административную структуру, сведя зависимость от государства к минимуму. Однако философское сообщество не испытывает, видимо, особой нужды во внеструктурных изданиях. Пока нам удалось избежать двух почти безвариантных путей, по которым идут журналы: 1) «прокричать» и исчезнуть и 2) стать частью административной системы. В-третьих, мы не хотели брать на себя долгие обязательства (в том числе финансовые), которые так трудно выполнить в сегодняшнем быстро меняющемся мире. Таким образом, наш проект альманаха – «апофатический», «рамочный», каждый выпуск альманаха – это отдельный проект. И, наконец, мы никогда не хотели, издавая альманах, «пасти народы», «рулить», диктуя коллегам, как работать и писать и что является правильным. Возможно поэтому наш альманах – это, скорее всего, просто диагноз.

Список литературы

1. Институциональная динамика, экономическая адаптация и точки интеллектуального роста в локальном академическом сообществе: Петербургская социология после 1985 года. Отчет по проекту. – СПб.: Центр фундамент. исслед. ГУ-ВШЭ, 2009.
2. Философский век. Альманах. Вып. 1–36. СПб.: СПб центр истории идей, 1996–2010. См. также электронные версии. URL: <http://ideashistory.org.ru/almanacs.html>.
3. <http://www.journalofphilosophy.org/generalinfo.html>
4. <http://commons.pacificu.edu/eip/policies.html>
5. http://www.oxfordjournals.org/our_journals/mind/about.html
6. <http://www.blackwellpublishing.com/aims.asp?ref=0029-4624&site=1>
7. <http://www.tandf.co.uk/journals/titles/00048402.asp>
8. <http://www.blackwellpublishing.com/journal.asp?ref=0031-8205>
9. <http://www.dukeupress.edu/Catalog/ViewProduct.php?productid=45625>
10. <http://www.springer.com/philosophy/journal/11098>
11. <http://www.springer.com/philosophy/journal/10670>
12. <http://vphil.ru>

13. <http://journal.iph.ras.ru>
14. <http://journal.iph.ras.ru/fromredaktor.htm>
15. <http://www.ruthenia.ru/logos/number/about.htm>
16. <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/>
17. <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/1641/1642>
18. <http://literatus18.blogspot.com/2010/02/blog-post.html>
19. <http://lengu.ru/pages/herald/vestnik.php>
20. http://rhga.ru/science/our_periodical/journal_vestnik_rchga/index.php
21. http://literatus18.blogspot.com/2010/08/blog-post_08.html

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ

Ф. Фуртай

Воспоминания о лете

Фотовыставка Л.В. Эглит и А.В. Долгушина

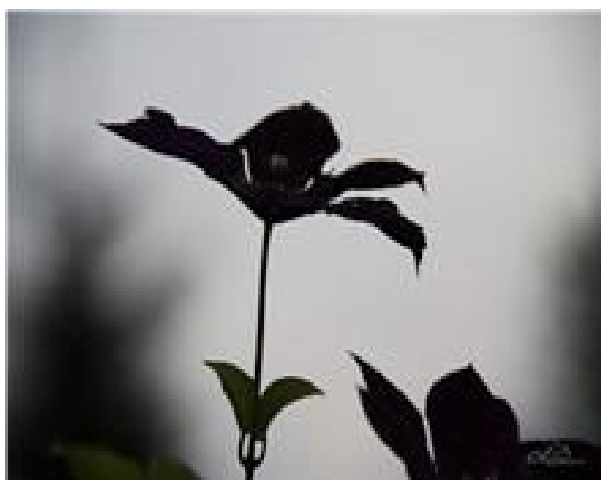


Фото Л.В. Эглит

Ноябрь 2010 г. выдался как никогда дождливым и серым... И вдруг посреди этой унылой осенней поры – «Воспоминание о лете»! Выставка с таким тёплым названием расположилась в фойе ЛГУ им. А.С. Пушкина. Креативный дух талантливых художников и дизайнеров – членов дружного коллектива единомышленников кафедры культурологии и искусства факультета философии, культурологи и искусства – конечно

же, не мог «успокоиться» только преподавательской деятельностью. Результатами своей творческой, так сказать, «неаудиторной» работы поделились преподаватели кафедры Лилия Эглит и Алексей Долгушин.

