

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 4

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2011

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

Научный журнал

**№ 4 (Том 2)'2011
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. Кобрин, 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,
определенный 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](http://www.lengu.ru)

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2011

С о д е р ж а н и е

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	9
<i>В. Н. Скворцов</i>	
Типы философии в их историческом развитии	9
<i>Л. С. Камнева</i>	
Принцип единства красоты и истины в философии Платона	20
<i>Н. П. Волкова</i>	
Проблема зла в философии Плотина.....	29
<i>Т. Б. Длугач</i>	
Предметная деятельность у Фихте и Маркса	
<i>Часть 1. Фихте и предметная деятельность</i>	<i>37</i>
<i>А. А. Глушаков</i>	
О поэтической функции языка	
в герменевтической философии П. Рикера	47
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	56
<i>А. М. Прилуцкий</i>	
Функционально-семиотический анализ модификаций	
и трансформаций религиозного ритуала	56
<i>А. Н. Волкова</i>	
Антропный принцип в изучении религиозной веры	65
<i>М. А. Арефьев, В. Г. Баев</i>	
Милосердие и благотворительность	
как вероучительные принципы христианской церкви	73
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	81
<i>Ф. С. Бразговский</i>	
Дискурс-анализ и репрезентация власти в Средние века.....	81
<i>Т. С. Тараканова</i>	
Политико-коммуникативные технологии в интернет-пространстве	90
<i>А. Г. Давыденкова, А. О. Туфанов</i>	
Институционализация социокультурной и экономической жизни	
общества: социально-философские аспекты	97
<i>О. А. Радугина</i>	
Дворянский род	
как системный социокультурный институт общества	107
<i>Д. Л. Рыжков</i>	
Инфляция как превращенная форма проявления	
основного капиталистического противоречия.....	116

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.....	123
<i>С. А. Лишаев</i>	
Феноменология выси.....	123
<i>Э. Ю. Паниткова</i>	
«Я» и другие: проблема взаимопонимания и обоснование необходимости социального конструирования реальности.....	133
<i>И. В. Черепанов</i>	
Семиотическая структура символа и ее влияние на самоидентификацию личности	141
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Место «человека музицирующего» в современной отечественной культуре	150
ИСТОРИЯ ЛОГИКИ	157
<i>Л. Г. Тоноян</i>	
История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования	157
<i>М. Р. Демин</i>	
Спор об объеме логики в Германии первой половины XIX в.: дисциплинарные границы логического знания	О
шибка! Закладка не определена.	
<i>Е. В. Журавлева</i>	
Сравнительный анализ логико-семантических концепций У. Оккама и Г. Фреге.....	182
ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ	193
<i>А. Б. Вац</i>	
Официальное танцевальное искусство древнейшего государства Китая (эпоха Шан-Инь)	193
<i>Франциска Фуртай</i>	
Механический человек Виллара и робот Леонардо: к вопросу об эволюции средневековых представлений об антропоморфной машине	202
<i>А. Ф. Оропай</i>	
Литературная пародия и историческое время: У. Шекспир и В. Скотт	211
<i>О. А. Туминская</i>	
Энтелехия юродства в русской культуре Средневековья	219
<i>В. И. Грачев</i>	
Коммуникация и общение в современной культуре: уроки научной аберрации	228
<i>А. Б. Шухободский</i>	

Особенности государственной историко-культурной экспертизы и её роль в формировании феномена «памятник истории и культуры»	236
--	-----

КАРТИНА МИРА: СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ	246
<i>А. В. Неронов</i>	
Культурная идентичность и картина мира.....	246
<i>О. Д. Маслобоева</i>	
Теоретико-методологический потенциал российского органицизма и космизма в контексте современной научной картины мира.....	255
ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО	263
Основные труды Н. С. Гордиенко.....	264
<i>М. Ю. Смирнов</i>	
Николай Семенович Гордиенко – мыслитель по призванию.....	265
«Наша задача – понять... » (Последнее интервью Н. С. Гордиенко).....	274
<i>Сведения об авторах</i>	<i>287</i>

Contents

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY.....	9
<i>Skvortsov V.N.</i>	
Types of philosophy in their historical development.....	9
<i>Kamneva L. S.</i>	
Principle of unity of the beauty and truth in Platon's philosophy	20
<i>Volkova N. P.</i>	
The problem of evil in the philosophy of Plotinus	29
<i>Dlugach T. B.</i>	
Subject activity in theory of Fichte and Marks	
<i>The first part. Fichte and subject activity.....</i>	<i>37</i>
<i>Glushakov A. A.</i>	
On the Poetical Function of Language in the Hermeneutical Philosophy	47
PHILOSOPHY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES	56
<i>Prilutskiy M. A.</i>	
The functional and semiotic analysis of the modifications and transformations of religious ritual	56
<i>Volkova A. N.</i>	
The anthropic principle in the study of religious faith.....	65
<i>Aref'ev M. A., Baev V. G.</i>	
Charity and philanthropy as the doctrinal principles of the Christian Church.....	73
SOCIAL PHILOSOPHY	81
<i>Brazgovskiy Ph. S.</i>	
Discourse-analysis and representation of the power in the Middle age	81
<i>Tarakanova T. S.</i>	
Political and communicative technologies in the Internet space.....	90
<i>Davydenkova A. G., Tufanov A. O.</i>	
The institutionalisation of social, cultural and economic life of the society: social and philosophical aspects	97
<i>Radugina O. A.</i>	
Noble class as a systematic sociocultural institution of a society	107
<i>Ryzhkov D. L.</i>	
Inflation as a converted form of the main capitalist contradiction display	116

AESTHETIC DISCOURSE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY	123
<i>Lishaev S. A.</i>	
Phenomenology of height	123
<i>Panitkova E. Y.</i>	
“I” and the Others: the problem of mutual understanding and substantiation of the necessity of the social construction of reality.....	133
<i>Cherepanov I. V.</i>	
Semiotic structure of a symbol and its impact on the self-identification of a person.....	141
<i>Samsonova T. P.</i>	
A place of "a person playing music" in a modern national culture	150
HISTORY OF LOGIC	157
<i>Tonoian L. G.</i>	
The History of the Logical Square: the Connection between the Ontological Foundations and the Logical Implications	157
<i>Demin M.R.</i>	
The controversy about dimensions of logic in Germany in the first half of the XIX century: disciplinary boundaries of logical knowledge.....	169
<i>Zhuravleva E.V.</i>	
Comparative analysis of logic-semantic systems of W. Ockham and G. Frege	182
HISTORY AND THEORY OF CULTURE.....	193
<i>Vatc A. B.</i>	
The official art of dance in ancient China (the shang-yin era).....	193
<i>Francisca Foortai</i>	
Villar`s mechanical puppet and Leonardo Robot: to the question of evolution of medieval notions about of the anthropomorphous machine	202
<i>Oropay A. F.</i>	
Literary parody and historical time: W. Shakespeare and W. Scott.....	211
<i>Tuminskaja O. A.</i>	
Entelechy of foolishness in Russian culture of the Middle Age	219
<i>Grachev V.I.</i>	
Communication and socialization in modern culture: Lessons of the scientific aberration.....	228
<i>Shukhobodskiy A. B.</i>	
Specific features of the state historical and cultural expertise and its role in the formation of the phenomenon of “historical and cultural monument”	236

THE PICTURE OF THE WORLD: SOCIO-HUMANITARIAN AND NATURAL COMPREHENSION.....	246
<i>Neronov A.V.</i>	
Cultural identity and the picture of the world.....	246
<i>Masloboeva O.D.</i>	
Theoretical and methodological potential of Russian organicism and cosmism in the context of the modern scientific picture of the world	255
TO THE MEMORY OF N. S. GORDIENKO	263
Main works by A.N. Gordienko.....	264
<i>Smirnov M.Y.</i>	
Nikolai Semenovich Gordienko is a thinker by vocation nature.....	265
“Our objective is to understand...” (the last interview with A.N. Gordienko).....	274
<i>About the authors</i>	287

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 140.8

В. Н. Скворцов

Типы философии в их историческом развитии

В статье рассматривается вопрос об определении философии через ее соотношение с мировоззрением. Анализ типологии мировоззрения позволяет выявить типы философии (философия как наука, философия как искусство и философия как религия), определить их исторические формы и характерные черты.

The article considers the issue of the definition of philosophy in its relation to the worldview. The analysis of the worldview typology allows to reveal the types of philosophy (philosophy of science, philosophy as an art and philosophy as a religion), and to determine their historical forms and features.

Ключевые слова: мировоззрение, типология философии, философия как наука, философия как искусство и философия как религия.

Key words: worldview, typology of philosophy, philosophy of science, philosophy as an art, philosophy as a religion.

Вопрос о том, что такое философия – один из фундаментальных философских вопросов, его постановка – свидетельство зрелости философии, вопрошающей саму себя о собственной сущности, предмете, назначении, и необходимое условие ее развития.

Наиболее распространенной в отечественной литературе дефиницией философии является ее определение как мировоззрения. Однако в большинстве философских учений прошлого вопрос об отношении философии к мировоззрению не ставился явным образом¹. Целый ряд философов сегодня не считают философию мировоззрением: это прежде всего относится к неопозитивизму, который сводит задачу философии к разработке логического синтаксиса науки, исследованию языка. Поэтому вопрос можно поставить так: если тот или иной философ утверждает, что философия не является мировоззрением, то может ли его собственная философия рассматриваться как мировоззрение? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует уточнить само понятие мировоззрения, многозначность которого постоянно выявляется как в научном, так и в обыденном словоупотреблении².

¹ Сопоставление философии и мировоззрения начинается с середины XIX в.

² Впервые термин «мировоззрение» появляется в начале XVIII в. в сочинениях немецких романтиков.

Мировоззрение складывается как отношение между Человеком и Миром. Это предполагает отношение человека к природе, к другим людям (включая человечество в целом, различные народы, социальные группы отдельных людей), к созданной людьми искусственной среде обитания, или «второй природе», к самому себе, к способу своей деятельности. Складывающиеся отношения проявляются через основные жизненные позиции и установки людей, их убеждения, идеалы, принципы, ценности. В ценности в концентрированной форме выражаются основные потребности и интересы человека. В этом случае мировоззрение выполняет прежде всего *интегрирующую роль*, обеспечивая целостное мировосприятие, миропонимание. С помощью ценностей осуществляется выбор того или иного отношения к миру.

Система ценностей, лежащая в основе мировоззрения, разворачивается далее в более конкретный образ, позволяющий представить место человека в мире, к которому он стремится, исходя из данного мировоззрения. Так формируются идеалы. Идеал всегда исторически ограничен и выражает общий дух эпохи, служит стратегическим ориентиром, в соответствии с которым формируются представления о должном. В этом случае можно говорить об *ориентирующей роли* мировоззрения в познании, поведении, творчестве, совместной практической деятельности людей. Ориентирующая функция мировоззрения предполагает определенные представления о «местонахождении» человека среди природных и социальных явлений, что способствует уяснению возможных путей движения, выбору определенного направления, соответствующего интересам, потребностям людей.

Ориентирующая функция мировоззрения тесно связана с интегрирующей функцией, т. е. такого рода обобщением знаний, опыта, потребностей, которое позволяет намечать сравнительно отдаленные цели, обосновывать определенные общественно-политические, нравственные, научные идеалы, критерии и т. д. Так, например, к XVIII в. в Европе сформировалась механистическая картина мира: Вселенная казалась огромным механизмом, часами, которые однажды завел Бог, а потом ушел на покой, предоставив дальнейший контроль за часами людям. Французский философ Клод Гельвеций в соответствии с такой картиной мира в работе «О человеке» (1769) представлял человеческие взаимоотношения как единство сил отталкивания (эгоизм) и притяжения (общность интересов). Соответственно, идеалом оказывалось такое регулирование этих сил, которое позволяло поддерживать между ними равновесие, – так называемый «разумный эгоизм»¹, согласно которому никому не должен быть выгоден абсолютный эгоизм, ибо у каждого есть свой эгоизм. По-

¹ Сравни теорию «разумного эгоизма» Н.Г. Чернышевского.

этому следует спроектировать такие нормы, которые удовлетворили бы эгоизм каждого и не дали бы обществу рассыпаться из-за центробежных сил личных эгоизмов [4].

От типологии мировоззрения – к типологии философии

В зависимости от характера убеждений, ценностей, идеалов и т. д. различаются типы мировоззрений. Одна из первых типологий представлена немецким философом, основателем школы «истории духа» (истории идей) и сторонником «философии жизни» В. Дильтеем в работе «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах». Он разработал учение о трех основных типах мировоззрения, понимаемого как выражение единой личностной установки: религиозном, поэтическом и «метафизическом» (философском) [5]. Как правило, говоря о мировоззрении, различают научное и религиозное, материалистическое и идеалистическое, утилитарное (обыденное, повседневное, жизненно-практическое) и теоретическое (философское) мировоззрения. При этом следует отметить, что единой типологии мировоззрений нет, классификации даются по разным основаниям и с различных философских позиций.

Поскольку мировоззрение – это сложное, интегральное образование, существенное значение для его характеристики имеет анализ его структуры, т.е. выявление соотношения определенных компонентов мировоззрения (знаний, убеждений, верований, ценностей, норм и т. д.). В структуре мировоззрения можно выделить три основные составляющие: 1) знания (повседневные, профессиональные, научные и т. д.), формирующие картину мира, стили мышления того или иного общества, народа, исторической эпохи; 2) ценностно-нормативный компонент; 3) практический компонент, который предполагает эмоционально-волевое освоение ценностей, норм и идеалов, превращение их в личные взгляды и убеждения, формирование установки на готовность действовать в соответствии с ними. Очевидно, что в зависимости от того, какой из этих компонентов в структуре мировоззрения является ведущим, определяющим, можно говорить о типе мировоззрения: научном, религиозном, утилитарном и т. д.

Рассмотрение понятия «мировоззрения» дает возможность перейти к анализу соотношения философии и мировоззрения, т. е. к определению места, которое занимает философия в мировоззрении, к сопоставлению функций и типологий философии¹ и мировоззрения. Мировоззрение – понятие более широкое, чем философия: можно сказать, что каждый человек имеет мировоззрение, но не каждый – философ.

¹ Следует отметить, что проблема типологизации философии не является разработанной, хотя и представляется чрезвычайно актуальной сегодня.

По характеру формирования и способу функционирования выделяют жизненно-практический и теоретический уровни мировоззрения. Жизненно-практический уровень мировоззрения складывается стихийно и базируется на здравом смысле, обширном и многообразном опыте. Этот уровень мировоззрения нередко называют жизненной философией, житейской мудростью, которая позволяет человеку ориентироваться в сложных жизненных ситуациях, реализуя определенные ценности и следуя избранным идеалам. Вместе с тем следует отметить, что этот уровень мировоззрения не отличается глубокой продуманностью, систематичностью, обоснованностью, для него характерны интуитивное видение, эмоциональная окрашенность (нередко скрывающая внутренние противоречия), целостность восприятия мира и человека в нем, формирующаяся прежде всего под влиянием национальных и религиозных традиций. Можно сказать, что исторически первыми формами выражения такого взгляда на мир были мифология (мифологическое сознание) и религия.

Однако на определенном этапе развития человечества возникает потребность рационального осмысления основных мировоззренческих вопросов, анализа мировоззренческого идеала и способов его достижения (теоретический уровень), иначе говоря, возникает потребность в самосознании мировоззрения, или философии. Таким образом, философия, сама являясь мировоззрением, делает его своим собственным предметом; в философии мировоззрение узнает само себя.

Из определения философии как самосознания мировоззрения следует, что существует тесная связь между рассмотренными выше типами мировоззрения и типами философии, т. е. особенности мировоззрения определяют и особенности его самопознания. Основанием предлагаемой типологизации философии стало рассмотрение структуры мировоззрения и выделение ведущего компонента, являющегося системообразующим, формирующим данное мировоззрение. Особенности самосознания такого мировоззрения и есть особенности данного типа философии. В соответствии с этим предлагается выделить три основные типа философии: философия как наука, философия как религия и философия как искусство. Рассматривая типологию философии, следует иметь в виду, что «в чистом виде» каждый из типов философии существует редко, однако можно выделить эпохи в развитии философии, в рамках которых тот или иной тип философии представлен наиболее ярко и является определяющим, а также отдельных мыслителей, в творчестве которых он выражен наиболее рельефно и последовательно.

Философия как наука

Если в структуре мировоззрения ведущим компонентом выступает знание, т. е. знание рассматривается как высшая ценность и идеал, как критерий моральных оценок¹ и как возможность достижения социального идеала (только знание способствует правильной организации общественной жизни, а значит, делает жизнь счастливой), то и философия выступает прежде всего как научное знание, а философы претендуют на статус ученых.

Впервые широкое распространение научный тип и мировоззрения, и философии получил в Новое время, девизом которого стали слова выдающегося ученого и философа, создателя «Великого Восстановления Наук», Ф. Бэкона: «Знание – сила». Идеалы научного знания, прежде всего знания математического, такие как объективность рассмотрения, доказательность, систематичность, принципиальная проверяемость высказываний, становятся идеалами философии как науки. Благодаря работам целого ряда философов Нового времени, прежде всего Р. Декарта, Г. Фихте, Г. Гегеля, утверждается представление о философии как некоторой универсальной науке, науке наук². Конечно, представление о том, что такое наука, с течением времени претерпело существенные изменения, однако сама приверженность многих крупных мыслителей как XIX, так и XX в. тезису, что философия – наука, остается твердой и неизменной.

В целом в рамках марксистской традиции философия также понималась как наука. Выросшая в русле этой традиции и постоянно подчеркивающая свою связь с наукой и научность собственных построений, советская философия развивалась под сильным влиянием идеала научной рациональности. Это нашло отражение в классическом для советской философской традиции определении философии как науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Характерной чертой советской философии было стремление придать философским построениям нормативный характер естественно-научных законов. Философию стремились рассматривать как своеобразную прикладную науку, которая могла бы обеспечить обоснование и осуществление социально-политических проектов с той же уверенностью и однозначностью, как и любая из естественных или технических дисциплин.

¹ Этический рационализм ведет свое начало от тезиса Сократа, утверждавшего, что добродетель – это знание.

² В этом случае все остальные науки рассматриваются лишь как части, разделы философии, в соответствии с чем в XVII–XVIII вв. и даже в начале XIX в. философией называли теоретическую механику, биологию и другие науки. Например, работа К. Линнея по основам ботаники называлась «Философия ботаники» (1751), сочинение Ж.Б. Ламарка по биологии – «Философия зоологии» (1809) и т. д.

Идеал научной рациональности достаточно долго оставался определяющим для стиля и направления европейского мышления в целом. Однако с середины XIX в. его универсальность для многих мыслителей оказывается сомнительной, ибо интерес философского умозрения все более смещается с объективного мира на внутренний мир субъективных переживаний человека и, в частности, самого философа. Тем не менее, на фоне этой тенденции продолжали и продолжают возобновляться все новые попытки восстановления идеи универсальности знания путем дальнейшего развития системного подхода, разработки новых принципов системного конструирования знания. Не прекращаются усилия по построению философии как строгой науки, как всеобщего учения о методе. Поэтому сегодня, несмотря на разнообразие точек зрения на предмет, структуру, задачи философии, сциентистская концепция философии остается достаточно широко представленной как в западной, так и в отечественной литературе.

Философия как искусство

В качестве противоположного научной философии выступает другой тип философии – философия как искусство. В этом случае правильнее будет говорить уже не о миропонимании, а о мировосприятии, когда отношение Человек – Мир не столько подвергается рациональному анализу, сколько остро переживается, становясь предметом эмоционально-волевого освоения, ибо системообразующим в мировоззрении оказывается чувство. Самораскрытие такого мировоззрения будет осуществляться в творческом акте самопереживания, рождая яркие образы (поэтические, музыкальные и т. д.) и гамму чувств. В этом случае философия становится значительно ближе к области искусства, чем науки, а философ – это скорее Художник, нежели ученый.

Понимание философии как искусства наиболее яркое воплощение получает в творчестве мыслителей эпохи Возрождения, противопоставивших «книжной мудрости» и аскетическим добродетелям Средневековья жизнь во всей ее полноте как высшую ценность, видя свою задачу не столько в том, чтобы познавать ее, сколько в том, чтобы творить ее, руководствуясь идеалом красоты. Такое умонастроение восторженный искатель истины Дж. Бруно назвал героическим энтузиазмом, видя в нем возможность радостного освобождения человека и от официальной догматической религиозности, и от рабства перед ненужными мелочами жизни [2].

Если в эпоху Возрождения жизнеутверждающее понимание философии как искусства формировалось как антитеза догматической схоластики, то с середины XIX в. такое понимание философии вновь получает распространение, но уже как антитеза абсолютизированной рациональности философии. Представители «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.) и экзистенциализма (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, К. Яс-

перс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.) видят задачу философии в поисках и обретении смысла (бытия, жизни, существования), эти мыслители подчеркивают несводимость философии только к логическому, теоретическому познанию. Например, Ф. Ницше был убежден, что философы должны непрестанно рожать свои мысли из своей боли и по-матерински придавать им все: «кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок». М. Хайдеггер предлагает научиться «вслушиваться в голос бытия», истинными хранителями которого он считал поэзию и искусство; А. Камю провозглашает проблему самоубийства в качестве единственной по-настоящему серьезной философской проблемы. По его мнению, «решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [7, с. 24].

Традиция понимания философии как искусства, а философа как Художника – заметное явление и в русской философской мысли, одной из особенностей которой явилась поздняя институализация философии, вследствие чего русская философия преимущественно не была академической, оказалась тесно связанной с устным творчеством (беседы и дискуссии в салонах, кружках), литературой и публицистикой, нередко бравших на себя решение философских задач. Сравнивая философию и науку, например, Бердяев писал:

«В науке есть горькая нужда человека, в философии – роскошь, избыток духовных сил... Философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира» [1, с. 269]¹.

Хотя понимание философии как искусства не было представлено в рамках официальной советской философии, и в советский период оно имело своих сторонников, прежде всего вне стен университетов и академий. Это была личная, интимная философия частного человека, что вполне соответствовало задачам этого типа философии. Перестройка привела к изменению понимания места и роли философии, в частности, научная философия утратила статус единственного монополиста на обладание истиной, а философия как искусство обрела общественную значимость, заняв место на кафедрах университетов. В связи с этим большую известность и популярность приобрело творчество Мераба Мамардашвили (1930–1990), работы которого начали широко издаваться.

¹ Сходное понимание задач и смысла философии мы находим у Льва Шестова, полагающего, что «философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно» [10, с. 59].

Один из вопросов, волновавших его на протяжении многих лет, был вопрос о том, что же такое философия. В одной из статей с программным названием «Философия – это сознание вслух» (1988) Мамардашвили так определил философию:

«Философия есть такое занятие, такое мышление о предметах, любых (это могут быть предметы физической науки, проблемы нравственности, социальные проблемы и т. п.), когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания. Конечный смысл мироздания или конечный смысл истории является частью человеческого предназначения. А человеческое предназначение есть следующее: исполниться в качестве Человека» [8, с. 58]

В этом смысле, подчеркивает Мамардашвили, «философом является каждый человек – в каком-то затаенном уголке своей сущности». В отличие от него профессиональный философ – этот тот, кто мыслит вслух, т. е. говорит на философском языке, придавая мысли адекватную форму. По мнению мыслителя, человек – это существо, которое не создано, а непрерывно создается снова и снова. Да и мир не завершен, не готов. Можно сказать, что целью философии является сама философия, как целью поэзии становится поэзия, ибо поэзия лишь выбирает средства, раскрывающие поэтичность. Так же и профессиональная философия, она лишь предлагает средства, раскрывающие философию, дающую возможность человеку исполниться в качестве человека [8, с. 57–63].

Философия как религия

Рассмотренные выше типы философии, очевидно, выступают как взаимоисключающие, отвергающие друг друга. Положение философии как религии, или религиозной философии, иное. Действительно, как научная философия, так и философия как искусство могут носить религиозный характер (как, впрочем, в равной мере и атеистический), однако для них Бог (Абсолют, высший Разум и т. д.) как ценность не является ценностью системообразующей, это ценность среди ценностей, предмет религиозного почитания, культа, основывающегося на утверждениях теологии, церкви или национальных традициях. Поэтому, думается, можно утверждать, что не каждый верующий философ является представителем религиозной философии.

В полном объеме религиозная философия раскрывается в Средние века, объявляя себя служанкой богословия. Теологическая идея выполняет для средневекового философа ту же регулятивную функцию, какую для античного выполняла идея эстетико-космологическая, а для философа Нового времени – идея научного знания. Обратной стороной теологизации философии была философизация и рационализация теологии, которая, оставаясь владычицей средневековой мысли, становилась благодаря этой рационализации более терпимой к самой философии.

Характерными чертами средневекового философского мышления (как, вероятно, и любой религиозной философии) являются ретроспективность и традиционализм, т. е. обращенность в прошлое. Чем древней, тем подлинней, чем подлинней, тем истиннее – такова максима религиозной философии. Для христианской религиозной традиции самое древнее – это Библия, и она есть единственный полный свод всех возможных истин (Ориген), сообщенных человечеству божественной благодатью на все времена. Следовательно, достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии, поэтому задача философа сводится к истолкованию священного текста. Религиозный мыслитель – это всегда истолкователь, экзегет.

Другой характерной чертой религиозного философствования вообще и средневекового в частности выступает учительство. Как правило, религиозный мыслитель заботится не только о том, чтобы самому уяснить тот или иной философский или теологический предмет, но еще больше о том, как передать и преподать свое понимание ученикам и вообще потомкам. Религиозный мыслитель – это всегда учитель. Думается, объединить две основные характеристики религиозного мыслителя (истолкователь и учитель) можно одним ёмким словом – проповедник.

Традиционализм и ретроспективность позволили средневековой философии, по существу не изменяя своим основным принципам, сохраниться до наших дней, в частности, в рамках неотомизма (Жильсон, Маритен и многие др.), наиболее авторитетного течения современной католической философии, основывающегося на учении Фомы Аквинского.

Рассматривая специфику религиозной философии, нельзя не учитывать традицию русского религиозного философствования, с которой многие из современных исследователей связывают своеобразие русской философии в целом. Прежде всего ее особенность обусловлена тем, что христианство, утвердившееся на Руси, не имело (в отличие от Запада) такого автономного духовного образования, как философия, корнями связанного с античной культурой, с которой церковь не могла не считаться. Поэтому православие стремилось не только опекать философию, но и выполнять свойственные ей функции, т. е. теология взяла на себя значительную долю философского творчества. И хотя с XVIII в. философия начинает заявлять о себе как о самостоятельном явлении духовной жизни, особый тип философствования в пределах теологии, своеобразный теолого-философский симбиоз продолжает свое существование и в XIX в. (в середине XIX в. даже предпринимается попытка сделать его универсальным, закрыв кафедры философии в университетах), и в XX в., конец которого с полным правом может быть назван периодом ренессанса русской религиозной философии.

Образцом философствования в пределах теологии может служить произведение крупного религиозного мыслителя, ученого и священника Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914), которое легло в основу магистерской диссертации философа. На защите Флоренский в качестве отстаиваемого тезиса выдвинул положение: «Надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду», что и было осуществлено им в «Столпе...» [9].

В том же 1914 г. с программной работой «Философия как духовное делание» (позднее включена в сборник «Религиозный смысл философии»), выражающей философское и жизненное кредо, выступил другой известный религиозный философ – И. Ильин. По мнению Ильина, философия возможна только как «опытная наука», причем под «опытом» Ильин понимает отнюдь не чувственное восприятие, а умозрение, созерцание «предмета», в результате которого достигается «самоотождествление духа с предметом»: «предмет» овладевает душой. «Предмет» философии, о котором говорит Ильин и которым должна быть одержима душа философа («верность предмету» есть главное для философа), – это Бог: «философия, – считает Ильин, – исследует все в меру ее божественности». Отсюда становится понятной задача, которую Ильин ставит перед философом: «...он должен превратить свою душу и свою жизнь в орган своего предметного опыта», иными словами, философ должен найти свой путь к Богу. По мнению Ильина, «на этом пути обновится и расцветет будущая русская философия, и тогда она перестанет праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям. Основное правило этого пути гласит так: сначала – *быть*, потом – *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – *философствовать*» [6, с. 362–368], т. е. для Ильина философствование, так же как и для Флоренского, возможно только в религии.

Интересно проследить эволюцию философской мысли от В. Соловьева, ставящего перед собой задачу «оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного сознания», к П. Флоренскому, призывающему философствовать в пределах теологии. Для Соловьева высшей инстанцией является не религиозный опыт, а чисто философский синтез, включающий в себя и то, что содержит вера. Многие исследователи отмечают «внутреннюю двойственность» (В. Зеньковский) у Соловьева, двойственность «разума» и «веры», двойственность Художника и Проповедника (в этом смысле Бердяев действительно последователь Соловьева). Флоренский, Булгаков, Ильин, Карсавин и еще целый ряд мыслителей преодолевают эту двойственность в пользу веры, отстаивая приоритет философии как религии.

Одним из продолжателей этой традиции сегодня выступает, в частности, С. Хоружий, видящий свою задачу в воссоединении после долгого перерыва философии и православия, что позволит, по его мнению, приблизиться к созданию «философии синергии», отвечающей парадиг-

ме энергийной связи Бога и мира. По мнению Хоружего, обращаясь к синергийной парадигме, «философия делает своей непосредственной феноменальной почвой опыт исихастской традиции и вместе с этой традицией оказывается выражением аутентичной духовности Восточного христианства» [10, с. 10]. В рамках разработки всеобъемлющего христианского мировоззрения в течение последних 20 лет написан ряд учебных пособий по русской философии, авторы которых видят свою задачу в возрождении русской религиозной философии¹.

* * *

Анализ основных типов философии будет неполон без характеристики современного состояния философии. Определяющая черта философии первого десятилетия XXI в. – многообразие форм философии, отсутствие ярко выраженного ведущего типа. Понятие рациональности теряет свою определенность, что приводит к рассуждениям о «кризисе» рациональности или плюрализме рациональности – равноправии научной, религиозной, магической и других типов рациональности. В этих условиях все более значимой становится тенденция к синтезу, к достижению некоего единства науки, религии и искусства. Возможен ли такой синтез, и если возможен, то на какой основе? Поиски ответов на эти и подобные вопросы предполагают в качестве актуальной задачи анализ основных начал, или принципов, философии, ее предмета, статуса и задач, ее характерных черт, ее методов и средств, закономерностей и особенностей ее исторического развития.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
2. Бруно Дж. О героическом энтузиазме / пер. с итал. – Киев: Новый Акрополь, 1996.
3. Введение в русскую философию /Лазарев В.В., Абрамов А.И., Авдеева Л.Р. и др. – М., 1995.
4. Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 2. – М., 1932.
5. Дильтей Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1 / под ред. Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. – СПб.: Образование, 1912.
6. Ильин И.А.Путь к очевидности. – М., 1993.
7. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
8. Мамардашвили М.К. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990. С. 57–71.
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. – М.: Правда, 1990.
10. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994.
11. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.

¹ В качестве одного из первых подобного рода изданий можно назвать подготовленное авторским коллективом (Лазарев В.В., Абрамов А.И., Авдеева Л.Р. и др.) «Введение в русскую философию» [3].

Принцип единства красоты и истины в философии Платона

В статье сделана попытка проследить формирование одного из важнейших принципов философии Платона – принцип единства истины и красоты. Красота позволяет человеку преодолеть сферу чувственного и вернуться к истине.

Article represents an attempt to track the formation of one of the major principles in Platon's philosophy – the principle of unity of the truth and beauty. The beauty allows a person to overcome the sphere of sensual and to return to the truth.

Ключевые слова: истина, красота, несокрытое, бытие.

Key words: truth, beauty, unconcealed, being.

Миф Платона, завершающий его диалог «Государство», гласит, что человек приходит на землю из жуткой долины уходящего сокрытия (λήθη), и «здесь», на земле, он проходит свой смертный путь среди всего сущего в целом. Поэтому в противоположность сокрытию, которое он несет с собой как наследство этого округа, человек, когда возвращается «сюда», должен сначала свободно постигать окружающее его сущее. Он способен познавать истину благодаря постепенному устранению сокрытия и позволяя, таким образом, несокрытому показывать и как бы сказывать себя. Вещи показывают себя сначала, будучи несокрытыми, потому что сокрытость окружает тех, кто был перемещен обратно «сюда» вследствие поглощения воды из реки Амелот. Этот миф указывает на необходимость истины и ее сущностное отношение к λήθη, которая есть основание, предшествующее истине. Такое понимание учения Платона об истине развито М. Хайдеггером [6].

Здесь у Платона мы уже встречаемся со знаком преобразования основной позиции человеческого мышления, и такого рода преобразование означает начало метафизики. Равнина λήθη уже не будет восприниматься как чистое событие, но будет получать смысл просто «забвения». Но если λήθη изначально противоположна ἀλήθεια, если λήθη как равнине уходящего сокрытия здесь соответствует утрата в смысле забвения, то в противовес забвению сохранение и предохранение должно пониматься в соответствии с истиной как таковой. Где истина ведет к присутствию, там правит сохранение того, что можно спасти от утраты. Несокрытость (ἀλήθεια) и сохранение (μέμνημαι) ведут вместе любое сущее к присутствию. И эта первоначальная принадлежность совместному должна иметь незаметный характер подобно всякому источнику, который из самого се-

бя входит в присутствие. При возвращении на землю после прохождения равнины λήθη основным оказывается отношение между красотой и истиной. Важно знать тот контекст и ту сферу, в которой идет речь о красоте. Суть красоты обсуждается не в рамках разговора об искусстве как таковом и не в связи с вопросом об истине, а в горизонте ведущего вопроса философии, т. е. вопроса об отношении человека к сущему. Именно в силу того обстоятельства, что Платон размышляет о красоте и прекрасном в сфере ведущего вопроса философии, он на первый план выдвигает связь красоты с истиной и искусством.

Данное обстоятельство раскрывается во второй половине диалога «Федр»¹. Приведем лишь несколько рассуждений, чтобы сделать зримой ту сферу, в которой обсуждается красота. Платон говорит, что красота окрыляет, поскольку если кто-либо смотрит на красоту здешнего мира, он припоминает при этом истинную красоту.

«Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, очень давно посвященный в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте самой по себе...» (*Федр* 250 e)².

Окрыляется только тот, кто смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом «красоту истинную» (*Федр* 249 d), ведь всякая человеческая душа была по своей природе созерцательницей подлинного сущего, иначе она не вселилась бы в это живое существо. В переводе А.Н. Егунова данное рассуждение звучит так:

«Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо» (*Федр* 249 e).

Речь идет о том, что каждая человеческая душа, выходящая из самой себя, в исступлении уже созерцала сущее в его подлинном виде, так как в противном случае она никогда не могла бы войти в такую форму жизни, которая присуща человеческому существу. Чтобы человеку быть особенным живым существом, он должен уже созерцать подлинное бытие. Почему это так? И что есть человек в силу этого обстоятельства? Платон мало рассуждает о том, что есть человек, но он мысленно допускает, что сущность человека заключается в следующем: человек согласо-

¹ Значимым для изучения «Федра» является критическое переиздание диалога, принятое Ю.А. Шичалиным [3], который во вступительной статье и в комментариях попытался восстановить исторический и культурный контексты, в которых создавался диалог. По нашему мнению, это издание может стать началом нового направления в изучении философии Платона и традиции платонизма в целом. К предпосылкам этого направления можно отнести также работы П.П. Гайденко [1] и К.А. Сергеева, Я.А. Слина [4; 5].

² Здесь и далее используется перевод А.Н. Егунова [3].

ет себя с сущим, если он стремится познать истину. Человек не мог бы иметь такую сущность, а сущее как таковое не могло бы ему раскрывать себя, если бы до любого момента времени человек не имел бы в своем созерцании посредством «теории» вид подлинного сущего или бытие как таковое. Человеческая душа должна всегда иметь бытие уже созерцаемым, поскольку оно не может быть постигнуто только лишь чувствами. Душа питает себя созерцанием бытия. Бытие, распознающее отношение к вещам, – именно это обеспечивает человеку его отношение ко всему сущему. Если бы мы не знали заранее, что есть различие и подобие, мы никогда не могли бы воспринимать различные вещи, мы не могли бы воспринимать вещи вообще. Если бы мы не знали, что есть то же самое и что есть противоположное, мы в этом случае никогда не могли бы согласовывать себя даже с самим собой. Мы не могли бы тогда быть самими собой и были бы лишены собственной самости. Если бы мы ничего не знали заранее относительно закона, порядка и гармонического строя вещей, то мы сами не могли бы ничего устраивать и конструировать, утверждать или устанавливать что-либо в существовании. Сама форма жизни, присущая человеку и называемая человеческим существом, была бы просто невозможна, если бы в ней фундаментальным и изначальным образом не правило бы созерцание сущего как такового.

Важно хотя бы кратко рассмотреть теперь и другую сущностную детерминацию человеческого бытия. Поскольку душа, имевшая чистое созерцание бытия в небесном плане, изгоняется в тело, постольку сущее уже никогда не может быть созерцаемо в его незамутненном виде. В телесном облике укорененность вещей в бытии может быть зримой лишь при условии нашей встречи с тем или иным сущим. Поэтому относительно созерцания бытия-как-идеи, которое заранее было присуще человеческой душе, истинно вообще следующее:

«... душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать (ее) в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» (*Федр* 249 b-c).

Здесь важно отметить следующее. Когда душа возвращается на землю после перехода равнины уходящего забвения, она не сможет вернуться в человеческое тело, если все абсолютно забыла. Но в диалоге «Федр» имеется и другой миф:

«Попробуем сказать и о том, как произошло название смертного и бессмертного существа. Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же

она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, – тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой; а что зовется живым существом, – все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание смертного» (*Федр* 246 b-c).

И далее:

«Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви...» (*Федр* 248d).

Многие души, которым не удалось уподобиться богу в телесном облике, подвергаются забвению. «Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания (подлинного) бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием» (*Федр* 248 b). Вот почему для большинства людей познание сущности вещей оказывается крайне затруднительным. Созерцание сущего остается для них настолько трудным, что большинство из них никогда не достигает своей цели. Они, следовательно, созерцают сущее лишь вполовину того, каким оно могло бы быть. Наше созерцание оказывается таким, как если бы мы смотрели на вещи, будучи нетрезвыми, поскольку тело всегда опьяняет человека теми или иными своими вожделениями. Большинство людей пьяны потому, что они сами отклонились от усилия достичь чистого созерцания бытия. Но, отклонившись, они довольствуются лишь «мнимым пропитанием». Не питаемые более созерцанием бытия, они ограничиваются тем, что перепадает им от разного рода мнений. В земном мире большинство людей оказывается жертвами широко распространенных мнений относительно тех или иных вещей. И чем более бытие оказывается скрытым от человека, тем более люди становятся согласны с обыденными явлениями и заурядными мнениями, обретая в них подтверждение своего существования и своей жизни в целом. Человек тем самым в своей надлежащей сущности преодолевается таким сокрытием подлинности вещей, которое дает начало разного рода иллюзиям, включая и такую точку зрения, что никакого бытия вообще нет. Люди в своем большинстве погружаются в забвение подлинной природы всего сущего именно потому, что постоянно должны иметь дело с такими вещами, которые оказываются поблизости и являются для них полезными. Как раз о таких вещах мы и говорим, что они подлинно есть. Все, что для нас должно иметь подлинное значение и налагает на нас определенные требования, – это вещи, которые приближают нас к бытию всего сущего. Однако все, кто в своем забвении отклоняется от укорененности вещей в бытии, не знают даже о явлении имеющего смысл феномена. Если бы они это знали, тогда воспринимали бы подлинную природу вещей, поскольку даже в мимолетных явлениях, «пусть только едва-едва», но бытие все же выдвигается на первый план.

И как раз такого рода понимание позволяет выходить из забвения. Тогда вместо того, чтобы быть рабами забвения, мы бы могли в припоминающем мышлении бытия сохранять память как таковую:

«Припомянуть то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и, на свое несчастье, забыли все священное, виденное ими раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память. Они всякий раз, как видят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются» (*Федр* 250 а).

Платон говорит, что мало остается таких людей, кто имеет в своем распоряжении способность припомянуть бытие, но даже и эти немногие не способны без каких-либо трудностей видеть то, что им встречается и что выходит на первый план присутствия. Для видения этого должны быть осуществлены особые условия. Бытие есть притягивающая и связующая человека сила. Поэтому каждый, кто оказывается зависимым от того, как бытие раскрывает себя, уже имеет способность видеть самораскрытие сущего в идее. Как только человек позволяет самому себе быть связанным с бытием в своем собственном созерцании, тогда он тут же оказывается увлеченным за пределы самого себя. Он вовлекается в сферу между собой и сущим и, таким образом, уже находится вне самого себя. Такого рода выходение из себя и возвышение над собой осуществляется благодаря Эросу. Человек способен мыслить бытие и преодолевать забвение бытия лишь в той мере, в какой бытие вещей способно извлекать его «эротическую» мощь.

Мы говорили о том, что сущности человека, согласно Платону, принадлежит способность к созерцанию бытия как такового. Это положение нетрудно понять, если мы осознаем то обстоятельство, что созерцание бытия не выступает на сцену как простая принадлежность человека в его земном пребывании. Оно присуще человеку только как его самая внутренняя сущность. Однако эта сущность легко может быть деформирована и рассеяна в силу того обстоятельства, что она всегда должна быть воспроизводима заново. Для раскрытия этой сущности человека необходимо все, что делает возможным непрерывное ее сохранение и обновление. Созерцание бытия может раскрываться даже в том, что встречается в непосредственных и даже мимолетных явлениях вещей. Все, что наиболее легко и явно выдвигает на первый план укорененность вещей в бытии, как раз и есть, согласно мысли Платона, красота сама по себе. Когда мы определяем область, в которой красота достигает слова и своего собственного с-казывания, тогда мы уже становимся людьми, способными

ми говорить о том, что есть красота. Это определяется тем обстоятельством, что красота неотделима от возможности созерцания бытия и сохранения такого рода созерцания.

Важно теперь перейти ко второй стадии прояснения вопроса относительно соотношения красоты и истины. Однако сначала мы должны выяснить сущностное определение красоты. Из метафизических оснований полисной жизни, которые раскрываются в диалоге Платона о государстве, мы знаем, что все, что устанавливает образец чего-либо, получает свою демонстрацию в справедливости, т. е. в действенном согласовании порядка общественной жизни, а тем самым – и порядка бытия. Но высшая и чистая сущность, рассматриваемая с точки зрения забвения бытия, оказывается наиболее удаленной от нас. В той мере, в какой сущностный порядок бытия раскрывает себя в многообразии всего сущего, во всем том, что мы называем вещами, этот порядок в обычных обстоятельствах человеческой жизни весьма трудно распознать. Вот почему незамечаемыми оказываются мимолетные явления, тогда как все то, что предстает как сущностное, едва ли для нас становится обязывающим. В этой связи Платон в диалоге «Федр» говорит следующее:

«В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с трудом, взглянуть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено» (*Федр* 250a).

Платон здесь говорит не только об отсутствии «отблеска справедливости», но и об отсутствии благоразумия (σωφροσύνη), поэтому как мимолетное явление человек обычно встречает все разнообразие вещей. Лишь некоторым удается постигать изначальный, т. е. сущностный, источник того, что предлагает нам себя в мимолетных и преходящих явлениях. Требуется тщательная подготовка мышления, и как раз на это намекает Платон, когда в противовес вышесказанному выдвигает поразительный антитезис: «иначе, однако, с красотой». В противовес здешним подобиям «красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения, ведь зрение самое острое из них» (*Федр* 250 d). Другими словами, только красота освещает даже в земном пребывании человека сущностный порядок бытия, и только в ней сохраняется сам порядок надлежащего освещения. Красота есть то, что настаивает и пленяет нас наиболее непосредственным образом. Однако, встречая нас как светоносность бытия и его сияние, она в то же время освобождает для нас простор, необходимый для созерцания всего сущего. Красота позволяет нам постигать непосредственность чувственных явлений и в то же время окрыляет нас, предоставляя нам возможность восходить в высший план бытия. Красота является одно-

временно и пленяющей нас, и освобождающей, она есть то, что высвобождает нас от забвения сущего и позволяет нам достигать созерцания бытия вещей. Она является наиболее светоносной и оказывается необычайно сияющей даже в сфере непосредственного чувствования и мимолетных явлений. Нам, людям, красота сама по себе дается через наиболее острый способ восприятия, каким является зрение. Ведь зрение как созерцание – это такая способность, которая через посредство тела позволяет нам постигать сущность самих вещей.

Согласно Платону, созерцание достигает как самой высокой, так и самой удаленной возможности бытия. Оно раскрывает одновременно ближайшую и самую яркую непосредственность мимолетных явлений, которые выступают на первый план, и в них раскрывается само по себе бытие. Красота, согласно своей природе, есть то, что оказывается в чувственной сфере наиболее ярко вспыхивающим и сияющим, поэтому своим блеском она в то же время несет свет самому сущему. Если бытие есть то, с чем человек изначально и сущностно связан, то как раз в направлении к бытию красота человека освобождает. Поскольку она позволяет сущему быть сиянием и поскольку она сама по себе есть то, что оказывается для нас наиболее притягательным, постольку красота влечет человека за пределы самого себя к бытию как таковому.