Удивительная вещь – память! Как нить Ариадны, она связывает людей, события, чувства в единый узор жизни. Наши воспоминания, будто зеркала, в которых отражаются лики прошедшего, даже если это всего лишь прошедшее лето. Мы давно стали обитателями урбанистических пространств, сроднившись с искусственным миром машины. Но именно око машины позволило человеку останавливать мимолётности наших воспоминаний. Фотографии Л. Эглит и А. Долгушина запечатлели неприметную в повседневной суете красоту, ставшую частью их воспоминаний об ушедшем лете.

Выставка объединила две разные творческие индивидуальности: морские пейзажи А. Долгушина, наполненные закатной грустью и прозрачным воздухом юга, соседствовали с углублённой сосредоточенной статикой цветочных образов Л. Эглит. Минувшее лето для фотохудожницы вспоминается, прежде всего, цветами может потому, что она сама носит имя цветка? Цветы, расцветающие в объективе фотоаппарата – сюжет не новый и тривиальный. Но это только на первый взгляд – взгляд поверхностный и равнодушный. Выполненные в технике «маско» садовые и полевые цветы, хорошо знакомые каждому, кто выбирается за го-

родскую черту, у Лилии Эглит превращаются в экзотические, прекрасные миры, ведущие неслышимый разговор со зрителем. Да, именно миры, потому что на каждой фотокомпозиции Эглит растение предстаёт как центр, как основание вселенной. Заставляет вспомнить знаменитое блейковское: «В одно мгновение видеть вечность, огромный мир в зерне песка, в единой горсти – бесконечность и небо в чашечке цветка!» Даосская эстетика в цветке дикой сливы мэйхуа видела отражение структуры и красоты мироздания. Подобно восточному философу Л. Эглит в своих работах созерцает эту изначальную, несокрушимую красоту.

Жанр, в котором выполнены эти фотокомпозиции, можно отнести к жанру натюрморта, если иметь в виду не его французский термин – «мёртвая натура», а изначальное голландское значение *stillewen* – тихая жизнь. Тихая, незаметная для безразличного глаза жизнь разворачивается на фотографиях. Вернее, застывает, чтобы остаться навсегда в нашей памяти. Названия композиций – «Лето дачное», «Нектарный рай», «Цветы» – как будто пришедшие из детства, беззаботной, весёлой, сказочной поры нашей жизни. Но и в этот изначальный мир вторгается сегодняшняя тревожная реальность. Композиция «Московское лето», на которой изображён цветок в густом тёмно-сером дыму, призывает задуматься: человек, становясь всемогущественнее, заставляет страдать всё живое в этом мире. Несмотря на свою изысканную хрупкую красоту, цветочный цикл Л. Эглит – это мощная манифестация красоты против безобразия, цветового разнообразия природы – против дыма разрушения, жизни – против уничтожения.

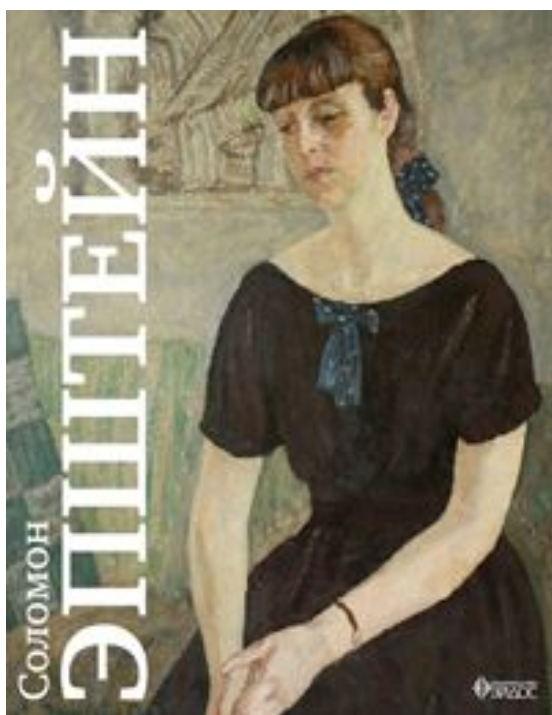
Совсем иные сюжеты, настроения, ритмы предстают в объективе Алексея Долгушина. Этот художник работает в жанре пейзажа – также не новая тема в фотографии. Но как здесь не вспомнить старую французскую поговорку: «Все знают семь нот октавы, но только господин Люлли может писать оперы»! В объективе мастера обыденные крымские пейзажи стали неспешными поэтическими картинами. Фотографии А. Долгушина не имеют названия, но они в нём и не нуждались – вынырывающее из тёплых вод южного моря рассветное солнце, полупустое открытое кафе со стульями графического силуэта, ставший уже классическим в поэзии, живописи и фотографии сюжет с одинокой сосной, закатное солнце, тонущее в задумчивом море... Это могло «происходить» и прошлым летом, и пятьдесят лет назад, могло быть в Крыму, но и на Адриатике тоже. Атмосфера пейзажей А. Долгушина такова, что они не воспринимаются как конкретный портрет конкретной местности – это более всего похоже на представление изначальных стихий мироздания – воды, земли, воздуха, огня. Пожалуй, самая любимая стихия художника – стихия воздуха. Им наполнен каждый пейзаж, представленный на выставке. Удивительно то, как удаётся мастеру передать эту прозрачную, невесомую стихию, но каждый пейзаж Долгушина «дышит» воздухом, можно сказать, что его воспоминания о минувшем лете, прежде всего, воздушные!

Сравнивая внутреннюю динамику работ Л. Эглит и А. Долгушина, нельзя не заметить, что подвижная воздушность, ускользающая красота природных пейзажей А. Долгушина уравнивается жизнеутверждающей статикой работ Л. Эглит, утверждая ещё раз великое равновесие нашего мира, которое человек (к счастью) пока не в силах разрушить! Обычное, рядовое лето... Но как много прекрасного, возвышенного, пробуждающего душу увидел глаз художника, даже если между ним и миром был посредник – объектив фотокамеры.

Ф. Фуртай

**Современная живопись: есть ли место реализму?
Презентация альбома С. Эпштейна**

(Соломон Эпштейн / авт. текста и сост. Ф. Фуртай. – СПб.: ЭЙДОС, 2010. – 128 с. Илл.)



Соломон Эпштейн – один из старейших членов Союза художников России. Картины художника находятся в музеях и частных коллекциях России и СНГ, Англии, США, Германии, Израиля. За годы творчества художника в Ленинграде – Санкт-Петербурге прошло пять персональных выставок, в том числе наиболее полные: в 1983 г. – в выставочном зале Союза художников на Охте; в 2000 г. – в ЦВЗ «Манеж»; 2005 г. – в «Рафаэлевском» зале Академии художеств.

В первый морозный день зимы состоялась тёплая встреча – именно это прилагательное – «тёплая» – звучало наиболее часто в оценках события, произошедшего в стенах Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина в рамках работы Северо-Западного центра религиозных и культурологических исследований. Это собрание художников, дизайнеров, искусствоведов, философов и культурологов, героем которого стал выдающийся петербургский художник **Соломон Борисович Эпштейн**, чьи картины можно найти в музеях и частных со-

браниях США, Германии, Англии, Израиля, России. Это человек, в судьбе которого отразились все трагические коллизии истории нашей страны в ушедшем веке. Романтика послереволюционных десятилетий, блокада, эвакуация, потеря близких на войне, победа и послевоенная разруха и, конечно же, безграничная преданность живописному искусству на протяжении полувекового творческого пути – всё вобрал его долгий жизненный путь! Поводом для этой встречи послужила презентация альбома Соломона Эпштейна, который вышел в этом году в издательстве «Эйдос».