Нам трудно найти такие выражения, с помощью которых мы могли бы хотя бы приблизительно воспроизвести то, что Платон говорит о красоте. Отметим в этой связи следующее его высказывание:

«Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, очень давно посвященный в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте самой по себе: он видит здесь то, что носит одинаковое с нею название, так что при взгляде на это он не испытывает благоговения, но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить; он не боится наглого обращения и не стыдится гнаться за противоположным наслаждением» (*Федр* 250 е).

Начало данного высказывания переводят еще и так, что только подлинной красоте предназначено быть наиболее ясной из всех вещей и самой любимой из всего сущего. Платон вовсе не утверждает, что красота сама по себе есть наиболее ясная и любимая вещь. Красота, скорее всего, есть нечто наиболее светоносное, и поэтому она особенно привлекает нас; она одновременно нас пленяет и освобождает. Именно красота позволяет сохранять человеку способность к созерцанию бытия; именно она делает возможным раскрытие бытия даже в наиболее непосредственных и мимолетных явлениях, которые легко исчезают в забвении. Присущая человеку способность понимать (φρόνησις) возвышает его к тому, что собственно и должно быть осмыслено.

Третий вопрос, позволяющий понять отношение между красотой и истиной, теперь уже предполагает ясный ответ. Чтобы достичь ясности в отношении красоты и истины, достаточно снова прочесть основное вводное высказывание, причем прочесть так, как предлагает нам сам Платон. Основное его положение гласит, что сущности человека присуще созерцание бытия, в силу чего человек способен согласовывать себя с разного рода вещами, а также со всем тем, что он встречает как очевидное для себя.

Платон отмечает, что душа, никогда не выдавшая истины, не примет человеческого образа.

«... ведь человек должен постигать (ее) в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства» (*Федр* 249 b-d).

Платон говорит здесь не о том, что для подлинного созерцания основным условием является то, что человек имеет заранее сущее в созерцании. Речь идет о более важном: душа, никогда не выдавшая истины, не сможет принять человеческого облика. Другими словами, душа никогда не могла бы принять форму человеческого бытия, если бы она ранее не созерцала сущее в его несокрытости. Раскрытие бытия – это как раз то, что сущностно осуществляет истина; но это как раз и то, что осуществляет также и красота. Таково действие красоты, которая сияет даже в проходящих и мимолетных явлениях. Красота освобождает нас к бытию, он(а)влечет нас к открытости бытия, а тем самым и к истине. Истина и красота по своей сути связываются с одним и тем же, чем как раз и является бытие. Они в одном и том же образуют совместность и тем самым принадлежат единому. Раскрывать бытие и сохранять его в открытости – в этом суть назначения красоты и истины. Платон поэтому говорит:

«...философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы...» (*Государство* VI, 484 b)¹.

¹ Перевод А.Н. Егунова [2].

И как раз в той самой сфере, где красота и истина принадлежат совместно, они для обычного человека оказываются расходящимися и вынуждены друг от друга отделяться. Вот почему истина, поскольку она есть раскрытие бытия, может быть в своей глубинной сущности лишь вне-чувственным светом и освещением. Ведь само бытие, поскольку оно для Платона есть идея, суть вне-чувственное. Если бытие раскрывается только в созерцании, то само созерцание должно быть свободным от забвения бытия. Созерцание требует наиболее непосредственного освещения преходящих явлений, поскольку раскрытие бытия возможно всегда только в терминах истины как таковой.

Когда мы обычно рассматриваем сущность искусства и определяем, что в искусстве на первый план выдвигается красота и прекрасное, то в силу этого обстоятельства мы можем сказать, что произведение искусства всегда пребывает в сфере чувственного. Вследствие этого обстоятельства, согласно Платону, искусство далеко отходит от истины, поэтому становится ясно, почему красота и истина, несмотря на их принадлежность совместно и единому, тем не менее, все же должны быть различимы и даже отделены друг от друга. Однако такого рода разделение и несогласие в широком смысле, с точки зрения Платона, вовсе не является чем-то совершенно ущербным. Напротив, скорее разделение и несогласие оказываются приемлемыми и вполне подходящими, и прежде всего, потому что именно прекрасное позволяет нам выходить за пределы чувственного, поскольку красота возвышает и возвращает нас в сферу истинного. Да и в самом разделении все же преобладает согласие, поскольку прекрасное, будучи чувственно воспринимаемым и тем не менее сохраняющим сияние, заранее обретает в истине бытия как сверхчувственного свое место. Вот почему благодаря красоте человек способен восходить к истинному порядку вещей.

Список литературы

1. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980.
2. Платон. Государство // Платон. Соч. Т.3. – М., 1994.
3. Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова; редакция, вступ. ст., коммент. хронология Ю.А. Шичалина. – М., 1989.
4. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени. – Л., 1987.
5. Сергеев К.А. Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма. – Л., 1991.
6. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 345–360.

Проблема зла в философии Плотина

Среди историков философии одним из самых трудных и спорных вопросов философии Плотина признается вопрос о происхождении зла. Одни ученые утверждают, что источником зла в мире является материя, другие – падение души. Автор статьи предлагает рассматривать обе причины не как исключаящие, а как дополняющие друг друга.

The question of the origin of evil is recognized as one of the most difficult and controversial in Plotinus among the historians of philosophy. Some scientists assert that the source of evil in the world is the matter; the others affirm that it is the descent of the soul. The author proposes to consider both reasons not as excluded, but rather as complementary.

Ключевые слова: падение души, материя, зло, основная причина, вспомогательная причина.

Key words: descent of soul, matter, evil, main reason, complementary reason.

Будучи платоником, Плотин возводит свое учение о зле к Платону, но, как известно, платоновские тексты, затрагивающие проблему зла, трактуют эту проблему неоднозначно: одни представляют злом *тело* и *все, что с ним связано* (*Государство* 610d – 611c3, *Федон* 65a), другие указывают на *злую душу* (*Законы* 896c), третьи – или на *необходимость* (*Тимей* 47e – 48a), или на некое *древнее состояние*, предшествовавшее теперешнему космосу (*Политик* 269d – 273a). Поэтому внутри платонической традиции не было выработано единого представления о природе и источнике зла. По мнению немецкого исследователя Кристиана Шэфера, написавшего статью «Материя в нормативной онтологии Плотина» [7, р. 268] о проблеме соотношения материи и зла, платоники толковали природу зла двояко: либо как злую душу, либо как телесную природу, которая в итоге сводилась к материи. Первая точка зрения представлена, например, Плутархом Херонейским в трактате «О возникновении души в Тимее» и Плотиним в ранних трактатах (*Эннеады* IV.8, V.1), возводящих зло к *падению* или *греху души*. Вторая высказана тем же Плотиним в позднем трактате, носящем название «О том, что такое зло и откуда оно» (*Эннеады* I.8 (51)), где философ ставит вопрос о зле как таковом и отождествляет с ним материю, бескачественный субстрат физического космоса. В этом трактате он критикует понимание природы зла как злой души, указывая на то, что если мы ищем такую природу, которая была бы общей для всех отдельных зол, а сама была бы только злом и ничем больше, злом как таковым, то душа не могла бы быть признана этой при-

родой, потому что в таком случае она «не имела бы в себе ничего благого: стало быть, она не имела бы и жизни, будучи при этом душой» (*Энеиды* I.8.11, 12–13)¹.

Таким образом, отождествление зла самого по себе со злой душой не отвечает задаче, которую ставит перед собой Плотин: найти *чистое и беспримесное зло*. Поэтому поиски зла как такового приводят его к отождествлению зла с первой материей, но такой ответ сразу наталкивается на противоречие: как нечто совершенно лишённое всякой качественной определенности может быть злом? В конце 10 главы трактата Плотин снимает это противоречие, замечая, что зло само по себе вообще не следует считать качеством. Если всякая определенность, всякая окачественность, имеющая своим истоком умопостигаемую форму, является благом, позволяющим принявшему качество участвовать в бытии, то именно в силу своей бескачественности материя называется злом: «она называется злой не из-за того, что имеет качество, а скорее из-за того, что не имеет качества, чтобы не оказалось возможным, что она зла из-за того, что она форма, а не природа, противоположная форме» (*Энеиды* I. 8.10, 12–16).

Однако если называть материю злом и даже неким *эйдосом зла*, служащим источником всех отдельных зол, то это влечет за собой и более серьезные затруднения. Обсуждая следствия из такого отождествления, зарубежные и отечественные исследователи философии Плотина приходят к выводу о противоречивом и непоследовательном характере его учения о зле. Среди последних работ, посвященных этой проблеме, можно назвать работы К. Шэфера [7], Г. Ван Рила [3], Дж. Риста [6], Д. О'Брайена [4] и Т.Ю. Бородай [1]. Внутри системы Плотина отождествление материи и зла сталкивается со следующими трудностями в интерпретации. Во-первых, как справедливо замечает К. Шэфер [7, р. 266], приходится признать, что проблема зла по-разному толковалась Плотинем в разных трактатах. В ранних – «О нисхождении души в тела» (IV.8 (6)) и «Об апориях [исследования] души» (IV.3 (27)) – причиной зла, как уже было сказано, оказывался грех души. А в последний период – «О том, что такое зло и откуда оно» (I.8 (51)) – самим злом и причиной зла признавалась материя. Однако, обращаясь к раннему трактату «О двух материях» (II.4 (12)), мы видим, что материя отождествлялась со злом не только в поздних трактатах. В самом деле, в последних строчках этого трактата Плотин говорит, что если умопостигаемая форма – это благо, и материя, лишённая формы, нуждается в нем, то она и есть зло, потому что если сама материя не имеет в себе ничего благого, то «как же она не всецело зло?» (*Энеиды* II.4.16, 24). Значит, приходится сделать вывод, что позиция Плотина по проблеме зла не эволюционировала с годами, как можно было бы

¹ Здесь и далее авторский перевод Плотина выполнен по изданию Анри-Швицера [5].

как можно было бы предположить, а с самого начала носила противоречивый и непоследовательный характер. При этом сам Плотин никак не пытался свести оба представления воедино, как бы не замечая возникающих противоречий.

Чтобы разрешить затруднения, связанные с непоследовательностью учения, мы предлагаем различать в философии Плотина два типа причинности: основную и вспомогательную. Согласно платонической теории причинности в физическом мире любая идея или сущность, для того чтобы другие вещи стали ей причастны, нуждается в необходимых условиях для реализации. Например, чтобы человек вырос, недостаточно одной идеи роста, еще необходимо питание. На необходимые сопутствующие обстоятельства обращает внимание Платон в «Федоне» (99 b), когда в споре с физиологами Сократ различает два типа причин – основную (или «истинную») и вспомогательную. По мнению Сократа, ошибка физиологов состоит в том, что они приписывают существующий в мире порядок материальным стихиям – огню, воде, эфиру и т. п., что так же неверно, как говорить, будто Сократ сидит в тюрьме, потому что таково строение его мышц и костей, а не потому, что таково его свободное решение. Конечно, без сухожилий, мышц и костей Сократ не смог бы делать то, что считал нужным, но полагать, что определенное строение тела – причина всех человеческих действий, нелепо. Считать так – «значит не делать различия между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной». Физические причины, или вспомогательные, переводят истинные причины в разряд действующих причин в физическом космосе.

Учение об «основных и вспомогательных причинах», объясняющих возникновение естественных вещей, принадлежит неоплатоникам и изложено у Прокла. В теореме 75 «Начал теологии» Прокл дает следующие определения: основная причина, производя результат, остается отдельной от него и продолжает существовать самостоятельно, тогда как причина вспомогательная принадлежит результату как его составная часть и нуждается в нем для своего существования. Во *Введении на комментарий к Тимею* Прокл, определив предмет платоновского диалога как учение о природе в целом, называет Платона единственным мыслителем, который, по его мнению, принимает пять причин естественных вещей – две вспомогательные и три основные. К основным причинам Прокл относит действующее, цель и прообраз, а к вспомогательным – материю и внутриматериальную форму. Сам Прокл полагает, что он следует Платону, принимая теорию пяти видов причин. Согласно метафизике Прокла, из-за того, что Космос занимает среднее положение в ряду сущих, исходящих от Единого, в его создании участвуют все уровни реальности – и предшествующие ему, и следующие за ним, – поэтому физический мир невозможно объяснить меньшим числом причин.

Однако учение о разных типах причин возникло раньше и основывалось на перетолковании платоновских текстов. Как пишет в своей статье «Введение в комментарий» С.В. Месяц, неизвестно, когда именно произошло такое перетолкование, но в основу были положены следующие тексты Платона [2, с. 18]. В «Тимее» Платон говорит, что вспомогательными причинами космоса являются элементы, их действия приводят к необходимым изменениям, но, не обладая разумом, они не могут быть признаны причинами космических процессов в подлинном смысле, поскольку истинной причиной может быть только самостоятельно действующее, которое всегда «связано с разумной природой», потому что самостоятельное движение должно иметь цель, а выбор цели не осуществим без разума (*Тимей* 46 d-e). Как известно, Платон также называет принцип самодвижения душой. Значит, в любой подлинной причине можно выделить три аспекта: активность, разумность и целеполагание. В «Филебе» в качестве вспомогательных причин названы части возникающей вещи (предел, беспредельное и смешанное из них), тогда как подлинной причиной появления вещи будет «творящее» начало (*Филеб* 27 a). «Творящее» начало, или подлинная причина, «отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении». В «Политике» Платон вводит еще один вид вспомогательной причины – инструментальный (*Политик* 281 e). На основании этих текстов позднее возникло учение о двух типах причин: трех основных и двух вспомогательных. Таким образом, три аспекта, выделяемые Платоном в любой подлинной причине (самодвижность, разумность и целеполагание), оформились в три самостоятельные причины: действующее, цель и прообраз, а предел и беспредельное «Филеба» были перетолкованы как материя и форма. Так что если основной причиной всегда будет идея, сущность, само-по-себе, то вспомогательными причинами могут выступать не только подлежащие идеям вещи, но и средства для осуществления идей.

Плотин не выделяет пять причин, но разделяет причины, действующие в физическом космосе, на два типа, что доказывает текст из трактата «О числах» (*Эннеады* VI. 6 (34)), где собственной причиной (τὸ κύριον αἴτιον) математических чисел он называет идеи, тогда как вспомогательными причинами оказываются сложение, деление и прочие математические операции. У Плотина чувственный космос занимает не среднее, как у Прокла, а низшее положение, поэтому наличие в нем двух типов причин нельзя объяснить сложностью телесного мира. Возможно, для Плотина такое положение дел объясняется слабостью действующих в мире логосов. Материальный космос оформляют последние способности Мировой души, животная и растительная, и частные души. Поскольку в ряду бестелесных причин они самые слабые, то логос перестает быть достаточной причиной для осуществления своих следствий, а значит, ему нужно дополнительное условие для реализации – вспомогательная,

или действующая, причина¹. Например, если мы хотим объяснить феномен роста, привлекая теорию двух типов причин, то идею роста, рост сам по себе мы положим в качестве основной причины происходящих в организме изменений – увеличения объема и веса. Но одной идеи роста недостаточно, чтобы организм вырос, нужно также учитывать пищу, определенное строение организма, его возраст и т. п., т. е. обстоятельства, которые представляют собой необходимые условия реализации идеи. Эти причины не являются взаимообусловленными, потому что вспомогательная причина для платоников в онтологическом смысле причиной не является. Онтологические причины бестелесны, их нельзя наблюдать непосредственно, поэтому людям кажется, что действуют в мире именно вспомогательные причины, которые на самом деле являются только условиями.

Это же рассуждение, различающее идею зла и производящую (вспомогательную) причину зла, мы применим к трактату I.8. Прочитаем внимательно начало трактата:

«Исследующие, *откуда зло пришло* в сущие или в род сущих, могут сделать подобающим началом исследования, если прежде всего установят, *что есть зло и какова природа зла*. Потому что таким образом станет понятно и то, как и откуда оно пришло и где поместилось, и для чего является приводящим свойством, и вообще можно будет придти к согласию, *есть ли зло среди сущих*» (*Эннеады* I.8.1, 1–4).

Итак, Плотин в первых же строках трактата сам говорит о том, что для тех, кто хочет узнать, *откуда зло*, иначе говоря, какова производящая (вспомогательная) причина зла, необходимо сначала выяснить, что есть сущность, или природа, зла. Это значит, что Плотин с самого начала разделяет понятия сущности и производящей причины в отношении зла. К необходимости их отчетливого различения Плотин еще раз возвращается в 13 главе трактата, после того как отождествляет сущность зла с материей. Он рассматривает определение зла самого по себе как помехи или препятствия, в качестве примера взяв порочность как помеху душе в ее деятельности. Плотин говорит, что если порочность сравнивать с некой помехой в глазу, которая мешает глазу видеть, то сама порочность не будет злом. Ведь если порочность – это помеха для души, то порочность будет тем, что порождает зло, *производящей причиной* (ποητικὸν αἴτιον) зла, а сама по себе злом не будет. Но это нелепо, ибо так же, как для слепца злом будет сама слепота, а не какая-то помеха в глазу, так и для души злом будет сама порочность.

¹ Под действующей причиной в данном случае не имеется в виду аристотелевская производящая причина, которая принадлежит к числу основных причин.

«У них [тех, кто определяет зло как помеху] злом будет то, что производит зло, причем в таком смысле, что производящее зло будет как бы иным самому злу» (*Эннеады* I.8.13, 2-4).

На этом примере Плотин отчетливо демонстрирует тот же принцип различения сущности и вспомогательной, или производящей, причины: производящая причина зла – помеха в глазу, какая-то глазная болезнь, но эта помеха не есть само зло – слепота, гибель глаза, – следовательно, причина зла не есть то же самое, что зло само по себе.

Нужно отметить, что в трактате I.8. Плотина интересует именно сущность зла, а не его производящая причина. С одной стороны, он подчеркивает, что «зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол...» (*Эннеады* I.8.5, 14–17). Как платонику ему совершенно естественно называть то, что стоит за рядом объединенных неким общим смыслом явлений, *сущностью, идеей, видом* или *самим по себе*. Поэтому Плотин видит логическую возможность свести всё эмпирически наблюдаемое зло в некий единый *вид*, или «*эйдос*» зла. С другой стороны, логическая необходимость ипостаси зла обнаруживается в следующем рассуждении. Если зло – качество, привходящее свойство вещи, то прежде чем быть предсказанным чему-либо, оно должно уже быть чем-то, как-то самостоятельно существовать:

«Если зло присуще чему-то другому, то оно прежде должно быть чем-то, пусть и не сущностью. Как в случае блага: одно есть оно само по себе, а другое – привходящее свойство, так и зло: одно – само по себе, а другое – свойственное другому в соответствии с тем» (*Эннеады* I.8.3, 21–24).

Благим Плотин называет подлинно сущее – Ум, мир неизменных и самотождественных форм, и Душу, мир вечных логосов, а самим по себе Благом – Того, Кто выше сущего – Единое, сверхпрекрасное и ни в чем не имеющее недостатка начало всего. Их природа такова, что не допускает присутствия в себе зла:

«Стало быть, если таковы сущие и То, что выше сущих, то и в сущих не может быть зла, и в Том, что выше сущих: ибо они блага» (*Эннеады* I.8.3, 1–3).

И тотчас Плотин продолжает:

«Поэтому остаётся, если зло всё-таки есть, чтобы оно было среди не сущих, подобно некоторому *эйдосу не сущего*, и относилось бы к тем вещам, которые смешаны с небытием или каким-то образом участвуют в небытии» (*Эннеады* I.8.3, 3–6).

Вещами, «смешанными с небытием», является всё чувственное, объекты физического мира, подверженные возникновению и уничтожению, поэтому зло мы должны искать здесь. Зло – противоположность

блага, поэтому если благим и самим по себе Благом мы полагаем, соответственно, бытие и сверхбытие, то противоположностью бытия оказывается небытие. Но небытием в платонизме называется материя. Следовательно, искомой сущностью зла с неизбежностью оказывается первая материя: «если у зла вообще может быть сущность, то рассуждение отыскивает материю в качестве первого зла и зла самого по себе» (I.8.3, 38–40).

Почему материя чувственного космоса отождествляется с небытием и тем самым – со злом? Для прояснения этого вопроса обратимся к процессу порождения ипостасей. Как указывает К. Шэфер [8, р. 270–272], по Плотину, исхождение из Единого Ума, Души и космоса происходит следующим образом. Сначала высшая онтологическая ступень производит бескачественный субстрат, который затем получает оформление, становясь новой ипостасью. Оформление – не независимый от субстрата, не внешний по отношению к нему процесс, оформление – это присущая субстрату внутренняя активность, обращенная на познание и уподобление своему истоку. Такую активность подлежащего Плотин называет возвращением (ἐπιστροφή): «все возникшее прежде появилось не оформленным и оформляется путем возвращения к тому, что его породило, как бы получая воспитание» (*Эннеады* III.4.1, 8–10). После того как завершилось оформление новой ипостаси, она начинает действовать вовне, создавая следующий субстрат. Но когда Душа творит чувственный космос, она действует не так, как Ум и Единое, потому что и Ум, и Единое, творя, пребывают в себе неподвижно и неизменно, а она уже не пребывает всецело в себе: «произведя свой образ, она сама отдается движению» (*Эннеады* V.2.1, 18–19). Одна часть Души остается обращенной к своему началу, от которого произошла, т. е. к Уму, а другая часть «движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя – природу животную и растительную» (*Эннеады* V.2.1, 20–21). В результате материю чувственного космоса порождает последняя, растительная способность души, но «она рождает всецело другое себе, поскольку после нее уже нет жизни, и то, что она порождает, неживое» (*Эннеады* III.4.1, 6–7). Материя чувственного мира не способна к возвращению, а значит, она совершенно пассивна, лишена жизни и подлинного бытия. Именно субстрат чувственного космоса как полная противоположность форме и бытию оказывается в платиновской системе *небытием* и в силу этого отождествляется со злом.

Если Плотин называет сущностью зла материю, то *производящей причиной* зла оказывается *падение* или *грех* души. В чем состоит этот грех – в отворачивании Мировой Души от Ума и творении чувственного мира или в излишней привязанности индивидуальных душ к отдельным телам? Как только что было сказано, Душа, творя чувственный космос, действует не как Ум и Единое. Она отворачивается от Ума и отдает себя движению. Но не это является причиной *падения Души*, а значит, и причиной зла, поскольку, невзирая на то, что Душа отворачивается, чтобы

сотворить видимый космос, «она вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла» (*Эннеады* V.2.1, 22–23). Для Души естественно «отвернуться от Ума», поскольку дело разумной Души – не только мыслить, иначе «чем же она в таком случае отличалась бы от Ума?» (*Эннеады* IV.8.3, 21–23). Она имеет свое собственное дело: «взирая на то, что прежде нее, она мыслит, а когда обращается к себе, то упорядочивает следующее за нею, управляет и начальствует над ним» (*Эннеады* IV.8.3, 25–27). Таким образом, Плотин отвергает гностическую доктрину падения Мировой Души. Мировая Душа без всякого ущерба для себя управляет вечно существующей материальной вселенной, поэтому характер ее заботы о бессмертном и самодостаточном теле космоса иной, чем у индивидуальной души, имеющей дело с проходящими и слабыми телами, требующими постоянного внимания к себе. Поэтому, когда душа «правит чем-то отдельным, уже непосредственно соприкасаясь с ним..., сближаясь с ним и погружаясь в него глубже и глубже» (*Эннеады* IV.8.4, 16–19), она настолько «увлекается» заботой о теле, что забывает о том, откуда она сама. Греховное состояние души, замкнувшей себя в теле, есть результат стремления к обособленному, самостоятельному существованию и радостное согласие на такое существование, которое приводит душу к излишней привязанности к телу. Таким образом, производящей причиной зла оказывается дерзость и желание душ быть самими по себе. Из-за этого своего обособления «души отделились от Бога до полного забвения о том, что они суть его создания» (*Эннеады* V.1.1, 5–8). Забвение Отца – вот подлинный грех и истинное падение.

Итак, метод разделения производящей причины и сущности зла в философии Плотина позволил нам показать, что Плотин вполне последователен в своем отождествлении материи и зла, что нет противоречия в разных работах Плотина, посвященных этому вопросу, поскольку в одних речь идет о «производящей причине» зла, а в других – о самой природе или сущности зла.

Список литературы

1. Бородай Т.Ю. Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 53–65.
2. Месяц С.В. Введение в комментарий // Историко-философский ежегодник'2000. – М.: Наука, 2002. – С. 5–26.
3. Gerd van Riel, "Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on procession of matter" // *Phronesis*. – XLVI/2.
4. O'Brien D. Plotinus on matter and evil // *Cambridge Companion to Plotinus*. – Cambridge: University Press. 2006. – P. 169–195.
5. Plotini opera, *Enneade* / ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. – 3 vols. – Leiden: Brill, 1951–1973 (V.1 – 1951; V. 2 – 1959; V. 3 – 1973).
6. Rist J. M. Plotinus on matter and evil // *Phronesis*. –1961. – № 6. – P. 154–166.
7. Schäfer Ch. Matter in Plotinus' normative ontology // *Phronesis*. – 2004. – № 3. – P. 266–294.

Предметная деятельность у Фихте и Маркса

Часть 1. Фихте и предметная деятельность

В статье предлагается сравнительный анализ понимания предметной деятельности в философии Фихте и Маркса с целью показать связь взглядов последнего с учениями немецких «классических» философов, и прежде всего Фихте, выявить сходство и показать принципиальные различия.

В первой части анализируется фихтевская трактовка предметной деятельности и раскрываются особенности понимания деятельности главным образом как идеального процесса воздействия человека на природу, когда решающими факторами признаются воля, разум и свобода, затем воплощающиеся в материальные действия по изменению природы.

The paper presents a comparative analysis of understanding the subject matter of the philosophy of Fichte and Marx to show the connection between the views of the latter with the teachings of the German "classical" philosophers, and above all Fichte, to identify their similarities and show fundamental differences.

The first part examines his treatment of the subject and an understanding of the features disclosed primarily as the ideal process of human impact on nature, recognizing will, reason and freedom as the decisive factors, which then considered as the matter actions for changing the nature.

Ключевые слова: предметная деятельность, воля, разум, нравственный закон, природа, изменение, свобода.

Key words: subject activity, will, reason, moral law, nature, variation, freedom.

Маркс много писал о Гегеле и Фейербахе. О Фихте он упомянул только один, кажется, раз. А между тем, если проанализировать проблематику философии Фихте, то выяснится, что общего у Фихте и Маркса достаточно много¹. Прежде всего, оба мыслителя, разрабатывая оригинальные философские концепции, акцентируют внимание на принципе деятельности.

О своей философии Фихте говорил так: в ней главное – деятельность, деятельность и еще раз деятельность, причем деятельность свободная. Касается ли она познания или жизни человека в целом, – всё основывается на свободной деятельности. Деятельность, можно сказать, – основа человеческого бытия [9, s. 45]. В работе «Назначение че-

¹ Например, по этому поводу М. Нинз пишет: «Марксизм есть материализация фихтевской формулы» (имеется в виду свобода) [11, s. 81].

ловека» (1800) Фихте показывает, что и жизнь природы, в конечном счете, определяется через действие. Правда, первоначальные силы природы нельзя отыскать; как думает Фихте, нужно просто признать, что они существуют, так же, как надо просто признать, что существует мышление. Природа вечно движется, и вечно действует мышление. Фихте полагает, что сначала, воплощаясь в организованной материи, природа действует сама на себя: образуя форму, действует в растении, двигаясь, – в животном, а в высшем и совершеннейшем своем творении, человеке, созерцает и познает себя. В нем она как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания.

Одной из главных характеристик деятельности, по Фихте, является воля. Воля как стремление к действию побуждает человека изменять природу, является одной из внутренних сил человека и обуславливается нравственным законом. Споря по этому вопросу с Кантом, Фихте убежден, что не только сама нравственность, но и любой вид деятельности определен нравственным законом; он требует от человека стремления стать достойным человеческого предназначения субъектом и создать достойный себя мир. Нравственный же закон обусловлен бытием Высшего разума, Бога. Конечная воля не может дать закон сверхчувственному миру, его не может охватить единичный дух; напротив, все конечные воли находятся под властью Высшего мотива – нравственного закона. Верность своему долгу – живой нерв, связывающий человека с истинным миром.

«Как всеобщая сила притяжения держит все тела и соединяет их с собою, а через это и друг с другом, и как лишь при предположении этой силы возможно движение единого, так и сверхчувственный закон соединяет, держит в себе и располагает в порядке все конечные разумные существа» [2, с. 200].

Отсюда вытекают и все человеческие действия по изменению природного мира; мир для нас – это объект и сфера осуществления своих обязанностей сделать его лучше. Даже для тех людей, которые никогда не думают о своем нравственном назначении, представления о сверхчувственном мире и его реальности, полагает Фихте, возникают из понятия о моральном долге; человек требует этого от других людей, для чего должен мыслить их как самостоятельные и свободные существа. Фихте видит, конечно, что человеческий род с трудом завоевывает лучшие условия для своего существования, что большая часть человечества гибнет всю жизнь под тяжелым трудом, что природны катаклизмы нередко уничтожают всё, добытое непомерными усилиями, что часто болезни сводят людей в безвременную могилу. Все это так, но, убежден философ, это не может продолжаться бесконечно – природа должна подчиниться разуму. Все проявления грубых сил природы – ураганы, землетрясения, вулканы – все это сопротивление природы должно постепенно

ослабевать и в конце концов истощиться; человек должен научиться предугадывать закономерный ход природы так, чтобы «её сила встала в определенное отношение к человеческой власти, которой предназначено господствовать над природой» [2, с. 171].

«Без применения человеческих рук природа сурова и дика, и она должна была быть такой, чтобы человек принужден был выйти из бездеятельного естественного состояния и обработать её, – чтобы он сам из чисто естественного состояния стал свободным разумным существом» [3, с. 61–62]¹.

Необходимые природные связи есть, как далее думает Фихте, не препятствия, а условия человеческой свободы, и в подобном подчинении и провозглашении приоритета практического разума ясно виден отход Фихте от Канта. Да он и сам подчеркивает такое отличие: согласно новой (т. е. его) системе, сила воли возвышается над всей природой и совершенно освобождается от её законов. Вспомним, что у Канта человек был существом двух миров – природного и разумного – и существовал поэтому и как феномен, и как ноумен. Фихте также объявляет человека явлением двух миров, но физический, природный мир подчинен духовному, моральному; вследствие этого два мира превращаются в один, а человек как создание высшего мира признается господином природы.

Фихте возлагает в связи с этим надежды на науку – недаром его философия называется «наукоучением» (Wissenschaftslehre). Возникшая первоначально под влиянием нужды наука затем станет обдуманно и спокойно открывать неизменные законы природы и предугадывать возможные пути её развития. Так постепенно человек будет доходить до самых сокровенных тайн природы, что и обеспечит его господство над ней.

Следующий важный пункт фихтевского наукоучения заключается в необходимости воспитания в людях той важной способности, благодаря которой становится возможной переделка природы, и это – способность создавать образы.

¹ Ср., например, утверждения Фихте в работе «О достоинстве человека»: «Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу»; «Через Я утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима...»; «Он **вкладывает** не только **необходимый** порядок в вещи; он дает им также и тот, который он **произвольно** выбрал <...> Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости <...> Более того, вокруг человека облагораживаются души <...> » [4, с. 437–438]. Собственно говоря, в этих словах Фихте выражено понимание смысла жизни человеком XVIII–XX вв. Только в 50-х годах XX в. люди придут к выводу, что не господство над природой, а со-существование (ko-existenz) с ней соответствует человеческому предназначению. Однако в течение длительного времени принцип господства над природой был и верным, и, вероятно, оправданным принципом – слишком слаб был человек, и ему требовалось укрепить свое сопротивление природе, чтобы выжить.

«Эта способность самодеятельного начертания образов, которые суть не простые отображения действительности, но которые способны становиться прообразами её – это первое, из чего должно исходить образование поколения в новом воспитании. Самодеятельного начертания, сказал я, и именно такого, чтобы питомец порождал их в себе собственными силами, а отнюдь не такого, чтобы он приобретал только способность пассивно воспринимать предлагаемый ему воспитанием образ <...> Это требование свободной самодеятельности при создании образа (Bildern) основано вот на чем: лишь при этом условии начертанный образ может привлечь к себе деятельное благорасположение питомца» [6, с. 35].

Фихте подчеркивает, что способность создавать новые образы является врожденной только в виде возможности; действительностью она становится только в результате воспитания. Причем речь идет не о воспитании и образовании избранных, но о воспитании всего народа¹. Новое воспитание возможно, ибо желание самостоятельно действовать, а не пассивно воспринимать чужие взгляды² коренится в душе любого человека, выступая, по мнению Фихте, основным, согласующимся с нравственным, законом духовной природы.

Итак, свободное творчество есть назначение человека. Что же представляет собой человек как творческое существо? Что такое индивид, это Я? Создает его природа или Бог? А может быть, он сам создает себя (конечно, по воле Высшего Разума)? Если распространить принцип деятельности на самое последнее основание, то каким будет вывод?

Немецкий философ думает о том, что признание независимой от человека силы как причины его бытия наполняет его ужасом. Та свобода, которая не есть собственная свобода, не удовлетворяет человека.

«Я сам, т. е. то самое, о чем я имею сознание как о себе самом, как о моей личности, и то, что в этом учении представляется простым лишь проявлением чего-то высшего, – я сам хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное – я хочу сам быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет» [2, с. 93–94].

Подобное утверждение кажется немного странным, если вспомнить о том, что Фихте признает сверхчувственный мир и его морального главу – Бога. Но дело в том, что именно Бог наделяет человека самодеятельностью и стремлением создавать все, в том числе и самого себя: я хочу, говорит Фихте, сделать себя тем, чем я буду. Свободная деятель-

¹ Идея высказана Фихте в «Речах к немецкой нации» (1808) и в планах создания нового (Берлинского) университета (1809).

² Не один раз указывает Фихте, что прежнее воспитание основывалось на простом запоминании и усвоении предлагаемого материала – тогда память служила лишь неизменным вещам. «А таким путем вовсе не могло возникнуть даже и смутное понятие о духе как о самостоятельном и изначальном первопринципе самих вещей» [6, с. 39].

ность возможна только в интеллектуальных существах. Только они вышшаются над всей природой и совершенно освобождаются от действия её законов, пишет он в «Назначении человека». Именно от **мысли** исходит действие.

Если бы интеллект представлял собой только проявление природы, то человек должен был бы подчиняться ей. Но он подчиняет её себе, и природная необходимость становится только условием его свободы. Природа не сковывает человека, а, напротив, гарантирует его свободную деятельность. Если по отношению к природным вещам возможны и необходимы и изменение, и познание, то по отношению к людям возможно только **признание** – признание их такими же самостоятельными и нравственными существами, как и ты сам. Это – предпосылка всякой деятельности.

Итак, не природа, а Бог наделяет интеллектуальное существо желанием и способностью действовать. Действовать – значит осуществлять нравственное назначение «быть человеком», значит изменять все к лучшему и создавать новое, прежде всего – самого себя.

«Настоящий мир существует для нас лишь через веление долга, иной мир возникает для нас тоже только через другое веление долга, ибо никаким другим образом для разумного существа мир не существует» [2, с. 191–192].

Мы подошли к центральному пункту наукоучения – как появляется то самое Я, которое все изменяет и все производит? Есть ли оно эмпирический индивид, просто рождающийся на свет? Нет! – уверенно отвечает Фихте. Если уж человек производит всё, то он должен произвести и самого себя в качестве этого рождающего все вокруг Я.

И это первый пункт наукоучения, который гласит: «Я полагает Я». Для Фихте этот пункт не требует доказательств именно потому, что он первый, и его ни из чего другого вывести нельзя. Поэтому он постигается интуитивно. Философ употребляет здесь понятие «интеллектуальная интуиция». Вероятно, можно считать её первоначальной, если речь идет о нравственной и самостоятельной личности, когда нравственный закон как будто непосредственно содержится в разуме. В то же время, мы видели ряд доказательств: от земного мира – к сверхчувственному – к моральному главе этого мира – к нравственному закону – и к Я. Может быть, допустимо употреблять термин «интеллектуальная интуиция» по отношению всего лишь к познающему Я? Но и здесь, к первому основоположению наукоучения, Фихте движется постепенно. Разумеется, если знать конечный результат или исходить из главной идеи наукоучения сразу (но это возможно только для Фихте), тогда можно начинать непосредственно с Я. Однако философ ведет читателя к этому пункту постепенно. Он предлагает начать с бесспорного эмпирического положения « $A=A$ ». В нем не говорится ничего относительно того, есть ли A в действительности, но только то, что если A положено (есть), то оно положено (A есть A). Утверждается бесспорно лишь **связь** «если A есть, то оно

есть». Такое утверждение есть суждение; но кто судит? Кто утверждает? Этим некто может быть только Я. Тогда связь «х» между А и А означает, что Я=Я; Я есть Я. Если «х» достоверно, то и Я достоверно. И вот это полагание Я самим собою есть **чистая деятельность**: Я полагает самого себя. В том-то и состоит сущность критической философии, говорит Фихте, что в ней устанавливается абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и первое.

Знания о нем можно достичь и совсем другим путем: так как мы исходим из философии как **наукоучения**, т. е. из объяснения того, как осуществляется научное познание (и познание вообще), то признаем, что познаваемые предметы есть предметы **мыслимые**. Очень хорошо этот факт Фихте проясняет в «Ясном как солнце...» (1801): любой предмет, о котором мы составляем представление, нами мыслится; мы знаем его как то, что мыслим. Когда я говорю, например, «это – книга» или «это – береза», это означает, что книга – то, что я **мыслю** как книгу, береза – то, что **мыслю** как березу. Фактически книга тождественна с **моим знанием**, моим мышлением о ней (и т. д.). Предлагается вопрос: «...знали ли вы когда-либо что-нибудь без того, чтобы вы обладали сознанием, и, следовательно, могли ли вы когда-либо со всем вашим знанием, <...> – могли ли вы когда-нибудь со всем вашим существом выйти за пределы определения сознания?» [8, с. 647–648]. И дается ответ – нет! Когда мы говорим о книге, мы **знаем**, что это книга, точнее, мы **делаем** её **знаемой, мыслимой**. Как? – мы **мыслим** её. Правда, делаем это бессознательно [10, s. 123], или – неотрефлексированно. И лишь тогда, когда мы задумываемся о том, как возникает в нашем сознании **знание** о вещи, **мышление** о вещи [10, s. 124], оно становится отрефлексированным. По сути дела, рефлексия – такое же мышление, как и бессознательное. Фихте называет его сознанием второй степени по сравнению с неотрефлексированным сознанием первой степени.

Правда, когда мы рефлекслируем, т. е. опять-таки **порождаем** сознание – сознание второй степени, и оно кажется нам по преимуществу чистым сознанием, противостоящим вещи, а первое определение кажется чистой вещью. На самом же деле и то, и другое есть одно и то же сознание, но разной степени. Однако об этом чуть позже.

Сейчас мы акцентируем тот момент, что, прежде всего, с самого начала должно появиться то Я, которое мыслит различные вещи. Оно вовсе не эмпирический индивид, существующий просто потому, что родился на свет. Нет, если деяние – всеобщий принцип всего существующего, то и Я должно быть результатом (и одновременно причиной) деятельности. Прежде чем оно сделало вещи мыслимыми, оно должно сделать себя **мыслящим**. Как это возможно? – Требуется помыслить о себе как о мыслящем. Получается как бы удвоение действия – мыслящее Я мыслит о себе как о мыслящем же Я. Поэтому Фихте вводит здесь двойное деяние – он употребляет термин «дело–действие» (Tathandlung). Теперь мы говорим, что мыслимое и мыслящее совпадают, и мыслимое также явля-

ется мыслящим. Вот это и есть **чистое Я**, само себя производящее. Оно оказывается исходным пунктом, первым основоположением наукоучения и постигается интеллектуальной интуицией по той причине, что является **первым**. В связи с чистым Я Фихте критикует и Канта, и Декарта – всех тех, для чьих систем приобретало значение Я, которое мыслит.

Кант намекал, думает Фихте, на основное положение наукоучения, когда писал, что смысл трансцендентальной апперцепции заключается в том, что сознание «я мыслю» сопровождает любое другое наше представление. Но Кант не пошёл дальше и не поставил вопрос о том, как возникает это самое мыслящее Я. Он исходил из того, что оно всегда имеется налицо. Картезий сделал акцент на том, что, если мыслишь, то непременно существуешь. Он также не дошел до основного положения наукоучения, так как не объяснил, каким образом возникает мышление, мыслящее обо всем. Для Фихте бесспорно, что мышление должно прежде всего воссоздать **себя**, и это осуществляется, когда я в первую очередь мыслю о себе или же – о мышлении. В этом случае возникает **самосознание**, и оно – начало всякого **сознания**. Если поставить вопрос: кем был Я до того, как помыслил о себе?, – то надо признаться, что, не создавая (не мысля) себя, Я был **ничем**. Здесь за Я, бесспорно, скрывается **чистое Я**, потому что обыватели, например, не мыслят о себе в то время, когда бессознательно мыслят о различных предметах.

Фихте важно доказать, что его система – кантовская. Однако отказ от вещи самой по себе как исходного в познании и от ощущений, вытекающих из воздействия вещей, ясно свидетельствует о том, что не так уж последовательно он развивает идеи Канта. С точки зрения Фихте, он лишь незначительно совершенствует кантовскую систему. У Канта, как он думает, сохраняется догматизм, а различие между догматизмом и критицизмом сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я или, наоборот, самостоятельность Я – в жертву самостоятельности вещи [5, с. 458].

Догматики допускают образы только как образы вещей; если лишить их вещей, вместе с ними исчезнет и их собственное Я вместе с образами. Ради самих себя они не могут отказаться от веры в самостоятельность вещей, – разъясняет Фихте. Всем, что у них есть, они обязаны внешнему миру.

Другое дело – сторонник наукоучения: он самостоятелен и потому не нуждается в вещах в качестве опоры для своего Я. Он обращает в призрак самостоятельность вещей. Ведь вещь – это то, что я **знаю** о вещи, и оно возникает при действии мыслящего Я, интеллигенции. Я мыслящее само ограничивает свою деятельность, и именно подобное ограничение создает объект, необходимый для того, чтобы Я было субъектом. Нам всего лишь кажется, что объект самостоятелен и возник раньше мышления о нем. Но это не так. Фихте уточняет: все исходит из деятельности Я. Я полагает себя, и Я противопоставляет себе объект. Его деятельность в

принципе бесконечна, но на каком-то этапе Я само себя **ограничивает**; такое ограничение и означает полагание объекта, от которого затем исходит обратное воздействие на Я. П.П. Гайденко [1, с. 74–76, 78–82] считает, что в данном случае нет ответа на вопрос, почему Я должно ограничить свою бесконечную деятельность. Как нам кажется, ограничение осуществляется для того, чтобы найти объект – ведь Я не может быть субъектом, мыслящим Я без объекта, мыслимого не-Я. Но теперь ясно видно, что фихтевская система – вовсе не усовершенствованная кантовская, Фихте преобразует её радикально.

Мы должны помнить о том, что страдательное состояние Я детерминировано им самим; из состояния бесконечности, следовательно, неопределенности Я переходит к своей конечности и определенности.

В этих рассуждениях, бесспорно, видна тождественность божественного начала и абсолютного, чистого Я. В понимании последнего у Фихте имеются некоторые разночтения. С одной стороны, чистое Я содержится в каждом эмпирическом Я. С другой же стороны, последнее должно всегда стремиться к первому, никогда его не достигая. Но видно, что фихтевская трансцендентальная дедукция означает убеждение, что весь мир выводится из Я.

Заметим: Фихте по-своему решает здесь кардинальный для всей новейшей европейской философии вопрос: что является предметом, о котором мыслят? Есть ли это предмет, находящийся **вне** мышления, на который направлена мысль, или же это только предмет **внутри** мышления, поскольку о нем мыслят? Наш философ убежден во втором. Предмет, о котором мыслят, всегда предмет внутри мышления; он кажется нам **внешним** предметом, но это только кажется, потому что само же мышление, создав его, выносит его во-вне, подчиняясь требованиям Я иметь для себя объект. Ситуация складывается следующим образом.

Фихте начинает с **фактов сознания** («Факты сознания», 1810) в восприятии внешних предметов, причем слово «внешний» он употребляет точно так же, как и обыкновенные смертные. Но, разделив на части это слово, он хочет показать, что в обоих его смысловых элементах – признании возбуждения внешнего чувства предметами и признании восприятия протяженности предметов в пространстве – мы имеем дело только с **самосозерцанием** в Я.

Что касается пространства, то это доказал уже Кант. Что касается восприятия, то мы как будто бы вслед за Кантом признаем, что ощущаем красное, твердое, прямоугольное и т. д. Но вопреки Канту, мы не можем относить их к **внешнему** предмету, потому что они – **наши восприятия**, точнее – **наши чувственные созерцания**. «Так как, безусловно, это внешнее чувство само принадлежит к **нашим** созерцаниям (т. е. к нашему внутреннему миру) и в них и ими ограничено, то созерцающий может воспринимать это ограничение только на себе и в себе» [7, с. 625]. И поскольку это так, постольку восприятия включаются в мое целостное **самосозерцание** и становятся его моментами. Относительно самосозер-

цания Фихте говорит, что оно «существует, вот и все» [7, с. 625]. Конечно, это не доказательство, но автор, по-видимому, прав, так как у каждого человека есть самосознание и самосозерцание. Однако то обстоятельство, что мы относим свои чувства к **внешнему** предмету, во-все не подтверждается никаким чувством: то, что он **внешний**, не ощущается и не созерцается, а только **мыслится**, и это, по Фихте, «настолько же важно, насколько оно не признано» [7, с. 626]. Можно было бы возразить философу, приведя доказательства, например, Кондильяка о том, что существование предметов **вне** нас доказывает чувство **осязания**. Но Фихте нигде не ссылается на французского просветителя, и, вероятно, доводы Кондильяка не подействовали бы на него (если бы Фихте его читал), поскольку внешние созерцания по сути дела являются воздействием Я на самого себя, а во-вторых, признаются включенными затем в самосозерцание Я и выступают как моменты последнего. Только мысль, как полагает Фихте, создает **внешний** предмет – она **выносит** все то, что имеется в самосозерцании, во-вне.

«...становится совершенно ясно, что находящееся в состоянии внешнего восприятия созерцающее может сказать: я чувствую себя так и так ограниченным (т. е. чувствую красный цвет, а не цвет вообще; прямоугольность, а не любую фигуру – *Т.Д.*) и в то же время, в том же нераздельном созерцании я схватываю свою бесконечную возможность. Но совершенно непонятно, каким образом созерцающее может выйти из этого простого восприятия и сказать: вне меня и совершенно независимо от меня существует **нечто**, протяженное в пространстве и с такими-то качествами» [7, с. 625].

Еще раз: то, что мы называем **внешними воздействиями**, мы должны считать только **нашими** созерцаниями; в целостном самосозерцании Я они оказываются элементами, из которых **продуктивное воображение** строит предмет (вслед за Кантом Фихте приписывает продуктивному воображению созидательную способность). Затем **мышление** выносит его **во-вне**. Так возникает **внешний** предмет; ясно, что в конечном счете он – продукт Я.

Не забудем, однако, что этот процесс идет **дважды**: первый раз бессознательно, неотрефлексированно и второй раз отрефлексированно, в уме философа. Тогда и выясняется, что, когда мы соотносим **свое знание** с **самим** предметом, на самом деле мы соотносим сознание первой степени с сознанием же, но второй степени (или прообраз с копией).

Здесь сразу же возникает вопрос, связанный с проблемой свободы. Ведь именно свободная деятельность есть истинная деятельность Я. И в его решении Фихте изменяет предшествующую гносеологическую установку: у Канта бессознательное было несвободным, а сознание – свободным. Фихте делает обратный ход: бессознательный процесс созидания (предметов) объявляется свободным – его ничто не ограничивает, так как нет еще предмета, он еще только создается. А сознание (созерцание) уже ограничено имеющимся предметом, поэтому оно несвободно.

Правда, Фихте вслед за этим делает как будто непонятный шаг: он признает далее, что, будучи несвободным, созерцание затем следует признать также и **свободным**. Такой поворот, по-видимому, можно объяснить тем, что хотя созерцание и ограничено наличием его предмета, оно есть вместе с тем **рефлексия** над предметом, и человек не просто познает мир, но и творит его. Точно так же, наверное, можно объяснить, почему в первом акте признаки предмета соединяются **необходимым образом**, а во втором – **случайным**. Во втором акте действует эмпирическое Я, которое допускает ошибки и случайности.

Стоит остановиться на том, почему все же возникает различие между бессознательным, необходимым и сознательным, случайным: посредством такого несоответствия Фихте хочет выразить несопадение **предмета** мысли и **мысли** о предмете. Это различие существует, по его мнению, лишь внутри мышления, сознания; оно, по Фихте, отражает различие свободно созданного объекта и знания о нем, но отнюдь не отличие внешнего предмета от предмета мышления.

Еще одна трудность возникает в связи с требованием практического воздействия на природу. Кант им не очень-то интересовался – для него важно было решить задачи познания и нравственности. У Фихте же воздействие на природу – жизненный нерв человеческого существования. Но для эффективности практического воздействия нужно, чтобы предметы были такими, как мы их себе представляем. Такую гарантию дает действие абсолютного Я, сравнимого с Богом. Все предметы именно таковы, какими они познаются – в фихтевском смысле слова, – потому что их создало абсолютное Я, содержащееся в Я индивидуальном. Практика здесь – почти критерий истины.

Отсюда один шаг до иного понимания и практики, и познания. Мы найдем его у К. Маркса.

Список литературы

1. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979.
2. Фихте И.Г. Назначение человека / Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
3. Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении учёного / Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
4. Фихте И.Г. О достоинстве человека / Фихте И.Г. Соч.: Т. I. – СПб., 1993.
5. Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение / Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. I. – СПб., 1993.
6. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. – М., 2008.
7. Фихте И.Г. Факты сознания / Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
8. Фихте И.Г. Ясное, как солнце... / Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. I. – СПб., 1993.
9. Mader L. Fichte, Feuerbach, Marx. Wien, 1968.
10. Schreiter Y. Produktive Einbildungskraft und Aussenwelt bei Fichte // Der transzendente Gedanke. Die Gegenwaertige der Philosophie Fichte. Bd I, Hamburg, 1981.
11. Hinz M. System der Freiheit. Stuttgart, 1981.

О поэтической функции языка в герменевтической философии П. Рикера

В статье исследуется важнейший аспект герменевтической философии П. Рикера – аспект истины, «семантической инновации», той конструктивной добавки смысла, которая является результатом герменевтического опыта. В этой связи затрагивается тема поэтики, творческой языковой деятельности, нацеленной на преобразование культурно-исторической реальности.

The article analyses the most important aspect of Paul Ricoeur's hermeneutical philosophy – the aspect of truth as semantical innovation, addition to sense. This addition is a constructive result of a hermeneutical experience. Then the article investigates the theme of poetics – creative activity of a language, which goal is to transform the cultural and historical reality.

Ключевые слова: философская герменевтика, понимание, язык, поэтика, семантическая инновация, истина, рассказ.

Key words: philosophical hermeneutics, understanding, language, poetics, semantical innovation, truth, narrative.

П. Рикер вводит в свою антропологическую философию герменевтическую проблематику начиная с 60-х гг. XX в. До этого времени первые работы философа свидетельствуют о том, что он продолжает традицию французской философии субъекта, трансформированную с учетом критики со стороны «мэтров подозрения» (Маркса, Ницше и Фрейд). Например, в труде «Волевое и произвольное» он занимается феноменологическим анализом волевого акта субъекта, при этом последний трактуется как «сознание, воплощенное в теле», т. е. не как автономный самостоятельный субъект классической рефлексивной философии, а как такой субъект, который испытывает воздействие «произвольного». Это «произвольное», не допускающее абсолютную свободу волевого акта, описано Рикером, в частности, как телесная организация биологических функций человека.

Первый шаг философа в направлении переосмысления рефлексивной философии (сторонником которой он будет себя считать до последних работ) как герменевтики состоит в переводе этой философии в лингвистическую плоскость, что было осуществлено в книге «Символика зла» (1960), последнем томе «Волевого и произвольного». Злая воля человека даже более, чем нейтральные «данные сознания», неподвластна рефлексии и прямой интуиции, на которую опиралась классическая рефлексивная мысль – она «сопротивляется» признанию, разоблачению. По-

этому рефлексия злой воли, по Рикеру, должна быть дополнена толкованием языковых «продуктов» воли – символов зла (например, «пятно», «кривая дорога») и рассказов о зле, которые имеются издревле в разных культурах (например, мифы о начале зла). Рефлексивная философия, таким образом, превращается в герменевтику.

Первый герменевтический проект Рикера, таким образом, состоит в семантическом анализе «продуктов» сознания – символов, выражений и мифов. Важными вехами семантического анализа в истории герменевтики Рикер считает труды Августина, Шлейермахера, Дильтея, Ницше, Фрейда. Общим для всех этих исследований французский мыслитель считает выявление многозначности смыслов одного и того же выражения, символа. Сам он при анализе символов принимает определение М. Элиаде, цитируя его: «я называю символом всякую структуру значения, где один смысл – прямой, первичный, буквальный – означает одновременно и другой смысл – косвенный, вторичный, иносказательный, – который может быть понят лишь через первый» [7, с. 44]. В связи с такой трактовкой символа находится и определение интерпретации, в которое Рикер включает аспекты, присущие экзегезе: «интерпретация – это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении» [7, с. 44].

Однако глубокое изучение хайдеггеровской герменевтической философии и гадамеровской философской герменевтики приводит Рикера к расширению собственной герменевтической философии, к включению в нее онтологической проблематики, в частности, проблемы понимания как способа обнаружения истины бытия человеком. Рикером движет желание вывести рефлексивную философию как герменевтику на уровень онтологии, уровень анализа *dasein* – бытия, которое существует, понимая. Вообще, феноменологическая философия, по Рикеру, содержит в себе имплицитно две герменевтические программы, два способа обоснования герменевтики. В первом, в онтологии понимания, Рикер следует за Хайдеггером, но с оговорками; он называет этот путь обоснования «коротким». Здесь развивается онтология понимания, но не дополняется исследованием методологических вопросов: Хайдеггер сразу начинает рассматривать конечное сущее, для которого понимание трактуется не как способ познания, а как способ бытия. Поэтому основным вопросом онтологии понимания является следующий: «Что это за существо, бытие которого заключается в понимании?» [7, с. 36]. В целом поддерживая путь Хайдеггера, Рикер, тем не менее, высказывает сомнения по поводу возможности такой «непосредственной» онтологии без рефлексии о методе и проблем, связанных с интерпретацией. К тому же фундаментальная онтология, анализируя *dasein*, сама предполагает метод интерпретации. С другой стороны, французский мыслитель опасается второй крайности – ухода от онтологического пути в случае сосредото-

ния на методологических, познавательных вопросах, как в эпистемологии интерпретации витгенштейнианского или неокантианского толка. Поэтому своей задачей он видит синтез этих двух способов-путей.

Рикер также обращает внимание на значение для герменевтики феноменологии позднего Гуссерля, у которого присутствует тема *Lebenswelt*, «жизненного мира» как основания всех возможных объективных смыслов, горизонта всех интенциональных актов живого существа. «До объектности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь», поэтому «субъект, располагающий объектами, сам является производным от действительной жизни» [7, с. 40]. В этой связи анализ (семантический) мира наличных значений не исключает, но может быть фундирован, по крайней мере дополнен, онтологическим анализом «жизненного мира» человека и культуры.

Очевидно, что стремление Рикера соединить фундаментально-онтологическую герменевтику и эпистемологическую, рассмотреть в рамках одной концепции две стороны понимания – способ бытия человека и метод объяснения и интерпретации культурного мира – может быть понято из ситуации в западной герменевтике, которая складывалась с 60-х гг. после выхода в свет «Истины и метода» Гадамера. Известны дискуссии этих лет между сторонниками онтологической герменевтики (Гадамер) и методологической (Э. Бетти), между Гадамером и Ю. Хабермасом, который отстаивал роль критической рефлексии, позволяющей преодолевать традицию, а также рассматривал язык как носитель идеологии [3]. «Длинный» путь, который предлагает Рикер – это путь неклассической рефлексивной философии, который начинается с семантического анализа «текстов сознания» («семантический план») и приходит к пониманию «усилия существования», т. е. бытия человека. Этот путь отчасти уже был намечен в разных герменевтических учениях. Так, психоанализ Фрейда Рикер трактует как своеобразную герменевтику, где совмещаются онтологический и семантический анализы. Этот тип герменевтики он называет «археологией субъекта», поскольку создатель психоанализа через интерпретацию символов искал их исток, «архэ». Эта интерпретация выявляла сексуальное желание в качестве определяющей стороны бытия, «усилия существования» человека. Кроме этой герменевтики, которую Рикер называет «редуцирующей», он выделяет также «увеличивающую» герменевтику Гегеля, который в «Феноменологии духа» представил «телеологию субъекта», раскрывающую процесс творческого саморазвития духа. И, наконец, в феноменологии религии М. Элиаде дает образец «эсхатологии субъекта», анализируя смыслы верований, ритуалов и т. д., связанных со священным. Три разных метода интерпретации, семантического анализа связаны с онтологией, вопросом человеческого бытия. Согласно Рикеру эти методы интерпретации дополняют друг друга, поскольку каждый из них отсылает к той или иной экзистенциальной си-

туации человека. Можно видеть, что философ является противником релятивизма в герменевтике, когда методы интерпретации рассматриваются как равноценные «языковые игры».

Одна из центральных проблем герменевтической философии – проблема истины. Как указывает Ж. Гронден [4], Рикер, вслед за Гуссерлем и Гадамером, придерживается феноменологической концепции истины как явленности «самой вещи» в отличие от традиционного понимания истины как соответствия суждения предмету или же «субъективной» истины романтизма. Гронден акцентирует внимание на творческой, действенной природе языка и понимания и даже вводит словосочетание «*alētheia poietikē*», называя так истину, как она трактуется в философской герменевтике. Именно такой интерпретации истины придерживается Рикер в своей герменевтике метафоры («Живая метафора», 1975). Следует отметить, что философ начиная с 60-х гг. поддерживает тезис о том, что язык вообще имеет познавательное значение, связывает нас с миром, позволяет описать или «переописать», преобразить реальность. Так, метафорическое выражение – не просто риторическая фигура, она делает реальность «обитаемой», открывает новые значения (эмоциональные, этические и другие) реальности, которые дескриптивный язык открыть не может. Поэтому истина, открываемая в метафоре, предполагает приращение смысла, новизну, конститутивную для этой фигуры языка. Метафора приводит нас к такому участию в мире и в создании истины, которое недоступно иными способами. Залогом этой креативности становится то фундаментальное обстоятельство, что мир для феноменологии не дан заранее в готовом виде, а существует в виде горизонта возможностей. То самое создание смысла, с которым имеет дело герменевтика, и есть необходимое смысловое «приращение» к миру, делающее его осмысленным и истинным.

«Поэтические качества как переданные суть прибавление к структуре мира; они "истинны" в той мере, в какой они "свойственны", т. е. в той мере, в какой они прибавляют уместность к новизне, очевидность к неожиданности» [9, р. 300].

Эту «поэтичность» языка (метафоры, а затем рассказа) Рикер анализирует с точки зрения творения смысла, семантической инновации. Поэтическая функция – это не случайная демонстрация возможностей языка и ни в коем случае не отвлечение от его референциальности. Анализируя метафору, мы становимся наблюдателями «переописания» реальности в «метаключе» – такого описания «иной», новой реальности, которое недоступно обычным дескриптивным возможностям языка. Благодаря тому, что, употребляя метафору, мы отвлекаемся от непосредственно воспринимаемых дескриптивных значений фраз, выявляется скрытая референциальная функция высказывания.

«Так, например, поэтический дискурс привносит в язык аспекты, свойства, значения реальности, которые недоступны для непосредственно дескриптивного языка и могут быть переданы лишь в процессе сложного взаимодействия между метафорическим способом высказывания и нарушением общеупотребительных значений слов, подчиненным определенным правилам» [5, с. 9].

В этом смысле в работе «Время и рассказ» Рикер рассматривает рассказ как частный случай «метафорической» референции, поскольку через рассказ осмысливается жизненный опыт бытия в мире человека. Здесь также язык имеет онтологическую функцию, он – место появления смысла и истины мира. Придавая рассказу временную характеристику, Рикер, как и Гадамер, опирается на результаты фундаментальной онтологии Хайдеггера, т. е. – на тот вывод, что бытие обнаруживается экзистенцией во временении.

Таким образом, Рикер видит две формы семантической инновации, создания нового смысла за счет синтеза, конструктивного изменения или приращения имеющихся – метафора и рассказ. В обеих формах целью является создание нового, не существовавшего до нахождения метафоры или придумывания рассказа соответствия между оформляемым множеством (слов в метафоре и событий в рассказе) и найденным синтезом. Эти формы живы до тех пор, пока такая новизна сохраняется, пока прочтение на уровне автоматизма затруднено и невозможно буквальное понимание. В любом случае для Рикера главной является проблема возникновения «нового соответствия»: в метафоре необходимо разъяснить возможности («динамизм») появления новых смыслов на основании буквального прочтения, а в рассказе – способ объединения в целое интриги («*mythos*») многообразия событий, включенных в рассказ [5, с. 8]. Исследованию метафоры и рассказа Рикер и посвящает два произведения, задуманных, по его словам, как одно целое – «Живая метафора» и четырехчастное «Время и рассказ».

В своем толковании рассказа Рикер опирается на аристотелевский термин «*mimēsis*» (подражание, репрезентация), различая в нем три смысла: в первом смысле мимесис связан с обыденным предпониманием человеком сферы собственного практического действия; во втором – с «поэтическим», творческим вымыслом (при композиционном оформлении рассказа, художественного вымысла или научной истории); в третьем – это «новая конфигурация предпонятой сферы действия при помощи вымысла» [5, с. 9]. «Новая конфигурация» и будет связана с референцией рассказа и с той самой «*alētheia poiētikē*», о которой пишет Гронден. Рикер намеревается анализировать именно эту референциальную (познавательную) функцию рассказа, поскольку в ней видит способ «рефигурации», преобразования нашего обыденного и, в известной мере, бессловесного временного опыта. Философ связывает миметическую сторону рассказа со временем: «миметическая функция рассказов прояв-

ляется преимущественно в поле деятельности и ее *временных* значениях» [5, с. 9].

Мир рассказа – это временной мир. Более того, «время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта» [5, с. 13]. Рикер отмечает, что сам Аристотель в «Поэтике» ничего не говорит о времени и его отношении к мимесису: для грека подражательность трагедии имеет основание не в хронологии событий, а в их логической связи. Он видит в таком отсутствии преимущество: оно позволяет установить необходимую для эффективного исследования дистанцию между проблемами времени и рассказа. В целом Рикер рассматривает *mimēsis* как подражание живому временному опыту посредством сочинения последовательности событий, интриги (мифа).

Поскольку для Рикера важно подчеркнуть действенный, деятельностный аспект Аристотелевой «Поэтики» и ее понятий, он начинает свое рассмотрение этой работы с термина «поэтическое». Поэтическое как «производство», «конструирование», «динамизм» придает соответствующие значения всем понятиям «Поэтики», в первую очередь «интриге» (*mythos*) и «подражанию» (*mimēsis*). Рикер указывает, что в аристотелевском определении мифа как упорядочения фактов в систему (*systasis*) (1450 а 5) *systasis* нужно понимать в динамическом ключе – скорее как «упорядочение», чем как «систему». Поэтому Аристотель говорит именно о *сочинении* мифов, а поэтику отождествляет с этим *процессом*. Этот же оттенок смысла Рикер придает и термину *мимесис* – он понимается как транспозиция, репрезентация, *активный* процесс подражания. Рикер настойчиво подчеркивает этот динамический характер искусства сочинения, поскольку основной своей задачей видит, с одной стороны, введение временной характеристики в сферу понимания как способа бытия в мире человека и, с другой стороны, доказательство возможности понимания через рассказывание «реальных» временных явлений человеческой деятельности.

Рикер исходит из частичного отождествления подражания действию (репрезентации действия) и упорядочения фактов в интриге. Возможность этого частичного отождествления он видит в том, что, с одной стороны, главное в подражании – то, чему подражает интрига, а именно – действие; с другой стороны, действие характеризуется как цель, начало и «душа» трагедии. Это подтверждается заявлением Аристотеля о том, что «само подражание действию есть интрига» (1450 а 1) [5, с. 45]. По словам Рикера, такое соотношение подражания действию и упорядочения фактов «исключает всякое толкование аристотелевского *mimēsis* в терминах копии» [5, с. 45]. Он толкует *mimēsis* как деятельность композиции, составления интриги, организации фактов в единое действие. В результате мы получаем формулу «действие есть то, что "сконструировано" в

процессе конструирования, в чем и заключается миметическая деятельность» [5, с. 46].

Заимствуя исходные понятия, важные для герменевтики рассказа, из «Поэтики» Аристотеля, Рикер стремится создать такую модель композиции интриги, которую можно было бы распространить на всякое нарративное сочинение, не только на греческую трагедию. «Поэтика» дает основания для такой экстраполяции. На этом пути Рикер, находя главное в искусстве композиции, то самое «что» интриги, – действие, обнаруживая равнозначность мимесиса и мифа именно в действии, нивелируя на этом основании различия между эпосом, трагедией и комедией, обозначая таким образом общую платформу для всякого нарратива, утверждает, что в «Поэтике» характеры и персонажи трагедии подчинены мифу и действию. Если в этике действия заданы моральными качествами действующего, то в поэтике поэт, выстраивая действие, подчиняет ему характеры. Другими словами, «миметическим статусом» обладает именно действие.

В поисках «теории нарративной композиции» Рикер обращается к «целому» (holos) интриги. Поскольку Аристотель прямо не говорит о времени действия, то Рикер рассматривает аристотелевские рассуждения о логической связности композиции и находит, тем не менее, в теории трагедии аспекты, которым можно было бы сообщить временную характеристику. Анализируя Аристотелевы разъяснения о целом, французский философ приходит к выводу, что именно композиция задает структуру этого целого. Начало, середина и конец интриги определяются исходя из их логической связности: начало – это то, что не следует за другим с необходимостью, конец – по необходимости или вероятности приходящее после другого, середина сама следует за другим и после нее есть следующее. Важнейшим аспектом становится то, что в этой связи нет случайности, и она определена необходимостью или вероятностью действия. Рикер обращает внимание на то, что такая связь – не следствие опыта, реального действия. Она появляется в результате поэтического усилия – построения интриги. Таким образом, целое, начало, середина, конец – не аспекты реальных действий, но следствие упорядочения фактов.

С временем Рикер связывает протяженность действия, которая, тем не менее, задается и существует только в рамках интриги-мифа. Эта протяженность, как отмечает Рикер, может быть только временной; однако это время не действия, не мира, а время произведения и мифа. Это подтверждается тем, что происходящее между событиями интриги, связанными в целое, для поэмы неважно – это «пустое время». Время мира, в котором некие происшедшие события объединяются лишь случайно, не может считаться основанием составления интриги. Гомер с помощью поэтического искусства выбрал и объединил из многочисленных событий Троянской войны те, которые в форме интриги составили единое действие. Итак, Рикер, который считает, что время появляется только с narra-

тивом, показывает, что Аристотель не имеет дела непосредственно со временем, а связь в его интриге-мифе – это связь логическая, а не временная. И тут же уточняет, что о логическом в «Поэтике» Стагирит не говорит, несмотря на то, что необходимость и вероятность – логические категории. Рикер связывает это с тем, что в поэтике мы имеем дело с *praxis*, а не с *theōria*, т. е. с *phronēsis* – практическим разумением. Таким образом, вслед за Аристотелем нам необходимо вести речь о понимании посредством интриги-мифа.

Итак, Рикер находит в «Поэтике» мотив понимания. Отталкиваясь от рассуждений Аристотеля о связи изображения и узнавания (1448 b 12-17), он отмечает, что «интеллектуальной» основой удовольствия, получаемого от подражания, нужно считать узнавание, о котором ведет речь Аристотель. То, что узнается, говорит Рикер, мы находим благодаря интриге и именно в ней. Интрига обладает свойством «универсальности», типичности, а связь событий в ней – свойством необходимости и вероятности. Рикер выделяет аристотелевскую характеристику этой связи как «одно вследствие другого» (в отличие от связи событий по типу «одно после другого»). Так он приходит к выводу, что связность интриги-мифа задана ее структурой (начало – середина – конец), характеризующейся завершенностью и целостностью. Внутренняя связность, по словам Рикера, это и есть начало универсализации, родственной практической мудрости – политике и этике. Рикер постоянно обращает внимание на внутреннюю связность мифа, в отличие от внешнего случайного сочетания событий. Он видит *mimēsis* именно в построении этой каузальности. «Сочинять интригу – значит уже выводить интеллектуальное из случайного, универсальное из единичного, необходимое и вероятное из эпизодического» [5, с. 53]. Итогом становится определение поэта как творца интриги/подражателя действию.

Критерием проверки истинности или «правильности» этой найденной, созданной связи Рикер видит узнавание или, точнее, удовольствие от узнавания действия, «зашифрованного» в мифе. Именно порядок действия в трагедии подлежит пониманию, составляя интеллектуальную «часть» трагедии.

Несмотря на то, что сам Аристотель не уделяет достаточного внимания влиянию трагедии на зрителя, Рикер находит моменты, свидетельствующие о важности этого влияния и указывающие на то, что лишь в зрителе трагедия находит завершение. К этому выводу Рикера приводит трактовка поэтики в динамическом ключе – как структурирования, которое является направленной деятельностью, а значит, имеет адресата.

«С самого начала термин *poiēsis* накладывает отпечаток своего динамизма на все понятия “Поэтики” и превращает их в обозначения операций: *mimēsis* – репрезентативная *деятельность*; *systasis* (или *synthēsis*) – операция по упорядочению фактов в систему, а не система сама по себе» [5, с. 61].

Адресат – зритель, а свидетельством завершенности произведения (т. е. воздействия мифа-интриги на зрителя) Рикер вслед за Аристотелем называет удовольствие. Рассматривая удовольствие от представления в первую очередь как результат узнавания, французский мыслитель находит в «Поэтике» аналогию к этике Аристотеля: этическое удовольствие «проистекает из действия, осуществленного без помех, и соединяется с завершенным действием как венчающее его дополнение» [5, с. 61]. Подобным образом в поэтическом произведении соединяются внутренняя цель самого произведения и конечная цель его восприятия. Итогом становится формула: «Удовольствие от узнавания одновременно создается в произведении и испытывается зрителем» [5, с. 61]. Так что то, что будет понято зрителем, сначала должно быть создано в произведении. Таким образом, Рикер выходит к интересующим его горизонтам влияния поэта на «мир культуры». Только в случае учета и исследования этого аспекта поэтики, по мнению Рикера, мы сможем исследовать миметическую деятельность в ее целостности.

Список литературы

1. Аристотель. Поэтика // Аристотель: соч.: в 4 т. – Т.4. – М., 1983. – С. 645–680.
2. Аристотель. Поэтика. Риторика. О душе. – М., 2007.
3. Гафаров Х. С. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера. – Минск, 2003.
4. Гронден Ж. Осознание работы истории и проблема истины в герменевтике // Топос. – 2000. – № 3. URL: <http://topos.ehu.lt/zine/2000/3/grondin.htm> (дата обращения: 16.10.2011).
5. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – М.; СПб., 1998.
6. Рикер П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе. – М.; СПб., 2000.
7. Рикер П. Существование и герменевтика // Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 2002. – С. 33–57.
8. Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник'90. – М., 1991. – С. 296–316.
9. Ricoeur P. La métaphore vive. Paris, 1975.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2 : 2

А. М. Прилуцкий

Функционально-семиотический анализ модификаций и трансформаций религиозного ритуала

В статье исследованы особенности трансформаций и модификаций религиозных ритуалов, обусловленных воспроизведением ритуалов в дискурсах различных религиозных традиций. При этом анализируются причины устойчивости ритуальных текстов, специфика структуры ритуалов и особенности репрезентации ритуалов.

The article deals with the peculiarities of the transformations and modifications of the religious rites, caused by representation of the rituals in the discourses of various religious traditions. At the same time it analyzes reasons of stability of ritual texts and the specific features of the structure of rituals and their representation.

Ключевые слова: религиозный ритуал, функционально-семиотический анализ, философия религии, религиоведение, герменевтика.

Key words: religious ritual, functional and semiotic analysis, philosophy of religion, religious studies, hermeneutics.

Современные исследования специфики религиозных ритуалов в большинстве случаев предполагают междисциплинарный подход, что, в общем-то, представляется оправданным: религиоведение сейчас все больше и больше обретает форму междисциплинарного комплекса, включающего философские, социальные и гуманитарные компоненты. Плодотворность такого подхода очевидна: именно в его рамках возникают современные религиоведческие направления и школы, позволяющие по-новому взглянуть на, казалось бы, хорошо известные и изученные религиозные явления, к числу коих относится и религиозный ритуал. Зачастую оказывается, что эта «изученность» кажущаяся, ведь степень изученности того или иного явления следует оценивать не по количеству наименований в тематической библиографии, а по количеству вопросов, остающихся без удовлетворительного ответа. К числу последних относится вопрос о причинах удивительной «живучести» религиозных ритуалов (которые нередко переходят по наследству от одной религии к другой), специфике структуры ритуала, его строения и т. п. Представляется, что функционально-семиотический подход к изучению ритуала позволит если не прояснить все перечисленные вопросы, то существенно расширить наши представления о религиозном ритуале как сложной зна-

ковой динамичной системе, обеспечивающей специфические религиозные коммуникативные акты.

Комплексные исследования ритуалов, проводимые в рамках теории «перенесения ритуалов» (нем. *Ritualtransfer*, англ. *transfer of ritual*), позволили установить, что изменчивость является отличительной чертой ритуала как такового: ритуал оказывается динамической (а не статической) семиогерменевтической реальностью. Причем указанные изменения имеют достаточно широкий спектр: они варьируются между модификациями в рамках одного ритуального комплекса и трансформациями, в результате которых образуются фактически новые ритуалы. И изменения ритуалов в рамках существующей модели, и выход за ее границы, обусловленный трансформациями текста ритуала, являют собой формы «перенесения ритуала». При этом для исследователя оказываются существенными такие вопросы, как соотнесение изменений ритуала (речь идет о собственно семиотических и герменевтических мутациях) и изменений в пространстве соответствующего контекста. Поскольку ритуал – неважно, религиозный или парарелигиозный – представляет собой сложную знаковую реальность, являющуюся самостоятельной, но все-таки частью семиотической реальности высшего уровня, изучение контекста оказывается обязательным условием изучения динамики ритуальных комплексов. Перефразируя Гадамера, отметившего, что всегда, когда человек оказывается вовлеченным в познавательную деятельность, он сталкивается с пространством герменевтики, можно сказать, что каждый раз, сталкиваясь с информацией, воспроизводимой в формате и посредством ритуальных действий, человек сталкивается и с необходимостью восприятия соответствующих контекстов. Иными словами: похожие с точки зрения структуры ритуальные действия в контексте различных религиозных традиций могут существеннейшим образом отличаться по значению. Так, например, кремация тела умершего в одних религиозных традициях является приемлемым (иногда – единственно приемлемым) ритуалом погребения, тогда как в других такое ритуальное действие сопряжено с негативными религиозными коннотациями. В обоих случаях наблюдается внешнее сходство, но за ним скрывается различное значение, для правильного понимания которого необходимо учитывать соответствующий религиозный контекст.

Перенесение ритуалов формирует новые ритуалы и их системы именно благодаря тому, что перенесение ритуалов не предполагает, а в ряде случаев и изначально отвергает возможность перенесения соответствующих контекстов. При этом следует различать перенесения-заимствования, благодаря которым ритуал переносится из одного социокультурного контекста в другой в результате, например, миграционных процессов, и изменения, обусловленные постепенными изменениями оригинального контекста, которые обеспечивают не трансформацию всего ритуального текста, но его постепенную модификацию [7, р. 3]. В ка-

честве примера первого случая традиционно приводится зороастрийская практика погребения тел умерших, которая, как известно, в ортодоксальном варианте предполагает использование специальных сооружений, исключающих как ингумацию, так и кремацию. В случаях же переселения групп зороастрийцев в страны христианской культуры мигранты вынуждены отказаться от изначального обряда, неуместного и невозможного (с точки зрения права и культуры) в новом контексте, и заимствовать формы погребения, приемлемые для соответствующей культуры. Примеров второго типа изменений можно привести великое множество. В таком качестве можно рассматривать практически любую литургическую реформу – от никонианской в русском православии до литургической реформы Ватикана II в католицизме.

Подобным изменениям близки так называемые «диахронические изменения ритуала», которые возникают в условиях существенного изменения историко-культурного контекста в результате одномоментных или более или менее быстрых изменений социальной конъюнктуры, например, в результате революций, последствий войн и т. п. общественных бедствий [7, р. 4]. Подобные процессы мы наблюдаем и при адаптации тех или иных ритуальных практик к народной религиозности: привнесенный в контекст народно-мифологической религиозности ритуал постепенно, но неизбежно модифицируется, сначала семантически, потом с точки зрения своей структуры. При этом могут формироваться различные с семантической и прагматической точек зрения варианты. Модифицированный вариант ритуала может существовать параллельно с его более «ортодоксальной» формой. Молитва в таком случае может трансформироваться в заклинание, благословение пищи – в магический ритуал и т. п., при том что трансформация молитвы в заклинание вовсе не свидетельствует о вытеснении модифицированным ритуалом исходного. В качестве примера такой модификации можно упомянуть народный ритуал поминания «за упокой» долго отсутствующего родственника, направленный на то, чтобы душа его «начала тосковать» и побудила скорее вернуться домой. Разумеется, такая модификация ритуала вовсе не вытеснила из практики поминания «за упокой» действительно умерших.

Динамика форм, которая неразрывно связана с развитием ритуальных практик, заставляет признать недостаточность «инструментальной теории» (которая обычно используется при изучении ритуалов) для объяснения сущности религиозного ритуала, здесь необходим подход более сложный, позволяющий рассматривать ритуал как «многосоставный, диалогичный и гетерогенный феномен», реализующийся как совокупность «процессов объективизации и объектной фиксации» [1, р. 20]. С эмической точки зрения¹, разговор о динамике ритуальных комплексов

¹ Под эмическим подходом подразумевается изучение религиозных феноменов с позиций соответствующих религиозных учений, не выходящее за их концептуальные, в

должен быть дополнен отсылками к индивидуальным переживаниям участников ритуалов, которые рассматриваются исследователями как «культурный эмфазис» [3, р. 47]. Наконец, говоря об изменениях, сопряженных с функционированием ритуальных практик, следует учесть и то, что сам ритуал, воспроизводимый в соответствующем контексте как актуальное символическое событие, способен непосредственно порождать изменения в социуме, влияя на поведение его участников, причем эти изменения вовсе не локализуются дискурсом соответствующего ритуала.

Можно согласиться с точкой зрения, согласно которой ритуал сам по себе способен оказывать влияние на поведение человека, поскольку «ритуальная речь и поведение» влияют на поведение других людей – как непосредственных участников ритуала, так и случайных его свидетелей, поскольку зачастую элементы ритуала и священные религиозные символы оказывают воздействие на человека независимо от того, является ли он верующим или нет [9, р. 33–34]. Ритуал существует в качестве актуальной семиогерменевтической системы, воспроизводясь в бесчисленном количестве его вариантов, однако с сохранением некоей инвариантной семантической базы, обеспечивающей восприятие вариантов как равноценных выражений единого сакрального содержания. В тех случаях, когда один и тот же исходный ритуал оказывается основанием различных богослужебных традиций, зачастую оказывается невозможным установить изначальный текст, так как в этих случаях невозможно определить, что именно в них восходит к изначальному варианту, а что является результатом модификаций ритуала [2, р. 22]. Соответствующие изменения ритуального текста, неизбежные в силу самого характера ритуального семиозиса, предстают как изменения последовательности элементов ритуального текста, специфики их отношений и формы их воспроизведения. С точки зрения герменевтики очевидно, что не существует и не может существовать двух полностью идентичных проведенных ритуалов, поскольку каждое воспроизведение ритуального текста в соответствующем месте и времени порождает самостоятельный текст, обладающий собственной контекстуальной и текстуальной спецификой. Но, подходя к изучению ритуала с семиогерменевтических позиций, нам необходимо помнить, что, изучая ритуал как пространство текстовой реальности, нельзя сводить его полностью к тексту. Как справедливо отметил В. Миллер, изучая динамику религии, следует учитывать, что ее история не есть просто лишь история формирования текстов и их интерпретаций,

т. ч. теологические и идеологические, рамки. Такой подход базируется на анализе конфессиональных источников, оценок, сделанных конфессиональными экспертами, и т. п., которым исследователь «позволяет говорить» от своего имени. В отличие от эмического, этический подход предполагает, что исследователь занимает более критичную позицию внешнего наблюдателя, широко используя методологию сравнительного анализа. Допуская определенное упрощение, можно сказать, что эмический подход более свойствен теологии, а этический – религиоведению.

за ней скрываются сложные процессы, проявляющиеся в различных формах коммунальной и институциональной динамики [8, р. 77], т. е. изменение религиозных институтов шире и сложнее, нежели изменение религиозного дискурса.

Воспроизведение религиозного ритуала всегда осуществляется в пространстве традиции, даже в том случае, если совершители одержимы идеей самого радикального модернизма и «обновленчества». Известно, что уничтожение религиозных текстов (вербальных и изобразительных) религиозными радикалами не создает (с точки зрения герменевтики) вне-текстовой реальности, поскольку сам факт уничтожения текста можно рассматривать (и он справедливо так рассматривается) как создание новой текстовой реальности. Равным образом и литургическое реформирование, даже самое радикальное, не упраздняет ненавистную реформаторам традицию как таковую, но или формирует конкурирующую традицию на основе новых религиозно-теологических установок, или трансформирует существующую. Поэтому даже те радикальные религиозные общества, которые объявили священную войну религиозным ритуалам ради «чистоты учения», не отменяют традицию религиозного обряда как таковую, но неизбежно действуют в ее рамках.

Было бы ошибкой определять традицию в данном случае исключительно исходя из концепта прошлого, даже применительно к тем религиям, которые оперируют эсхатологическим линейным временем, не говоря уже о тех мифологических формах религий, которые существуют в пространстве циклического мифологического времени. Традиция только видимым образом относится к прошедшему, она – «не просто завещание, оставленное в прошлом, но нечто, получаемое в настоящем, дабы принести плод в будущем» [5, р. 159]. Каждый раз, совершая религиозный ритуал, его участники тем самым совершают погружение в дискурс религиозной традиции, которая предстает как вневременная реальность. Воспроизведение ритуала обеспечивает актуализацию этой традиции, поскольку ритуал совершается не в культурно-политическом вакууме, но в условиях сложной социальной конъюнктуры, в результате чего в дискурсах «сложных религий» богослужение выступает как «форум, на котором религия и политика, Бог и общество, религиозная вера и социальный праксис творчески взаимодействуют друг с другом» [6, р. 144].

Очевидно, что дальнейшее изучение специфики изменений, осуществляющихся в процессе передачи ритуала, требует изучения универсальных особенностей структуры ритуала как такового, независимо от конкретики его историко-конфессиональных модификаций.

Сравнивающий различные религиозные ритуалы исследователь вначале бывает поражен их «пестротой», но позднее начинает ощущать наличие в них достаточно общего, позволяющего ему рассматривать многообразие существующих ритуалов как совокупность родственных в структурно-организационном отношении феноменов. Для изучения этого

«достаточно общего» представляется оптимальным синтагматический анализ, используемый в семиотических исследованиях. Правомочность его использования основывается на нескольких постулатах, доказательством которых в данной статье мы не будем заниматься. Во-первых, ритуал является сложной семиотической структурой, состоящей из символических элементов различного уровня, между которыми существует сложная система отношений. Во-вторых, элементами данной системы являются устойчивые, структурно выделяемые «минимумы значения», количество которых ограничено. Наконец, их взаимоотношение и существующие между ними связи обеспечивают структурное значение ритуала. Для обозначения этих «минимумов значения», повторяющихся в различных ритуалах и в различных комбинациях, нами был предложен термин «ритуалогема»¹.

Ритуалогема представляет собой простейшее значимое действие, могущее быть выделенным из последовательности действий, совершаемых участниками ритуала. Каждая ритуалогема обладает как собственным семантическим, так и структурным значением. Разумеется, семантическое значение ритуалогемы достаточно сложно и вариативно, тогда как структурное – обычно просто и инвариантно. Структурное значение ритуалогемы проявляется как ее способность вступать во взаимоотношения с другими ритуалогемами, обеспечивая тем самым переход от одного способа передачи религиозной информации к другому, например, при переходе от знакового к символическому или аллегорическому. Таким образом, структурное значение ритуалогемы проявляется как ее способность формировать структуру ритуала в качестве семиотической упорядоченной реальности. Из сказанного следует: религиозный ритуал является семиотической реальностью, обладающей двумя уровнями значений – структурным и семантическим. Структурное значение ритуалогемы выступает на первый план по отношению к ее семантическому значению в процессе переноса ритуала или его вторичной семантизации. Оба эти процесса как раз взаимосвязаны: вторичная семиотизация ритуала происходит обычно в результате его перенесения, того «transfer of ritual», о котором говорилось в начале этой статьи. Инвариантность структурного значения ритуалогемы обеспечивает на семиотическом уровне возможность этого перенесения: в результате структурных отношений ритуал не распадается на отдельные части, но переносится как некое символическое целое. С феноменологической точки зрения становится ясным, что символизм ритуала является единственно возможным следствием попытки обобщить и формализовать при помощи ритуала опыт соприкосновения человека с миром нуминозного (божества, открывающего себя в качестве Абсолютно Иного). «Все утверждения о

¹ Термин «ритуалогема» начал приживаться: его, например, использовали коллеги В.Ю. Лебедев и В.Ю. Виктор в учебнике «Религиоведение», изданном в 2011 г.

Боге и божественной реальности неизбежно символичны, а не дескриптивны» – Бог, переживаемый как «абсолютно иное», не может быть описан подобно реалиям материального мира [10, р. 361]. Более того, ритуал есть не только восприятие нуминозного, но и способ приближения к нему, поскольку в нем происходит то, что Пауль Тиллих определил как «корреляция между теми концептами, при помощи которых обозначается божественное и человеческое» [12, р. 60].

Как справедливо отмечает современный американский исследователь Джеймс Смит, танец, произведение изобразительного искусства, жест, запах являются «культовыми индикаторами» и средствами отображения Божественного. Они являются частью ритуального действия, но одновременно с этим и «материальной формой» откровения [11, р. 77], стоящего за ритуалом. Иными словами, получается, что откровение больше, нежели языковой текст, оно формируется взаимодействием различных по способу означения семиотических элементов. Сведение откровения к «простому» тексту является столь же неоправданным упрощением, как и сведение ритуала к «простому» действию. Перечисленные выше элементы воспроизводятся и в форме ритуала, и в явлении профетической (т. е. связанной с откровением, пророчеством, вдохновенным угадыванием будущего и т. п.) коммуникации. Для объяснения этой двойственности следует обратиться к базовым положениям направления в гуманитарных исследованиях, получившего название «Лингвистический поворот» («Linguistic Turn»). Несмотря на название, данная школа работала не только и не столько с чисто лингвистическими категориями, но с лингвофилософскими понятиями и концепциями. В рамках этой статьи для нас интересны соответствующие представления о том, что язык «является системой, логикой и структурой» [4, р. 52]. Отношения между ритуалом и откровением требуют особого изучения. Сейчас же в качестве предварительной гипотезы можно сделать предположение о том, что ритуал генетически восходит к откровению, он является его структурированной репрезентацией, рассчитанной на регулярное воспроизведение. Соответственно, ритуал и откровение конструируются из родственных элементов, а ритуалогема восходит в своей начальной форме к непосредственному религиозно-профетическому опыту. Отличие ритуала и откровения коренятся и в различной степени их структуризации, и в том, что откровение содержится в ритуале в качестве формализованного повторения-вспоминания о когда-то бывшем событии, но не наоборот.

Если при семиотическом подходе религия выступает в качестве особой сакральной коммуникации, то ритуал с этой точки зрения должен рассматриваться как упорядоченная последовательность ритуалогем, отвечающая критериям формализованности и повторяемости. Изменения значений ритуала в процессе такого переноса (порождающие внутренние семиотические трансформации в соответствующих пластах семиотической ритуальной реальности) происходят, прежде всего, не на структур-

ном, а на семантическом уровне. Структурные изменения ритуала, наблюдаемые в этой связи, оказываются вторичными, обусловленными семантическими модификациями и трансформациями. В качестве примера можно обратиться к ранней конфессиональной литургической истории лютеранства: на примере месс Лютера нетрудно показать, что сами литургические структуры оказываются более устойчивыми, нежели их семантическое значение (в данном случае представленное в форме теологической интерпретации ритуала как способа проповеди теологических установок). Пауль Тиллих убедительно показал, что теология занимается именно рациональной интерпретацией «религиозного содержания ритуалов, символов и мифов» [12, р. 16]. Из этого следует и то, что ритуал может быть по-разному интерпретирован в дискурсе различных теологий, и то, что рациональная (т. е. теологическая) интерпретация ритуала не является единственно возможной: существование рациональных интерпретаций не исключает возможности внерационального прочтения.

Вообще, тенденции ко вторичной семиотизации ритуала являются зачастую результатом определенного, хотя и более сложного, переноса ритуала. Просто в этом случае наблюдается перенос соответствующего ритуального комплекса из дискурса мифологической религии в дискурс религии теологической. Причины переноса могут быть двоякие: или заимствование ритуала в результате, например, синкретических тенденций, свойственных так или иначе каждой религии, или же в результате соответствующей трансформации религиозного дискурса, которую мы наблюдаем в рамках единой и, казалось бы, непрерывной религиозной традиции.