Тема встречи – «Современная живопись: есть ли место реализму?» – затрагивала один из важнейших вопросов современного искусства вообще и живописи в частности. Реальность и реализм как форма её отражения – какими мыслятся их признаки и характерные особенности, их место и роль в современной живописи и духовном развитии личности? Открыла встречу декан факультета философии, культурологи и искусства **Мария Евгеньевна Харитонова**, затем с рассказом о жизненном пути и этапах творчества художника выступила автор вступительного текста, составитель альбома **Франциска Фуртай**. Поделился своими впечатлениями от работы над альбомом директор издательства «Эйдос» **Борис Олегович Божков**. И коллегам, и студентам было интересно услышать точку зрения художника, чья кисть была предана реалистическому искусству на протяжении полувека. Выпускник института им. И.Е. Репина при Академии художеств С.Б. Эпштейн был всегда поборником реалистической школы живописи, однако понимал реализм как творческое кредо, а не как рабское копирование видимого. Реализм в его творчестве был, скорее, попыткой духовного *видения*, а не стремлением к похожести. Интересные комментарии художника к видеопрезентации его произведений, обстоятельные и искренние ответы на вопросы коллег по живописному цеху и студентов стали предметом оживленного обсуждения. Последовавшее после официальной части неформальное общение придало этому событию оттенок непринужденности и теплоты.

Однако это мероприятие, несмотря на свою «событийную читаемость», несло не столь явный, на первый взгляд, смысл. Мы привыкли к ставшим расхожими трафаретным фразам, типа «свободный художник» или «личная судьба – жизнь страны». Встреча с петербургским художником Соломоном Борисовичем Эпштейном и презентация его альбома позволили убедиться, особенно молодому поколению, что иногда эти словесные клише перестают быть ими и становятся содержанием реального жизненного пути.

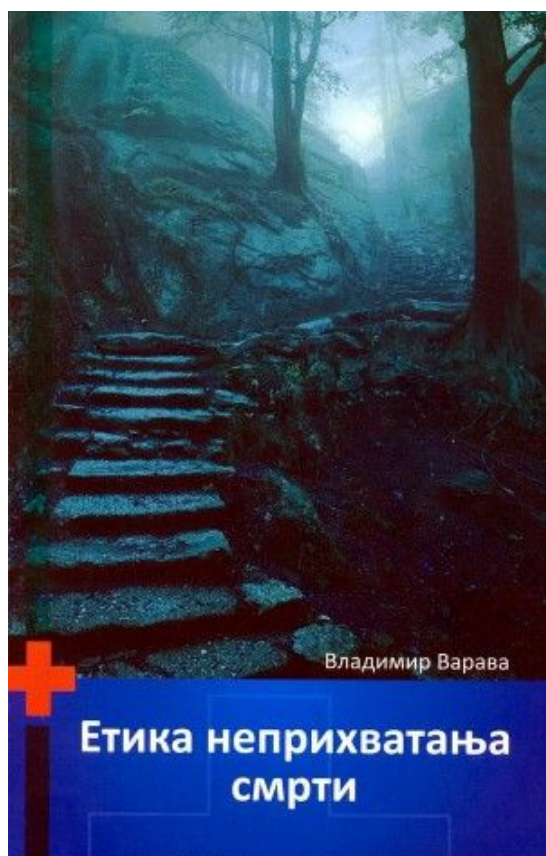
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И. Н. Мочалова

Русская философия на сербском языке

В.В. Варава. Этика неприхвательства смерти. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005. – 237 с.

В. Варава Етика неприхватања смрти / пер. с рус. Миролуба Авдоновича. – Белград: Логос, 2010. – 172 с.