Уже Макс Вебер доказывал, что аналогичные явления возникают также в результате существенного изменения религиозной ситуации, вызванной изменениями в постановке теологического образования священников и мирян: подразумевается переориентация образования с ритуализма на изучение теологии сакральных текстов. В этом случае происходит обесценивание не только религиозного искусства (ср. иконоборчество), но и «магических, оргиастических, экстатических и ритуалистических элементов в пользу аскетики, спиритуализма и мистицизма» [13, р. 245], что уже неизбежно приводит к новому осмыслению соответствующих ритуалов.

Ритуал, будучи динамической семиотической системой, подвержен постоянным изменениям, более того, можно с уверенностью утверждать, что «живой» ритуал есть всегда ритуал изменяющийся. Функционально-семиотический анализ позволяет исследовать оба указанные свойства-особенности ритуала: то, каким образом ритуал реализуется как знаковая система, и то, какие обусловленные воспроизведением ритуала изменения происходят в его структуре. В этом, как представляется, и заключена значимость функционально-семиотического подхода для современного религиоведения.

Список литературы

1. Damsholt T. Ritualizing and Materializing Citizenship // *Journal of Ritual Studies*. – 23 (2), 2009.
2. Deiss Lucien. *Springtime of the Liturgy*. – Collegeville, MI.: The Liturgical Press, 1979.
3. Gassin A.E. Meaning, Performance, and Function of a Christian Forgiveness Ritual // *Journal of Ritual Studies*. – 22 (1), 2008.
4. Gelardini G. From «Linguistic Turn» and Hebrews Scholarship to Anadiposis Iterata: the Enigma of a Structure // *Harvard Theological Review*. – V. 102:1, 2009.
5. Lakeland P. *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*. – Nashville: Abingdon Press, 1990.
6. Lane D.A. *Foundations for a Social Theology: Praxis, Process and Salvation*. – N.Y.: Paulist Press, 1984.
7. Langer R., Luddeckens D., Radde K., Snoek J. Transfer of Ritual // *Journal of Ritual Studies*. – 20 (1), 2006.
8. Miller V.J. History or Geography? Gadamer, Foucault, and Theologies of Tradition // *Theology and the New Histories*. – The Annual Publication of the College Theology Society. V. 44. – N.Y.: Orbis Books, 1998.
9. Palmer G., Steadman L., Cassidy C. Traditional Religious Ritual Sacrifice: Cultural Materialism, Costly Signaling, or Descendant-Leaving Strategy? // *Journal of Ritual Studies*. – 20 (2), 2006 .
10. Schwarz H. *Theology in a Global Context: the Last Two Hunger Years*. – Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans P.C., 2005.
11. Smith J. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. – Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
12. Tillich Paul. *Systematic Theology*. – V. 1. – Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
13. Weber Max. *The Sociology of Religion*. – Boston: Beacon Press, 1965.

Антропный принцип в изучении религиозной веры

В статье обоснован антропологический подход к изучению религиозной веры как частного проявления одного из интеллектуальных механизмов познания – веры. Вера понимается как основание для понимания явлений при недостатке имеющейся у субъекта информации.

The article presents an anthropological approach to the study of religious faith as a particular manifestation of one of the mechanisms of intellectual knowledge, i.e. faith. Faith is understood as a basis for understanding the phenomena at the lack of available information in the subject.

Ключевые слова: религиозная вера, антропологический подход, исследование религиозной веры.

Key words: religious faith, anthropological approach, research of religion faith.

Современный европейский мир, если и не полностью отказался от религии, то в значительной степени отделил ее от общества и своего личного поведения [5, с. 52]. «В наши дни не модно заниматься вопросом происхождения религии. Но и в этом случае < ... > нельзя < ... > наотрез отказаться от всех целей и достижений в области поисков происхождения и значения религии» [5, с. 50]. М. Элиаде отмечает: до недавнего времени религия выступала как основа общества, его культуры. Развитие научного познания и научной методологии привело к созданию в XVII–XIX вв. нового мировоззрения, полагающего религиозные идеи иллюзорными. Однако, по мнению М. Элиаде, если идеи религии иллюзорны, это вовсе не означает, что иллюзорна сама религия [6]. М. Форвард отмечает, что в современном обществе религию часто заменяют другими формами идеологии – антиклерикализмом, атеизмом, агностицизмом, сайнтизмом и т. п. При этом идеология, заменяющая религию, часто основывается на не менее слепой и одиозной вере человечества в свои идеи [5, с. 51].

В наше время религия перемещается в область скорее индивидуальной жизни. Однако это не снижает актуальности изучения религии, ее социальной роли и особенно функционирования религиозного сознания как в обществе, так и в сознании отдельного субъекта.

Религиозная вера – один из важнейших компонентов религиозного сознания. Наряду с признанием существования бога, его творческой воли в мире религиозная вера создает фундамент человеческой религиозности. Предметно религиозная вера основывается на убеждениях и предположениях, что Бог – создатель, его действия направлены на

мироустройство. Бог и человек связаны в процессах бытия, у Бога преимущественно созидательные и контрольные функции по отношению к миру и человеку, он обладает абсолютными и при этом позитивными свойствами (он благ, мудр, миролюбив, справедлив и т. д.). Смысл религиозной веры – убеждение в неперенном оказании Богом помощи человеку, наставлении в нужный момент и защите от искушений и заблуждений. Формой коммуникации Бога и человека является в основном молитва и исповедь, вслед за которыми следует суд божий и принятие решения по затруднительному пункту бытия или существования. Обращение к богу человек реализует тогда, когда его собственных ресурсов недостаточно для понимания ситуации и выбора адекватного поведения, т. е. в условиях немощи человеческого разума.

Отметим, что вера – компонент любой религии: языческой или духовной, восточной или европейской, древней или современной. Исследования религиозной веры, ее функционирования, роли в жизни верующего осуществлялись многократно как в богословской, так и в научной литературе (Э. Тейлор, З. Фрейд, М. Элиаде, К. Фергюссон, Е. Гиббон, В. Джеймс, И. Кант, М. Мюллер, Г. Спенсер, М. Форвард и т. д.). Большинство ученых считает, что вера как механизм вероятностных предположений о реальности действует в различных областях человеческого познания: научного, бытового, художественного, религиозного и т. п. Вера является высоковероятным предположением, гипотезой о развитии событий в определенном направлении и поэтому выступает основой прогноза этих событий. Поэтому в науке не выделяют существенной специфики, роли и места в познавательной деятельности именно религиозной веры, выделяя в ней лишь особый объект и предмет. Тем самым признается статус веры как универсального компонента познавательной деятельности (В. Джеймс, И. Кант, Г. Спенсер).

В нашей работе мы ставим целью проиллюстрировать положение о религиозной вере как одном из видов универсального механизма веры. Мы полагаем, что любая вера – это неполное, нетвердое убеждение, используемое познающим субъектом в качестве компонента познавательной деятельности в условиях недостаточных сведений или разной вероятности происходящего. Вера, на наш взгляд, дополняет и направляет познание в тех случаях, когда нет полной ясности в картине реальности, субъекту недостает фактов или представлений о детерминации событий. Такое состояние познаваемой реальности – существенное препятствие для человеческого ума. Это препятствие могло бы полностью блокировать познавательную деятельность, если бы наше мышление не располагало механизмами познания в любых обстоятельствах при наличии различных внешних и внутренних препятствий и при оперировании банком имеющейся информации.

Способность к развитию умственной деятельности даже в условиях неполноты данных, алогичности хода событий, противоречивости фак-

тов, хаоса явлений вытекает из наличия в уме человека таких познавательных механизмов, которые компенсируют недостатки имеющейся у субъекта информации. В качестве таких механизмов отметим фантазию, интуицию, парадоксальное и ассоциативное мышление, фиксированную умственную установку или доминанту, веру и т. п. (П. Фресс, Ж. Пиаже, Р.А. Варгезе, Ш. Дилард, Б.Г. Ананьев). В случае неполноты знаний о реальности развитие событий в ней рассматривается мышлением с учетом неполноты данных, неизвестности закономерности, стохастического взгляда и т. д. Деятельность ума в данных условиях познания предполагает наличие в познаваемом факторов вероятности, случая, произвола, выбора, вмешательства непредусмотренных сил и обстоятельств и т. д.

Таким образом, мы рассматриваем веру как компонент познавательной деятельности в условиях неопределенности. Мы полагаем, что механизм веры состоит в использовании человеческим умом данных о вероятности или возможной закономерности явлений. Предположительно также, что не только неопределенность явлений способствует вере, но также наличие у целостного познающего человека различных субъективных параметров: субъективная установка, желание, особая направленность воли, эмоциональное отношение к событию и иные субъективные характеристики. В случаях, когда познание осуществляется в личных целях, их наличие – не препятствие, но помощь при принятии решения, так как принятое решение учитывает не только внешние события, но и их роль в жизни субъекта, и его отношение к ним. Однако в научном исследовании субъективные факторы часто выступают в качестве помехи, приводя в выводы исследователя ненужную ангажированность, пристрастность, тенденциозность и т. д.

Чаще всего твердая вера основывается на осознаваемых или неосознаваемых данных о высокой вероятности или даже закономерности событий, а также на доверии к авторитетному источнику. Также вера может исходить из знания закономерностей явлений или опираться на личный опыт субъекта, подкрепляющий суждения о вероятности. Вера, дополняемая надеждой, выражает определенное ожидание. Вера, опирающаяся на любовь, не только выражает такую установку субъекта, но и в какой-то степени свидетельствует о его желании самому действовать в определенном направлении, чтобы достичь желаемого результата.

Отметим, что большинство исследователей религиозной веры усматривают тесную связь веры с религиозными чувствами и состояниями. В этом смысле предполагается даже, что вера – не интеллектуальный феномен, не выражение деятельности ума, но результат религиозной аффектации. По крайней мере, бытует представление о значительной окрашенности веры чувствами, желаниями и эмоциональными состояниями верующего.

Возможно, в большинстве случаев так оно и есть. Однако мы – в рамках нашего анализа – постараемся разделить в религиозном сознании чувственные и познавательные компоненты, показав на примере высших форм мистического познания возможность достижения верующим уровня чистого духа, беспримесного богопознания, выделения его из эмоций и личных мотивов.

Таким образом, в нашей работе мы основываемся на предположении, что вера, надежда, любовь – типичные факторы человеческой психики, позволяющие направлять познавательную деятельность, придавать выводам и убеждениям познающего субъекта статус вероятных, отбирать возникающие в уме прогнозы развития событий, формулировать предпочтения из возможных планов и схем поведения и т. д. Тем самым мы вносим в представление о религиозной вере антропный принцип научного исследования.

Антропный принцип – это признание обусловленности человеческого познания и деятельности, их форм и результатов видовыми, физиологическими, психическими, социальными, духовными и иными характеристиками человека [2, с. 47]. Пожалуй, первым мыслителем, который впервые отчетливо сформулировал антропный принцип в познании, был Протагор, выразивший его в постулате: «Человек – мера всех вещей». Известно также выражение Гераклита: «Ум – бог для каждого». В дальнейшем существенный вклад в развитие антропного принципа как важного принципа объективной науки внесли многие мыслители древности, Средних веков и Нового времени: Гиппократ, Цицерон, Ф. Бекон, Б.-Г. Моралес, Гельвеций, Д. Юм, И. Кант и др., а также восточные мыслители Конфуций, Лао Цзы и т.д.

Однако становление наук потребовало уточнения этого принципа и изучения сфер и способов его применения к познаваемой реальности. Антропный принцип часто рассматривался как отражение факторов, препятствующих познанию, и в этом выразилось понимание ограниченности имеющихся у человека орудий и средств познания, а также возможность его личной заинтересованности в результатах познания, что искажает познание. Он также рассматривался как фактор, позволяющий осуществить прорыв в познании посредством креативного использования интуиции, озарения, комбинаторики, применяемых в условиях неопределенности и творческого научного поиска. В частности, академик Международной академии информации Л. Мельников считает: «Практически все великие научные идеи и теории явились не в результате строгой рассудочной и критической деятельности людей, а, как правило, путем интуиции, озарения, а то и в порядке откровения свыше или видений...»¹.

¹ Цит. по: [4, с. 28].

Знаменитый антрополог Г. Бейтсон считает, что есть два типа познания, взаимодействие между которыми обеспечивает движение науки. Описывая собственный случай построения концепции, он пишет: «В моем случае, который сравнительно мал и незначителен для общего прогресса науки, вы можете увидеть два элемента чередующегося процесса: сначала расплывчатое мышление и построение структуры на ненадежном фундаменте, а затем коррекция более строгим мышлением и замена на новые подпорки под уже сконструированным массивом. Я полагаю, что это совершенно честная картина того, как совершается научный прогресс...» [1, с. 118].

Физик В.Ю. Тихоплав пишет: «Все научные методы, все аппараты, инструменты и приспособления суть не что иное, как улучшение и расширение "пяти чувств", а математика и всевозможные вычисления – это, в основном, расширение обычной способности сравнения, рассуждения и выводов» [4, с. 23]. И далее он приводит множество высказываний и мнений современных крупных исследователей о роли иных методов познания. В основном все уповают на роль откровения, озарения, подсказок подсознания и иных способов творческой познавательной деятельности.

Действительно, психология научного творчества установила множество неточных и даже абсурдных приемов, ходов мысли, перемещений ума, столкновений разных познавательных средств, которые используются исследователем при поиске истины. Несовершенство средств познания – помеха познанию, однако нередко оно – позитивный фактор, позволяющий ученому увидеть сложность и переплетение связей в познаваемом явлении и найти оригинальный взгляд.

По нашему мнению, наилучшим материалом, позволяющим увидеть механизм религиозной веры, является неканонический, нетрадиционный религиозный опыт, в частности, опыт духовной, нерелигиозной и даже языческой мистики. Наше предположение мы аргументируем следующим образом:

- верующий, принадлежащий к определенной религиозной конфессии, – это не самостоятельный субъект, ищущий на свой страх и риск пути к Богу, но направляемый и наставляемый священнослужителями данной конфессии, священным писанием и т. д. Его религиозная вера получает опору в культах данной религии;

- свои сомнения воцерквленный верующий разрешает не сам, но при помощи исторического опыта данной религии, т. е. не посредством поиска, но посредством научения;

- в оформленной религии установлены определенные границы того, во что следует верить, а что может произойти лишь в виде особой воли Бога по отношению к отдельному человеку, т. е. в виде чуда. Таким образом, вера в этом случае поставлена в определенные дозволенные

рамки. Всякая иная вера рассматривается как обольщение или бесплодные и даже греховные мечтания;

- в канонической вере главная добродетель верующего – покорность воле бога. Испытание путей господних – грех. Для мистической веры целью нередко становится именно испытание путей и воли Бога, критика высшего мира, а также стремление знать, т. е. овладеть истиной и стать свободным.

Таким образом, мы полагаем, что изучение традиционной веры не помогает нам увидеть все сложные механизмы веры вследствие указанных ограничений, которые налагаются на верующего. Мистический опыт в этом смысле гораздо богаче: несмотря на возможные уклонения, ошибки, заблуждения, он позволяет увидеть весь внутренний механизм веры и отчаяния, поиска и отречения, уверенности и недоверия к имеющимся сведениям о Боге и божественной воле. Отметим также, что представители различных мистических течений не обязательно считают божественный опыт высшим, не обязательно признают существование Бога. Однако они признают существование высшего мира и разнообразных его даров, которые они ищут: истины, благородства, красоты, гармонии, возвышенного, абсолютного, вечного, бессмертного и т. д. В любом случае они признают наличие наилучшего, к которому и стремятся. При этом они хотят самостоятельно найти это наилучшее, не считая возможным удовлетвориться чужим опытом, советами наставников, проводников и посредников на пути к высшему миру, которые в лучшем случае лишь принимают к сведению. Таким образом, неканонизированная вера – опора для дерзновенного индивидуального пути. Личная значимость такого пути лишь обнажает и драматизирует все механизмы веры.

При этом отметим сходство мистической и традиционной веры:

- в обоих случаях постулируется наличие высших начал, которые лишь по-разному персонифицированы – в виде антропоморфного бога, абсолюта или закона;
- в обоих случаях признается надындивидуальный характер высших начал и их превосходство над смертным человеком;
- чаще всего признается преимущество воли высших начал как целесообразной и благой;
- в обоих случаях предполагается принятие и покорность высшему началу.

Наш опыт исследования мистики как антропологического и социокультурного феномена позволяет сблизить традиционную и мистическую форму веры как сходные если не в предмете, то, по крайней мере, в механизмах и результатах [3].

Во-первых, выяснилось, что естественно-научные механизмы религиозной и иной формы веры основываются на сходных принципах деятельности творческого сознания. Это выражается в сходной роли

мозговой доминанты, воображения, ассоциативной деятельности, комбинаторных процессов, интуиции в познавательном поиске субъекта веры. Различия лишь в том, что верующий останавливает поиск в случае совпадения искомого божественного повеления с заповедями веры, тогда как мистик останавливается при достижении субъективно удовлетворяющего результата. Но в обоих случаях вера поддерживает поисковую активность и направляет ее в искомую область, которую верующий означает как благодать, а мистик – как ясность сознания.

Во-вторых, наличие веры в обоих случаях придает личности верующего известную устремленность, устойчивость и твердость, способствующие преодолению сомнений или бессилия. Это возможно потому, что верующие опираются не только на доверие к объекту веры, но и на проверенные историей социокультурные ценности, в основном, моральные.

В-третьих, вера создает для верующего предпосылки активной умственной деятельности, которая помогает достичь ряда интеллектуальных результатов: знания, убежденности, развития креативности, гибкости и критичности мышления, концентрации внимания, активности памяти, совершенствования всех познавательных ресурсов. Как правило, это приводит к росту уровня и самостоятельности интеллекта.

В-четвертых, вера позволяет развить верующему волевые процессы, необходимые для преодоления искушений, хаоса, сомнений, реальных противоречий, утраты пути, пассивности и ненужной жертвенности.

В-пятых, вера позволяет личности удерживать сознание в области идеала и развивать духовное богатство своего внутреннего мира. В целом, зачастую наблюдается духовный рост и развитие духовных потенциалов верующего, цельности и гармонии человека.

В-шестых, несмотря на возможное различие жизненных целей, которые ставят перед собой верующий в Бога (коллективные начала) и мистик (всеобщее, вселенское), они понимают свое место в жизни и жизненное предназначение.

Мы убедились, что как религиозная, так и мистическая вера помогают создавать непримиримых борцов за различные культурные идеалы и ценности, нередко – подлинных гладиаторов веры. В этом смысле история религий и история мистики как пути духовного свободомыслия полны примеров выдающихся деятелей своей веры.

Эпохи мистицизма характеризуются рядом особенностей: заметной социальной динамикой, изменением социального устройства, реформами ряда общественных институтов, перестройкой общественного сознания, изменением мировоззрения, экономическими переменами, культурными новациями и т. п. Эти периоды выносят на поверхность массу новых концепций общего, мировоззренческого типа, в которых обсуждаются глобальные и вечные проблемы, такие как: природа и будущее человека; факторы социальной динамики и общей эволюции;

характер сил, управляющих миром; возможности и пределы человеческого познания; природа и роль бога и иных духовных сил и т. п.

Характерное для периодов мистицизма культурно-историческое новаторство повсеместно сталкивается с противодействием других институтов общественного сознания, особенно религии и науки. Однако мистицизм всегда оставляет следы своего влияния, прямо или косвенно, сразу или в перспективе внося заметные изменения в культуру. Великие и малые мистики оставили свой след в религии, искусстве, мифологии, науке, литературе, медицине, политике, идеологии, философии, общественных традициях и обычаях, сыграли роль в социальных процессах и т. д. В XX в. заметное влияние на духовную жизнь Европы оказали более 40 духовных учителей различных мистических, оккультных, теософских школ, среди которых семь – уроженцы России: Е. Блаватская, Г. Гурджиев, П. Иванов, супруги Рерихи, Г. Успенский, Л. Андреев.

Жизненный путь и основы веры представителей мистицизма – богатый источник для исследования как механизмов веры, так и способов духовного влияния веры на жизнь общества. Однако этот источник еще ждет своих исследователей.

Список литературы

1. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / пер. с англ. – М.: Смысл, 2000.
2. Великие мыслители о великих вопросах: Современная западная философия / пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.
3. Волкова А.Н. Мистический опыт. – Саарбрюккен: изд-во Ламберт, 2011.
4. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Физика веры. – СПб.: ИД-ВЕСЬ, 2001.
5. Форвард М. Религия / пер. с англ. Н. Григорьевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.
6. Eliade M. *Myths, Dreams and Mysteries*. – London: Harvill Press, 1960.

Милосердие и благотворительность как вероучительные принципы христианской церкви

В статье даётся ретроспективный анализ появления и становления такого социокультурного феномена, как милосердие и благотворительность. Показаны возможные сферы милосердной и благотворительной деятельности, объединяющие деятельность различных конфессий и религиозных направлений.

The article provides the retrospective analysis of the emergence and formation of such socio-cultural phenomenon as mercy and charity. It also shows the possible scope of the merciful and charitable activities, bringing together the various faiths and denominations.

Ключевые слова: милосердие, благотворительность, сфера межконфессиональных взаимодействий, социальное служение Церкви.

Key words: charity, philanthropy, scope of interfaith interactions, social service of the Church.

В истории нашего отечества и его культуры XVII век известен как время Великого раскола Русской православной церкви. Под расколом понимается разделение Церкви вследствие реформы патриарха Никона и царя Алексея Михайловича (Тишайшего). «Предпринятая ими реформа ставила задачей унифицировать русский богослужебный обряд с греческим и выверить русские тексты Священного Писания и богослужебных книг по греческим образцам» [4, с. 848]. Первоначально раскол, приведший к разделению православной церкви на никониан и старообрядцев, затрагивал исключительно внешнюю сторону церковных установлений. Однако со временем он перерос в столкновение между традиционным стилем византийско-русского мышления, стремящегося к познанию истины умом и сердцем в их гармоническом единстве, с новоевропейским рационализмом реформаторов. Антагонизм этих ветвей единой Русской православной церкви («никониане – старообрядцы») сохраняется до сегодняшнего дня. Он дополнялся в своем историческом развитии социально-политическим противостоянием, различиями в обрядовой стороне, отношением к древнерусским традициям Святой Руси.

В ходе полемики духовных лидеров старообрядчества (протопоп Аввакум, братья Денисовы, Феодосий Васильев и др.) со сторонниками церковных реформ проявились вероучительные особенности старообрядческого богословия: идея гармоничного единства вербальных и невербальных форм отношений между человеком и Богом, воплощенных в

церковном богочитании; представление о неразрывном единстве духовной сущности и совокупности ее внешних явлений; убеждение в исчезновении истинного священства и воцарении вочеловеченного Антихриста и др. Эти особенности старообрядческого богословия до сих пор препятствуют воссоединению старообрядческих церквей и Русской православной церкви Московского патриархата, хотя в социально-религиозном аспекте (гонения на старообрядцев со стороны государства и официальной церкви в прошлом, так называемые «клятвы» на старообрядчество) сегодня уже нет препятствий для их объединения. Одной, достаточно важной точкой единения, на наш взгляд, является социальное служение русских церквей. В основе его лежит практика церковной деятельности, базирующаяся на принципах милосердия и благотворительности, подвижничества. В свое время духовный глава старообрядчества протопоп Аввакум, по словам дореволюционного историка В.А. Мякотина, привлекал к своему учению сторонников тем, что у него была слава «человека высоконравственного или, что считалось тем же самым, религиозного, и такой ореол подвижничества, окружавший проповедника, в значительной мере переносился и на его учение» [2, с. 178]. Общехристианские ценности милосердия, благотворительности, подвижничества во имя идеи и блага людей могут стать той платформой, на которой различные конфессии найдут пути к преодолению разногласий.

В современном энциклопедическом издании, посвященном выявлению характеристик полиэтнической и поликонфессиональной российской цивилизации, благотворительность определяется как сфера практических действий, направленных на помощь тем, кто нуждается в поддержке со стороны частных лиц, общественных организаций и государства. «Милосердие и благотворительность в России – одна из сфер деятельности государственных и общественных (светских и религиозных) организаций, древнейшая нравственная и гуманистическая традиция. Милосердие (лат. *miser cordia*) – высшее проявление человеческого сострадания и идеал духовного развития, объединяющий жалость, сопереживание с активной деятельной любовью к ближнему, с конкретно выраженной добротой по отношению к страждущим и обездоленным. Благотворительность – бескорыстное оказание помощи нуждающимся и неимущим» [5, с. 195].

В отечественной социально-философской мысли проблема благотворительности как деятельностной стороны феномена христианского милосердия рассматривается в контексте философии братолюбия. Она связана с такой ментальной особенностью русского народа, как предрасположенность к соборному сознанию и общинности. Соборность с древнейших времен онтологически вошла в традиции русского общественно-религиозного сознания в качестве морально-нравственной нормы. Любовь и братолюбие – важнейшие понятия древнерусской литературы, в которых проявился особый примирительный метод разрешения соци-

альных конфликтов и практика взаимной помощи и поддержки. Социальные, территориальные, хозяйственно-бытовые условия жизни русского человека заставляли его не просто придерживаться этих морально-нравственных позиций, но и строить свою жизнь в соответствии с ними. В.В. Долгов, современный философ, пишет: «Концепция, согласно которой отношения между людьми должны строиться на основе любви (а не на балансе интересов, например), является одной из самых популярных и влиятельных в древнерусской книжной культуре» [1, с. 83].

Древнерусская теория общественного примирения – братолюбия – является формой соборного конфессионально-православного и нравственно-правового сознания. Однако традиции милосердия как осуществление идеала духовного развития складывались на Руси раньше, они составили основы благотворительности, зародившейся еще в домонгольский период. Простейшие виды благотворительности в тот период состояли в основном в кормлении нищих, которое осуществлялось православным духовенством и находящимися под его влиянием князьями. Фактически это была основная форма частной благотворительной деятельности. Неверно было бы связывать возникновение благотворительности на Руси исключительно с принятием христианства. Как свидетельствуют исторические документы, славянские народы в дохристианский (языческий) период обладали высокой духовностью, человеколюбием, состраданием, стремились разделить чужое горе, помочь преодолеть беду. Эти ментальные характеристики древнеславянского этноса вошли в кровь и плоть национального характера русского народа.

Период Киевской Руси можно выделить в качестве особого в формировании традиций милосердия и благотворительности. В то время они были делом отдельных лиц и не включались в круг государственных обязанностей. Одним из первых князей, показавших пример сострадания к убогим, нищим, сиротам, был Владимир Святославич (Красное солнышко). Находясь под впечатлением раннехристианских идеалов, провозгласивших любовь к ближнему главной чертой человека, он запретил смертную казнь и дал пример благотворительной деятельности. Вслед за ним милосердно-благотворительной деятельностью стали заниматься и другие государственные деятели раннесредневековой Руси.

Мысль о развитии государственной помощи неимущим, убогим, страждущим была впервые высказана царем Иваном Грозным на Стоглавом соборе, где он утверждал, что в каждом городе должны быть построены богадельни, больницы и приюты. Церковный собор с участием царя Ивана IV и представителей Боярской думы заседал в Москве в январе – феврале 1551 г. Свое название он получил от сборника соборных решений, поделенного на 100 глав. Целью Стоглавого собора было стремление укрепить положение Русской православной церкви в борьбе с еретическими движениями. Однако его деяния вышли далеко за пределы религиозно-церковных вопросов, затронули социальную и культур-

ную жизнь страны шестнадцатого столетия. Программа реформ, предложенная Стоглавым собором, предусматривала наряду со значительной перестройкой внутрицерковной жизни секуляризацию церковных земель, установление подсудности духовных лиц светскому суду, запрещение монастырям основывать новые слободы в городах. Решениями Стоглавого собора была осуществлена унификация церковных обрядов и пошлин на всей территории Руси, проведена регламентация норм внутрицерковной жизни с целью повышения образовательного и нравственного уровня духовенства. На протяжении второй половины XV–XVII вв. «Стоглав» наряду с Кормчей книгой являлся основным кодексом правовых и социальных норм, определявших жизнь духовного сословия и органов власти в государстве.

Во времена Петра I развитие мер общественного призрения стало одной из задач российского государства. Петр указывал на предупреждение нищеты как лучший способ борьбы с ней. Он разделил убогих и нищих по категориям, поставил виды оказываемой помощи в зависимости от нужд. Ему принадлежит заслуга в принятии решительных мер по урегулированию частной благотворительности, установлению органов призрения и определению средств для их развития. Тем самым в стране были заложены основы целостной системы милосердно-благотворительной работы. В качестве примера можно указать, что в петровский период в Москве насчитывалось 90 богаделен, в которых содержалось четыре тысячи нищих. Петр создал целую сеть социальных заведений, имевших специальное назначение («Смирительный дом», «Прядительные дома» и др.), т. е. требовал, чтобы нищие были заняты общественно-полезным трудом.

Система благотворительности и общественного призрения, созданная Екатериной II, сохранилась до наших дней. В 1775 г. она указала, чтобы в каждой губернии, согласно общественному Приказу, были созданы управления под председательством губернатора, которым поручалось руководить народным образованием, открывать богадельни, аптечные управления, сиротские дома, дома для неизлечимых больных и другие службы. В этот период была создана разветвленная структура государственного общественного призрения. Существенным шагом в области милосердия и благотворительности в России стало назначение Павлом I своей супруги Марии Федоровны руководительницей всех социальных учреждений в стране. По инициативе Марии Федоровны создавались все новые и новые благотворительные учреждения, ведомства, сиротские дома. В 1828 г. вся эта сеть получила специальное наименование «Учреждения императрицы Марии Федоровны».

Государственная и церковная благотворительность была поддержана общественностью. Были открыты многие частные благотворительные фонды, комитеты, в которых активное участие принимали князь В.Ф. Одоевский, доктор Ф.П. Гааз, граф Шереметев, помещик Лутови-

нов, княгиня Н.С. Трубецкая и др. Их благотворительная деятельность впоследствии была дополнена деяниями известных русских меценатов, которые не только покровительствовали развитию науки, искусства и образования, но и помогали неимущим в получении образования, получении профессий, трудоустройстве (Демидовы, Юсуповы, старообрядцы Рябушинские и др.). Так, в 1816 г. было основано Императорское человеколюбивое общество, цель которого состояла в назначении бедным людям всякого рода пособий. Человеколюбивым обществом были учреждены такие заведения, как Попечительский комитет бедных (1816), Институт слепых (1819), Маросейский богадельный дом (1825) и др.

Российское государство, несмотря на привилегированное положение православной церкви, стремилось не делать различий между многочисленными религиозными конфессиями, входящими в поликонфессиональную структуру общества. Однако поддержкой пользовались, по-преимуществу, конфессии, представлявшие собой традиционные религии в нашей стране. Так, например, при Александре I были учреждены кассы на содержание вдов и сирот пасторов Саратовских протестантских колоний (1806). В 1813 г. были созданы так называемые убогая и училищная кассы в Дерпте (лютеранская Прибалтика). К концу XIX в. в России насчитывалось более 14 тысяч благотворительных обществ и заведений. По ведомственной принадлежности они распределялись следующим образом: Ведомство учреждений императрицы Марии – 683, Российское общество Красного Креста, Императорское человеколюбивое общество – 518, Попечительство о домах трудолюбия и работных домах – 274, ведомства православного вероисповедания и военного духовенства – 3358, Министерство внутренних дел – 6835, Министерство народного просвещения – 68 и др. Только за 1898 г. услугами этих учреждений воспользовалось более 7 млн чел. [5, с. 196]. Царский Манифест 1905 г., уравнивавший старообрядчество с другими традиционными конфессиями в России, создал широкое поле деятельности для старообрядческих общин в области поддержки образования и книгопечатания, дал возможность для отдельных выходцев из старообрядческой среды проявить свои благотворительные таланты в области искусства, литературы, театральной деятельности. Известно, например, что Московский художественный театр был построен на средства старообрядца С.Т. Морозова и что основателем этого театра, вместе с В.И. Немировичем-Данченко, был выходец из старообрядческой среды выдающийся режиссер и актер К.С. Станиславский.

Благотворительность в России имела достаточно большое распространение и существовала как в лоне Русской православной церкви, так и неправославных конфессий (протестантизм, буддизм, ислам и др.). Можно говорить также о таких ее формах, как государственная благотворительность (земские, городские управы) и негосударственная благотворительность, т. е. деятельность общественных организаций. В

настоящее время принят Федеральный закон «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях», который обеспечивает правовое регулирование благотворительной работы, гарантирует её поддержку. В законе определяются направления милосердной и благотворительной деятельности, ее цели и формы реализации, обеспечивается государственная поддержка и правовая база. Помимо государственных, существует немало общественных благотворительных организаций, важнейшее место среди которых занимают религиозные. Компонентами религиозного милосердия и благотворительности являются помощь больным и престарелым, участие и сострадание пострадавшим от вооруженных конфликтов, природных катаклизмов и т. д. Основные принципы религиозной благотворительности мы находим в Библии и Коране, содержатся они в священных книгах буддизма, индуизма, других религиозных направлений. В исламе, например, принцип благотворительности выступает одним из важнейших догматов, а милость и милосердие рассматриваются как важнейшие качества, атрибуты самого Бога. В Коране и Сунне предусмотрены системы мер, заставляющих человека заботиться о слабых, беззащитных, нуждающихся в помощи.

Мы можем утверждать, что традиции милосердия, благотворительной деятельности являются общим моментом, характеризующим межконфессиональные отношения как в прошлом, так и в настоящем. Именно здесь можно обозначить те сферы взаимодействия, которые характеризуют деятельность различных конфессий, то общее, что их объединяет. Так, например, принцип милосердия свойственен деятельности восточнохристианской церкви с самого начала ее формирования. Концепция милосердия является одной из центральных в православии. Современные православные богословы представляют милосердие как активное вмешательство христиан в земные дела, стремление смягчить причины страдания.

В современной концепции социального служения Русской православной церкви принцип милосердия и благотворительности – один из самых востребованных. В ней говорится, что православная Церковь, будучи вселенской, состоит из множества автокефальных поместных церквей, и православные христиане, сознавая себя гражданами небесного отечества, не должны забывать и о своей земной родине. Сам Божественный Основатель Церкви, Господь Иисус Христос, не имел земного пристанища (Мф. 8. 20), поэтому можно сделать вывод, что он жил за счет помощи тех, кто словом и делом поддерживал дело Иисуса. Благотворительность изначально присуща христианству как виду религиозного творчества. «В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ Церковь, – пишется в “Основах социальной концепции Русской православной церкви”, – может рассчитывать на помощь и содействие государства. Она также вправе ожидать, что государство при построении своих отноше-

ний с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию». Среди важнейших областей «соработничества» Русской православной церкви и государства называется пункт «дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ».

В разделе «Труд и его плоды» прямо говорится о том, что заповедь Божия повелевает трудящимся заботиться о тех людях, которые по различным причинам не могут сами зарабатывать себе на жизнь, – о немощных, больных, пришельцах (беженцах), сиротах и вдовах – и делиться с ними плодами труда, *«чтобы Господь, Бог твой, благословил тебя во всех делах рук твоих»* (Втор. 24. 19-22). Продолжая на земле служение Христа, который отождествил себя именно с обездоленными, гонимыми, Церковь всегда выступает в защиту безгласных и бессильных. Поэтому она призывает общество к справедливому распределению продуктов труда, при котором богатый поддерживает бедного, здоровый – больного, трудоспособный – престарелого. Духовное благополучие и самосохранение общества, по учению Русской православной церкви, возможны лишь в том случае, если обеспечение жизни, здоровья и минимального благосостояния всех граждан считается безусловным приоритетом при распределении материальных средств. Церковь однозначно выступает против сверхобогачения, несправедно нажитого богатства, социального паразитизма.

Большой опыт милосердной и благотворительной деятельности накопила Римско-католическая церковь. Католическая благотворительная практика опирается на соответствующее теологическое обоснование, которое включает как общехристианские принципы, о которых мы говорили выше, так и собственно католические постулаты. Благотворительная практика Римско-католической церкви изначально была связана с концепцией спасения путем совершения различного рода «добрых дел» в пользу неимущих, нищих, страдающих. Подход протестантизма к проблеме благотворительности и милосердия отличается от католического. Протестанты отвергли католическое учение о спасении: человек спасается в первую очередь личной верой в Бога. Это не значит, что верующий не должен совершать «добрые дела», однако добрые дела, совершаемые не во славу Божию, а ради каких-то иных целей, греховны.

Процессы глобализации современного общества, те вызовы, что встали перед ним в начале XXI в., поставили перед религиозными конфессиями задачу возрождения и воплощения в жизнь нравственно-этических и религиозных добродетелей, в том числе милосердия и благотворительности. В настоящее время милосердная и благотворительная работа религиозных организаций осуществляется по разным направлениям и в различных формах. Среди них: помощь страдающим людям в рамках медицинских учреждений, поддержка людей с умственно-

психическими и физическими недостатками и детей-инвалидов, забота о немощных стариках. В первую очередь речь идет о социально незащищенных группах населения. Отдельно стоит воспитательная и благотворительная работа с алкоголиками и наркоманами. Помощь беженцам, мигрантам, жертвам межэтнических распрей, бездомным, людям, попавшим в экстремальную ситуацию, распределение гуманитарной помощи является также одним из важнейших направлений социального служения религиозных организаций. Эти формы в той или иной мере практикуют все современные конфессии, вне различий их вероучительного контекста.

В качестве вывода отметим, что светские, религиозные организации различной конфессиональной направленности, индивидуальная благотворительность, существующие в современной России, опираются на многовековой опыт милосердия и благотворительности. Они имеют, как было показано выше, своё собственное историко-культурное, концептуальное, нравственно-религиозное обоснование. Несмотря на то, что эта деятельность в последние годы наталкивается на ряд трудностей материального характера (напомним годы дефолта, экономического кризиса двухтысячных годов), она неуклонно расширяется и получает все большее количество сторонников.

Список литературы

1. Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI–XIII веков. – Ижевск, 1999.
2. Кожурин К.Я. Протпоп Аввакум: Жизнь за веру. – М.: Молодая гвардия, 2011.
3. Основы социальной концепции Русской православной церкви (принятые Освященным Архиерейским собором Русской православной церкви. – Москва, 13–16 авг. 2000 г.).
4. Шахов М.О. Раскол в русском православии // Религиоведение: энцикл. слов. – М.: Академический Проект, 2006.
5. Элбакян Е.С. Милосердие и благотворительность в России // Рос. цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: энцикл. слов. / ред. кол.: М.П. Мчедлов и др. – М.: Республика, 2001.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

Ф. С. Бразговский

Дискурс-анализ и репрезентация власти в Средние века

В статье демонстрируется возможность интерпретации текстов средневековых хроник методом современного дискурс-анализа. Допускаем, что в основе политического дискурса лежат универсальные практики власти, механизм которых инвариантен и не зависит от исторического контекста.

The paper demonstrates the possibility of interpreting the texts of medieval chronicles by means of the contemporary discourse analysis. It is assumed that at the basis of a political discourse is the universal practice of the power, a mechanism of which is an invariant and does not depend on a historical context.

Ключевые слова: дискурс-анализ, репрезентация, власть в Средние века, манипулирование, политический дискурс.

Key words: Discourse-analysis, representation, power in the Middle age, manipulation, political discourse.

К определению дискурс-анализа

Дискурс-анализ (ДА) является междисциплинарным методом изучения культуры на стыке лингвистики, истории, философии, социологии. Под **дискурсом** мы понимаем совокупность знаков, высказываний, текстов, в контексте которых происходит актуализация какого-либо феномена. К примеру, светская *биография* правителя или *изображение* короля на церковном барельефе являются такой же частью политического дискурса, как и *законы*, государственные *постановления*. Таким образом, ДА исследует не столько сам феномен (как правило, абстрактное понятие – сексуальность, власть), сколько способы его существования / виды актуализации в специфическом знаковом образовании – дискурсе. Основными чертами ДА можно считать следующие:

- критическое отношение к знанию, поскольку последнее всегда является продуктом дискурса;
- отношение к объекту исследования как к исторически и культурно обусловленному феномену;
- изучение объекта в контексте его влияния на социальное поведение личности [4, с. 24–25].

Максимой дискурс-анализа можно считать следующее положение: «Изменения в дискурсе – это способ изменения социального мира» [4, с. 31]. В основе всех дискурс-аналитических подходов лежит постмодернистская парадигма, в частности, убеждение в том, что доступ к реальности мы получаем лишь посредством языка [4, с. 29]. Физические объекты не лишаются права на реальность, однако свои значения они получают лишь в рамках дискурса. Лишь будучи проговоренными, вещи становятся реальными. Следовательно, чтобы что-то понять о мире, необходимо изучить то, что о нем сказано. Объект не находит своего места в культуре до тех пор, пока не выражен в дискурсивных практиках. Поэтому ДА вовлекает в исследование не только сам объект, но и широкий культурный контекст, поскольку наряду с самим объектом анализируются его философские, исторические и социальные предпосылки [4, с. 30].

Дискурс-анализ в настоящее время является одним из наиболее распространенных методов интерпретации сферы политического. Начало изучения дискурса в качестве метода анализа феноменов культуры принято связывать с исследованиями В. Проппа в области универсальных мифотворческих структур в культурах различных народов [8]. Во второй половине двадцатого века эстафета была подхвачена французским философом Мишелем Фуко, изучавшим дискурсивные практики власти в Европе¹. Современные исследователи сместили акцент на лингвистический аспект дискурс-анализа. К примеру, американский лингвист Дж. Лакофф изучает риторику современных правительств².

Критический дискурс-анализ Тена ван Дейка

Более гибкий, междисциплинарный подход к пониманию и применению ДА мы находим у современного голландского философа Тена ван Дейка, специализирующегося на изучении репрезентаций расизма в современных СМИ. Именно на его взгляды и терминологию мы будем опираться в данной статье.

В отличие от В. Проппа и М. Фуко, ориентировавших свой анализ большей частью на культурологическую составляющую, Т. ван Дейк сосредоточивается на лингвосомиотических чертах исследуемого объекта. Не случайно, что предметом его анализа стала политическая риторика СМИ. Философ изучает вербальные и композиционные приемы, с помо-

¹ Понятие дискурса и его влияние на человеческое общество разрабатывалось французским мыслителем во многих работах. См., например: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности [13].

² См., к примеру, статью Дж. Лакоффа «Метафора и война, система метафор для оправдания войны в заливе» [5], где американский ученый на практике показывает, как чисто лингвистическими средствами осуществляется манипуляция общественным мнением.

щью которых в рамках газетного текста можно создать негативное отношение к той или иной социальной группе.

ДА является во многом «ангажированным» методом изучения культуры. Как отмечает сам Т. ван Дейк, исследователь должен занять некоторую позицию по отношению к власти, поэтому он не может оставаться полностью объективным и беспристрастным. В связи с этим ван Дейк предлагает говорить о *критическом* дискур-анализе (КДА). Чтобы понять необходимость такой личной вовлеченности в анализ, следует сначала определиться с целями КДА. Слово «критический» не должно вводить нас в заблуждение, дискурс-анализ не является критикой власти по преимуществу. По словам Т. ван Дейка, его цель – изучение злоупотребления властью. Следовательно, исследователь должен в чем-то разделять интересы претерпевающей, подчиненной группы.

КДА не разделяет так называемые негативные концепции власти, в рамках которых власть определяется как нечто пагубное, осуществляемое посредством насилия и репрессивных мер [6, с. 183]. Напротив, «общество не функционировало бы без порядка, управления, проверок, без повсеместно присутствующих легитимных властных отношений» [11]. Таким образом, исследователь сосредоточивает свое внимание лишь на злоупотреблении властью.

Дискурс власти и власть дискурса

В рамках КДА мы находим довольно оригинальную концепцию власти. По мнению М.В. Йоргенс и Л.Дж. Филипс, под властью следует понимать продуктивную силу, конституирующую дискурс и, следовательно, реальность и не принадлежащую определенным агентам, таким как индивиды, государства или группы с конкретными интересами [4, с. 37]. В современном мире следует говорить, скорее, о символических элитах – агентах, имеющих прямой доступ к символическим хранилищам населения, из которых оно черпает значения для каждодневных интерпретаций. Такими элитами Т. ван Дейк считает учителей, политиков, журналистов, акционеров СМИ – тех, от кого зависит содержание того, что будет «сказано». В этот список можно включить даже родителей. Интересно, что целью КДА не является анализ власти сугубо социальной, государственной. Речь идет о доминировании в широком смысле – о превосходстве одних идей над другими, о власти предубеждений и последующем манипулировании.

Манипулирование Т. ван Дейк рассматривает в трех аспектах. По его мнению, это явление социального, ментального и дискурсивно-семиотического характера, поскольку оно разворачивается в обществе и воздействует на сознание людей посредством текста, речи и визуальных сообщений [15, p. 361].

Посмотрим, как именно осуществляется манипулирование, т. е. негативное влияние, злоупотребление властью, при помощи дискурса. Управление сознанием реципиентов происходит на двух уровнях: кратковременной памяти и долговременной памяти. На первом уровне используются яркие, «кричащие» методы, такие как цветные заголовки в СМИ, злободневные метафоры. Цель таких средств – мгновенное привлечение внимания. На втором уровне идет более тонкая игра – взаимодействие с социальными репрезентациями. Под ними Т. ван Дейк понимает знание, которое широко распространено в данном обществе и которое является источником значений для каждодневных интерпретаций [15, р. 368]. Примером социальной репрезентации могут быть разделяемые в данном обществе ценности. К примеру, войну в Ираке правительство США оправдывало борьбой за свободу – одной из базовых ценностей государства.

ДА как метод интерпретации текста

Материалом анализа нашей статьи выступила средневековая хроника Нитхарда «Четыре книги истории» [3], написанная в 842–843 гг. «История» повествует о бурных политических событиях периода правления Людовика Благочестивого. Особое внимание Нитхард уделяет «войне трех братьев» – сыновей Людовика (Карла, Лотаря, Людовика), воевавших друг с другом за отцовское наследие.

С помощью методов ДА мы надеемся выявить в анализируемом тексте репрезентации власти специфические явления знакового характера, посредством которых абстрактное понятие власти актуализируется в рамках текста. Представим возможный алгоритм подобной интерпретации текста:

- описание историко-культурного контекста, в котором создавалась репрезентация, позволяющее выявить точку зрения автора репрезентации;
- семиотический анализ репрезентации власти: описание плана выражения знаков / репрезентаций; анализ плана содержания знака; описание связи актуализированного содержания с символическим полем значения «власть» («идеальной плоскостью» концепта);
- анализ стилистической формы репрезентаций (способа актуализации идеи власти в тексте);
- анализ репрезентации в контексте той реальности (социальной и культурной), где она воспринимается современным читателем, и последующее выявление возможных расхождений в представлениях о власти в эпоху раннего Средневековья и в начале XXI в.

Мы говорили о том, что ДА позволяет выявлять универсальные для каждой культуры и эпохи структуры. Следует, однако, уточнить этот тезис. Каждая эпоха отличается известным своеобразием, которое вносит свою специфику в функционирование государства. Говоря о власти в

Средних веках, мы по-прежнему имеем в виду управление поведением и мнениями общества. Однако в само понятие власти эта эпоха вкладывала отличное от нашего содержание. Несмотря на кажущуюся целостность так называемых Средних веков, внутри них выделяются вполне самостоятельные периоды. Так, власть в раннем Средневековье сильно отличалась от таковой в эпоху Средневековья высокого. Образ лишь недавно укрепившихся на национальных тронах варварских королей-воинов был совсем не тот, что у королей-правителей, помазанников Божьих, окутанных сакральным символизмом, чьи фигуры мы встречаем в более позднем Средневековье.

Во-вторых, сам способ «производства» манипуляций имел ряд отличий. К примеру, хроника, послужившая предметом анализа в данной статье, не была рассчитана на широкое распространение среди масс, о ней, в принципе, знало очень ограниченное количество людей [10, с. 175]. Таким образом, обращение к кратковременной памяти людей – метод, рассчитанный на привлечение внимания самых широких слоев населения – было бы совершенно бессмысленным. В условиях отсутствия развитых средств массовой информации символические элиты практически не имели средств доступа к кратковременной памяти населения и были вынуждены обращаться к более фундаментальным идеологическим средствам. Интересно в этом смысле провести параллель с режимами XX в. Здесь печатная литература с многомиллионными тиражами обращалась не только к фундаментальным ценностям общества, но и служила своего рода рекламой. Взять хотя бы собрание сочинений В.И. Ленина, имевшееся в каждой библиотеке и частной квартире, или «Mein Kampf» Гитлера, вручавшееся молодоженам в Германии тридцатых годов.

При чтении «Историй» Нитхарда становится понятно, что ничего сиюминутного в произведении, повествующем о совсем небольшом отрезке времени, практически нет. После смерти императора Людовика Благочестивого сложилась довольно запутанная политическая ситуация: Людовик трижды менял условия наследования, при его жизни в государстве было два императора и три короля. Поэтому вопрос о престолонаследии не мог решиться лишь силой оружия, необходимо было также доказать свое право на трон. В девятом веке, как и сейчас, это происходило за счет идеализации собственной фигуры и дискредитации своих политических противников. Именно этим целям и посвящен труд Нитхарда, повествующий, казалось бы, о событиях гражданской войны.

В состав социальных репрезентаций (знания, разделяемого обществом того времени) входил в том числе собирательный образ идеального правителя. Сближая образ своего героя – Карла Лысого – с этим образом, Нитхард тем самым объясняет легитимность его претензий на трон в «войне братьев». Сегодня такая стратегия может показаться даже банальной, однако необходимо учитывать специфику того времени. По

словам исследователя каролингской эпохи А.И. Сидорова, «ко времени смерти отца он (Карл Лысый) не располагал ни землями, которыми мог бы свободно распоряжаться, ни властью над людьми какой-либо территории. Он был еще никем и вместе с тем уже являлся всем, ибо был членом клана Каролингов и законным королем» [9, с. 90].

Нитхард не осуществляет контроль символического универсума общества и не наполняет его новыми значениями – это дело более серьезных корпоративных структур вроде церкви. Он лишь обращается к уже существующим символам, чтобы методом идеализации своего героя объяснить легитимность его претензий на власть. Ведь идеальный правитель по определению не может быть узурпатором.

Ван Дейк выделяет следующие способы манипуляции сознанием на уровне дискурса. Первый из них можно условно обозначить как генерализация, обобщение. Ван Дейк использует для этого английское слово *generalization* и понимает под этим термином интерпретацию конкретного и специфического как общего и универсального [15, р. 370]. Обобщение может принимать вид преувеличения. Яркий пример такой генерализации в средневековой историографии можно найти в «Истории Карла Великого» Эйнхарда [12], в которой автор любую вооруженную стычку короля именуется войной, а ведение войны, по невысказанному мнению самого Эйнхарда, является главной обязанностью правителя.

Второй способ – это обращение к социальным репрезентациям. Здесь Ван Дейк использует понятие репрезентации в смысле, близком когнитивной психологии: репрезентация как культурно обусловленная ментальная структура, образец, сквозь призму которого человек смотрит на мир. Это ценности, разделяемые данным обществом, его господствующие идеологии, мировоззренческая парадигма. Как отмечает Ван Дейк, манипуляции в отношении социальных репрезентаций могут касаться как их содержания, так и их структуры [15, р. 371]. К примеру, называя кого-то террористом, мы, во-первых, обвиняем его в противостоянии западному гуманизму, во-вторых, наделяем его «сценарным» образом типичного террориста с целым набором типических характеристик.

Образ власти и власть образа в раннем Средневековье

Дискурс власти является исторически обусловленным знаковым образованием, поэтому манипулирование им, оставаясь прежним методологически, будет различаться по своему содержанию в каждой эпохе. В IX в. важной частью политического дискурса были следующие моменты:

- личная харизма как неотъемлемая составляющая образа правителя;
- король не был автономной символической фигурой, рассматривался обязательно в контексте «ближнего круга»;

- главной функцией короля было, скорее, ведение военных действий, чем административное управление;
- морально-этические качества. Такие качества как мудрость, милосердие, порядочность в семейных делах формировали фигуру «правильного», легитимного короля.

Обращаясь к этим и другим чертам, Нитхард создает образ идеального правителя, чье правление не может не быть легитимным. На страницах его «Историй» мы не единожды встречаем критику окружения противника Карла – императора Лотаря. Как отмечает А. Сидоров, критика короля через его окружение вообще была типичной для каролингской историографии [10, с. 157]. Карл выступает как защитник Церкви и обездоленных, он не избегает военных действий, но всегда призывает к миру. Нитхард всячески подчеркивает моральную устойчивость Карла (непосредственное указание, противопоставление политическим противникам), его благочестие, заботу о слабых и единстве семьи.

Нитхард называет свое произведение нейтральным, однако при чтении «Истории» становится очевидным, кто именно является главным героем книги. Композиционно автор постоянно «подыгрывает» своему герою: уделяет значительно больше внимания его достойному предку – Карлу Великому, характеристике же Людовика Благочестивого, отца Карла Лысого, правление которого в глазах современников не было «идеальным», уделено лишь несколько строк.

Некоторые факты откровенно искажаются в пользу Карла. По сообщению самого Нитхарда, его «Истории» писались по правительственному заказу Карла Лысого [3, с. 98]. Как говорит автор, этот текст был написан им, «дабы никто из потомков не исказил произошедшего» [3, с. 122]. Однако при ближайшем рассмотрении становится понятно, что и сам автор периодически придает событиям желаемый оттенок. К примеру, знаменитое сражение на «поле крови» (битва при Фонтене 25 июня 841 г.), где было убито около сорока тысяч человек, произвело тяжелейшее впечатление на современников: впервые в истории христианской Европы братья-христиане убивали друг друга на гражданской войне с таким озлоблением. Победа была достигнута благодаря ночному нападению сторонников Карла на лагерь его брата. Чтобы как-то оправдать это зло в глазах современников и потомков, церковь объявила сражение Божьим судом, а Нитхард изобразил Карла призывающим к миру своего жестокого брата.

Универсальные методы манипуляции дискурсом

Здесь мы сосредоточимся на тех моментах, которые продемонстрируют универсальность дискурс-анализа при изучении как памятников прошлого, так и современных текстов. Посмотрим, как манипуляции генерализующего и сценарного типов работают на средневековой и современной почве.

Первый тип манипуляций работает с содержанием социальных репрезентаций, отдельные факты «подгоняются», подаются как нечто универсальное, что будет идентифицировано обществом заранее известным способом.

Пример из современности: теракты в США были совершены террористами-мусульманами. Невзирая на спорность этого утверждения, оно было использовано для оправдания агрессии в отношении государств, чье население большей частью является мусульманами.

Пример из «Историй» Нитхарда: Лотарь (якобы) обманом и интригами переманивал сторонников Карла на свою сторону. Учитывая, что важнейшими чертами правителя Средневековья были благородство и моральная чистота, такое освещение событий могло пошатнуть веру людей в легитимность правления Лотаря.

Как видно, если заставить слушателя поверить в первое утверждение, последующие заключения становятся достаточно предсказуемыми.

Второй тип – сценарный – направлен на создание типичных, сценарных образов. Объект описания автоматически наделяется не собственными характеристиками, а теми, которые ожидаются от его типа. Здесь важную роль играют именно ожидания, т. е. те самые социальные репрезентации. Каждая культура создает своих героев и антигероев в соответствии со своими традициями и ценностями. Так, чтобы сегодня оправдать военные действия, они должны быть направлены на защиту свободы и демократии как ценности.

Пример из современности: политическая риторика США позиционировала военные действия в Ираке как освобождение самого иракского народа и обеспечение безопасности и свободы всего демократического мира.

Пример из «Историй» Нитхарда: военные действия Лотаря расцениваются как вероломные, союзников Карла он переманивает подлость, от его действий страдают мирные жители и Церковь. Карл же, в свою очередь, наделяется практически рыцарскими качествами защитника интересов Церкви, блюстителя чести, именно он призывает к миру во имя братской любви, его окружают только верные союзники, которых он не оставляет в беде. Такие характеристики могут и сегодня показаться лишь данью, которую автор платит своему заказчику. Однако если мы вспомним, что именно эти моменты были важной частью политического дискурса раннего Средневековья, станет понятно, почему Нитхард наделяет своего героя этими характеристиками.

Эти примеры показывают, что совмещение дискурс-анализа и анализа репрезентаций является одним из наиболее продуктивных подходов к интерпретации феноменов культуры, особенно если речь идет о памятниках, значение которых сегодня неочевидно и амбивалентно. Средневековые хроники представляли реальность в весьма своеобразной манере, где за описанием конкретных событий авторы скрывали свои практически метафизические рассуждения. Поэтому средневековое понимание таких абстракций, как *власть*, более продуктивно анализировать через

их репрезентации. Мы уже говорили об использовании этого термина в значении ментальной структуры. Однако в современном гуманитарном знании акцентируется семиотический характер репрезентаций. Репрезентация понимается как особый тип знака, способного не только отражать, но и заменять собой собственный объект.

Определенная тенденциозность в изображении Нитхардом Карла позволяет нам сделать вывод о том, что именно акцентируемые черты его правления и поведения считались наиболее желательными для короля. Да позволяет нам сопоставить «идеальную плоскость» изображаемого предмета с его репрезентациями, т. е. выявить актуализации, через которые абстрактное понятие *власти* проникает в реальное пространство текста. В свою очередь, это объясняет нам и то, почему «Истории» Нитхарда приобретают именно такую стилистику изложения.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. – М.: Канон+, 2009.
2. Бойцов М.А. Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. – М.: Рос. полит. энцикл., 2009.
3. Историки эпохи каролингов. – М.: Росспэн, 1999.
4. Йоргенсен, Марианне В., Филлипс, Луиза Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / пер. с англ. – 2-е изд., испр. — Х.: Гуманитарный центр, 2008.
5. Лакофф Дж. Метафора и война, система метафор для оправдания войны в заливе // URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/lakoff-06.htm> (дата обращения: 12.11.2011).
6. Ледяев В.Г. Власть: концептуальный анализ. – М.: Росспэн, 2001.
7. Поблекшее сияние власти. Материалы «круглого стола». Препринтное издание. – М.: ИВИ РАН, 2006.
8. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
9. Сидоров А.И. Ближний круг франкского короля в первой половине 9 века: поведенческие идеалы и культурная практика (по материалам хроники Нитхарда) // Средневековая Европа. Проблемы идеологии и политики / сост. А.И. Сидоров, М.А. Тимофеев. М.: В. Секачев, 2000.
10. Сидоров А.И. Отзвук настоящего: Историческая мысль в эпоху каролингского возрождения. – СПб.: Гуманитарная академия, 2006.
11. Современный Дискурс-анализ. Вып. 1. Т. 1, 2009. Электронный журнал http://www.discourseanalysis.org/ada1_1.pdf.
12. Эйнхард. Жизнь Карла Великого / Вступ. ст., пер., прим., указатели М.С. Петровой. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
13. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр.; сост., комм. и послесл. С. Табачниковой, М. Касталь. – М., 1996.
14. Ямпольский М. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое лит. обозрение, 2004.
15. Teun A. Van Dijk. Discourse and manipulation // *Discourse&Society*, Vol 17(2): 359-383, 2006.

Политико-коммуникативные технологии в интернет-пространстве

В статье выделены и охарактеризованы основные аспекты политических коммуникаций, рассмотрены этапы внедрения веб-сети как коммуникативного инструмента в российской политической практике. Исследуются особенности интернет-коммуникаций в России и дается оценка эффективности использования интерактивных медиатехнологий в трансформирующемся обществе.

The paper identifies and describes the main aspects of political communication, it also considers the stages of implementation of web-based communication as a tool in the Russian political practice. The paper examines the characteristics of Internet communications in Russia and provides the evaluation of the use of the interactive media technologies in the transforming society.

Ключевые слова: интернет-технологии, электронное правительство, политические интернет-коммуникации, интернет-пространство, онлайн-сообщества, интернетизация, веб-сайты.

Key words: internet technology, electronic government, political internet communications, internet space, online community, internetization, websites.

Непременным атрибутом информационно-коммуникационных процессов в политической сфере в последнее время стали технические компоненты. Они выступают носителями нематериальной информации и организации человеческих контактов, от которых зависят скорость передачи данных, масштаб аудитории, интенсивность информационных потоков, ряд других условий и предпосылок возникновения коммуникации. Появление Интернета создало в сфере политических коммуникаций качественно новую ситуацию. В различных сферах общества интернет-технологии имеют достаточно широкое применение. Так, например, они активно используются политическими субъектами для реализации своих целей.

В современной России существует некоторый опыт политического участия, однако трансформирующееся общество находится в переходном состоянии к демократии. С появлением в стране информационно-коммуникационных технологий расширилась возможность демократизации процесса согласования политических решений путем включения в него различных слоев населения. Повысилась активизация влияния граждан на определение стратегических целей развития социума на разных уровнях (местном, региональном и федеральном). При помощи всемирной сети граждане способны не только получать, распространять или создавать политическую информацию, но и участвовать в общественно-политическом дискурсе. Эффективность политической коммуникации с

помощью Интернета, способность участников политического процесса к конструктивному диалогу формируют стабильную политическую ситуацию в стране, а следовательно, и позитивное развитие всей политической системы России.

В российской политике проникновение веб-технологий – достаточно сложный и противоречивый процесс, в котором выделяются три основных этапа. Первый этап начался с размещения политической информации, презентаций политических программ лидеров и партий. Следующим этапом стало появление и расширение в Интернете диалоговых форм политической коммуникации, как, например, блоги, форумы, концепция «электронное правительство», что позволило обеспечить постоянный общественно-политический дискурс. Третий этап основан на создании виртуальных политических структур и переносе части важных форм политического участия (голосование) в Интернет. Основным смыслом становления «электронной демократии» заключается в использовании интернет-технологий для расширения доступа избирателей и СМИ к законотворческой деятельности, снижения издержек по формированию ассоциаций и объединений избирателей, повышения эффективности обратных связей между избирателями и их представителями в законодательных органах власти [6].

По мнению доктора социологических наук С.В. Бондаренко, процесс интернетизации политики будет продолжаться и в будущем [1, с. 167]. Будет увеличиваться количество государственных сайтов (на местном, региональном и федеральном уровнях), сайтов политических партий и движений, информационная роль Интернета продолжит возрастать. Возможно, при условии дальнейшего развития и повсеместного проникновения интернет-технологий в сферу политики web-сеть станет ведущим источником политической информации, оттеснив традиционные СМИ на второй план.

Усложнение самих технологий повлекло за собой динамичное развитие политической практики в Интернете, что способствует повышению эффективности политической активности в деятельности не только государственных структур, но и общественных неправительственных организаций.

Одним из важнейших результатов развития всемирной сети Интернет, согласно Д. Пескову, стало появление новой формы – интернет-сообществ. Сам этот термин означает относительно устойчивую совокупность людей, взаимодействующих с помощью системы интернет-коммуникаций. Отдельные члены этой совокупности обладают общностью интересов и осуществляют совместную деятельность в виртуальном пространстве [5]. Данной цели служат чаты, списки рассылок, блоги, телеконференции и ряд других технологических возможностей.

Традиционные средства массовой информации преимущественно работают в режиме информационного монолога, т. е. односторонней коммуникации. Компьютерные же технологии сделали её многосторон-

ней. Любой человек, который имеет доступ к сети, может выступать как получателем, так и отправителем информации. Следует также отметить, что сегодня в России сохраняется определенная тенденция – традиционные СМИ постепенно теряют статус независимого источника информации и все чаще оцениваются как ангажированные. По мере развития новых информационных технологий интернет-технологии приобретают все большую популярность и доступность. В общественном сознании Интернет воспринимается как независимый источник информации, в котором наибольшая привлекательная характеристика информации – анонимность. Современного человека привлекает возможность высказывать свое мнение, не раскрывая имени. То есть с человека в сети снимается ответственность – можно представлять себя кем угодно и говорить все, что хочется.

Всемирная сеть изменила политический радиус деятельности отдельных личностей и общественных организаций. Например, Каролин Лин и Дэвид Аткинсон отмечают особую значимость взаимодействия в виртуальном пространстве. По мнению К. Лин и Д. Аткинсона, коммуникация в режиме on-line позволяет создавать виртуальные, охватывающие весь мир коалиции, так называемые «недифференцированные сообщества» [9, с. 284], которые объединяют единомышленников и тех, кто ставит перед собой идентичные цели, обменивается информацией, разрабатывает или реализует на деле стратегию действий. При помощи интернет-технологий отдельных индивидов по всему миру можно превратить в мощную коалицию, которая достигнет сплоченности и в дальнейшем перерастет в глобальное мировое гражданское общество.

Наиболее популярным видом политической технологии в интернет-пространстве является создание веб-сайтов, которые позволяют размещать любое количество материалов без временных ограничений, обращаться напрямую к аудитории, экономить усилия при доставке информации.

В России сложились определенные группы сайтов [3; 4]:

1. Сайты органов власти. На начало 2010 г. большинство политических сайтов – это, скорее, рекламные витрины органов власти с элементами пресс-служб. Лишь немногие ориентированы на снабжение населения и специалистов правовой и справочной информацией.

2. Независимые проекты, характерной чертой которых является то, что они держатся, как правило, на энтузиазме создателей и не могут рассчитывать на серьезные и длительные инвестиции до тех пор, пока стремятся соблюсти независимость от чьих-либо политических и коммерческих интересов.

3. Сайты политических партий и лидеров. Сервер вице-преьера Б. Немцова (<http://www.nemtsov.ru/>), созданный Фондом эффективной политики (ФЭП) в марте 1998 г., стал первым серьезным проектом действующего политика. К 2001 г. персональными серверами обзавелись уже около сотни федеральных политиков, а к концу 2007 г. большинство политических партий имело собственный официальный сайт.

4. Политологические, аналитические и имиджевые сайты. В основном они рассчитаны на обмен информацией с коллегами и не ориентированы на массового посетителя. Размещая аналитическую и справочную информацию о российских политических партиях и деятелях, такие сайты привлекают внимание посетителей Сети в основном в периоды выборов и политических кризисов.

5. Политические форумы и опросы. Русскоязычные политические форумы появились почти одновременно в 1997 г. на сайтах «Русского журнала» (<http://www.russ.ru/>) и Национальной службы новостей (<http://www.nns.ru/>).

6. Интернет-блоги – личные сетевые дневники, в которых можно обсуждать то, что интересует автора и его сторонников. Популярность блогов связана с возросшим стремлением современного человека к самовыражению, самостоятельному формированию своего круга общения и круга источников информации. Политические организации используют блоги в основном для консолидации сторонников и координации их действий в качестве пропаганды своих идей и контрпропаганды, борьбы против политических оппонентов.

Новым этапом в широкой политико-исторической перспективе в развитии современного государства может быть признана концепция «электронного правительства». Это достаточно многозначное понятие может отражать как деятельность одной ветви власти (исполнительной), так и всего государства в целом. В сочетании с термином *selfgovernment* (самоуправление) значение данного понятия расширяется, характеризуя отношения государства с общественными структурами, партиями и другими политическими акторами.

Широкое внедрение информационно-коммуникационных технологий отражает общий вектор движения современного общества в направлении большей открытости власти, а также ее доверительных отношений с гражданами и их объединениями.

Немало попыток определения направлений основных целей «электронного правительства» было предпринято рядом отечественных и зарубежных ученых. Среди них отметим исследования М.С. Дашян [2], А.Н. Юртаева [7], Аль-Хаким Латифа (Al-Hakim Latif) [8], Данальд Ф. Норриса (Donald F. Norris) [10].

Приведем три основных направления, связанные с реализацией целей «электронного правительства» (государства), обобщив исследования перечисленных авторов и несколько дополнив их.

К первому направлению относится G2G (government to government) – коммуникация между государственными институтами, предполагающая повышение эффективности работы органов государственной власти и органов местного самоуправления. Основными задачами G2G являются: обеспечение совместимости стандартов хранения информации, подключение к компьютерным сетям органов государственной власти и органов местного самоуправления, реализация отраслевых программ информати-

зации, создание межведомственных и местных информационных систем и баз данных. Развитие систем межведомственного электронного документооборота обеспечивает сокращение сроков обработки документов, разработку и внедрение стандартов электронного делопроизводства, координацию деятельности органов власти в сфере информатизации, внедрение комплексных систем обеспечения информационной безопасности. Такие меры сокращают издержки государственного управления за счет высвобождения части технического персонала этих органов, повышают возможности координации действий органов государственной власти при формировании единого порядка сбора, обработки, накопления, хранения, поиска и распространения информации, повышают эффективность государственного управления и местного самоуправления.

Вторым направлением реализации концепции «Электронного правительства» является G2B (government to business) – коммуникация между госаппаратом и бизнес-структурами. Оно связано с повышением эффективности взаимодействия органов государственной власти и коммерческих организаций. Данная коммуникация формирует условия, необходимые для развития механизмов электронной торговли и ускоренного развития конкурентоспособного производства товаров и услуг в сфере информационных и коммуникационных технологий, совершенствует управление поставок продукции для государственных нужд. Таким образом, основными целями данного направления являются взаимоотношения государства и бизнеса в различных сферах: в налогообложении, в оформлении таможенной документации, в регистрации и ликвидации юридических лиц, в выдаче лицензий и сертификатов, в подготовке и представлении отчетной документации. Обеспечение совместимости стандартов обмена информацией: документооборота, принципов защиты информации, использования электронной цифровой подписи, а также стимулирование коммерческих организаций к повышению открытости их деятельности – основные задачи этого направления.

Третьим направлением является G2C (government to citizen) – коммуникация между государственными институтами и общественностью. Цели этого направления: обеспечение прав граждан на свободный поиск, получение, передачу, производство и распространение информации, повышение информационной открытости органов государственной власти и органов местного самоуправления, эффективность их взаимодействия с гражданами, качество оказываемых ими услуг, обеспечение равных возможностей подключения граждан к открытым информационным системам. Интерактивные медиатехнологии нацелены заменить пассивные формы политических коммуникаций, что должно способствовать формированию более информированного и активного гражданина. Избиратели получают возможность активно участвовать в работе органов общественного самоуправления, контролировать действия избранных официальных лиц.

Электронное голосование на референдумах и выборах, развитие гражданских инфраструктур, формирование новых «виртуальных сообществ» с целью решения проблем регионального и локального характера выступают средствами реализации данной перспективы. Так, исследователь С. Бондаренко в своей статье «Особенности создания и функционирования площадок “электронной демократии”» отмечает, что некоторые из этих возможностей в рамках экспериментов уже реализованы в малых масштабах посредством внедрения электронных технологий избирательных кампаний на региональном и локальном уровнях государственного управления [1, с. 171].

Сегодня развитие подобных интернет-технологий содержит в себе потенциал, способный в корне изменить многие представления о демократическом управлении. Наиболее востребованным информационно-коммуникационным процессом, скорее всего, будет голосование через Интернет, а также механизмы, которые обеспечат повышение явки избирателей, рост политической активности населения, что не позволит поколебать основополагающие принципы и традиции демократической системы.

Интернет-технологии, являясь инструментом деятельности политических организаций, образовали в сети Интернет целую систему политических акторов: органы власти, средства массовой информации, политические партии, бизнес-структуры, научные и образовательные организации, сетевые организации, онлайн-сообщества [1, с. 173].

Таким образом, в политической коммуникации основными свойствами интернет-пространства являются: быстрота и экономичность публикации; интерактивность; возможность доступа к опубликованной информации из любой точки мира; неопределенный статус сетевой публикации (возможность опубликовать сведения, не подходящие по формату или содержанию для традиционных СМИ). Кроме того, следует отметить, что во всемирной сети в целом (и в ее политическом сегменте в частности) реализуется модель двухступенчатой коммуникации, разработанная американским исследователем П. Лазарсфельдом: интернет-проект (интернет-событие) в качестве импульса; отклик (шум) в традиционных СМИ; привлечение внимания целевых аудиторий к информации [4].

Использование интернет-технологий в политической деятельности имеет целый ряд положительных моментов. Во-первых, привлечение внимания интернет-аудитории к персоне политического лидера. Уже сегодня данная аудитория – довольно важный сегмент электората и, что самое главное, фактически состоит из лидеров мнений. Во-вторых, повышение интерактивности общения с целевой аудиторией, что дает возможность эффективно конструировать политический имидж за счет своевременной коррекции. В-третьих, относительная экономичность технологий в интернет-пространстве (в отличие от традиционной поли-

тической рекламы) создает возможность для увеличения плюрализма и открытости политического процесса.

Итак, выделим следующие направления использования интернет-технологий в политико-коммуникативной сфере:

- создание политической информации и дальнейшее ее тиражирование в рамках персонального «контента» (блоги, чаты, сайты), а также рассылки ее в адрес политических партий и органов государственной власти;
- организация интернет-голосований, социологических опросов, референдумов;
- проведение интернет-конференций политических партий, общественных организаций, представителей государственной власти, политических лидеров, депутатов;
- создание виртуальных партий, участие в организации политических программ и законодательных инициатив;
- объединение сторонников оппозиционных партий, течений, СМИ;
- организация политической рекламы в Интернете.

Список литературы

1. Бондаренко С.В. Особенности создания и функционирования площадок «электронной демократии». Политические исследования. – 2011. – № 5. – С. 164–175.
2. Дашян М.С. Право информационных магистралей: вопросы правового регулирования в сфере Интернет. Изд-во Волтерс Клувер, 2007.
3. Интернет и российское общество / под ред. И.О. Семенова. – М.: Гендальф, 2002. – С. 21–47, 70–90.
4. Лазарсфельд, П., Мергон, Р. Массовая коммуникация, массовые вкусы и организованное социальное действие // Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. – М., 1999. – С. 138–149.
5. Песков Д.Н. Интернет в России – политическая утопия? // Полис. – 2002. – № I. – С. 31–33.
6. Шадрин А. Трансформация экономических и социально-политических институтов в условиях перехода к информационному обществу. – 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://idealsociety.narod.ru/transform.html> (дата обращения: 30.11.11).
7. Юртаев А.Н. Электронное правительство: концептуальные подходы к построению. – Казань: Изд. Казан. ун-та, 2007.
8. Al-Hakim Latif Global E-Government: Theory, Applications and Benchmarking / Editor: Latif Al-Hakim Igi Global, 2006.
9. Carolyn A. Lin, David J. Atkin Communication Technology and Social Change: Theory and Implications / Routledge Communication Series – Nov. 17, 2006.
10. Donald F. Norris E-Government Research: Policy and Management / IGI Global, 2008.

Институционализация социокультурной и экономической жизни общества: социально-философские аспекты

В статье рассматриваются социально-философские аспекты феномена институционализации. Институционализация понимается авторами как образование стабильных социокультурных образцов социального взаимодействия и как способ функционирования институтов в рамках социальных систем в связи с процессом адаптации индивидов и коллективов к их нормативным требованиям. В ходе этого функционального процесса формируются культурные и социально-психологические механизмы обеспечения стабильности и устойчивости общественной организации.

The article considers the social and philosophical aspects of the phenomenon of institutionalization. The authors refer institutionalization to the formation of the stable social and cultural patterns of the social interaction and to the way of functioning of the institutions within the social systems in connection with the process of adaptation of individuals and groups to their regulatory requirements. During this process, functional cultural and socio-psychological mechanisms that ensure stability and sustainability of the social organization are being formed.

Ключевые слова: институционализация, институционализм, правовая культура, социальный институт, институциональная жизнь личности, институционализация как культурный процесс.

Key words: institutionalization, institutionalism, legal culture, social institute, institutional life of an individual, institutionalization as a cultural process.

Институционализм представляется как одно из важных направлений обществоведения XX в., рассматривающих организацию общества как комплекс различных объединений граждан – «институций» (семья, партия, профсоюз, церковь и т. п.). Феномен институционализации сопровождает общественную жизнь, включая в себя: социальные институты, социокультурные образования, общественное устройство, социальные факты, общественные обычаи, образы мышления, комплексы устойчивых взаимозависимых социальных ролей и т. д. Понятия института и институционализации широко используются экономической, политической, юридической, социологической и другими науками. Однако в современных условиях они требуют специального философского анализа. Феномен института имеет общекультурное значение, исторически и психологически тип личностного самовосприятия связан с культурно-институциональными процессами.

Петербургский ученый М.В. Синютин предлагает выделять экономический институционализм и социологический институционализм [12, с. 26], принимая критерием разделения коренные отличия в сфере общественного и интеллектуального производства. Социологический институционализм рассматривает любые общественные процессы исходя из культурных и политических свойств конкретной социальной системы, в зависимости от которой ставится и содержание частной воли. Экономический институционализм берет абстрактную рациональную волю в качестве фундамента правового порядка общества. В экономической мысли институционализм – направление, отражающее стремление к интеграции с другими науками (социологией, психологией, правом, биологией). Философия организационных процессов подводит нас к необходимости выявления связи управляемых и самоорганизующихся процессов в обществе и влияния их на самочувствие и самоопределение личности.

В единстве материальной, социальной и духовной культуры России следует видеть предпосылки интеграции социокультурных форм. Сегодня обнаруживает себя насущная необходимость анализа формирования личности в ее самоидентификации во взаимосвязи с философией социокультурной институционализации. Анализ становления и традиций культурной институционализации в России требует рассмотрения политической и правовой культуры в связи с личностными и национально-культурными установками.

В силу исторических особенностей культура России строилась на двух противоположных началах: на укреплении государственности (этатизме) и на ее отрицании (антиэтатизме), что отразило особенности личностных и национальных установок в отечественной культуре. По сути, антиэтатизм в своем философском обосновании являлся ничем иным, как доказательством и пропагандой самоорганизационных начал общества. В пользу первого начала выступала сама практика отечественного государственностроительства, ориентированного на единодержавие, создание единой и сильной страны. Способствовали укреплению государства и многочисленные доктрины официально-охранительного направления (иосифлячество, консерватизм, так называемый «консервативный либерализм»). От Владимира Мономаха и митрополита Илариона до Б.Н. Чичерина и К.П. Победоносцева выдающиеся русские мыслители пытались познать тайны властных отношений, философию государственной жизни и ее институционального оформления.

Другая, оппозиционная, линия в социальной мысли России была связана с теоретическим и практическим отрицанием традиций самовластия. Она также имела свою многовековую историю и блестящих теоретиков-пропагандистов. А к жизни эта линия вызвана была тем общеизвестным фактом, что на Руси и в России почитание и обожание власти незаметно перерастало в упоение властью, в самовластие, ничем

не ограниченное – ни разумом, ни верой. И официальная, и оппозиционная традиции отечественной социальной культуры в оформлении своей философии институционализации строились с учетом самоуправляющегося начала общественной и государственной организации: вечевого, общинного, местного, земского самоуправления.

Культура институциональна. Институты, по существу, есть результат развития и попыток закрепления культурных процессов и традиций. Проблемой развития культуры общества, ее исторических закономерностей занимается специальная отрасль гуманитарного знания – культурология. Как пишет современный культуролог Ю.В. Ларин, «с целью **институционального “закрепления”** (выделено нами – *авт.*) складывающихся к середине XX века предметных и методологических ориентаций в изучении культуры, американский ученый Лесли А. Уайт (1900–1975 гг.) предложил ввести в широкий научный оборот термин "culturology" (культурология)» [6, с. 122].

Культура выступает в двух своих основных типах: культура материальная и культура духовная. Духовная культура рассматривается как некое достижение и совокупность ценностей общественного развития, как показатель развития самого человека. Институционализация такой культурной составляющей, как образование – это тема отдельного исследования [5, с. 135–161; 10; 1; 11]. Духовная культура охватывает ценности науки, искусства, мифологии, политики и права, религии, нравственности. В связи с этим целесообразно раскрыть содержание такого понятия, как ценность. «Ценность, – по определению Г.В. Стельмашука, – представляет собой объективную значимость явлений (вещей, идей, процессов, отношений) в качестве ориентиров человеческой деятельности, содержание которых обусловлено общественными потребностями и интересами субъектов» [13, с. 11]. При этом ценности, составляя ядро материальной и духовной культуры, не даются человеку изначально, а формируются и развиваются по мере его социализации в институционально сложившуюся культуру, постепенно превращаясь в важнейший регулятор его повседневной жизнедеятельности и личностного становления. Понятие «социализация» в значительной мере сформировалось для определения состояния приобщения человека к культуре общества и его институциональным ценностям.

Термином «институционализация» определяют образование стабильных социокультурных образцов социального взаимодействия, основанного на формализованных правилах, законах, обычаях, ритуалах и т. д. [8, с. 209]. Эти социокультурные образцы складываются в виде: а) формализации отношений; б) правового, морального и организационного закрепления отношений; в) санкций государства. Взаимосвязь нравственных элементов культуры с социальными мы находим на протяжении истории разных государств и народов, причем взаимосвязь

сложную, противоречивую, далеко неоднозначную, на определенных этапах доходящую до противостояния и взаимоисключения. Это дает основание некоторым исследователям говорить о политике как явлении аморальном, безнравственном. Взаимосвязь политики и нравственности опосредуется такой формой институциональной нормативности, как право. Право имеет своей задачей регулировать взаимные отношения людей, живущих в обществе, путем установления определенных правил поведения или правовых норм. В этом плане можно говорить о единстве задач, стоящих перед правом и нравственностью. Нормы права поддерживаются принудительным воздействием со стороны государственной власти, т. е. опираются на институты принуждения и насилия. Поэтому политико-правовые нормы, в отличие от норм морали, базирующихся на чувстве долга, представлении о совести, общественном благе, имеют большую конкретную и институциональную привязанность, хотя в обоих случаях можно говорить о ценностях личностного значения, имея в виду прежде всего оценку деяний личностей – как частных лиц, так и государственных деятелей. О такой самоидентификации человека с полной определенностью в свое время высказывался политик и философ Н. Макиавелли в трактате «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» [9, с. 138–139].

Каким бы путем ни вырабатывались нравственные и правовые идеалы и нормы, их родство и взаимное соответствие – объективно необходимый факт. На ранних ступенях истории право в форме так называемого обычного, или традиционного, и нравственность слиты не только между собой, но и с религией в единую и единственно возможную для тех времен форму миропонимания и мировоззрения, нашедшую воплощение в мифологии как системе мифов, преданий, легенд и т. д. Синкретизм моральных, духовных, правовых, религиозных ценностей составлял специфическую особенность мировосприятия и самоидентификации древнего человека. Миф является важным социокультурным феноменом общественной жизни, а мифотворчество выступает как один из культурных институтов, выполняя ряд специфических институциональных функций: во-первых, эпистемологическую, которая связана с накоплением и трансляцией социального опыта как отдельным человеком, так и социальной группой; во-вторых, эвристическую, которая выступает как выполнение определенной программы социальных действий; в-третьих, футурологическую, которая заключается в передаче социально значимой информации новым поколениям людей и обучении их «технологиям выживания»; в-четвертых, коммуникативную, которая позволяет людям вступать в общение друг с другом, способствовать психологической и идентификационной корреляции; в-пятых, компенсаторную, которая состоит в восполнении недостающего социального опыта в духовной культуре и традиционно реализуется в рамках религиозного опыта.

Отделенное от нравственности право есть этический минимум, допущенный к функционированию и используемый в законодательствах конкретных государств. Но совершенно поверхностной была бы оценка права только как «этического минимума», – с самого начала своего общественно-регулятивного существования оно имело и приобретает все больше политических функций. Насколько можно судить по историческим фактам, обратное влияние норм нравственности на политику и право значительно слабее и связано с неустойчивыми состояниями обществ во время перехода от одной системы институционального устройства к другой. Например, очень характерно обращение на грани революционных изменений к «общечеловеческим» ценностям, идеалам гуманизма, идеям космичности. Так зарождались и развивались новые философские системы активно-эволюционной, космической, неосферной мысли Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, П. Тейяра де Шардена, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, В.Ф. Купревича или философии всеединства В.С. Соловьева, князей С.Н. и Е.Н. Трубецких, П.А. Флоренского.

В культурно-институциональном плане можно выделить основные признаки и понятия правовой культуры. Во-первых, равенство. В границах права люди, несмотря на свою неповторимость, личностную уникальность, взаимодействуют как равные друг другу. Общественные субъекты вступают в правовые отношения лишь какой-то одной стороной своей социальной сущности. Во-вторых, свобода. Право распространяется только на свободных граждан как личностей, причем свобода означает нечто большее, чем только возможность для каждого участника правовых отношений выразить свою волю и проводить собственную линию поведения. Речь в первую очередь идет о гражданской ответственности. Бытие свободы исключает своеволие, скорее напротив, право выступает в качестве меры свободы, в определенном смысле как «осознанная необходимость» (Б. Спиноза, К. Маркс). В-третьих, справедливость. Это специфический признак права, который состоит в эквивалентности и сбалансированности прав и обязанностей, находящихся в правовых отношениях общественных субъектов. Причем справедливость как признак права существенно отличается от социальной справедливости, морально-этического понимания справедливости, тем более индивидуально-личностного ее восприятия.

Культурная идентификация человека неразрывно связана с его жизнью в сфере политики. Существует представление о политике как одном из видов искусства – искусства управлять. В связи с этим можно дать следующее определение *политической культуры*: это исторический опыт, культурная память социальных общностей и отдельных людей в сфере политики, их ориентации, навыки, влияющие на политическое поведение. Это определение было дано Г. Алмондом в работе «Культура гражданина» (1956). В его основе лежит представление об особом типе

ориентации личности на политическое действие. Поэтому можно говорить о спецификах познавательной ориентации, эмоциональной ориентации и оценочной ориентации личности. Г. Алмонд и Г. Пауэлл, говоря о роли индивидуальных акторов в политике, выделяют четыре вида групп индивидов по степени и форме групповой идентификации: аномические (спонтанно образующиеся), неассоциативные (объединения лиц, имеющих непосредственный персональный контакт), ассоциативные (имеющие организационную структуру и аппарат), институциональные (группировки внутри формальных структур) [15, р. 68–70].

Важным критерием для выделения в культуре социально-политической стороны институциональной жизни личности является факт существования субъектов политического руководства – групп лидеров или вождей. В.И. Ленин в «Детской болезни “левизны” в коммунизме» анализирует цепочку отношений «вожди – партии – классы – массы». Он пишет: «Всем известно, что массы делятся на классы, <...> что классами руководят обычно и в большинстве случаев, по крайней мере, в современных цивилизованных странах, политические партии, что политические партии управляются более или менее устойчивыми группами наиболее авторитетных, влиятельных, опытных, выбираемых на самые ответственные должности лиц, называемых вождями» [7, с. 24]. Организационно-оформительские процессы в обществе и само становление культуры связаны с функционированием общественных институтов. Самый первый и главный институт, находящийся в постоянном своем становлении – общество. Понятие общества имеет много конкретизаций философского, культурного и социально-организационного плана. Общественно-культурная жизнь функционально опирается во многие структурные организующие. Люди не могут существовать, не создавая долговременных коллективов и обществ. К. Маркс считал, что люди создают условия для удовлетворения своих потребностей только благодаря совместной организованной деятельности. Исследователи культурно-общественных и этнических отношений Г. Ленски и Дж. Ленски выделили шесть основных элементов, необходимых для существования общества [16]: 1) общение между членами общества; 2) производство товаров и услуг, распределение; 4) защита членов общества; 5) замена выбывающих членов общества; 6) контроль поведения членов общества.

Большое значение для анализа культурно-институциональных процессов и идентификации в них человека имеет понятие социального института. Институты создают устойчивые формы совместной деятельности людей по использованию общественных ресурсов ради удовлетворения их потребностей. Потребности человека в разные исторические времена меняются, сохраняя основную свою биолого-физиологическую основу и добавляя массу новых направлений своего развития. Многие из этих направлений вполне обоснованно считаются составляющими культурного фона, поэтому по сути своей все общест-

венные институты имеют социокультурный смысл. Благодаря социальным институтам в обществе достигается стабильность, предсказуемость поведения людей, устойчивость их социальных связей. Говоря об эффективности современных российских социальных институтов, в первую очередь институтов политико-правового характера, московский философ А.Д. Хлюпин пишет: «В полном соответствии с заключением Д. Норта об отсутствии прямой зависимости между стабильностью и эффективностью социальных институтов <...> установлено, что этот процесс, снижая эффективность формальных институтов, созданных в 1990-х – начале 2000-х годов, одновременно способствует стабилизации институциональной среды» [14, с. 6].

Социальный институт – сложная общественная конструкция, в основе которой лежат нормативные связи, предписывающие определенные культурные стандарты и типы поведения. Поэтому нередко определение социального института трактуется как комплекс правил, норм, установок, регулирующих наиболее важные сферы человеческой деятельности и организующих их в систему ролей и статусов. В этом плане социальный институт выполняет роль соединяющего и опосредующего звена между традицией и инновациями. Сама идея стандарта появилась в экономическом и правовом отношении в какой-то степени для закрепления начала философии инноватики. С одной стороны, социальный институт – это совокупность лиц, учреждений, осуществляющих конкретные общественные функции (семья, религия, политика, образование, наука, государство). Этот ракурс анализа учитывает традиционные формы организации общества и вписывается в рамки традиционной культуры. С другой стороны, социальный институт – это система норм и ценностей, правил и установок, гарантирующих сходное поведение людей, регулирующих различные сферы человеческой деятельности и организующих их в систему ролей и статусов. Такой акцент формирует другую философскую установку, опирающуюся на безличные отношения стандартов модернистской культуры. Но и такому подходу пока еще не чужды традиции, по крайней мере, традиции бюрократической системы. Постмодернизм с его опорой на коммуникативно-ситуационный подход подрывает традиции, разрушает пространственно-временные связи между поколениями, формирует новые институты, опирающиеся на другие установки: глобализм, масс-медийная информация и др.

Деятельность любого социального и культурного института сопровождается: набором специфических социальных норм и предписаний; включенностью института в социокультурную и ценностную структуру общества, что позволяет узаконить его деятельность; наличием материальных средств и условий, обеспечивающих выполнение определенных функций. В зависимости от целей и задач, функций, выполняемых в обществе, можно выделить основные социокультурные институты: институт семьи и брака; экономические институты; политико-правовые

институты; образовательные и воспитательные институты. Есть множество вариантов типологизации социальных институтов [2, с. 144–155]. В литературе также выделяют определенные черты и признаки, характерные для всех социальных институтов: 1) установки и образцы поведения; 2) культурные символы; 3) утилитарные культурные черты; 4) устные и письменные кодексы поведения; 5) идеология [3].