Книги Пушкина, Толстого, Достоевского давно завоевали место на полках книжных магазинов и библиотек практически любой страны мира, их читают и знают, тезис о величии русской литературы XIX века вряд ли сегодня может быть кем-то оспорен. Совсем иначе обстоит дело с русской философией, знание которой даже в кругу профессиональных философов в лучшем случае ограничивается именами В. Соловьева и Н. Бердяева. Современных русских философов практически не знают совсем: отсутствие интереса к русской философии не стимулирует издателей и переводчиков. В свою очередь, отсутствие переводов, делая недоступными или труднодоступными тексты философов, никак не может привести к появ-

лению заинтересованных читателей. Так круг замыкается. И вывод о незначительности, неоригинальности, второразрядности русской философии (если за ней вообще признается право на существование) делается общим местом в рассуждениях многих интересующихся философией.

Деятельность Владимира Меденицы, сербского философа и литературоведа, главного редактора издательства «Логос» (Белград), является примером совсем другого отношения к русской философской мысли. Будучи настоящим «подвижником русской культуры» (М. А. Маслин), он задумал и осуществляет ряд проектов по изданию трудов русских фило-

софов на сербском языке. Уже изданы работы В. Соловьёва, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Федорова, В. Розанова, готовятся собрания сочинений Н. Бердяева, Л. Шестова и др.

Безусловно значимым для дальнейшей работы стало издание в 2008 г. на сербском языке энциклопедии «Русская философия», вышедшей под общей ред. проф. М. А. Маслина в Москве в 2007 г. Более чем 800 статей энциклопедии позволят всем интересующимся русской философией составить о ней достаточно полное представление.

Для В. Меденицы русская философия – не только феномен прошлых веков, это живой процесс современного философского творчества, в который сам сербский мыслитель активно включен. Участие в работе многих конференций и семинаров по русской философии и литературе дает ему возможность составить собственное мнение о современном состоянии философии в России, выбрать наиболее интересных авторов, среди которых С.С. Хоружий, С.Г. Семенова, А. Дугин, А.Г. Гачева, чьи работы в переводе на сербский язык уже изданы издательством «Логос».

Участвуя в этико-философском семинаре им. Андрея Платонова в Воронежском государственном университете «Русская философия сегодня» (2008), Меденица познакомился с творчеством воронежского профессора философии Владимира Владимировича Варавы, автором вышедшей в 2005 г. в издательстве Воронежского государственного университета книги «Этика неприятия смерти». Близкая любому человеку тема книги, написанной в традициях отечественного любомудрия богатым языком, не скованным рамками философского академизма, обширная философская эрудиция автора и умение со страстью говорить с читателем о самом главном – жизни и смерти – все это не могло не привлечь внимания сербского издателя. В прошлом году книга В.В. Варавы была переведена на сербский язык и вышла в Белграде в издательстве «Логос».

Внимание к этой работе зарубежного издателя спровоцировало интерес и наших отечественных читателей-профессионалов¹. Возможно, развернувшаяся на страницах журналов дискуссия заставит нас самих с большим вниманием читать своих коллег по «философскому цеху».

¹ См., например, рецензии А.К. Зимбули и И.В. Беляева в Вестнике РХГА: Две рецензии на одну книгу (Варавва В.В. Этика неприхватанья смрти. – Белград:Логос, 2010) (А.К. Зимбули, И.В. Беляев) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Том. 11, вып. 4. – С. 265–274.

Смерть как метафизическая проблема

В каждой области гуманитарного знания существуют проблемы, обсуждение которых требует не только специальной теоретической подготовки, но и наличия особого личного опыта переживания. Последнее позволяет «высветить» проблему в перспективе ее экзистенциального смысла. Такую проблему выбрал В.В. Варава для своей монографии «Этика неприятия смерти».

Если перефразировать известные слова, то можно сказать, что именно в том, насколько человек понимает, ощущает, постигает метафизическую глубину феномена смерти, настолько он стал человеком (по мысли автора). Иначе говоря, суть собственно человеческого явления в непримиримости человека по отношению к смерти в ее *над* или *вне* биологическом плане как катастрофы личного уничтожения и коренного зла существования.