Деятельность социального института функциональна, если приносит пользу обществу. Институт, не выполняющий общественных функций, не может и не должен существовать. Но на практике трудно устанавливается мера общезначимости и общественной нужности многих организаций. Одновременно могут сосуществовать институты, часто перекрестно выполняющие одни и те же функции. Здесь всегда надо учитывать и традиционно-культурные привычки людей. Функции и дисфункции институтов могут быть как явными, так и латентными. Особенность институциональной формы состоит в выражении законов деятельности воли в сообществе. Взгляд на общество через правовые и нормативные институции разделяет общественные явления на зависимые и не зависимые от человеческой воли. Именно в институтах общества обнаруживается единство регулируемых и стихийных процессов.

Социологизированное понимание институционализации, в отличие от культурфилософского, включает в себя процесс упорядочения и формализации социальных связей и отношений, закрепления сложившейся социальной практики. Это и есть процессы создания социальных институтов как устойчивых, нормативно закрепленных форм социального взаимодействия людей. «Институционализация – процесс формализации социальных отношений, переход от неформальных отношений (объединений, согласий, переговоров) и неорганизованной деятельности к созданию организационных структур с иерархией власти, регламентируемой соответствующей деятельностью, тех или иных отношений, их юридизацией, если это возможно и необходимо. Организация и формализация общения, отношений и деятельности превращает их в институт семьи, школы, учреждений и т. д. Институционализация представляет собой синергетический процесс перехода самоуправления и самоорганизации явлений к организационным и управленческим» [4, с. 125]. Это определение делает акцент на формализационную сторону институционализации, указывает на сложный характер самого процесса институционального оформления общества.

Институционализация как культурный процесс включает ряд последовательных этапов: возникновение определенной общественной потребности, удовлетворение которой требует совместных организованных действий; формирование общих целей; появление социальных норм и правил и узаконение их методом проб и ошибок; возникновение процедур, связанных с этими нормами и правилами; принятие и практическое применение (формализация) норм, правил, процедур; установление сис-

темы санкций для поддержания норм и правил; создание системы соответствующих статусов и ролей; организационное оформление возникшей институциональной структуры. Завершением процесса институционализации является интеграция нового вида социальной деятельности в существующую структуру культурных отношений. Благодаря этому формируется определенный набор формальных и неформальных санкций, с помощью которых осуществляется социальный контроль за поведением людей. Институционализация может представлять собой и процесс появления новых социокультурных институтов и процесс изменения и совершенствования уже сложившихся институтов и структур, культурных форм. В этом случае она связана с инновационными процессами в обществе. Сами институциональные теории возникли как потребность осознания процесса современного ускорения в социокультурных изменениях и как научная реакция на философию инноватики.

С двух основных точек зрения может исследоваться институционализация. Во-первых, как исторический процесс зарождения и установления новых социальных, политических и культурных институтов. Это позволяет раскрыть причины и условия их возникновения. Во-вторых, в качестве способа функционирования институтов в рамках социальных систем в связи с процессом адаптации индивидов и коллективов к ее нормативным требованиям. В ходе этого функционального процесса формируются культурные и социально-психологические механизмы обеспечения стабильности и устойчивости общественной организации.

В качестве выводов отметим, что культурно-институциональные, в том числе и информационные, и образовательные процессы в обществе должны реагировать на новые требования. Главное, чтобы человек в современных условиях мог определить, кто он, кто в этом мире «свой» – родственные по духу и крови, коллеги, товарищи по партии, прихожане, граждане «мира» и т. д. Идентификация личности становится насущной этнокультурной задачей. Важно, чтобы индивид не запутался и в потоках информации, всегда находил свою нишу, свой сектор информационного пространства, достаточный для поддержания высоких культурных запросов, личностного роста, не противоречащего основным общественным устоям. Традиционно чрезмерная индивидуализация никогда не была присуща русскому менталитету, общественному самосознанию народов России. Мы уверены: необдуманно потоками информации можно порождать неустойчивую социальную атмосферу в стране, настроения пессимизма и упадка, агрессии. Инновации в культурно-институциональных процессах должны учитывать возможности человека их принять и практически освоить. Даже коммуникативно-восприимчивому человеку необходимо определенное время на привыкание к новым правилам и институтам. Чтобы занести их в разряд общественно-значимых ценностей человека сегодня, нужно не только время. Поэтому столь актуален всесторонний анализ связи культурно-

институционализационных процессов с идентификацией и культурным самочувствием человека и общества. Коммуникативные установки и процессуальное видение своей жизни поставили современную личность перед фактом глубоко осмысленного, взвешенного подхода к институциональным изменениям.

Список литературы

1. Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. – М.: Знак, 2010.
2. Глотов М.Б. Методология институционального анализа культуры // Проблемы теоретической социологии. Вып. 6.: Межвуз. сб. / отв. ред. А.О. Бороноев. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – С. 144–155.
3. Давыденкова А.Г. Философия личности и культурно-институциональные процессы. – СПб., 2005.
4. Кравченко И.И. Институционализация // Новая философ. энцикл.: в 4 т. – Т.2. – М., 2001. – С. 125.
5. Куренной В.А. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. – 2002. – № 5. – С. 135–161.
6. Ларин Ю.В. Онто-логика культуры. – Тюмень, 2004.
7. Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 41.
8. Маринин А.П. Институционализация // Философский словарь / под ред. И.Т.Фролова. 7-е изд., перераб и доп. – М., 2001.
9. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. – М., 1996.
10. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи, персоналии, основные центры. – СПб.: РХГИ, 2003.
11. Семенков В.Е. Философское знание. Модусы производства и признания. – СПб.: Алетейя, 2011.
12. Синютин М.В. Институциональный подход в экономической социологии. – СПб., 2002.
13. Маринин А.П. Институционализация // Философ. слов./ под ред. И.Т.Фролова. 7-е изд., перераб и доп. – М., 2001.
14. Стельмашук Г.В. Культура и ценности // Учен. зап. ЛГОУ им. А.С. Пушкина. – СПб., 2000. – Вып. 2. – Т.5.
15. Хлюпин А.Д. Деформализация правил: причина или следствие институциональных ловушек? // Полит. исслед. – 2004. – № 6.
16. Comparative Politics Today: A world View / Ed. by Almond G., Powell G.- N.Y., 1996.
17. Lenski G., Lenski J. Human societies. N.Y., 1970.

Дворянский род как системный социокультурный институт общества

В статье ставится задача показать, что дворянский род является системным социокультурным институтом, и выявить характерные особенности этого социокультурного института. С этой целью на основе механизма преемственности раскрываются закономерности формирования устойчивой социальности как социокультурного института, характеризуются основные элементы социокультурного института: традиция, менталитет, идеология.

The goal of this article is to show that the noble class is a systematic sociocultural institution, and to identify the characteristic features of this sociocultural institution. In order to achieve it, the paper discloses the patterns of the formation of stable sociality as a sociocultural institution based on a continuity mechanism, it also characterizes primary elements of a sociocultural institution: tradition, mentality, ideology.

Ключевые слова: дворянский род, семья, система, менталитет, идеология, преемственность, традиция, культура, ценности, социокультурный институт.

Key words: noble class, family, system, mentality, ideology, continuity, tradition, culture, worth.

В общественном сознании страны мы наблюдаем возрастание интереса самых различных слоев населения и, прежде всего, элиты общества к культурно-исторической традиции российского общества, к генеалогическим корням своего рода. Этот общественный интерес к традиционному российскому обществу, в том числе и к дворянству, отражающий определенные сдвиги в общественном сознании, прошедшие под влиянием социальных перемен, проявляется как на уровне общественной психологии, так и на уровне идеологии.

Начать исследование следует с уточнения того, что понимается под термином «дворянский род». Прежде всего дворянский род может быть рассмотрен как малая социальная группа. Дворянский род в этом качестве базируется на кровно-родственных связях, наследственном праве и ценностно-нормативных регуляторах, функционирует в течение определенного краткого периода времени, в пределах одного поколения и характеризуется сплоченностью и привелигированностью членов. Однако история демонстрирует существование дворянских родов в качестве устойчивой социальной общности на основе преемственности на протяжении целого ряда поколений. И это позволяет рассмотреть дворянский род не только как социальную группу, но и как социокультурный институт.

В случае дворянского рода главным институализирующим фактором выступает преемственность, которая обеспечивается действием механизма традиции. Традиция – это основной механизм транслирования от поколения к поколению социального опыта. «Традиционные действия и отношения ориентированы не на достижение определенной цели (что характерно для рационального действия) и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца» [4, с. 853.] Но это не значит, что традиция – «власть мертвых над живыми» (К. Маркс), так как одновременно традицию можно представить как механизм изменения обществ или, перефразируя афоризм К. Маркса, сказать: «традиция – это власть живых над мертвыми». Традиция связана с настоящим, она передается настоящим и настоящим определяет то, что нужно делать. В этом смысле любая система традиций строится на современном фундаменте, который сам выстроен на постоянно возобновляющемся прошлом. Именно настоящее задает обращение к прошлому, исходя из аксиологического значения непрерывности и культурного единства как характеристик традиции. Г. Гадамер, например, понимал традицию как современную и актуальную культурную реальность. В то же время это не означает, что традиция не имеет объективного бытия, что она якобы полностью зависима от факта ее осознания. Традиция как система образцов, усиливающая сплоченность и самосознание создавшего ее социума, существует в самой практике повседневной жизни независимо от меры осознания механизма создания и действия этих образцов. Традиция постоянно изменяется, и источник изменения содержится внутри нее, она является положительным преемством, т. е. определенным порядком наследования, состоянием, в котором находится положительный восприимчивый. Смысл традиции сводится к сохранению наследия, к соблюдению необходимых мер, чтобы наследие не утратило тех устойчивых свойств, которые обуславливают его естественное предназначение. В традиции присутствуют в двуединстве креативная и консервативная составляющие. С одной стороны, она подвижна, гибка, а с другой – терпима и «притормаживает» общественное развитие.

Традиции действуют во всех типах общества. Однако в социально дифференцированном обществе один и тот же индивид может входить в разные социальные группы и различным образом может быть связан с разным групповым прошлым, с разными традициями. Каждая социальная группа подвержена сильному влиянию систем идей, созданных в разные периоды национальной истории. И для индивида, и для групп, составляющих общество, прошлое означает множество совершенно разных вещей. Совокупность наследия представляет собой множество фактов. Традиция же есть только там, где принимается во внимание реальность субъекта, его позиция в отношении к этим фактам. Субъект культурно-исторической традиции – это «тот, кто оценивает прошлое», тот, в сознании которого какие-то аспекты, отношения, элементы про-

шлого получают аксиологическое содержание. Речь идет, прежде всего, о коллективном субъекте, о группе.

Традиция неразрывно связана с социально-групповым, этническим и национальным менталитетом. Каждый этнос, или народ, являясь не только биологической единицей, «феноменом биосферы» [3, с. 212], вырабатывает свои национальные традиции и предания. В социально-групповых и этнических, и национальных традициях фиксируются различные аспекты исторически выработанной коллективной идентичности: жизненные базовые отношения, система идей и верований, разнообразные ориентиры в историко-социальном действии. Социально-групповая, этническая и национальная традиция в этом плане предстают, во-первых, как система взаимосвязанных традиций: познавательных, коммуникативных, религиозных, институциональных, эстетических и т. д.; во-вторых, как сущностные отличия и характеристики того или иного народа как межпоколенной общности; в-третьих, как осознание этой общностью своей культурной и исторической миссии. Целостность традиции задается теми моральными нормами, организованными формами поведения и верованиями, которые этнос рассматривает как фундаментальные для поддержания своей идентичности. Социально-групповая, этническая и национальная традиция, стабилизируя отношения между различными поколениями в рамках единого социума, выступает важным интегративным фактором.

Одной из ведущих структур социокультурного института является такая существенная и устойчивая её духовная сфера, как ценности. Мы разделяем концепцию социально-исторической сущности ценностей, базирующуюся на теории идеального К. Маркса, которая в отечественной литературе была представлена Э.В. Ильенковым. С точки зрения этой концепции ценности имеют социальное происхождение и организуют мир человека и для человека. Только социум может наделить человеческое существо смыслом, пониманием собственной ценности. Именно через соотнесение себя с обществом и сформированным ощущением необходимости ему, а значит, и другим людям происходит формирование ценностей. Таким образом, производит и легитимизирует ценности общественно-исторический субъект – человечество как субъект культуры. Ценности являются фундаментом культуры и представлены во всех формах социальной жизни независимо от их специфики. Ценности имеют объективное содержание, но не объективны в том смысле, что независимы от сознания субъекта, так как для их продуцирования и движения необходима субъективная (общечеловеческая) оценка. Ценности трансцендентны индивидуальному сознанию и могут выполнять функцию его организации через символические формы. На основе базовых ценностей формируются культурные смыслы. Ценности и смыслы являются основополагающими элементами культуры, а значит, – и социокультурного института.

Существенную роль в социокультурных институтах играют такие продукты духовно производства, как менталитет и идеология. В философской литературе под менталитетом подразумевается глубинный уровень массового сознания, то, что представители историко-психологической и культурно-антропологической мысли называли своего рода «психологической оснасткой» любой социальной общности, которая позволяла ей по-своему воспринимать как окружающую среду, так и самих себя. Эта «психологическая оснастка» проявляется в характерном для данной общности мироощущении и мировосприятии, имеющем эмоциональное, аксиологическое и поведенческое выражение.

Важным компонентом социокультурного института исследователи считают идеологию. В этом ракурсе идеологию социологи характеризуют как систему идей, которая санкционирована совокупностью норм. Опираясь на систему институциональных норм, идеология определяет не только то, как люди должны относиться к тому или иному действию, но и то, почему они должны действовать определенным образом и почему они иногда недостаточно активно действуют или совсем не участвуют в действии. Идеология включает в себя как основополагающие убеждения данного института, так и разработку таких убеждений, которые будут объяснять окружающую действительность в терминах, принятых членами данного института. Идеология дает ему рациональное оправдание для применения институциональных норм в повседневной жизни. Таким образом, идеология является одним из важнейших культурных комплексов, поддерживающих влияние социокультурного института, оправдывающих и объясняющих всю его деятельность.

Следует согласиться с мнением А.Н. Додонова, что отягощенный «психологической оснасткой» менталитет не может быть отнесен к полноправным духовным образованиям, а являет собой, скорее, информационный хаотический «субстрат», из которого черпают свое содержание элементы духовной сферы. Содержание менталитета попадает в «высшие этажи» духовной жизни в преображенном виде, оно как бы растворяется в национальном характере, в массовом сознании, в общественном мнении, в формах общественного сознания, наконец, в образованиях институционального уровня духовного производства в формах архетипов, символов, ритмов, симпатий или антипатий и т. д. [2, с. 11.]. Менталитет есть стихийный продукт коллективного творчества целых поколений людей. Идеология же целенаправленно формируется особой группой людей – идеологами. Она служит способом организации духовного производства. Таким образом, исследование дворянского рода как особого социокультурного института означает понимание его как целостности, которая имеет единую систему ценностей и обладает общностью менталитета и идеологии.

Более того, дворянский род является системным социокультурным институтом. Поэтому мы считаем необходимым раскрыть некоторые его

существенные характеристики с помощью системной методологии. Как известно, методологическая специфика системного подхода определяется тем, что он ориентирует исследование на раскрытие целостности объекта и обеспечивающих его механизмов, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение их в единую теоретическую картину. В основе системной методологии лежит принцип системности, который утверждает положение о том, что все предметы и явления мира – это системы различных типов и видов целостности и сложности. На базе этого принципа складывается целая сеть философских и общенаучных понятий: система, элемент, часть, целое, целостность, связи, интегратор, аттрактор, межсистемное взаимодействие и др.

В современной философии и науке система трактуется как упорядоченное и целостное взаимодействие частей, элементов. Часть – это предмет, процесс, явление, входящий в качестве составного элемента в содержание целого. Целое есть предмет, процесс, явление, представляющее собой органическую совокупность составляющих его частей. Целое может представлять собой множество частей, элементов. Поэтому для понимания системы большое значение имеет характер связи и взаимодействия элементов. Развитая система характеризуется, прежде всего, целостностью. В системе целостность характеризуется новыми свойствами и качествами, не присущими отдельным частям, но возникающая в результате их взаимодействия в определенной системе связей. В этом взаимодействии частей и целого ведущей стороной является целое. В свою очередь, части, будучи детерминированы целым, не являются пассивным его продуктом, а представляют собой активное начало, порождающее в процессе взаимодействия систему в той же степени, в какой они сами порождены системой. Они активно воздействуют на систему, формируя те или иные ее параметры или, по крайней мере, влияя на них.

Дворянский род – это социальное явление. Поэтому, чтобы понять специфику его бытия и функционирования в обществе, необходимо исследовать особенность социальных систем. В философской литературе с позиций традиционного подхода социальная система определяется как упорядоченная, самоуправляемая целостность множества разнообразных общественных отношений, носителем которых является индивид и те социальные группы, в которые он включен. Из этого определения следует, что в обществе существует значительное многообразие социальных систем, ибо индивид включен в различные общественные группы: планетарное сообщество людей, общество в пределах данной страны, класс, нацию, род, семью и т. д. В связи с этим общество в целом как система имеет сверхсложный и иерархический характер. В нем можно выделить различные уровни – в виде подсистем, подподсистем и т. д., – которые связаны между собой соподчинительными линиями, не говоря уже о подчинении каждого из них импульсам и командам, исходящим от системы в целом. В то же время надо учитывать, что внутрисистемная ие-

рархичность не абсолютна, а относительна. Для нашего исследования такой системой является дворянский род как социокультурный институт, который в соответствии с существующей в социологии классификацией относится к простой форме социокультурных институтов, поскольку на уровне дворянского рода управляющая система не выделилась в самостоятельную систему. Первичными элементами системы социокультурного института дворянского рода являются индивиды – члены дворянского рода. Однако эти индивиды не существуют изолированно, сами по себе, а являются членами определенных семей. Следовательно, вторичным элементом системы социокультурного института дворянского рода является институт семьи. Именно семья признается всеми исследователями основным носителем культурных образцов, наследуемых из поколения в поколение, а также необходимым условием социализации личности. Именно в семье человек обучается социальным ролям, получает основы образования, навыки поведения.

Главным отличительным признаком социальной системы является ее интегративное качество, целостность, не свойственное образующим ее частям и элементам, но присущее системе в целом. Такая интеграция становится возможной благодаря наличию в системе системообразующего компонента, притягивающего к себе все другие компоненты и создающего то самое единое поле тяготения, которое и позволяет множеству частей, элементов стать целостностью. И. Пригожин, и И. Стенгерс такой элемент системы называли «аттрактор». Между целостностью системы и ее интегративным, сплачивающим всю систему качеством, аттрактором, прослеживается диалектическая взаимосвязь: интегративное качество генерируется в процессе становления системы целостностью и в то же время выступает гарантом данной целостности, в том числе за счет преобразования компонентов системы соответственно природе системы в целом. Аттрактором социокультурных систем выступает ценностная подсистема, включающая значимости и смыслы.

Универсальным компонентом социальных систем является индивид, поскольку он непременно включен в каждую из систем, начиная с общества в целом и кончая семьей. Появившись на свет, индивид сразу же оказывается включенным в сложившуюся в данном обществе систему отношений, и прежде чем он станет их носителем и даже сумеет оказать на нее преобразующее воздействие, сам должен вписаться в нее. Социализация индивида, по сути дела, есть его адаптация к существующей системе, она предшествует его попыткам адаптировать саму систему к своим потребностям и интересам.

Социальные системы, как отмечалось выше, имеют множество структурных срезов, каждый из которых представляет собой не просто совокупность, набор определенных элементов, но их целостность. Классификация этого множества элементов очень важна для постижения сущности той или иной социальной системы. Важно выработать принци-

пы, на основе которых можно будет вычленять элементы и формировать из них подсистемы. Нам представляется, что для решения этого вопроса интересную систему принципов классификации социальных систем предложил в свое время Э.С. Маркарян. По его мнению, основные элементы социальных систем могут быть вычленены с трех качественно различных точек зрения: с точки зрения субъекта деятельности, отвечающего на вопрос о том, кто действует; с точки зрения участников приложения деятельности, позволяющей установить, на что направлена человеческая деятельность; с точки зрения способа деятельности, призванной ответить на вопрос о том, каким образом осуществляется человеческая деятельность и образуется ее совокупный эффект.

На основе этих принципов стало возможным вычленение трех основных срезов социальных систем: субъектно-деятельностного, функционального и социокультурного. Первый, субъектно-деятельностный срез, отвечающий на вопрос, кто действует, предполагает, что такими компонентами являются люди, ибо в обществе никаких других субъектов деятельности быть не может. Люди же в качестве субъектов выступают в двух вариантах: а) как индивиды, причем индивидуальность действия, его относительная автономность выражена тем рельефней, чем больше развиты в человеке личностные характеристики (нравственная осознанность своей позиции, понимание общественной необходимости и значимости своей деятельности и т. д.); б) как объединения индивидов, надындивидуальных субъектов в виде больших (этнос, социальный класс или слой внутри него) и малых (семья, первичный трудовой или учебный коллектив) социальных групп. С позиций темы нашего исследования таким надындивидуальным субъектом выступает дворянский род на протяжении всей истории его существования.

Второй, функциональный срез, отвечающий на вопрос, на что направлена человеческая деятельность, позволяет выявить основные сферы приложения социально значимой активности. Применительно к теме нашего исследования функциональный срез позволяет выявить основные сферы приложения социально значимой активности членов дворянского рода и института рода в целом: военная и гражданская служба, экономика, культура, воспитание, образование и т. д.

Социокультурный срез, отвечающий на вопрос, каким образом осуществляется деятельность, выявляет средства и механизмы эффективного функционирования общества как целостной системы. Давая такое определение среза, мы учитываем, что на современном уровне развития цивилизации человеческая деятельность осуществляется внебиологическими, общественно приобретенными, т. е. социокультурными по своей природе средствами и механизмами. В контексте нашего исследования социокультурный срез, раскрывающий средства и механизмы эффективного функционирования института дворянского рода как целостной системы, предполагает рассмотрение определенных аспектов

хозяйственной, политической, культуротворческой деятельности, взаимодействия в сфере досуга, в том числе на уровне «света» – института высшего общества.

Однако рассмотрение основных срезов общества будет неполным, если вне поля зрения останется еще один важный срез – социоструктурный, позволяющий продолжить и углубить анализ и субъекта деятельности, и средств – механизмов деятельности. Дело в том, что общество обладает сверхсложной социальной, в узком смысле слова, структурой, внутри которой можно выделить как наиболее значимые следующие подсистемы: классово-стратификационную (классы основные и неосновные, большие слои внутри классов, сословия, страты), социально-этническую (родоплеменные объединения, народности, нации), демографическую (половозрастная структура населения, соотношение самодеятельного и нетрудоспособного населения, соотносительная характеристика здоровья населения), поселенческую (селяне и горожане), профессионально-образовательную (деление индивидов на работников физического и умственного труда, их образовательный уровень, место в профессиональном разделении труда).

В аспекте нашего исследования социоструктурный срез института дворянского общества предполагает учитывать демографическую (половозрастную), поселенческую (селяне и горожане) структуру членов рода, вид служебной деятельности, занятия в своем имении, участие в выборных органах дворянского самоуправления, социальный статус (аристократия, среднепоместное и мелкопоместное дворянство).

Анализ социальных систем, проведенный выше, носит по преимуществу структурно-компонентный характер. При всей своей важности он позволяет понять, из чего состоит система и – в гораздо меньшей степени – какова ее целевая установка, и что должна делать система для реализации этой цели. Поэтому структурно-компонентный анализ социальной системы должен быть дополнен анализом функциональным. Функция – это роль, которую выполняет система или данный элемент системы (ее подсистема) по отношению к ней как целостности. Для сверхсложных самоуправляемых систем, к каковым относятся системы социальные, характерна многофункциональность. Это означает, что, с одной стороны, социальная система обладает множеством функций, но здесь есть и другой план: многофункциональность, «совмещение» функций характерно не только для системы в целом, но и для ее компонентов и подсистем.

Все функции, реализуемые социальной системой, могут быть сведены к двум основным. Во-первых, это функция сохранения системы, ее устойчивого состояния (гомеостаза). Все, что делает система, все, на что нацелены основные сферы деятельности человека, работает на эту функцию, т. е. на воспроизводство системы. Во-вторых, это функция совершенствования системы, ее оптимизации.

Функциональный анализ предполагает рассмотрение взаимодействия системы со своей средой, ибо только из этого взаимодействия могут быть поняты интересующие нас функции. Общество принадлежит к так называемым «открытым системам». Это означает, что при всей своей относительной замкнутости и автономности по отношению к внешнему социальная система испытывает на себе активное воздействие природного и социального окружения, оказывая на него в то же время свое активное воздействие то ли в порядке обратной связи, то ли в порядке собственной инициативы. Ведь общество в качестве открытой системы относится к разряду особых, адаптивно-адаптирующих систем, т. е. в отличие от систем биологических оно способно не только адаптироваться к окружающей среде, но и адаптировать ее соответственно своим потребностям и интересам, включая и природную среду обитания. Под природной средой в социальной философии понимается та часть Вселенной, которая находится в контакте с обществом и в значительной степени втянута в орбиту его деятельности. Внутри нее особо следует выделить так называемую «очеловеченную природу», или ноосферу. Социальной средой для данной социальной системы, данного конкретного общества являются все другие социальные системы и несистемные социальные факторы, с которыми она находится в разнообразных видах взаимодействия.

На основе вышеизложенного можно дать следующее определение дворянского рода как социокультурного института. Дворянский род как социокультурный институт представляет собой устойчивую социальную общность, функционирующую в течение жизни ряда поколений, которая базируется на кровном родстве, наследственном праве, общности менталитета, идеологии, ценностей, передающихся из поколения в поколение механизмами традиции, и осуществляет функции социализации, мобилизации и организации социальной и духовной энергии ее членов.

Список литературы

1. Аверьянов А.Н. Системное познание мира. – М.: 1985.
2. Бессмертный Ю.Л. История на распутье // Бессмертный Ю.Л. Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М.: Наука, 1993. – С. 3–15.
3. Гумилев М.Н. Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. – 1988. – № 4.
4. Левада Ю.А. Традиции / Философская энциклопедия: в 5 т. Т.5. – М.: 1970. – С. 853.
5. Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. – М., 1972.
6. Садовский В. Н. Основания общей теории систем. – М., 1974.

Инфляция как превращенная форма проявления основного капиталистического противоречия

В статье проделан социально-философский анализ процесса инфляции как превращенной формы общественных отношений производства и потребления, в связи с чем рассмотрена особенность системы социальных связей, складывающихся по поводу посредничества денег в товарном обмене. Показывается роль инфляции в отношениях больших социальных групп, различающихся по источнику дохода, как механизма реализации основного капиталистического противоречия.

The article is devoted to the social-philosophy analysis of the inflation process, as the converted form of the public relations of manufacture and consumption. Due to this the peculiarity of the social connections, growing up on mediation of money in goods exchange, is being considered. The role of inflation is shown in the relations of large social groups, depending on revenue sources as mechanism of realization of the main capitalist contradiction.

Ключевые слова: инфляция, социальное противоречие, превращенные формы общественных отношений, капитал, социальные классы.

Key words: inflation, social contradiction, converted forms of public relations, capital, social classes.

Насколько сильны в обществе денежные отношения, настолько и ощутим процесс, именуемый инфляцией. Любой обыватель имеет представление об инфляции, но даже не каждый ученый способен увидеть ее социальную роль, иными словами – функцию инфляции в системе общественных отношений.

Инфляция есть процесс обесценивания денег, т. е. снижения их покупательной способности. Это и есть тот результат, который требует социально-философского анализа, так как деньги представляют собой превращенную, а не действительную форму меновой стоимости. Действительная меновая стоимость есть количество абстрактного совокупного труда, необходимого для производства некоего товара. Необходимо отметить, что под товаром понимается итог производственного процесса, поэтому услуга также включена в это понятие. В силу того, что обмен не только необходим, но и случаен, на рынке помимо полезности вещи как таковой оценивается еще и ее ценность для самого обмена. Обмен необходим вследствие общественного разделения труда и превращения продукта в товар; случаен тем, что даже отдельная форма простого обмена зависит от качества и количества товара, места и времени его обмена,

потребностей и потребителя. Главное в случайности рыночного обмена то, что он бесконечен, опосредован деньгами, а отношения товаровладельцев часто разорваны по месту и времени. Деньги своему владельцу определяют наиболее выгодное положение в общественном обмене по отношению к другим участникам, потому что деньги – универсальный товар, которому нипочем место и время, расстояние, мода, сезон и т. п.

Всякий общественный человек – это и производитель, и потребитель. Но в современных условиях и производство, и потребление опосредуются деньгами. Владелец рабочей силы продает ее за деньги и приобретает все необходимое для собственного существования только за деньги. Иначе говоря, совокупный работник и совокупный потребитель находятся друг с другом не в непосредственных отношениях, как это могло быть в эпоху натурального обмена, а в отношениях, опосредуемых деньгами, т. е. денежных отношениях.

Таким образом, денежные отношения возникают и бытийствуют из самого факта обмена, а не вследствие некоторого качества предмета отношений. Так, если отношения собственности возникают как отношения между людьми по поводу владения материальным или интеллектуальным предметом, отношения управления – по поводу обладания управленческой функцией, то денежные отношения не имеют собственного предмета, они лишь подменяют собой иные отношения, т. е. превращают их.

Денежные отношения вуалируют общественные отношения производства и обмена до иллюзии того, что наличие или отсутствие денег, их нехватка или избыток становятся явлениями социально абстрактными, т. е. не ассоциируемыми конкретным индивидом с его местом в системе разделения общественных функций и действительного общественного обмена. Отношения между людьми отражаются в общественном сознании как отношения человека и денег:

«Мы уже знаем, что в процессе производства люди становятся в те или другие взаимные отношения, определяемые состоянием производительных сил. На известной стадии развития этих сил производители становятся в такие отношения друг к другу, при которых продукты их труда являются в виде *товаров*. Товар А обменивается на такое-то количество товара В, такое-то количество товара С и т. д.; он имеет известную меновую стоимость. Но товары – продукты *труда*, и их взаимные отношения в *процессе обмена* выражают собою лишь взаимные отношения *трудящихся* (т. е. товаропроизводителя) в общественном *процессе производства*. Следовательно, стоимость данного товара выражает лишь отношения труда его производителя к общему производственному процессу. Это и значит, что стоимость – общественное отношение производства» [3, с. 257].

Сознание обывателя наделяет деньги могуществом настолько, насколько наблюдает в социальной практике возможности их обладателей

и моральное унижение тех, кто испытывает в них недостаток. Деньги представляются источником роскоши, наслаждения, доступа к культуре, образованию и тому подобного, но от сознания индивида остается скрытым понимание главного, а именно, что деньги и их распределение есть *продукт* социального устройства, а не наоборот. Не деньги осуществляют присвоение и обогащение, а сама социальная система такого распределения людей по нишам общественного производства, при котором одни потребляют за счет других. В голове обывателя все наоборот, поэтому он и стремится не к пониманию причинно-следственных связей в социальной реальности, а слепо бежит за фетишем, за тенью, которая приобретает в его сознании магическую силу.

Величина и соотношение денег превращаются в мерило действительных отношений, определяя количество и качество производимого и потребляемого, возможность или невозможность производить или потреблять. Связь совокупного работника и совокупного потребителя подчиняется закономерностям, присущим движению денег, т. е. закономерностям финансовой системы. Система денежных отношений становится *превращенной системой* общественных отношений, принимая многообразие превращенных форм, одной из которых является инфляция. Превращенная форма есть «превращение внутренних отношений сложной системы, происходящее на определенном ее уровне и скрывающее их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, “предмета” наряду с другим» [1, с. 270].

Снижение стоимости денег неуклонно, хотя и неравномерно, но не зависит от величины добавочной стоимости, производимой отдельным работником, а оплата его рабочей силы находится в обратной зависимости от величины добавочного продукта, а следовательно, и прибыли. Таким образом, работник и производитель объективно взаимосвязаны сообразно арифметическим закономерностям, которым подчиняются денежные величины. Интересы работника и владельца средства производства относительно цены рабочей силы противоположны, и это фактор сдерживания ее роста. В то же время, рабочая сила перманентно обесценивается независимо от индивидуального работника и индивидуального владельца. Оба эти фактора способствуют экспроприации рабочей силы, но второй – инфляция – совершенно обезличен.

Совокупный работник и совокупный потребитель социально неоднородны и не совпадают друг с другом. Поэтому, чтобы установить связь между свойствами превращенной системы, каковой в нашем случае является финансовая система, и действительными отношениями людей, необходимо увязать эти свойства с движением внутри социальной структуры.

Для понимания роли инфляции в социальном распределении общественных благ необходимо: во-первых, рассмотреть такую модель социальной структуры, критерием которой служит природа дохода; во-вторых, связать источник благосостояния для каждой из социальных групп с инфляционным процессом. И, наконец, сделать вывод о характере отношений между большими социальными группами в связи с инфляцией.

Применяемые в современной социологии понятия «страта», «средний класс», «высший класс», «низший класс» для настоящего исследования неприемлемы, так как в их основе лежит уровень дохода, независимо от его источника. Более того, в некоторой литературе эти понятия определяются без какого-либо определенного критерия, больше на основе эмоциональных ассоциаций. Уровень дохода может быть динамическим фактором для социальной структуры, но не для отдельного человека.

Относительно форм человеческого труда совокупного работника разделяют на так называемые «голубые воротнички», «белые воротнички» и «золотые «воротнички», однако этот критерий в нашем случае не может дать эффективного результата в силу того, что не имеет четкой связи с природой дохода.

Единственной моделью социальной структуры, в основе которой лежит источник дохода, является представление о социальных классах, введенное британскими политэкономистами и использованное К. Марксом в анализе современных ему капиталистических общественных отношений:

«Собственники одной только рабочей силы, собственники капитала и земельные собственники, соответствующими источниками доходов которых является заработная плата, прибыль и земельная рента, следовательно, наемные рабочие, капиталисты и земельные собственники образуют три больших класса современного общества, покоящегося на капиталистическом способе производства» [2, с. 457].

Эта модель выделяет владельцев средств производства, рантье и наемного работника в связи с принципиальной разницей источника их дохода. Необходимо отметить, что для современного общества наиболее заметный слой внутри класса рантье составляют получатели финансовой ренты и арендодатели недвижимого имущества, но суть отношений между социальными классами при этом не меняется.

Все три рассматриваемых общественных класса получают доход в виде универсального товара – денег, который реализуется ими в процессе общественного обмена для извлечения и потребления разного рода материальных и духовных благ. Таким образом, между доходом и потреблением стоит агент общественного обмена – деньги, стоимость которого снижается в процессе инфляции. При этом потребление и производство в целом для общества – процессы непрерывные, а вот для индивидов совсем не обязательно. Для персонального участника общест-

венного обмена, независимо от его классовой принадлежности, степень и качество включенности в деятельность общества всегда разные в силу рода его собственных занятий, меняющихся социальных потребностей, возраста, состояния здоровья и т. д. Поэтому, к какому бы классу не принадлежал человек, между его доходом и моментом потребления всегда можно обнаружить абстрактный разрыв, и именно этот момент является тем звеном в цепи социальных связей, за счет которого *инфляция* становится *формой общественных отношений*. Если более точно, – превращенной их формой, так как сущность наличных связей реализуется в иной по отношению к себе форме.

Выделенный нами момент в системе общественного обмена неравнозначен для индивидов в зависимости от их положения в системе общественного производства. Доход собственника рабочей силы зависит от разных факторов как внешнеконъюнктурного, так и индивидуального характера. Рынок труда находится в постоянном движении – автоматизация вытесняет не только физический, но и рутинный интеллектуальный труд, изменяются требования к квалификации, имеют место миграционные процессы и т. п. Кроме того, факторы личностного характера, такие как возраст и состояние здоровья, играют немаловажную роль в стоимости рабочей силы и ее оплате. Таким образом, уровень дохода собственника рабочей силы находится в зависимости от множества факторов и условий. И даже если в номинале величина дохода растет, это совсем не означает, что его реальная покупательная способность возрастает или хотя бы остается прежней, в то время как воспроизводство рабочей силы есть процесс непрерывный во времени и пространстве.

Для собственника рабочей силы при отсутствии иных средств к существованию единственным способом поддержать непрерывность воспроизводства собственных сил и ставшим обычным и приемлемым для него жизненным укладом является денежное накопление – временное владение денежными средствами, реализация которых столь же необходима в будущем, как текущее потребление в настоящем. Таким образом, реализация права на часть совокупного общественно-полезного продукта, приобретенного в результате продажи собственной рабочей силы, переносится во времени. Момент такого переноса урезает это самое право, иными словами, снижает полагающиеся наемному работнику блага. Говоря языком обывателя, если ты можешь рассчитывать только на собственную рабочую силу, ты вынужден откладывать на нужды, которые не можешь себе позволить, не накопив. Но при этом меновая стоимость проданной тобой рабочей силы падает. Кредит взамен накопления говорит сам за себя, так как финансовые средства в прокат даются под процент больший, нежели величина инфляции. Результат такой же, как если за некоторое рабочее время не получать заработной платы.

Доход собственника средств общественного производства определен прибылью, т. е. извлечением прибавочной стоимости из оборота материального производства. Соответственно, величина дохода определена величиной прибыли. Это – согласно классическим представлениям в политэкономии, но практика показывает частое использование как мелкими, так и крупными владельцами собственных средств предприятий и компаний на личные нужды. Однако и в том, и в другом случае объемы доходов в номинале зависят не только от стоимости затрат, но и от цены производимых товаров и услуг. Поэтому, управляя их соотношением, можно не только компенсировать влияние инфляции на долю прибыли, но и в определенных условиях увеличивать последнюю. Более того, долю прибыли можно изменять, варьируя объем оплаты совокупной рабочей силы предприятия или компании. И в этом случае управленческая функция, принадлежащая собственнику, позволяет ему не замечать инфляцию. Наконец, собственник средств производства, как правило, имеет доходы, позволяющие не просто воспроизводить собственную рабочую силу, но и удовлетворять потребности сверх того.

Третий социальный класс – класс получателей ренты – так же поставляет свой товар на рынок, как и собственник рабочей силы. Товаром здесь выступает аренда, т. е. сдача в наем, а предметом возникающих отношений – титул собственности. Арендодатель выступает собственником предмета аренды. Каков бы ни был предмет аренды – финансовый ли капитал, земельное владение или недвижимое имущество, – он *не является предметом обмена*. Его собственник изымает из производимого обществом полезного продукта в свою пользу некую часть только на основании владения, т. е. такого отношения с другими участниками общественного производства, которое возникает из неведения этим объектом. Если аренда – это товар, а меновая стоимость товара во многом зависит от его *универсальности* на рынке, т. е. непрерывности ценности, стало быть, и положение владельца ренты зависит от предмета ренты. Действительно, финансовый рантье находится в более выгодном положении, чем земельный, так как деньги легче уберечь от нестабильности политических ситуаций, переместить в более выгодный финансовый инструмент: «Поскольку финансовый капитал является еще более мобильным, чем физические инвестиции, он занимает привилегированное положение» [4, с. 116]. Но следует отметить, что рантье, дифференцированные по предмету ренты, уже стали историей в силу сращивания разного рода капиталов. Поэтому, рассматривая этот социальный класс на предмет влияния инфляции, можно усредненно говорить об обладателе некой ренты.

Предоставляя в возмездное пользование какой-либо предмет, арендодатель диктует условия на правах хозяина этого предмета и может быть ограничен только естественными экономическими законами, определяющими цену. Инфляция в данном случае есть рост цен на всякого

рода товары, в том числе на аренду, что на экономическом языке означает, что инфляция индексирует прибыль. Даже с правовой точки зрения оправданно включать индекс роста цен в договоры аренды.

Таким образом, и для собственника материальных средств производства, и для рантье, как правило, инфляция не является препятствием для снижения той доли общественного богатства, которой они обладают вследствие владения, так как «деление прибыли на предпринимательский доход и процент представляется разделением одного и того же дохода <...> Оно развивает из себя кредит и кредитные учреждения, и тем самым соответствующую форму производства. Процент и подобные проценту мнимые формы распределения входят в цену как определяющие производственные моменты» [2, с. 455].

Того же самого нельзя сказать о владельце рабочей силы, который опять же, как правило, из-за отношений владения собственной рабочей силой не может рассчитывать на извлечение неснижаемой доли в общественном продукте, несмотря на то, что сам является его главным производителем. В этой связи еще один момент, который представляется весьма важным в данном формате исследования – это вопрос о потерях и приобретении. Если в совокупности наемный работник теряет в доле общественного богатства, то кому она достается?

Сейчас стало привычным слышать о том, что в результате тех или иных потрясений понесены потери участниками глобального рынка. Значительно реже мы узнаем о том, что кто-то нажился на кризисной ситуации, но вот чего точно услышать нельзя, так это того, кто конкретно и за счет кого именно обогатился или разорился. То есть в современной системе общественных связей теряющий и приобретающий оказываются обезличенными в силу того, что отношения присвоения не мыслятся непосредственно, а лишь через денежное движение, оказываясь превращенными.

Между тем, как бы ни была сокрыта за превращенными формами стоимости действительная экспроприация рабочей силы, социально-философский анализ способен указать метод ее распознавания и выявления экспроприатора.

Список литературы

1. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс: Культура, 1992.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2.
3. Плеханов Г.В. Избр. филос. произвед.: в 5 т. Т. 2. – М.: Гос. изд. полит. лит-ра, 1956.
4. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, 1999.

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.1

С. А. Лишаев

Феноменология выси*

В статье рассматривается феномен выси как утверждающее расположение эстетики пространства. Анализируются условия, в которых высь как эстетическое событие может иметь место. Исследуется соотношение выси с такими расположениями эстетики пространства, как простор, даль и пропасть, выявляется эстетическая конструкция выси.

The article deals with the phenomenon of height as a factor determining an arrangement of aesthetics of the space. It analyzes the conditions, in which the height as an aesthetical event can take place. It also considers the connection of the height with the other arrangements of aesthetics of the space, such as spaciousness, distance and abyss, and reveals its aesthetical construction.

Ключевые слова: высь, эстетика, пространство, направление, возможность, безграничность, неприступность, Другое, священное.

Key words: height, aesthetics, space, direction, possibility, infinity, inaccessibility, the Other, sacred.

*Высь, ширь, глубь. Лишь три координаты.
Мимо них где путь? Засов закрыт.*

В. Брюсов. Мир N змерений

*К крылам души, парящим над землею,
Не скоро нам телесные найти.*

Ф. Тютчев. Из «Фауста» Гёте

Высь давно привлекает к себе человеческое внимание. Очень давно. И понятно почему: *высь* связана с особенными переживаниями и наделена богатым символическим содержанием. О *выси*, о небе в европейской культуре сказано было немало. Однако в философско-эстетической мыс-

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

ли феномен *выси* тематизирован не был. Препятствием для работы с *высью* было и остается представление о том, что предмет эстетической рефлексии ограничен категориальными рамками прекрасного. Эти рамки были расширены лишь однажды, в восемнадцатом столетии, когда категория прекрасного была дополнена категорией возвышенного¹. С тех пор прошло уже более двух столетий, в жизни европейца произошли существенные изменения, трансформировалась сама человеческая чувствительность, но все эти перемены не нашли адекватного выражения в эстетической теории. Отсюда вывод: современным философам необходимо искать новые подходы к пониманию эстетического, открывать и вовлекать в поле философского внимания новые эстетические расположения, расширять и углублять понимание эстетического опыта.

Один из таких подходов был предложен в феноменологии эстетических расположений². Эстетика *Другого* исходит из принципа событийности эстетического опыта и существенно расширяет поле эстетической рефлексии, позволяя включить в него, в частности, разнообразные формы чувственной данности пространства и времени. Феноменология эстетических расположений создает, среди прочего, и концептуальные предпосылки для исследования *выси*. Созерцание пространства-над-нами в рамках этой теории квалифицируется как одно из расположений эстетики пространства, а точнее, эстетики направлений, включающей в себя, помимо *выси*, такие формы пространства, как *простор*, *даль* и *пропасть*³.

Слово «высь» указывает на «пространство, находящееся высоко над землей, в вышине» [6], и в то же время – «на протяженность чего-либо по вертикали снизу вверх» [1]⁴. Нас здесь интересует только пространство высоко над землей, а протяженность в направлении снизу вверх интересует нас в этой статье лишь постольку, поскольку отсылает «в вышину», «к небу» (ближайшие синонимы «выси» – «небо», «высота поднебесная», «поднебесье») [8]. Другими словами, мы отличаем *высь* от близкой ей, но не тождественной *высоты*. Говоря о высоте, подразумевают «величину», «протяженность чего-либо от нижней точки до верхней» («высота прибоя»), о пространстве наверху («смотреть в высоту», «парить в высоте»), о «расстоянии от земли вверх» («лететь на большой высоте»), о «возвышенном месте» («занять высоту») [6]. Хотя высота в значении «высоко расположенной части пространства» [1] синонимична *выси*, но в

¹ Именно в рамках аналитики возвышенного в вариантах Бёрка и Канта мы находим первые упоминания о небе, о высоте как о таком материале чувственного восприятия, который может быть причиной (Э. Бёрк) или поводом (И. Кант) возникновения возвышенного чувства.

² Подробнее см. работу С.А. Лишаева «Эстетика Другого» [5].