В книге В.В. Варава для анализа использован большой пласт русской философской культуры XIX–XX вв., в большинстве случаев уже освоенный современным обществознанием. Но В.В. Варава переосмысливает и структурирует его таким образом, что достаточно веским оказывается положение, согласно которому отличительной чертой отечественной философии является ее нравственная ориентированность, в центре которой – убеждение в возможности духовного возрождения в результате разрыва «дурной бесконечности дурного существования» и бунта против «абсурда личного уничтожения», против позитивистски циничного отношения к смерти как к естественному концу человеческой жизни.

Логика изложения материала книги проста и понятна. Автор исходит из того, что исследование феномена смерти, каким бы скрупулезным оно ни было, всегда сохраняет или оставляет неисчезаемый элемент. Его можно обозначить как «тайна бытия» или «непостижимое». По мысли автора, онтология смерти никогда не даст постижения «реального» бытия смерти, гносеология – знания о том, какова научная методология понимания внутренней сущности смерти, а аксиология не покажет, какова «ценность смерти сама по себе». И только «оптика» этического взгляда на сущность явления способна дать целостный образ, дизайн которого выявляет его «онтологическую неустранимость, гносеологическую непостижимость и аксиологическую антиномичность». В соответствии с этими положениями В.В. Варава выстраивает содержание своей работы: глава 1 – «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие» (онтология смерти), глава 2 – «...У смерти очертаний нет» (гносеология смерти), глава 3 – «Мы в каждом вздохе смертный воздух пьем!...» (аксиология смерти), глава 4 – «Мертвые прожили зря и хотят воскреснуть...» (деонтология смерти). Не все главы равноценны по глубине теоретического обсуждения и убедительности логической структуры. Однако отдельные параграфы в полной мере выявляют творческий потенциал автора, синтезируют все составляющие его концеп-

ции и окончательно убеждают, что подлинная жизнь человека невозможна без преображающего опыта переживания смерти. В их числе, на мой взгляд, разделы «Детское восприятие смерти» и «Смерть как благо».

Бесспорным достоинством книги является то, что на всем ее протяжении автор остается верным базовому для философской этики «пункту»: пониманию морали как субстанции, несовместимой с натуралистической редукцией. Эта позиция, обоснованная еще Кантом, не просто сохраняет свою актуальность до дней сегодняшних, но оказывается необычайно значимой в контексте бурного развития прикладной этики различных модификаций и, в частности, биоэтики. Автор поставил перед собой сложную задачу анализа многоаспектной и дискуссионной проблемы. Безусловно, философски продуманная, конкретизированная в свете самых современных этических стратегий книга В.В. Варавы может оказать помощь в постановке и решении проблем смерти, самоубийства, эвтаназии, трагической утраты близких и клиники «острого горя».

Но существует еще одна трудность, с которой справиться не очень легко. Речь идет о нахождении языка, способного уловить и передать скрытые оттенки слов и понятий. В ряде случаев автору удается избежать контраста речевой стилистики философов русского зарубежья и собственных интерпретаций, в которые подчас вплетены глубокие по мысли и афористичные по форме суждения. Вместе с тем книга не свободна от наследия профетизма, характерного для русской религиозной мысли. Некоторые положения принимаются «по умолчанию» как очевидные или само собой разумеющиеся. В книге, рассчитанной не только на профессионалов, но и для всех, кого волнуют вопросы смысла жизни, стоило бы некоторые фундаментальные, но до сих пор дискуссионные положения объяснить: в чем суть нравственного, почему «только нравственное воззрение на природу какого-либо явления дает его целостный образ», почему только нравственная философия может решить проблему постижения смерти, и т. д. Это напоминает «философскую» риторику советского периода с характерным для нее финальным выводом: «...и только в марксизме», когда марксизм выступал универсальной отмычкой, открывающей все возможные «двери» всех возможных спорных проблем. «Безумие самомнения» (Гегель) обрекает на пафос безапелляционности и интеллектуальное амикошонство: «Но Кант не дошел до познавательных способностей смертного человека» (С. 206).

Книга В.В. Варавы продолжает традицию танатологических штудий, одним из пионеров которых в постсоветское время был петербургский ученый А.В. Демичев, рано ушедший из жизни. Как и книга А.В. Демичева «Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию», работа В.В. Варавы настраивает читателя на серьезное чтение, на нелегкий труд проникновения в суть вечной философской темы человека, его рождения, жизни, смерти и его предназначения в мире. Это предполагает необходимость постоянного личностного усилия и особого стремления вырваться за грань чувственного мира, преодолеть возможности и границы «глаза видящего», проникнуть в тайные процессы органического и неорганического миров, в праначала вселенной.

Сведения об авторах

Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ama@pochta.ru

Антипин Николай Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургская государственная лесотехническая академия; e-mail: Ant_philosophy@mail.ru

Артемьева Татьяна Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; e-mail: tatart@mail.ru

Бобер Жанна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: zanna.bober@gmail.com

Борисов Олег Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: o.s.borisov@gmail.com

Бунько Владимир Андреевич – кандидат экономических наук, доцент кафедры финансов, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов, филиал (г. Псков); e-mail: bunkovladimir@rambler.ru

Ватолина Юлия Владимировна – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский институт управления и права; e-mail: julija-vatolina@rambler.ru

Власова Ольга Александровна – доктор философских наук, доцент кафедры философии, Курский государственный университет; e-mail: olga__vlasova@mail.ru.

Галоян Артур Станиславович – аспирант философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: artur-galoyan@yandex.ru

Голик Надежда Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: n_golik@mail.ru

Гордюхин Евгений Федорович – аспирант кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; e-mail: fernazis@mail.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет; e-mail: anatologygrig@gmail.com

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; e-mail: alexagr@mail.ru

Дёмин Максим Ростиславович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Государственный университет – Высшая школа экономики, филиал (Санкт-Петербург); e-mail: djominm@yandex.ru

Егоров Анатолий Григорьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Петербургский государственный университет путей сообщения; e-mail: anatolijegor@yandex.ru

Ермичев Александр Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Русская христианская гуманитарная академия (г. Санкт-Петербург); e-mail: fadeeva@rchgi.spb.ru

Казеннов Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: kazennov.a@yandex.ru

Коленько Сергей Геннадьевич – ассистент кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kuzdra74@mail.ru

Кондратенко Константин Сергеевич – аспирант кафедры истории русской философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kostyan2004@inbox.ru

Корнилов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Российский государственный университет имени И. Канта (г. Калининград); e-mail: korns2009@rambler.ru

Кузнецов Никита Всеволодович – кандидат политических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: niki-ta2554@mail.ru

Лишаев Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Самарская гуманитарная академия (г. Самара); e-mail: li-shaevs@bk.ru

Микешин Михаил Игоревич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный горный институт (технический университет); e-mail: mic@mm1734.spb.edu

Митина Наталья Георгиевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории, Тихоокеанский государственный экономический университет (г. Владивосток); e-mail: nataliamitina@rambler.ru

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

Неронов Александр Владимирович – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия; e-mail: neroalmar@mail.ru

Неронова Марина Юрьевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия; e-mail: nermal@rambler.ru

Оропай Аркадий Федорович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: avolerz@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: darapti@inbox.ru

Туминская Ольга Анатольевна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник, Государственный Русский музей; e-mail: touminskaya@mail.ru

Филичева Надежда Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: nfilicheva@gmail.com

Фокин Сергей Леонидович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой романских языков и перевода, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов; e-mail: serge_fokine@mail.ru

Франциска Фуртай – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.com

Ягубова Светлана Яхшулуговна – ассистент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: svetlana_yagubov@inbox.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, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований, редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, 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,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 4

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фурштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 25.12.2010
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 17
Тираж 500 экз.
Заказ 607