³ Подробнее о данных феноменах см.: Лишаев С.А. Пространство простора [3], Лишаев С.А. Любовь к дальнему (эстетика дали в кратком изложении) [2], Лишаев С.А. Сверху вниз (пропасть как эстетический феномен) [4].

⁴ Стоит отметить, что это значение указано лишь в словаре Т.Ф. Ефремовой.

целом это слово акцентирует внимание на *измерении* и количественной оценке того, что протянулось *снизу вверх* или находится на *определённом расстоянии* от земли. Высота – это, прежде всего, какая-то *определённая высота*, а *высь* – это преимущественно *открытое пространство над землей*, пространство наверху, над головой. *Высь* может включать в себя движение снизу вверх, от земли к небу, но восприятие выси на этом движении не останавливается, а фиксируется на том, что «наверху». Именно в этом значении мы и будем использовать термин «высь» в данной статье.

Каковы же условия, которые делают восприятие *выси* возможным и вероятным? Если сравнивать *высь* с противоположной ей по направлению *пропастью*, то следует признать, что как предмет созерцания она более *доступна, чем пропасть*. Даже в условиях большого города небесная *высь* нередко остается открытой для созерцающего взора, стоит нам только поднять голову и посмотреть в небо. Однако в фокусе внимания она оказывается нечасто. Если пропасть (пространство-вниз) не заметить сложно, если на нее невозможно не отреагировать (пусть даже эта реакция будет эстетической лишь в редких случаях), то с *высью* дело обстоит иначе: 1) хотя мы и *можем* видеть открытое небо, но обычно смотрим или перед собой, или себе под ноги; 2) даже когда мы смотрим в небо, то редко фиксируем на нем внимание, редко предаемся его созерцанию (взгляд ввысь чаще всего ориентирован не созерцательно, а практически: не будет ли сегодня дождя?).

Восприятие неба (если говорить о дневном времени суток) в повседневном ритме труда и отдыха подчинено линии схода земли и неба, неровной линии крыш и т. д. При взгляде перед собой и вдаль в фокусе нашего внимания окажется более темная поверхность горизонтали, по отношению к которой небо будет воспринято, как фон, и окажется притянутым к линии горизонта. В этом случае *высь-небо* не акцентируется в поле зрительного восприятия в такой степени, чтобы привлечь к себе наше внимание и стать самостоятельным предметом созерцания.

Высь как особая форма пространства становится (может стать) предметом эстетического переживания в том случае, если она оказалась в центре внимания. Что же способствует такой акцентировке внимания на *выси*? Например, изменение обычного для человека положения тела. Для того, кто лежит на спине, небо находится прямо перед его глазами. Ощущая спиной (но уже не своими стопами) землю, он смотрит вверх, и созерцаемое им небо не ограничивается линией горизонта. Если мы лежим на спине, то окружающие нас вещи ориентированы по вертикали (трава, со всех сторон окружающая примявшее ее тело, редкие стволы сосен, устремленные в небо) и вытянуты вверх; они не отвлекают наше внимание, но отсылают взгляд ввысь, подчеркивая глубину и бездонность неба, в которое они уходят.

Для человека, который находится в обычной, вертикальной позиции, *высь* также может стать предметом эстетического восприятия, но

для этого она должна быть каким-то образом зрительно акцентирована. *Высь* как измерение пространства могут подчеркнуть вертикальные линии готических соборов, телебашни, маяки, колокольни. Если они не станут самостоятельным предметом созерцания, то вполне могут послужить визуальным трамплином для прыжка в небо. Эти сооружения возвышаются над остальной (горизонтальной) застройкой и направляют наш взгляд вверх. Аналогичный эффект могут производить (с определенного расстояния) и одиноко стоящие вырастающие из земли скалы (скалы Метеоры, Красноярские столбы), и резко уходящие вверх крутые горы.

Что же происходит с человеком в тот момент, когда он встречается с *высью* как с чем-то, безусловно, особенным, Другим?

Восприятие *выси* имеет ряд характеристик, отличающих его от восприятия других направлений пространства. Чтобы привести к сознанию эстетическое (и вместе с тем экзистенциальное) содержание феномена *выси*, сопоставим ее с другими формами пространства. Такое сопоставление позволит нам эксплицировать отличие *выси* от иных расположений эстетики направлений и выявить ее онтолого-эстетическую конституцию.

Отсутствие границ (видимая безграничность возможностей)

Первое, на что следует обратить внимание – это то, что у *выси* отсутствует граница. Здесь мы имеем дело не только с бесконечной глубиной и неохватностью (широтой) пространства над нашими головами, но и с его безграничностью.

Восприятие отсутствия границ (безграничности) не следует смешивать с чувством бесконечности, которое возникает в ситуации, когда мы видим границу. С *бесконечностью границы* мы имеем дело в акте созерцания простора. В этом расположении чувство бесконечности сопрягается с отсутствием препятствий для взгляда, движущегося параллельно земной поверхности вплоть до *закрывающей* его в глубину и *размыкающей* его в ширину *линии горизонта*. Ограничивающая взгляд в глубину линия горизонта размыкает ширину как *горизонтальную бесконечность* («бескрайний простор»). Чувство бесконечности пространства возникает как эффект восприятия безграничности границы по ширине, которую созерцатель не способен удержать в своем воображении «от края до края». Созерцание простора дает чувство *безграничных возможностей*, чувство воли, поскольку мы воспринимаем не просто что-то громадное (этим указанием на величину нам и следовало бы ограничиться, если бы мы размышляли о пространстве в логике кантовской эстетики возвышенного), но имеем дело с образом пространства, не ограничивающим свободы перемещения ни взгляда, ни тела. С *высью* иначе. Когда мы смотрим вверх, то границы нет, она отсутствует. Наш взгляд погружается в небо и не находит наверху никаких разграничительных линий.

В том случае, когда мы созерцаем даль, *граница дана нам как видимый предел* углубления в пространство по горизонтали. Причем само наличие границы-предела, *приковывающей взгляд в крайней, самой отдаленной точке* в глубине по горизонтали, превращает видимую границу земли/неба в условную, относительную, преодолимую. Фиксация взгляда в глубине пространства (у последней черты, у линии горизонта) предполагает возможность углубления за этот рубеж. Даль воспринимается и переживается как *потенциально бесконечное движение от рубежа к рубежу, от цели к цели* (за далью даль). Когда перед нами *высь*, мы не наблюдаем ни видимого предела углубления вверх по вертикали, ни того многоступенчатого перехода от ближнего плана к дальнему, который и дает нам ощущение глубины.

В том случае, когда мы имеем дело с пропастью, мы можем (хотя и не всегда) видеть дно пропасти как видимую границу пространства-вниз и как предел возможного движения вниз. Однако в экзистенциальном плане это пространство также воспринимается как безграничное (как без-дна), поскольку достижение границы в падении – это смерть, а возможность смерти бесконечно углубляет пространство, превращает его – экзистенциально – в бездну. Однако в созерцании *выси бесконечность-безграничность пространства* явлена не как смертельность пространства падения, а как простое *отсутствие видимых границ*. Верхняя бездна, в отличие от бездны-пропасти, *нижнюю точку которой мы чаще всего можем видеть*, – это действительно без-дна, так как *высь* видимого предела не имеет¹.

Как видим, *высь* отлична и от простора, и от дали, и от пропасти. *Высь* – это эстетическое расположение, в котором пространство наверху воспринято как *высокое вне всякого сравнения*. Среди предметов, которые доступны человеческому восприятию «на земле», выше неба, выше *выси* ничего нет². И вместе с тем, *высь* – это пространство наверху, воспринятое как бесконечное, неохватное и безграничное по своей ширине. *Высь* – это предельно открытое пространство, это ничем не ограниченная возможность видеть мир в его не-охватности и все-охватности: «В этот голубой раствор / Погружен земной простор»³. Если любая форма пространства может быть истолкована как *видимый образ возможности*, то *высь*, небо – это ее образ, явленный в своем предельном «развороте».

¹ Слово «небосвод» это – на сегодняшний день – метафора, связанная с бытовавшими в прошлом (в эпоху, когда мир мыслился как завершенное целое) представлениями о том, что небо – прозрачный и твердый свод/шатер (твердь), удерживающий на своем невидимом куполе небесные светила.

² Созерцание земли из космоса ничего здесь не меняет: там, где нет земной поверхности и «притягивающей» к ней силы тяготения, там нет, собственно, ни верха, ни низа, нет и таких направлений пространства, как *высь* и пропасть.

³ Н. Бараташвили. Синий цвет / пер. Б. Пастернака.

Бесконечность *выси*, как уже было отмечено, лишена каких бы то ни было разграничений. Наверху нет четких линий. Подвижные, но ленивые облака, время от времени меняющие свою конфигурацию, смещающиеся по определенной траектории небесные светила заставляют наш взгляд блуждать по выси небесной без определенной цели, без определенного направления. Такое бесцельное, ненаправленное движение приводит к тому, что движение взгляда становится рассеянным, душа успокаивается перед необъятной и неизменной *высью*, и человека охватывает чувство покоя, неизменности, вечности. *Высь* – не только образ безграничности (вверх и вширь), но и образ вечности.

Неприступность неба (высь как зримый образ невозможного)

Теперь перейдем к описанию еще одной особенности *выси* как предмета восприятия: *высь* – такое направление пространства, которое *можно созерцать*, но в котором *нельзя двигаться, перемещаться* (это «нельзя двигаться» инкорпорировано в само ее созерцание и определяет собой, как мы увидим ниже, своеобразие ее эстетической конструкции).

Жизненное пространство человека – это *земная поверхность*, по которой он может передвигаться в любом направлении (в том числе – вниз и вверх). *Высь* же (небо, поднебесье) дана ему, но недостижима. *Высь* – это воздушная среда, которая не держит тел, лишенных крыльев.

Небо оказывается единственным направлением пространства, которое всегда остается свободным, незаселенным, открытым. Конечно, на небе можно увидеть многое: там светит солнце, плывут облака, ночью в вышине появляются луна и звезды, но все это – где-то далеко, в поднебесье, все это – видимости, до которых невозможно дойти, «добраться», все что ни есть на небе, не закрывает неба. Небесное – вне круга практических действий. *Высь* созерцают... и только. Созерцающий *высь* отходит от забот, от суеты и толкотни будней к чему-то предельно отдаленному от всего земного, к небу. Ведь там, высоко в небе, нет ничего, что напоминало бы человеку о повседневных заботах, радостях и страданиях.

Небесная *высь* – зримый образ *неприступного пространства*. С небом человеку делать нечего. В этом отношении *высь* (отчасти) сближается с пропастью. С ней тоже нечего делать. Но все же пропасть остается реальной человеческой возможностью. В пропасть, не посчитавшись с ней, можно упасть. Бывает, что люди бросаются в пропасть, сводя счеты с жизнью. В недостижимости *выси* следует видеть ее существенное отличие и от горизонтальных направлений пространства (от простора и дали), и от вертикали-вниз.

Имманентность и трансцендентность

После всего, что было сказано о восприятии и переживании *выси*, у нас появилась возможность для конкретизации экзистенциально-эстетической специфики *выси* как особого расположения эстетики направлений. Мы полагаем, что своеобразие ее онтолого-эстетической конструкции определяется присущей ей (как особому направлению пространства) противоречивости впечатления, которое она производит (если производит) на человека.

С одной стороны, *высь* способна впечатлить нас своей бесконечной широтой, глубиной, безграничностью, дающей ощущение *полной свободы* (ничем неограниченной возможности, *приволья*), с другой – ее созерцание сопровождается чувством недостижимости, неприступности.

Встреча с громадным, необозримым пространством (в кантовской логике возвышенного) обнаруживает природную незначительность, «малость» человека и способствует актуализации иного, неприродного начала; переживание этого начала – источник удовольствия, которое человек получает от возвышенного предмета. Однако при таком подходе разнообразие пространственных форм как феноменов эстетики направлений ускользает от нашего внимания. Тот, кто приходит к осмыслению особенных переживаний от образов пространства через категорию количества (безграничность, неохватность пространства в том или ином измерении/направлении), не должен упускать из виду, что каждое из направлений пространства – это еще и определенный модус воплощенной в пространстве *возможности видеть и перемещаться* (действовать, менять свое местоположение).

Созерцание форм пространства нельзя свести к спонтанной игре рассудка и воображения, как полагал, рассуждая о математически возвышенном (величественном), Кант. Такое созерцание определяется, помимо количественных характеристик предмета, еще и восприятием относительной или абсолютной возможности/невозможности человека занять другое, иное место в пространстве, а эта возможность имеет прямое отношение к тому способу, которым человек присутствует в мире. Созерцание любого из направлений пространства – это созерцание простирания в его отнесенности к нашему присутствию. Присутствовать – значит *мочь*. Созерцание вещей в том или ином временном модусе дает – в точке эстетической встречи с ними – переживание возможности быть иным в плане временных трансформаций сущего. Созерцание тех или иных модусов пространства-как-направления дает переживание той или иной возможности перемещения. Чувство Другого, особенного возникает здесь из непроизвольной отнесенности человека к возможности присутствия как возможности перемещения.

В такой концептуальной перспективе *высь* как расположение обнаруживает свою особую экзистенциально-эстетическую конфигурацию. Ее своеобразие определяется тем, что верхняя бездна и верхний простор

как возможность свободного перемещения взгляда в пространстве-над-нами отделяется от переживания возможности целостного, телесного движения. Субъект зрительного восприятия и сознания обособляется от субъекта практической деятельности (от субъекта движения, от понимающего *тела*). В результате видимое пространство, имманентное в качестве видимого субъекту, в жизненно-практическом отношении от него отделяется и воспринимается как образ чего-то по(ту)стороннего «всему земному» (видимое, явленное воспринимается как данность Другого, радикально иного существу).

Опыт *выси* – событие довольно редкое. Но если человек встречается с ней, то память о встрече сохраняется надолго. Влечение к *выси* указывает, что *особенное, Другое раскрывается в этом расположении в утверждающем присутствии модусе (в модусе Бытия)*. Причем Другое дано здесь *не относительно, не условно, а безусловно*. Встреча с Другим оказывается подготовлена, с одной стороны, несоизмеримостью взгляда и эмпирической способности воображения с «бесконечной» глубиной и широтой *выси*, что выводит его к тому, по сравнению с чем все мало, а с другой стороны, его подготавливает восприятие неба как образа неприступного пространства, пространства-вне-досягаемости.

Возможность и ожидание

В измерениях простора, дали, пропасти мир предстает перед нами как такое пространство-возможного-движения, которое или *обещает субъекту созерцания что-то неопределенное впереди* (даль), или позволяет *пережить само это обещание, саму возможность иного, саму данность пространства* как дар, как волю (простор) или же ставит его *перед возможностью утратить дар присутствия* «в» мире, а вместе с ним и надежду на «перемену участи», на «изменение своего местоположения» (переживание пропасти). В созерцании *выси* взгляд созерцателя сталкивается с безграничным, но эта безграничность, по сравнению с которой все мало, не связывается с возможностью человеческого движения-действия.

Высь в своей беспредельности и неизменности манит человека, «не-что» в его душе отзывается на ее зов. Верхняя бездна влечет человека, но он все время ощущает ее неприступность, ее трансцендентность. Соответственно, и эмоциональный акцент в переживании формы пространства смещается с возможности субъекта как деятеля на модальность ожидания, надежды, упования, любования. Ведь возможность перемены участи (данная в восприятии пространства как возможность сменить это место на другое, неизвестное, лучшее) может переживаться *не только в модальности действия самого созерцающего субъекта, но и в модальности встречного действия, действия со стороны другого*. Что-то может измениться, если кто-то или что-то приблизится ко мне извне. Простор и даль – это не только моя возможность сменить местоположение, но и

возможность видеть приближение другого (он, другой, может нести с собой как благо, так и опасность). Таким образом, не только *высь* может быть понята через такую модификацию возможности, как ожидание (упование, надежда), но также даль и простор. Здесь возможность – это изменение, которое приходит к нам из открытого пространства, из будущего. Однако в таких направлениях, как простор и даль, пространство естественным образом воспринимается в качестве возможности не только визуального, но и *телесного* перемещения субъекта созерцания. В случае же с *высью* возможность иного всегда переживается в модусе ожидания. Это следствие того, что пространство-вверх открыто для созерцания, но неприступно для перемещения воплощенного, телесного субъекта. *Высь* воспринимается не как пространство моего собственного движения, а как пространство возможного движения чего-то (кого-то) ко мне сверху, «с неба». Возможное движение оказывается отнесенным к Другому, к тому безусловному, которое обнаруживает себя в образе *выси* (неба).

Сакрализация выси

Во всем, что ориентировано по вертикали, особенно в том, что находится наверху (небо над головой), человек *ощущает радикальную инаковость*. В вертикальном – эстетически – раньше всего и ярче всего кристаллизуется символика Другого как Иного. Движение вверх означает духовное восхождение. Символика верха и низа коренится в самой морфологии человеческого тела: голова и лицо находятся выше органов «телесного низа», связывающих человека с животным миром.

Горизонталь – это возможности земной жизни, ее цели, ее пути. Жизнь человека проходит «на поверхности». Иное, трансцендентное ассоциируется с труднодоступным, максимально отличным от привычного, знакомого, повседневного. Направление *выси* как раз и предполагает усилие: вверх приходится взбираться, карабкаться. Причем такое движение заканчивается неприступным пространством: воздухом, эфиром.

Соответственно, измерение *выси* связывается с небом, солнцем, лунной и звездами, с представлением о «небесном мире», который в религиозном сознании отождествляется с областью божественного, священного. Особое место небо занимает в христианской традиции. Тема неба, образ неба проходит через всю Библию, о *выси небесной* размышляли многие богословы, созерцание неба является существенным моментом в переживании мира верующим человеком [7].

Днем по небу движутся облака, выше облаков находится солнце, его свет пробивается сквозь тучи. Ночью небо расцветает мириадами звезд. *Вертикаль-вверх* отсылает к чему-то Другому, отделенному от земного, к тому, что для живых всегда остается недостижимым и притягательным в своей недостижимости.

Переживание *выси* как пространства ожидания Другого произвольно приобретает сакральный оттенок: небо неприступно, громадно и пустынно; именно оттуда, с бесконечной высоты, человек ожидает явления Другого.

* * *

Эстетический анализ восприятия пространства-наверху показал, что *высь* – это расположение эстетики пространства, в котором Другое, особенное являет себя в утверждающем наше присутствие модусе, в модусе Бытия. Бытие открывается в *выси* как безусловно особенное в том, что переживается как высокое и широкое вне всякого сравнения. В *выси* пространство являет нам свою бесконечность и в глубину, и в ширину, соединяя бесконечность пропасти с бесконечностью простора. Но если, с одной стороны, *высь* дает повод к восприятию ее как бездонной и неохватной (*высь* производит впечатление чего-то величественного), то, с другой стороны, она воспринимается как пространство недостижимое и недоступное. В силовом поле эстетического расположения *высь* дана человеку как ничем не ограниченная возможность вольного, ничем не детерминированного движения скользящего по небесам взгляда, но эта ничем не ограниченная вольность взгляда сталкивается с сознанием невозможности телесного углубления в пространство наверху. Пространство как модус возможного перемещения приобретает в переживании *выси* антиномический характер: бесконечная ширь и глубина, ничем не ограниченная возможность перемещения соединяются с переживанием ее недоступности и отъединенности. *Небесная* *высь* рядом, но она «не от мира сего».

Список литературы

1. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный (онлайн версия). – URL: <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Efremova.htm> (дата обращения: 14.10.2011).
2. Лишаев С.А. Любовь к дальнему (эстетика дали в кратком изложении) // Междунар. журн. исслед. культуры. – СПб. 2011. № 1 (2) Вып. 2: Свое и Чужое в культуре. – URL: <http://www.culturalresearch.ru/ru/curr-issue> (дата обращения: 14.10.2011).
3. Лишаев С.А. Пространство простора // Вестн. Самарс. гуманит.акад. – № 2. – Сер. Философия. Филология. 2010. – С. 50–69.
4. Лишаев С.А. Сверху вниз (пропасть как эстетический феномен) // *Mixtura verborum* 2011: метафизика старого и нового. Философский ежегодник. – Самара, 2011. – С. 137–170.
5. Лишаев С.А. Эстетика Другого. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
6. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка (онлайн версия). – URL: <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ozhegov.htm> (дата обращения: 14.10.2011).
7. Прот. Алексей Крылов, Михайлова М.В. Небо // *Mixtura verborum* 2007: сила простых вещей. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2007. – С. 77–90.
8. Словарь русских синонимов (онлайн версия). – URL: <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-synonyms.htm> (дата обращения: 14.10.2011).

«Я» и другие: проблема взаимопонимания и обоснование необходимости социального конструирования реальности

В статье раскрывается роль конструирования реальности в процессе взаимодействий между индивидами: использование конструкций для создания общего знаково-символического мира для достижения взаимопонимания. Решающую роль в процессе конструирования играет язык, дающий возможность как создавать типизации, так и пользоваться существующими.

The aim of the article is displaying the role of the social construction of reality in the process of interaction between individuals: the use of the constructions in order to create a common sign-symbolic world for achieving mutual understanding. The language plays the crucial role in the process of construction it enables people to create new typologies, as well as to use the existing ones.

Ключевые слова: интерсубъективность, понимание, знаково-символическая реальность, социальное конструирование реальности, типизации, язык.

Key words: inter-subjectivity, understanding, sign-symbolic reality, social construction of reality, typology, language.

Каждый человек – это особый мир, микрокосм; каждый человек воспринимает мир, исходя из своей перспективы, из тех обстоятельств, в которых находится. Данная идея особенно ярко звучала в рамках феноменологии и феноменологической социологии. Согласно Э. Гуссерлю, конституция любого мира, в том числе мира собственного потока переживаний, имеет структуру, ориентированную по отношению к некоторой «нулевой точке» (Nullglied), а именно – личности. А. Шутц, продолжая исследование гуссерлевской категории «жизненный мир», вводит понятие «биографическая ситуация». Шутц вслед за Гуссерлем признает, что изначально индивид определяет мир, исходя из своей собственной перспективы, из позиции «Здесь», с помощью которой он организует жизненный мир в зоны реальной и потенциальной досягаемости, каждая из которых несет в себе открытый горизонт неопределенной определенности.

Каждый из нас осознает себя как «я», как самость, «одноличие», т. е. каждый из нас, будучи в здравом уме, полагает, что он заключен в определенное биологическое тело и обладает собственным сознанием¹. «Я» – это осознание того, что я существую, мыслю, чувствую. «Я» – это тожде-

¹ Следует оговориться, что в данном случае речь идет о западной традиции осознания, понимания себя в мире, и данная традиция не претендует на культурную универсальность.

ственность самому себе, целостность моей физической оболочки и моей психики, и я обречен на одиночество, поскольку никогда не смогу выйти ни за пределы своего сознания, ни за пределы своего тела. Однако «Я» не существует в мире изолированно: оно приходит в мир, наполненный другими «Я», мир, который оказывается для него полем возможных действий, которые, так или иначе, подразумевают взаимодействие с другими.

«Заклученность» человека в мире собственных фантазий и переживаний делает невозможным эффективное взаимодействие с другими, а подобное взаимодействие необходимо (исходя из различных причин, в том числе и биологических). Как отмечает Д. Майерс, «вся история наших предков утверждает, что жизнь в группе способствует нашей безопасности и наилучшим образом поддерживает нашу жизнедеятельность» [4, с. 427]. Это вызывает потребность во взаимопонимании, в социальном конструировании реальности. Взаимодействие оказывается конструктивнее, нежели преследование исключительно своих целей, по крайней мере, оно делает возможным существование общества в течение достаточно длительного времени. Более того, нам необходимо взаимодействовать с другими потому, что другие помогают нам осознать, сконструировать свое «Я».

В рамках философии доказать, что Другой действительно существует, можно с разных позиций, будь то реализм или идеализм, затем эти же доказательства можно опровергнуть с помощью противоположных теорий. Любые доказательства и любые опровержения в рамках конкретного подхода будут выглядеть вполне убедительными. Но в нашем жизненном мире, в нашей естественной установке мы не нуждаемся в научных доказательствах Другого: мы воспринимаем его как тело, которое всегда находится «Там» (*illic*), подает нам различные сигналы, исходя из которых мы имеем возможность познавать его когитации (чувства, воления, эмоции и т.д.). Х. Ортега-и-Гассет был прав, указывая на то, что «зубная боль ближнего – это только моя догадка или же предполагаемая мнимая боль», в то время как мое страдание несомненно, и жизнь другого не явлена мне, как моя, грубо говоря, это только догадка, гипотеза, «но ни в коей мере не радикальная, самоочевидная, исходная реальность» [5, с. 502, 546]. Другими словами, я не могу доказать, что Другой существует (для повседневной жизни мне это и не нужно), поэтому я просто принимаю это на веру. По словам Шутца, в своей естественной установке я предполагаю, что мир наделен для других людей таким же смыслом, что и для меня, что мои действия, ориентированные на других, будут пониматься ими аналогично тому, как я понимаю поступки других, ориентированные на меня, т. е. «более или менее наивно я предполагаю существование общей схемы соотнесения для действий моих и других людей» [8, с. 109].

Поскольку понимание является необходимой основой эффективного сосуществования и взаимодействия, чрезвычайно актуален вопрос, как понимание возможно и чем оно обеспечивается. Для феноменологической социологии данная проблема заключается, в частности, в ответе на вопрос: как познать действие другого как его собственное, а не как «мое» восприятие этого действия? Шутц указывает на значимость понимания мотивов действия, однако мотивы – лишь один из аспектов понимания. Главный вопрос заключается в том, каким образом мы можем понимать смысл действий и слов другого.

Наиболее простой ответ, который можно дать на данный вопрос, заключается в том, что я полагаю, что понимаю другого, потому что полагаю, что другой такой же человек, как и я. Именно это простое положение можно считать основанием возможности существования интерсубъективного мира. Однако существует и другой полюс проблемы: каждый из нас не только человек, но индивид, индивидуальность, личность, неповторимая и уникальная (что выражается, помимо прочего, и в языке), поэтому у многих философов возникают сомнения в том, что мы действительно можем понимать друг друга.

Шутц пишет, что мы способны понять то, что происходит в чужой психике, лишь благодаря знакам и символам, и наблюдаемое телодвижение представляет не только знак переживания другого вообще, но знак, с которым другой соединяет некоторый смысл. Понимание, по Шутцу, проходит три стадии: понимание знака самого по себе, понимание того, что имеет в виду другой, используя этот знак, понимание того, что он имеет в виду, используя этот знак именно сейчас [7, с. 807, 842]. Данные положения не вызывают сомнений, поскольку мы должны понимать не просто знак, но то, что он означает для партнера по общению. Действительно, Гуссерль был прав, Другого мы можем переживать исключительно в той мере, в какой он открыт нам через аппрезентацию [2] (даже если речь идет о непосредственности личного взаимодействия). Но можем ли мы полностью понять смысл чужого знака?

Шутц считает, что постулат понимания чужого подразумеваемого смысла не выполним, и чужой подразумеваемый смысл даже при оптимальной интерпретации остается пороговым понятием [7, с. 804], поскольку является субъективным, «привязанным» к самоистолкованию и конституируется лишь в пределах принадлежащего «Я» потока сознания (длительность задана нами самими в непрерывности и полноте, тогда как при понимании чужого длительность задана лишь дискретно) [7, с. 805, 812]. Это согласуется с идеями Гуссерля о том, что поток сознания Другого не дан в восприятии непосредственно. Следовательно, ни при каких условиях мы не можем пережить в сознании все богатство личности другого (трансцендентальные субъекты других монад даны моей монаде лишь опосредованно, через аппрезентацию).

С Шутцем солидарны и представители радикального конструктивизма, утверждающие, что значение и смысл индивидуальны, поэтому полного понимания достичь никогда не удастся. Индивидуальность опыта для Глазерсфельда чрезвычайно важна: для каждого из нас значение слова «яблоко» индивидуально, поскольку определяется нашим опытом [10, р. 10]. Конечно, отмечает Глазерсфельд, различия не играют роли в повседневной жизни, поскольку мы не замечаем несоответствий, но как только речь заходит о менее обыденных, рутинных (*mundane*) вещах, к примеру о философии, индивидуальные различия сразу же становятся очевидными [11, р. 3].

Глазерсфельд считает, что ре-презентации, концепты, значения коммуникантов не могут быть одинаковыми, но это не означает, что интересубъективность невозможна: для коммуникации достаточно того, чтобы они просто не вступали в противоречие с ситуационным контекстом или ожиданиями партнера по общению [10, р. 10, 12; 12, р. 40]. Другой представитель радикального конструктивизма Г. Рот также обращает внимание на то, что мы должны просто уметь осуществлять коммуникативные действия на некоем требуемом уровне, невозмутимо принимая факт невозможности полного понимания [13, р. 124]. Данное положение перекликается с идеализацией, обеспечивающей интересубъективность у Шутца, а именно – с идеализацией конгруэнтности систем релевантности, предполагающей, что для достижения цели можно пренебречь различиями, проистекающими из частных систем релевантностей.

Однако существует необходимость объяснения того, как достигается упомянутое выше непротиворечие ре-презентаций друг другу. Шутц утверждает, что всякое подлинное понимание Чужого опирается на акты самоистолкования понимающего [7, с. 820]. Кроме того, он пишет о том, что мы при истолковании занимаемся «подменой» личности, ставим себя на место другого. Данное положение связано со второй идеализацией, обеспечивающей интересубъективность – идеализацией обмениваемости точками зрения (предполагающей, что системы координат «Здесь» и «Там» могут быть преобразованы друг в друга). Шутц утверждает, что данная идея не имеет ничего общего с положениями теории вчувствования: он берет за исходную точку общее основоположение чужой длительности, а данная теория, лишь убедившись в факте вчувствования, достигает «слепой веры» в существование других наделенных психикой людей [7, с. 823].

Однако представляется, что опыта самоистолкования зачастую оказывается недостаточно (в повседневном поведении мы, если не можем объяснить действия другого, исходя из своих представлений, начинаем обвинять его в странном поведении, в неадекватности и т. д.). Недостаточно и нашей способности ставить себя на место другого, поскольку зачастую мы не владем достаточным объемом информации для того,

чтобы представить себя «Там» (в принципе, мы не можем владеть всей информацией, поскольку это значило бы пережить «ты» в его длительности, потоке переживаний, что невозможно).

Действительно, мы делаем заключения по аналогии, пытаемся поставить себя на место другого: это касается и эмоциональных переживаний, и понимания смыслов другого. Однако представляется, что подобные процедуры эффективно «работают» лишь при наличии общего опыта, «общей истории», общей системы релевантностей. Шутц следующим образом определяет эффективное взаимодействие: необходимо, чтобы те правила, согласно которым я интерпретирую аппрезентации Другого, были схожи с его представлениями о том, как я должен их интерпретировать, чтобы Другой, производя определенные действия, мог полагать, что они адекватным образом будут мной истолкованы. Говоря словами Шутца, для эффективной коммуникации необходима максимальная тождественность интерпретативных схем участников общения, условием чего является совпадение систем релевантностей [6, с. 492].

Вопрос заключается в следующем: есть ли у нас другие возможности для познания другого? Феноменологическая социология и конструктивизм не предоставляют иных способов, однако решение проблемы можно найти в следующем подходе к познанию: если мы не можем полностью понимать друг друга, мы будем конструировать общие значения и общие смыслы для того, чтобы, существуя в этом знаково-символическом пространстве, обеспечить взаимодействия (главным образом, речь идет о взаимодействиях в повседневном мире). Полное понимание другого «Я» невозможно, но это отнюдь не повод для того, чтобы впадать в уныние: ведь в случае, если другое «Я» было бы мне открыто, мне не нужно было бы с ним разговаривать, потребность в коммуникации отпала бы сама собой. В случае человека коммуникация – единственное средство понимания другого, но в нашем мире, как указывалось ранее, нас интересуют не только другие, но и то, как с ними сосуществовать. Для этого мы и пытаемся вырабатывать общие значения, общие понятия, общие идеи, т. е. общий социальный опыт, общую «социальную историю». В повседневной жизни мы также пользуемся уже готовыми общими знаниями, приобретенными в процессе социализации (выбирая те, которые, на наш взгляд, соответствуют социальному контексту), и конструируем новые в процессе взаимодействий. Таким образом, ввиду отсутствия возможности исчерпывающего понимания другого, мы совместно творим общую реальность, которая позволяет нам более или менее эффективно сосуществовать. Для того чтобы сделать мир взаимодействий предсказуемым и «удобным», люди (гласно и негласно) установили правила поведения, порядок повседневной жизни, который позволяет им сосуществовать. Будучи не в силах полностью понять внутренний мир другого, мы конструируем внешний, понятный, конвенциональный мир, мир со своими условностями, правилами, традициями, ритуалами и т. д. В частности, в повседневной жизни мы вос-

принимая другого как тип, а его исполнение действия как тип исполнения действия. У нас нет необходимости (как было показано ранее – и возможности) непосредственно «переживать» другого.

Типизации, идеализации, абстракции, позволяющие экономить мыслительные усилия, являются неотъемлемой чертой социальной реальности, создаваемой людьми, они находят прочное обоснование в структуре повседневного мышления: каждый шаг моего истолкования мира основывается на запасе раннего опыта, все предметы и события встречаются с самого начала в своей типичности. Типизации, разнообразные по их принадлежности к отраслям знания, по содержанию, структуре, не являются раз и навсегда данными, они могут изменяться, расширяться, сужаться в соответствии с нуждами партнеров по общению. Типизации являются и средством успешного общения, и его результатом. Однако не следует забывать и о том, что наше знание о мире неизбежно индивидуально, поскольку индивидуален наш опыт общения с миром.

Взаимодействие не просто основано на типизациях и правилах, оно само способно вырабатывать правила, точнее говоря, индивиды в процессе взаимодействия осуществляют интерпретативные акты, открывая правила. Повседневное взаимодействие, таким образом, можно охарактеризовать как поток герменевтических процедур, а само общество – как процесс понимания. Данные «основания» повседневной жизни выявляются и феноменологической социологией, и символическим интеракционизмом, и этнометодологией.

Несмотря на то, что типизации существуют и вне языка, язык – важнейшая сфера их существования и воплощения: язык как система знаков хранит типизации и предоставляет их для использования, а речь как использование языка в разнообразных ситуациях дает возможность выработки типизаций.

Прежде всего, язык, упорядочивая опыт, предоставляет нам разнообразие типизаций. Словарь и синтаксис повседневного языка именуются Шутцем «типизирующим медиумом *par excellence*, посредством которого передается социальное знание», и «любое имя предполагает типизацию и обобщение в свете системы релевантностей, преобладающей в лингвистической “мы-группе”» [9, с. 132]. В рамках феноменологической социологии язык предстает в качестве опыта опредмечивания, задающего тип пре-интерпретации реальности в грамматических и лексических формах, что позволяет подтвердить тезис В. фон Гумбольдта о том, что различные языки связаны с различными мировидениями (тем самым в некоторой степени «оправдывая» гипотезу лингвистической относительности). Согласно теории социального конструирования реальности язык имеет качество объективности, он является для человека внешней фактичностью, оказывает на него принудительное влияние. В сфере грамматики, лексики, синтаксиса существуют так называемые семантические поля и смысловые зоны, которые определяют схемы классификации для объектов. Следовательно, наше поведение оказывается

детерминированным языком в той мере, в какой оно определяется всем усвоенным нами опытом. При этом, хотя язык – не единственный способ организации опыта, ему в данном процессе все же принадлежит решающая роль.

Язык не только предоставляет нам типизации, но и делает возможным выработку новых типизаций и новых правил, обеспечивая таким образом процесс взаимопонимания. В данном случае имеется в виду не язык как запас неких «сокровищ», но его процессуальное проявление – речь. В качестве основания данных явлений можно рассматривать утверждение, что человеческое общество есть коммуникативный процесс, поскольку оно изо дня в день возрождается или творчески воссоздается с помощью определенных актов коммуникативного характера.

Представители и феноменологической социологии, и философской герменевтики указывали на то, что человеческий язык является главным основанием intersубъективности. В целом справедливо и то, что intersубъективность делает возможным разговор, и то, что разговор делает возможным intersубъективность. В процессе разговора уточняется значение неизвестных участникам общения знаков и символов, осуществляется выработка новых правил, новых смыслов, что и является основой взаимопонимания. Согласно У. Лабову, «языковое общество характеризуется не столько согласием в использовании языковых элементов, сколько участием его членов в создании набора общих для всех норм» [3]. С философской точки зрения подобные идеи разрабатывались, в частности, Х.-Г. Гадамером, утверждавшим, что диалог не является ни утверждением лишь одного мнения, ни простым сложением мнений, он есть преобразование мнений, что и делает возможным выработку новых правил [1, с. 48].

Процесс социального конструирования реальности не является идеальным и имеет, если так можно выразиться, свои «издержки»: зачастую люди ненамеренно не понимают друг друга или намеренно не хотят понимать друг друга, что приводит к различного рода конфликтам. Источник подобных конфликтов один: каждый человек полагает себя «точкой отсчета» при восприятии мира. В наиболее общем виде этот процесс заключается в отказе от принятия конвенций, от использования общепринятых типизаций, нарушении правил взаимодействия и т. д., т. е. в стремлении освободиться от «конвенционального насилия» (термин К. Ажежа). Но несмотря на наличие подобного поведения, в целом члены общества под угрозой хаоса склонны поддерживать и конструировать социальный порядок.

Спор сторонников теории гармонии общественного развития и теории конфликта вечен, поскольку можно привести довольно веские доказательства в пользу обоих подходов, но мы придерживаемся парадигмы конструктивизма, поскольку исходим из того, что людям удается более или менее успешно сосуществовать. Содержание данных процессов совместного бытия изучается социологией, а их основания – социальной философией.

Общаясь, мы создаем мир, в котором не чувствуем себя такими одинокими, мир, в котором мы можем удовлетворять свои желания, помня, однако, о том, что, если они входят в конфликт с требованиями созданного не нами мира, в отношении нас вполне вероятно будут приняты определенные санкции. Но это стоит того, поскольку, общаясь, мы имеем возможность не только сосуществовать, но и расширять наши горизонты познания, горизонты нашего мира.

Список литературы

1. Гадамер Х-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного / пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 43–60.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / пер. с нем. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. (Классическая философская мысль). – С. 324 – 523.
3. Лабов У. Отражение социальных процессов в языковых структурах / пер. с англ. // Новое в лингвистике. Вып. VII. Социолингвистика. – М.: Прогресс, 1975. – С. 320–335.
4. Майерс Д. Социальная психология / пер. с англ. – СПб.: Питер, 2000. – 752 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Избр. тр. / пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2000. – С. 480–698.
6. Шутц А. Символ, реальность, общество // Избр.: Мир, светящийся смыслом / пер. с англ., нем. – М.: Рос. полит. энцикл. («РОССПЭН»), 2004. – С. 456–532.
7. Шутц А. Смысловое строение социального мира // Избр.: Мир, светящийся смыслом / пер. с англ., нем. – М.: Рос. полит. энцикл. («РОССПЭН»), 2004. – С. 687–1022.
8. Шутц А. Социальный мир и теория социального действия // Избр.: Мир, светящийся смыслом / пер. с англ., нем. М.: Рос. полит. энцикл. («РОССПЭН»), 2004. – С. 97–115.
9. Шутц А. Структура повседневного мышления / пер. с англ. // Социологические исследования. – 1998. – № 2. – С. 129–137.
10. Glasersfeld E. von Learning as a Constructive Activity // Key Works in Radical Constructivism. – Rotterdam : Sense Publishers. P. 3–19.
11. Glasersfeld E. von You Have to Be Two to Start : Rational Thoughts About Love // Constructivist Foundations. – 2006. – V. 2. – No. 1. P. 1 – 5. URL: <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/articles/2/1/001.glasersfeld.pdf> (дата обращения: 18.12.2009).
12. Glasersfeld E. von, Poerksen B. We Can Never Know What Goes on in Somebody Else’s Head // The Certainty of Uncertainty : Dialogues Introducing Constructivism. UK : Imprint Academic. P. 25–45.
13. Roth G., Poerksen B. We Are Constructs Ourselves // The Certainty of Uncertainty : Dialogues Introducing Constructivism. UK : Imprint Academic. P. 109–132.

Семиотическая структура символа и ее влияние на самоидентификацию личности

В статье рассматривается семиотическая структура символа, и описываются способы самоидентификации в пространстве социокультурной символики. Сравняются знаковая и символическая репрезентации в рамках самоопределения личности. Описываются механизмы влияния семиотической структуры символа на самоидентификацию личности.

The article deals with the semiotic structure of a symbol and describes the ways of self-identification in the space of socio-cultural symbols. It compares the sign and symbolic representation within the framework of self-identity of a person. It also describes the mechanisms of the effect of the semiotic structure of a symbol on the identity of an individual.

Ключевые слова: символ, знак, символическая репрезентация, интерпретация, ассоциация, самопознание, самоидентификация.

Key words: symbol, sign, symbolical representation, interpretation, association, self-knowledge, self-identification.

Символ связывает две сущности, два предмета, два уровня, смысл одного из которых переносится на другой. Именно поэтому большинство исследователей выделяют, прежде всего, две стороны символической репрезентации: означающее и означаемое (Н.Д. Арутюнова, Ж. Лакан, И.В. Резчиков), план выражения и план содержания (Ю.М. Лотман), символизирующее и символизируемое (О.Г. Пестова, П.А. Флоренский), морфему и метаморфему (К.А. Свасьян).

Поскольку выделяются две структуры, смысл одной из которых переносится на другую, то возникает вопрос о семиотической связке между этими двумя структурами. В итоге возникает представление о семиотической триаде (Ч. Пирс) «репрезентант – интерпретант – объект» или о семиотическом треугольнике (Г. Фреге) «знак – значение – предмет».

Ч. Пирс полагал, что один знак может быть понят только в отношении к другим знакам: «Знак, для того, чтобы быть понятным, требует «интерпретанты», роль которой выполняется другими знаками или ансамблями знаков» [9, с. 40]. Р. Якобсон расширяет представление о семиотических структурах, которые, согласно его учению, обретают смысл: 1) в отношении к референту (вещи); 2) в совокупности логических операций; 3) в определенном смысловом контексте. Соответственно, можно говорить о референциальной, или экстралингвистической семантике (устанавливает отношения между знаками и реальностью) и

дифференциальной, или лингвистической семантике (устанавливает отношения между знаками и знаками).

Диалектика символа требует, чтобы его означающее и означаемое, с одной стороны, были в определенном отношении тождественны, поскольку иначе нарушается репрезентативная взаимосвязь между ними, а с другой стороны, имели определенные структурные различия, поскольку иначе репрезентация вырождается в простую тавтологию. Репрезентативная взаимосвязь между означающим и означаемым устанавливается посредством идеи или, если использовать терминологию Ч. Пирса, посредством основы репрезентамена. Идея есть единство предмета в инобытии, т. е. такое его идеальное единство, которое позволяет идентифицировать предмет независимо от того, каким образом он выражается и является в восприятии или мышлении. А.Ф. Лосев по этому поводу пишет: «Идея предмета и есть самый предмет целиком, но только перенесенный в инобытие» [7, с. 64]. Поэтому тождество означающего и означаемого задается совпадением идеального единства репрезентамена и идеального единства объекта. При этом в обоих случаях речь может идти как об идеальном единстве целого, так и об идеальном единстве некоторой выделенной части.

С. Лангер показывает структурные отличия знаковой и символической репрезентации. Основными компонентами знаковой репрезентации, согласно С. Лангер, являются субъект, знак и объект. При этом знак благодаря субъективной связи указывает на объект. В структуру символической репрезентации входят, соответственно, субъект, символ, представление и объект. При этом символ благодаря субъективной интерпретации вызывает представление, которое характеризует определенный объект. Поэтому структура символа имеет три основные компоненты: обозначение (сопоставление означающего и означаемого), денотация (объектное соответствие означаемого) и коннотация (сопоставление означающего и представления, которое выражает означаемое). Согласно С. Лангер, особенность символической репрезентации заключается в том, что «для каждого денотата имеется своя коннотация» [6, с. 62]. Другими словами, символизируемое символизируется через определенное представление, обеспечивающее интерпретативную связь между символизирующим и символизируемым. Один символ связывается с другим символом посредством семантического содержания, а не синтаксической формы, как это происходит в случае знаковых систем, и поэтому С. Лангер пишет: «Традиционная “логика терминов” в действительности есть метафизика значения» [6, с. 62]. На ту же самую особенность символической репрезентации обращает внимание и Р. Барт, который полагает, что коннотативное значение имеет идеологическую нагруженность и может замещать непосредственное значение термина.

Означивание как установление смысловой связи между означающим и означаемым имеет определенную структуру, представленную в виде набора интенциональных актов, которые, с одной стороны, выражают означаемое в означающем, а с другой – отсылают означающее к означаемому. А.Ф. Лосев в своей работе «Проблема символа и реалистическое искусство» выделяет следующие основные акты, которые сопровождают символическую репрезентацию: 1) тетический (акт полагания означаемого предмета вне зависимости от того, существует он реально или же является продуктом воображения); 2) объективирующий (акт, который обеспечивает отнесенность символа к реальным вещам); 3) интенциональный (акт, который фиксирует только сам факт существования предмета, но ничего не говорит о смысловом его содержании); 4) ноэматический (акт, конструирующий в предмете означаемую предметность и задающий смысловое содержание, которое включает его в систему познавательного процесса); 5) ноэтический (акт обозначающей мысли, который конкретизируется в ноэматическом акте); 6) сигнификативный (момент ноэтически-ноэматического акта, который сводится к диалектическому синтезу значения и означаемого); 7) семиотический (акт полагания самого символа); 8) семантический (недифференцируемый акт символизации, который имплицитно содержит в себе все акты, необходимые для получения символа, и выражает не означающее или означаемое, а собственно значащее).

В результате интерпретации символа открывается его значение, которое представляет собой единство означающего и означаемого и которое собирает их в единую семантическую структуру. При этом значение символа может пониматься как в логическом, так и в психологическом аспекте. В первом случае между означающим и означаемым существует логическая, или причинно-следственная, взаимосвязь, когда из одного следует другое или одно является признаком другого. Во втором случае между означающим и означаемым существует ассоциативная взаимосвязь, когда одно передает значение другого или одно в определенном аспекте напоминает другое. Решая вопрос об общем семиотическом корне двух аспектов значения, С. Лангер замечает, что значение – это функция термина, модель, которая «возникает в тот момент, когда мы смотрим на данный термин в его полном отношении к другим родственным терминам» [6, с. 53]. Значение символа не существует само по себе, и поэтому оно не определяется без объекта и субъекта. Значение, с одной стороны, всегда соотносится с каким-то объектом (реальным, виртуальным или идеальным), а с другой стороны, всегда открывается для определенного субъекта. Если символ для субъекта что-то значит, т. е. если символ указывает на какие-то знаки, имеющие вполне определенный смысл, то тогда его значение имеет логический характер. Если же за символом субъект что-то подразумевает, т. е. если символ отсылает к другим символам, которые, в свою очередь, нуждаются в интерпретации,

то тогда его значение имеет психологический характер. С. Лангер по этому поводу пишет: «Таким образом, два самых противоречивых вида значения – логическое и психологическое – различаются и в то же самое время связаны друг с другом через общий принцип взгляда на значение не как на свойство, а как на функцию терминов» [6, с. 53].

Логическое значение в отличие от психологического не нуждается в интерпретации, ибо может быть выражено в знаковой форме, которая имеет вполне определенное смысловое наполнение. Психологическое значение раскрывается в ассоциативном поле символа и отсылает к другому значению, в результате чего означаемое символа само становится означающим. В основе различия между логическим и психологическим значением лежит различие между прямым и переносным смыслом. Еще Августин Блаженный указывал на то, что символы (которые он называл транспонированными знаками в отличие от чистых знаков) могут иметь как буквальный, так и аллегорический смысл. При этом аллегорический смысл зависит от доктрины или от смысловых ориентиров, на которые опирается субъект, когда интерпретирует символ. И поэтому, как отмечает В.М. Мейзерский, «средневековая герменевтика представляет собой теорию текстового символизма где “знак” становится “символом” тогда, когда его означаемое, в свою очередь, становится означающим» [8, с. 25]. Можно сказать, что перевод означаемого в означающее делает знак символом и увеличивает энтропию текста, тогда как перевод означаемого в значащее, наоборот, низводит символ до уровня знака и уменьшает энтропию текста. Таким образом, психологизация значения расширяет символический ряд и способствует образованию мифов.

Означающее и означаемое в символе имеют свою собственную сущность, т. е. собственно то, чем они являются сами по себе независимо от самого процесса символизации; и именно по своей сущности означающее отличается от означаемого. В рамках символической репрезентации, кроме сущности, как означающее, так и означаемое имеют еще и ассоциативное поле смыслов, которое содержит в себе возможности смыслового оформления сущностного ядра означающего и означаемого. Именно взаимодействие ассоциативных полей означающего и означаемого и как следствие установление определенных смысловых границ, в рамках которых означающее становится тождественным означаемому, приводит к образованию символической формы как самостоятельной репрезентативной структуры познания. В результате наряду с сущностью означающего и означаемого формируется еще и сущность самой символической репрезентации, т. е. единство смыслового содержания, которое определяется в результате взаимодействия ассоциативных полей означающего и означаемого. Эта сущность символической репрезентации и является значащим, полагаемым в семантическом акте познания.

Взаимодействие ассоциативных полей означающего и означаемого с образованием смысловых границ символа, структурами которого явля-

ются эти означающее и означаемое, порождает пространство интерпретации, в рамках которого данный символ получает множество возможностей смыслового оформления. По этому поводу С.С. Аверинцев пишет: «Интерпретация смыслов не может быть научной, но она глубоко познавательна» [1, с. 299]. Символическая репрезентация является переходным звеном между наукой и искусством, поскольку она, с одной стороны, сохраняет соответствие объективной действительности, а с другой – раскрывает истины бытия в образной форме. Именно поэтому необходимо «признать симвонологию не ненаучной, но инаучной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности» [1, с. 301]. На те же самые два аспекта символической репрезентации указывает и М. Бахтин. В своей работе «Эстетика словесного творчества» он, с одной стороны, утверждает: «Всякая интерпретация символа сама остается символом, но несколько рационализированным, то есть несколько приближенным к понятию» [2, с. 382]. Но, с другой стороны, он пишет: «Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук» [2, с. 382].

Благодаря ассоциативному полю символа в качестве символизирующего может выступать все то, что ассоциативно связано с означающей предметностью, а в качестве символизируемого – все то, что ассоциативно связано с означаемой предметностью. Например, в символике змеи, кусающей свой хвост, главным смысловым моментом, который выражает идею вечности, является замкнутость. С другой стороны, идея вечности ассоциативно связана с идеей бессмертия и реинкарнации душ, и поэтому круг, который, по сути, представлен образом змеи, замкнутой на себя саму, в равной степени является символом бессмертия и сансары. Такое положение дел имеет существенное значение, когда человек использует символы для определения собственного бытия в окружающем мире, поскольку именно ассоциативное многообразие смыслового пространства символа расширяет репрезентативный опыт и трансформирует его в новые психические состояния. Например, человек, страдающий комплексом неполноценности, может, компенсируя его, самоидентифицироваться через символ «победителя», организуя свое бытие таким образом, что основные мотивы его жизни будут сводиться к обретению власти, выигрышу в ряде социальных игр и унижению других людей на фоне собственной фигуры. И тогда, благодаря его вовлеченности в ассоциативное поле символа «победителя», он, несмотря на изначальное использование его для полярной репрезентации комплекса неполноценности, преодоление которого в данном случае, согласно теории А. Адлера, как раз и послужит причиной стремления к превосходству над окружающими людьми, может впоследствии превратиться в тирана и агрессора, что, вообще говоря, с необходимостью имплицитно не заключено в самом образе «победителя».

Структура символической репрезентации имеет три основные компоненты: 1) означающее (*signans*); 2) означаемое (*signatum*) и 3) означивание (семиотическая связка). Означающее и означаемое взаимодействуют друг с другом посредством присущих им ассоциативных полей, в результате чего образуется пространство интерпретации, в котором конституируется смысл репрезентирующего символа. О герменевтической сущности символа очень емко говорит Ж.-П. Гильяни: «Символ <...> отражает уровень способности познания того, кто его читает, так как каждый берет из символа только то, что он понял, и только то, что он может из него уяснить» [3, с. 71].

Помимо взаимодействия ассоциативных полей означающего и означаемого, смысл символа определяется также еще и смысловым контекстом, в котором используется данный символ. Например, символ «спасение» в католицизме интерпретируется как прощение, в протестантизме – как оправдание, а в православии – как исцеление. Именно поэтому Ф. де Соссюр выделяет два вида отношений между означающим и означаемым: ассоциативные (обусловленные внутренней структурой символа) и синтагматические (обусловленные смысловым контекстом). Аналогичные отношения выстраиваются и между символами, соединяя их в определенную символическую конструкцию, в частности, в конструкцию, определяющую бытие самого репрезентирующего субъекта. Поскольку ассоциативные отношения диктуются внутренней структурой символа, а синтагматические – внешними обстоятельствами контекста, то можно сказать, что конструктивная самоидентификация личности со стороны синтагматических отношений характеризуется конструктивным использованием символов, а со стороны ассоциативных отношений – использованием конструктивных символов.

Поэтому понимание того, как символы определяют бытие человека в окружающем мире и как они во взаимосвязи друг с другом образуют систему упорядоченной репрезентации, основывается на понимании законов ассоциирования и структуры ассоциативных полей, которые генерируются означающим и означаемым рассматриваемого символа. При этом следует учитывать, что для символа свойственно сращивание в единое целое означающего и означаемого, когда определенные операции, производимые с первым, воспринимаются как аналогичные операции, производимые со вторым. Означаемое присутствует в означающем, становится в нем и претерпевает изменения в соответствии с трансформациями, которым подвергается само означающее.

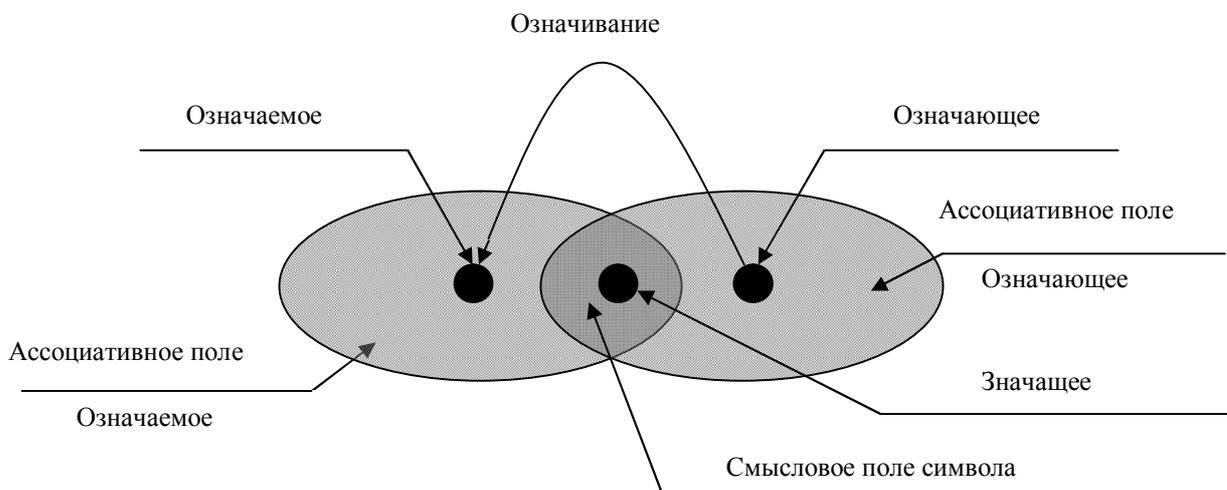
П. Сорокин вводит закон фетишизации символа как придание самоценности некоему предмету, символически указывающему на то, ценность чего он присваивает. Например, флаг как символ государства в определенном отношении воспринимается как сущность того, что он символизирует, и поэтому во время сражений воины готовы отдавать свои жизни, защищая флаг собственной страны, как если бы он и был не просто отвлеченным символом, а непосредственно их любимой Родиной.

Именно поэтому символ в большей степени воздействует на поведение человека, нежели знак. Можно сказать, что символ в экзистенциальном отношении побеждает знак. А именно человек, выбирая между тем, что отсылает к какому-то значимому смысловому содержанию, и тем, что этого не делает, делает выбор в пользу имеющего позитивную символическую нагрузку или отвергает то, что такой нагрузки не имеет. Например, реклама с известными личностями (актерами, спортсменами), символизируя их успех, привлекает человека и заставляет его делать соответствующий выбор.

Символы обладают динамическим характером, тогда как знаки, по сути, статичны и неизменны. Символ может изменяться, в равной степени как может изменяться и его интерпретация в зависимости от изменения смыслового контекста. Можно сказать, что если система знаков – это семиотический механизм, то система символов – это семиотический организм. Как уже говорилось выше, символы рождаются, развиваются и умирают. И именно поэтому, в частности, в восточной традиции существует так называемая парампара (передача знания от учителя к ученику), благодаря которой поддерживается жизнь символов и их правильная интерпретация.

Г.Г. Почепцов выделяет следующие свойства символов, которые делают их экзистенциально значимыми семиотическими элементами социальной системы: 1) коммуникативная лабильность (символ с наименьшим сопротивлением проходит по коммуникативным каналам, ибо может трансформироваться сообразно смысловому контексту); 2) психологическая аттракция (символ привлекает внимание и побуждает к своему осмыслению); 3) мнемотическая устойчивость (символ хорошо закрепляется в памяти, поскольку пускает глубокие корни, взаимоотражаясь в других символах).

Схематически семиотическая структура символа представлена на рисунке.



При этом следует учитывать, что ассоциативные поля означающего и означаемого могут быть как индивидуальными (определяющими ассоциации, которые обусловлены личным опытом репрезентирующего субъекта), так и коллективными (определяющими ассоциации, которые обусловлены опытом множества поколений). В свою очередь, коллективные ассоциативные поля могут быть социокультурными (обусловленными данным социокультурным контекстом) и трансперсональными (обусловленными архетипами, инвариантными социокультурным обстоятельствам).

В социокультурном ассоциативном поле, например, мужчина может самоидентифицироваться посредством следующего утверждения: «Я должен быть настоящим мужчиной!». В данном случае означаемым является эго самоидентифицирующейся личности, а означающим – образ «настоящего мужчины». Соответственно, представление личности о том, чем является ее эго, образует определенное ассоциативное поле, в которое попадают такие контекстуальные детерминанты, как «моя семья», «мои друзья», «моя работа», «мои женщины» и т. д., а также такие характерологические детерминанты, как «моя внешность», «мой темперамент», «мои мечты», «мои творческие способности» и т. д. Означающее тоже образует ассоциативное поле смыслов, определяемое социокультурными мифами о том, что собой представляет образ «настоящего мужчины». Ц.П. Короленко и Н.В. Дмитриева в своей книге «Сексуальность в постсовременном мире» в главе «Мифология секса» пишут: «Миф о мужчине противоречив. С одной стороны, благородство, с другой – стремление любым путем добиться успеха у женщины» [5, с. 78]. Образ «настоящего мужчины» может также репрезентироваться такими фаллическими символами, как жесткость, твердость, негибкость. В результате пересечение двух ассоциативных полей может привести, например, к тому, что из сферы означаемого будет взята область «мои женщины», а из сферы означающего – «стремление любым путем добиться успеха у женщины», и как следствие мужчина попадет под влияние архетипа Дона Жуана, суть которого сводится к «мужской ненасытности, стремлению вступать в сексуальную связь с каждой привлекательной женщиной, встретившейся на его пути» [5, с. 117]. Мужчины, отождествляющие себя в процессе символической репрезентации с данным архетипом, могут в действительности и не получать соответствующего удовлетворения от сексуальных связей, но они «чувствуют себя обязанными» соответствовать этой схеме, что сопровождается постоянной сексуальной озабоченностью, мыслями о необходимости сексуальных отношений и об улучшении своей сексуальной жизни, изучении новых возможностей, применении новых вариантов отношений, сексуальных практик и др.» [5, с. 118].

В процессе онтологизации социальных символов человек теряет внутреннюю свободу самоопределения и попадает под власть стандартных ярлыков и общественных штампов. Например, он может отождествить себя с

образом «нациста», и тогда само смысловое содержание этого образа начнет руководить его поведенческими реакциями и определять присущий ему стиль жизни. Аналогичным образом в качестве онтологизированных символов могут выступать национальные признаки и признаки принадлежности человека к какой-то социальной группе.

Механизм интроецирования социальных стереотипов приводит к смысловой индукции на уровне коллективных представлений, которые подчиняют себе сознание отдельного индивидуума. Например, наши отечественные психологи В.В. Знаков и Р.А. Абдурахманов, исследуя причины непонимания участников Афганской войны со стороны невоинвазивных людей, пришли к выводу, что адекватное представление о чертах личности «афганцев» подменяется набором психологических штампов, которые, в свою очередь, после интроецирования начинают во многом определять социальную активность самих «афганцев».

Трансперсональное ассоциативное поле порождает мифологические представления, в той или иной степени свойственные большинству культур и народов. Такие представления обуславливаются уже не социальным контекстом, а природой самого человека и универсальными формами его бытия в окружающем мире. Например, С. Гроф в своей работе «За пределами мозга» следующим образом раскрывает причину психологического и социального различия между мужчиной и женщиной: «Различия между полами можно по большей части объяснить тем, что женщина способна повторять репродуктивный процесс в собственном теле и находить свое бессмертие в деторождении, тогда как для мужчины секс символизирует смертность, и поэтому его сила лежит в несексуальной созидательности» [4, с. 182].

Таким образом, пересечение ассоциативных полей означаемого и означаемого образует смысловое поле символа, внутри которого формируется значащее как собственно смысл символа, определяющий в процессе самоидентификации бытие личности и ее экзистенциальную сущность.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. – М.: Наука, 1985. – С. 297–303.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986.
3. Гильяни Ж.-П. Алфавит человеческого тела. – СПб.: Меридиан-С, 2010.
4. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: АСТ, 2001.
5. Короленко Ц.П., Дмитриева Н.В. Сексуальность в постсовременном мире. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2011.
6. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000.
7. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во МГУ, 1990.
8. Мейзерский В.М. Философия и неориторика. – К.: Лыбидь, 1991.
9. Пирс Ч. Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000.

Место «человека музицирующего» в современной отечественной культуре

В статье раскрывается феномен «человека музицирующего»: композитора – исполнителя – слушателя; определяются его особенности и место в отечественной культуре XX – начала XXI в.

The article deals with the phenomenon of "a person playing music": a composer – performer – listener, it defines its characteristics and place in the national culture of the XXth – the beginning of the XXIst centuries.

Ключевые слова: «человек музицирующий», композитор, исполнитель, слушатель, творец культуры, звуковая картина мира.

Key words: «A person playing music», composer, performer, listener, creator of culture, a sound picture of the world.

Исследуя культуры разных эпох, можно увидеть, что наряду с *Homo faber*, *Homo symbolicus*, *Homo naturalis*, *Homo ludens* имеет место особый тип человека – «человек музицирующий, или *Homo musicus*¹. «Человек музицирующий» сформировался на достаточно позднем этапе европейской культуры. Античные философы обратили внимание на особые черты человека-музыканта. Античный человек-музыкант – это и человек, играющий на каком-либо инструменте; и человек, поющий в хоре или соло, и философ, и музыкальный теоретик, и музыкальный воспитатель, и педагог.

От Античности до Нового времени происходило накопление специфических креативных способностей «человека музицирующего». Средневековый тип «музицирующего человека» стал полифункциональным, проявившим себя в рамках фольклорно-крестьянской, бюргерски-городской, рыцарски-аристократической, религиозно-монастырской, университетской культур. Возрожденческий «человек музицирующий» проявил «неизменную тенденцию дифференцировать» [8, с. 52] и обособлять свою деятельность в социокультурном пространстве. Музыкальные теоретики этого времени подчеркивали не только культовое содержание музыки, но признавали за ней гедонистическую и развлекательную функции. В музыкальной культуре Возрождения устанавливается значение музыки, закрепленной в тексте (рождение оперы). Впервые

¹ Термин «человек музицирующий» в отечественное музыкознание ввел И.И. Земцовский, впервые используя его в статье «Текст – Культура – Человек: Опыт синтетической парадигмы» [5, с. 3–6].

на историческую арену в образе «музицирующего человека» выходит композитор – новая социокультурная единица. Путь «музицирующего человека» в эпоху Ренессанса – это творческий путь от ремесла к профессии. Это путь «опредмечивания» [6] музыкальной деятельности в различных формах: теоретической, исполнительской, композиторской, слушательской.

Еще большая дифференциация деятельности «человека музицирующего» имеет место с конца XVII – начала XVIII в. В частности, одной из главных фигур становится интерпретатор музыкальных произведений. Он выступает своеобразным «мостом» между композитором и его замыслом, нотным текстом и аудиторией слушателей. Происходит «опредмечивание» музыкальной материи: образы, идеи, эмоции композитора и воля, мастерство, энергетика исполнителя в точке пересечения создают новый субстрат. И.И. Земцовский отмечал:

«Творчество и восприятие Человека музицирующего затрагивает в момент вдохновения не только звучащее для всех, но и слышимое ему одному, – словно некто свыше "диктует" ему, посылает невидимую информацию, открывает внутренние глаза. Видимо, музыка существует не только в конкретных географических поселениях, но и в невидимых нам сферах» [2, с. 6].

Человек музицирующий – это не только композитор и исполнитель. Не менее значимым оказывается слушатель музыки. Если для осуществления деятельности композитора и интерпретатора-исполнителя необходим комплекс природных способностей, развитых и доведенных до высокого профессионализма, то для функционирования в общественной среде слушателя музыки наличие природных качеств может быть необязательным. Однако духовная «настроенность», эмоциональность восприятия, способность к глубоким психологическим переживаниям необходимы. История русской культуры изобилует примерами, когда любитель музыки, слушатель мог выступать активным субъектом культуры и существенным образом на нее воздействовал. В качестве таких слушателей в XVIII в. известны Г.Н. Теплов, Н.А. Львов, граф Н.П. Шереметев, Екатерина II, Г.Р. Державин и др.; в XIX в. – В.В. Стасов, В.Ф. Одоевский, братья Матвей и Михаил Виельгорские и др.

Малоизученной является культура домашнего музицирования, выступавшая существенным компонентом русской духовной жизни XVIII–XIX вв. Именно домашнее музицирование воспитывало душу слушателя, делая ее эмоционально отзывчивой, формировало вкусовые и эстетические предпочтения слушательской аудитории. Такому воспитанию способствовали и русская философия, и литература, и поэзия. Так, творческая деятельность отца Павла Флоренского и философа Ивана Ильина свидетельствует о том, что именно русская духовная среда воспитала в них особое свойство «*слышания*» музыки, сформировала их как

людей музицирующих, тонких ценителей и слушателей музыки [9, с. 143–154]. Б.В. Асафьев в слушателях видел необходимую и неразрывную связь музыки с действительностью. Слух и сознание слушателя, по словам Асафьева, это та «ариаднина нить, которая вводит слушателя в состояние сознания композитора и в смысл его концепций» [1, с. 267]. В конце XX в. крупнейший композитор современности Альфред Шнитке сказал об этом еще короче: «Музыка пишется не для музыкантов» [12, с. 76].

Как отмечал Й. Хейзинга, в ряде языков исполнение на музыкальных инструментах называется игрой. По мнению мыслителя, «этот факт можно рассматривать как внешний показатель глубокой психологической основы, определяющей взаимосвязь игры и музыки» [11, с. 179], и как следствие сходство человека играющего и человека музицирующего. Музицирование, как и любая игра, представляет собой свободную деятельность, обособляет человека от обыденной жизни и внутри пространства музыкального бытия, подчиняется определенным правилам и вызывается к жизни социальным интересом, выражает глубинные человеческие потребности. «Человек музицирующий» способен развернуть мир собственной спонтанности во всем его богатстве. Его творческие способности представляют целый ансамбль качеств: музыкальное мышление, эмоциональное ощущение, память, воображение, фантазию, любовь, веру, темперамент, волю, характер.

Особую актуальность для нас представляет анализ феномена «человека музицирующего» в рамках отечественной истории, ибо ему удалось выразить в своём творчестве социальные потрясения эпохи и раскрыть тайну «русской души». Яркий пример этого – жизнь и творчество Д.Д. Шостаковича.

Приведем пронзительный текст Л.Е. Гаккеля:

«25 сентября 1906 года в России должен был родиться Дмитрий Шостакович, ибо Россия знала, что ее ждет, и нуждалась в гениальном музыканте-свидетеле. В музыканте, ибо музыка остается единственной правдой о современниках, если Слово осквернено и уничтожено; музыка может расположиться на таких глубинах общественного бытия, куда не проникает прямое излучение идеологии. И нужда была в гении, ибо просто мастер, просто талант не могли стать голосом молчавшей страны, им не под силу было бы перекрыть громкий шум советского пропагандистского спектакля и выйти к человечеству с трагическими музыкальными откровениями – и оставить их в вечное назидание, на вечную боль, когда давно стихли все тоталитарные шумы» [2, с. 19].

«Заветы» Шостаковича продолжают жить в российской композиторской школе. XX век показал жизненность предвидения Ф.М. Достоевского, где «...наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению лю-

дей» [4, с. 457–458]. О всемирности духовного бытия говорит музыка таких российских композиторов, как Георгий Свиридов и Валерий Гаврилин, Сергей Слонимский и Борис Тищенко, София Губайдуллина и Альфред Шнитке, Родион Щедрин и Вячеслав Артемов и многие другие, составляющие собирательный образ «человека музицирующего», композитора конца XX – начала XXI в.

В XX в. изменилась звуковая картина мира. Новые звуковые реалии объективно и субъективно воздействовали на композиторское творчество. Музыкальный язык усложнился, все более и более увеличивая дистанцию между композитором, исполнителем и слушателем. Изменился творческий облик композитора и его техническая оснащенность. Серийность, свободная атональность, неомодалность, расширенная тональность, алеаторика, пуантелизм, минимализм, сонористика, полистилистика – вот далеко не полный перечень композиционных приемов, которые вошли в технический арсенал композиторов XX в. Это, в свою очередь, предопределило модернизацию основных формообразующих элементов музыкального языка: тематизма, гармонии, мелодии, ритма, фактуры, – создавая новые композиционные приемы композиторской техники.

Показателем духовного Ренессанса в русской музыке конца XX в. явилось обращение многих композиторов к религиозной тематике.

«Тяга к религии уже в полной мере обозначила остроту общественного кризиса сознания, заставившего в христианском вероучении искать утерянную жизненную опору» [10, с. 213].

Утверждение христианской нравственности, общечеловеческих ценностей христианской религии нашло отражение в сакральных произведениях Галины Уствольской, Александра Кнайфеля, Юрия Фалика, Владислава Успенского, Бориса Тищенко, Сергея Слонимского, Дмитрия Смирнова, Альфреда Шнитке, Вячеслава Артемова и др. Для многих петербуржцев памятна премьера в Мариинском театре в 2000 г. «Страстей по Иоанну» Софии Губайдуллиной с дирижером Валерием Гергиевым, с солистами, хором и симфоническим оркестром Мариинского театра. Впервые в русской музыке был создан жанр «Страстей», равный европейским аналогам прошлого и настоящего. Трагические перипетии XX в. здесь вновь возвращают нас к мотивам предательства Апокалипсиса, вознесения и преображения, к осмыслению образа Христа на новом витке истории. Композиторский комментарий раскрывает историю создания произведения и философскую концепцию произведения. Приведем его целиком:

«Для меня было большим счастьем получить от Международной Академии Баха в Штутгарте заказ на сочинение "Страстей по Иоанну" (для соло, двух хоров, органа и оркестра). Произведение должно быть создано на

русском языке. Первое исполнение должно состояться как на родине заказчика (в Германии), так и на родине композитора (в России). С самого начала я понимала, насколько трудно писать "Страсти" по-русски: традиция Русской православной церкви не разрешает инструментам участвовать ни в богослужении, ни в других церковных ритуалах. Никаких посторонних технических посредников между человеком и Богом – только твой голос и свеча в руке. Но самое главное следующее: в практике русского богослужения нет традиции "страстей". "Искусство представления" всегда было для русского сознания второстепенным по сравнению с "искусством переживания". И церковное богослужение избегает любого намека на представление в лицах, на любую театральность. Выход из этого затруднения все же был найден: повествование о страданиях Христа ни в коем случае не должно быть непосредственной драмой или представлением. Оно скорее может быть подчеркнуто спокойно передаваемым повествованием (что соответствует церковному ритуалу). Во всяком случае можно этот вид повествования, протекающий во времени, противопоставить абсолютно вневременной концепции. Во-первых, он должен быть не чуждым текстовому материалу "Страстей", а во-вторых, быть равноценным в отношении качества. Желательно было бы, чтобы в обоих текстах можно было почувствовать не только руку, но и дух. К счастью, такой текст есть. Это откровение святого Иоанна Богослова или Апокалипсис» [3, с. 1].

«В своем сочинении я тоже постаралась соединить два этих текста так, чтобы постоянно сосуществовали и пересекались два типа событий – события на земле, пересекающиеся во времени (Страсти), и события на небе, развертывающиеся вне времени (Апокалипсис)» [3, с. 2].

Музыкальный язык «Страстей по Иоанну» Софии Губайдуллиной отражает все новации композиционной техники XX в. Здесь мы наблюдаем алеаторику, сонористику, экспрессионизм, но все эти технические приемы служат главному: мощному выражению духовной концепции композитора «Человек – Мир – Бог», выраженной в музыкальной материи.

XX век внес в образ «человека музицирующего» – исполнителя, интерпретатора музыкальных произведений – ряд новых черт, которыми не обладали исполнители прежних эпох. Универсализм, всеохватность, невероятный объем информационного поля, беспредельные технические возможности – таковы реалии исполнительского искусства сегодняшнего дня. Можно привести суждение Альфреда Шнитке о Святославе Рихтере, которое по своей философской сути имеет универсальное значение для всех выдающихся исполнителей современности.

«Может быть, он столь велик как пианист именно потому, что он больше чем пианист, его проблемы располагаются на уровне более высоком, чем чисто музыкальный, они возникают и решаются на стыке искусства, науки и философии – в точке, где единая, еще не конкретизированная словесно и образно истина выражается универсально и всеобъемлюще. Обыкновенный ум обычно ищет решения проблемы на ее же плоскости, он слепо ползает по поверхности, пока более или менее случайно, путем

проб и ошибок не найдет выхода. Ум гения ищет ее решения в переводе на универсальный уровень, где сверху есть обзор всему и виден правильный путь. Поэтому те, кто бережет свое время для одного дела, достигают в нем меньшего, чем те, кто заинтересован смежными делами, – эстетическое зрение последних приобретает дополнительное измерение, они видят больше, правильное и объемнее...» [12, с. 76].

Таковым является исполнительское искусство крупнейшего пианиста современности, петербуржца Григория Соколова. Гастролируя по миру, Григорий Соколов редко бывает в родном городе. Тем радостней каждая встреча с этим артистом. Для слушателей каждое его выступление, будь то программы клавесинистов, Баха, Бетховена, Шопена, Стравинского и композиторов современности, представляется духовным откровением. С его исполнительским искусством мы становимся свободнее, чище, богаче духовно.

Исполнительское искусство сегодня требует сосредоточения и большой работы души у слушателя. Именно в таком сотворчестве исполнителя и слушателя прошла 20 апреля 2001 г. премьера в Малом зале Санкт-Петербургской филармонии произведения Александра Кнайфеля «Маранафа»: «Слово огласительное Иоанна Златоустого для солистов, ансамблей, хоров и оркестров». Известный петербургский пианист, заслуженный артист России, профессор Санкт-Петербургской консерватории Олег Малов – единственный и уникальный интерпретатор этого удивительного произведения. Ему же принадлежит и режиссура столь необычного «действия». В основе музыкальной композиции лежит полный текст древнеславянского «Слова огласительного» Иоанна Златоустого. При исполнении весь духовный текст от начала до конца произносится пианистом шепотом. Психологическое и сущностное погружение в религиозный текст – необходимое условие исполнения: «Аще кто благочестив и боголюбив, да насладится сего добраго и светлаго торжества...» [7, л. 1].

Напряженное вслушивание в текст объединило зрительный зал с первых же минут исполнения. Слово явилось необходимым компонентом звучащей материи. В создании звукового пространства решающее значение имел инструментарий. Помимо двух роялей, поставленных углом друг к другу (один с открытой крышкой, другой – с закрытой), на сцене по разные стороны от инструментов находились там-там, колокола, кротали, вибрафон, имитирующие удары храмовых колоколов, магнитофон, который заменил «исчезновение» пианиста в финале. Духовный текст, произносимый шепотом пианистом, сонорное звучание двух роялей, где тембральность звука менялась в зависимости от того, к какому инструменту прикасался пианист, одинокие разновысотные «храмовые колокола» – вот основная звуковая материя, которая властно поглотила слушателей. Минимализм как прием композиторской техники показал широкие возможности фортепианного звучания. Каждый звук, будь то унисон или интервально-аккордовое соединение в долгом «сво-

бодном истаивании звучности» на предельном *piano, dolce, dolcissimo*, имел самоценность.

«Свободное истаивание звучности» – основное бытование музыкальной материи. Магия «исчезновения звука» сильна, она похожа на вознесение души к Богу. Вспоминаются слова Фомы Аквинского: «Музыка есть лестница к Богу». Всякий, поднимающийся по божественной лестнице, очищается, таков моральный итог этой музыки, который вынесли слушатели этого концерта.

Подводя итог, можно констатировать, что в XX в. обозначились две следующие тенденции. С одной стороны, это тенденция усиления дифференциации «человека музицирующего», выступающего в трех самостоятельных ипостасях: композитора, исполнителя, слушателя. Нередко приходится наблюдать ситуации разрывов культур – композиторской, исполнительской, слушательской, говорящих на разных языках и отказывающихся понимать друг друга.

С другой стороны, интенсивное развитие массовой культуры, напротив, стирает границы между композитором, исполнителем, слушателем. Авторская песня, вокально-инструментальные ансамбли, рок-группы, многообразные формы самодеятельного искусства, делая условными границы между композитором, интерпретатором и слушателем, создают иллюзию творчества и сотворчества масс. XX век со стремительным процессом глобализации общественной жизни, стремлением к интеграции, приводящим к смешению всех художественных стилей и субкультур, показал, что «человек музицирующий» способен к плюрализму и толерантности, к адекватному ответу на вызовы современности.

Список литературы

1. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. – Л.: Гос. муз. изд-во, 1963.
2. Гаккель Л.Е. Девяностые. – СПб.: Культ Информ Пресс, 1999.
3. Губайдулина София. Страсти по Иоанну. Программа первого исполнения в России. 1 ноября 2000 г., Мариинский театр.
4. Достоевский Ф.М. Пушкин // Полное собр. соч. Т.Х. – М.: Худ. лит-ра, 1958.
5. Земцовский И.И. Текст – Культура – Человек: опыт синтетической парадигмы // Сов. музыка. – 1992. – №4.
6. Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996.
7. Кнайфель А. Слово огласительное Иоанна Златоустого для солистов ансамблей, хоров и оркестров – «Маранафа»: Партитура. Рукопись.
8. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982.
9. Самсонова Т.П. Феномен человека в музыкальной культуре. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007.
10. Раабен Л.Н. О духовном ренессансе в русской музыке 1960–80-х годов. – СПб.: Бланка, Бояныч, 1998.
11. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс-Академия, 1992.
12. Холопова В.Н. Композитор Альфред Шнитке. – Челябинск: Аркаим, 2003.

ИСТОРИЯ ЛОГИКИ

УДК 16 (09)

Л. Г. Тоноян

История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования*

В статье на основе текстологического анализа текстов античных и средневековых авторов рассмотрена история возникновения логического квадрата. Показана взаимосвязь онтологических оснований и отношения логического следования. Решается вопрос об авторстве логического квадрата как иллюстративного средства и проблема интерпретации неопределенных суждений.

The article scrutinizes the origins of the logical square on the ground of detailed review of the works of ancient and mediaeval scholars. The study shows the interrelation between the ontological foundations and the relation of logical implication. A solution is proposed for the problem of the authorship in case of the logical square serving as an illustrative device as well as for the problem of interpretation of indefinite propositions

Ключевые слова: логический квадрат, логический треугольник Н.А. Васильева, история возникновения квадрата оппозиций, отношение логического следования.

Key words: logical square, logical triangle of N.A. Vassilyev, the origin of the square of oppositions, relation of logical implication.

История свидетельствует о том, что логика как наука сформировалась в Древней Греции в процессе свободно проводимых в ее обществе споров. Первоначально логические приемы выступали как искусство ведения спора, что надолго закрепило за этим искусством название «диалектика». Лучшие образцы этого искусства представлены в диалогах Платона. Однако вклад Аристотеля оказался гораздо более значим. Созданная им наука, которую он назвал аналитика, выявила основные принципы, на которых строится не только спор, но и всякая аргументация. Это три принципа, названные в логике законами тождества, непротиворечия и исключенного третьего, действие которых наглядно выражено в логическом квадрате. Формулировка данных принципов предполагает вычленение в речи людей такой ее разновидности, которую Аристотель назвал в трактате «Об истолковании» высказывающей:

«Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна. Итак, прочие [виды] речи оставлены здесь без внимания, ибо рассмотрение их более подобает искусству красноречия или стихотворному искусству» [1, с. 95].

Часто классическую, аристотелевскую логику называют двузначной. Действительно, тот, кто высказал суждение, вынужден решать главный онтологический вопрос: быть или не быть, т. е. быть его мысли истинной либо быть ложной. Двузначность логики Аристотеля и определила правила поведения ума в диалоге, в споре. Не случайно логический квадрат чаще называли в средние века *квадратом оппозиций*.

Левая и правая сторона квадрата противопоставляют друг другу утверждение и отрицание, верхняя и нижняя – общие суждения (высказывания) частным. Четыре вида суждений вступают в жесткие логические связи, определяющие поведение противников в беседе или споре. Но главное заключается не в поведении противников, а в том, что за каждым переходом, за каждым ответом стоит (или, наоборот, не стоит) главное логическое отношение – отношение логического следования.

Такая трактовка отношений между суждениями, предложенная Аристотелем, стала вскоре неотъемлемой частью логической культуры и определяла способы ведения дискуссий от античности до наших дней. Между тем антиномичность мысли (т. е. признание в равной мере истинными двух противоположных высказываний) тоже никогда не была новостью: мольба и поэтическая речь, о которых упоминает Аристотель, т. е. религия, мифология, поэзия всегда отличались антиномичностью. Однако в возникшей из них философии и позже в науке система знаний строилась на фундаменте двузначности суждения. Если кто и пытался выбраться за границы логического квадрата, то обращался в основном к области диалектики Платона либо мистики. Примерами могут служить рациональная мистика неоплатоников, мистическая диалектика Дионисия Ареопагита, ученое незнание Николая Кузанского и т. д. и т. п. Рамки же аристотелевской логики виделись только двузначными.

Теории трехзначной и многозначных логик появились лишь в начале XX в. Одним из первых ее предложил ровно сто лет назад русский логик Николай Александрович Васильев (1880–1940). Вместо квадрата оппозиций Н.А. Васильев предложил треугольник противоположностей. Он пишет о квадрате оппозиций следующее:

«Он зародился в уме Аристотеля для целей спора и опровержения противника, а не из логических мотивов. Для целей спора он действительно пригоден <...> Для знания в понятиях квадрат неприменим» [3, с. 38].

Н.А. Васильев предложил логический треугольник в рамках самой формальной логики. Считается, что он предложил систему трехзначной логики. Вскоре Я. Лукасевич и другие логики предложили формализованные теории многозначных логик. В современной логике паранепротиворечивые и иные неклассические логики уже заняли свое прочное место. При этом далеко не все логики готовы отказаться от принципа двузначности логики.

Итак, перед нами поставлена следующая фундаментальная проблема: является ли квадрат иллюстрацией онтологии и логики Аристотеля или же аристотелевскому пониманию соответствуют другие иллюстративные схемы, например, треугольник или шестиугольник? Мы предлагаем в нашей статье историческое рассмотрение данных наглядных средств и стоящих за ними фундаментальных логических и онтологических принципов.

Прежде всего, попробуем найти ответ на следующий вопрос: кто предложил изображение логического квадрата?

Ответ первый: Михаил Пселл

В наших справочных изданиях и в учебниках мы до сих пор находим ответ, взятый из «Логического словаря» Н.И. Кондакова: «Логический квадрат» предложен в XI в. Михаилом Пселлом [5, с. 274]. Среди многочисленных трудов Пселла имеется трактат «Синописис», посвященный логике Аристотеля [10]. Действительно, греческая рукопись содержит изображение логического квадрата. Но эта рукопись была издана впервые лишь в 1597 г. Авторство Пселла признал известный историк логики XIX в. Карл Прантль, который считал, что «Суммулы» Петра Испанского – учебник по логике, получивший самое широкое распространение в Европе – есть перевод на латынь «Синописиса» Пселла. Но историк XX в. Мартин Грабманн считает, что, наоборот, «Синописис» – перевод на греческий учебника Петра Испанского. Спор этот продолжается до сих пор, но для нас важно то, что «Синописис» повторяет идущее, по крайней мере, от Боэция изложение логики, т. е. последовательный комментарий «Категорий» Аристотеля, «Введения» Порфирия, трактата Аристотеля «Об истолковании» и т. д. Имеется в «Синописисе» и ссылка на Боэция, а также цитаты из его трактатов. Это заставляет нас уйти в глубь истории сразу на целых пять веков.

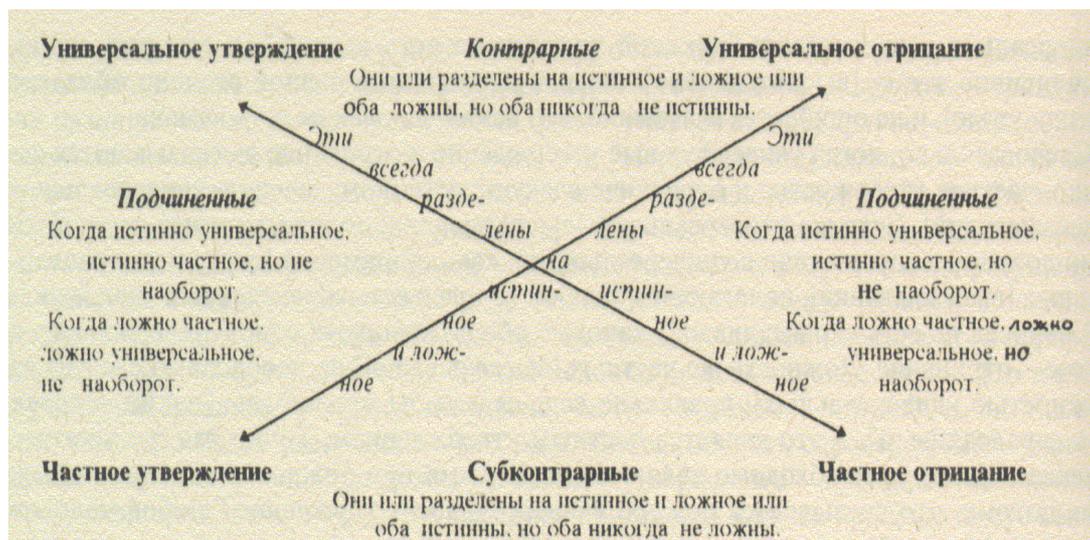
Ответ второй: Северин Боэций

На вопрос, встречается ли в трудах Боэция (480–525) логический квадрат, ответить нетрудно. В 64 томе «Патрологии» Миня [14] на страницах логических трактатов Боэция можно не в одном месте найти изображение логического квадрата и его подробнейший разбор. Прежде всего, укажем на 321 страницу указанного издания «Комментария на трактат Аристотеля “Об истолковании”» [9]. То, что рисунок помещен в комментарии к тексту 7-й главы аристотелевского трактата «Об истолковании», ясно свидетельствует о том, что происхождение логического квадрата связано именно с этим отрывком трактата Аристотеля. Такой же квадрат мы встречаем в другой работе Боэция – «Введение в категорические силлогизмы» [2]. Этот трактат переведен с латыни на русский язык, поэтому каждый может увидеть изображение логического квадрата и подробнейший его разбор. Боэций делит суждения (высказывания) на виды соответственно их качеству и количеству и их отношениям в логиче-

ском квадрате. По количеству он выделяет четыре вида высказываний: 1) универсальные – утвердительные (*affirmativae*) с кванторным словом «любой» и отрицательные (*negativae*) со словом «никакой»; 2) частные со словом «некий»; 3) неопределенные (*indefinitae*) без кванторных слов (*человек есть мудрый, человек не есть мудрый*); 4) единичные (*singularus*) – относительно чего-то единичного и относительно индивида, например, *Сократ есть мудрый, Сократ не есть мудрый*. Далее от всех этих высказываний отделяются неопределенные и единичные, а для оставшихся универсальных и частных подробнейшим образом формулируются все отношения логического квадрата, включая противоречие и подчинение.

Универсальное утверждение	Универсальное отрицание
<i>Любой человек есть справедливый</i>	<i>Никакой человек не есть справедливый</i>
Частное утверждение	Частное отрицание
<i>Некий человек есть справедливый</i>	<i>Некий человек не есть справедливый</i>

Но, рассмотрев отдельно отношения логического квадрата для общих и частных суждений, Боэций возвращается к неопределенным и единичным высказываниям. Разобрав тщательно связи неопределенных высказываний с универсальными и частными, он приходит к выводу, что «неопределенные [высказывания] обладают той же природой, что и частная [посылка]». Что касается единичных, то они не схожи ни с одним из четырех видов, ибо если предыдущие три (универсальное, частное и неопределенное) допускали различие в количестве, то эти «высказывают нечто одно, единично и индивидуально и различия в количестве иметь не могут». Если нет многозначности терминов, то между утверждением и отрицанием в таких суждениях (*Сократ есть лысый, Сократ не есть лысый*) имеет место отношение противоречия.



Из вышеизложенного мы можем сделать следующие выводы. Классификация Боэция не совсем совпадает с аристотелевской – ни в каком месте у Аристотеля мы не встречаем деление простых суждений именно на указанные четыре вида. Во-первых, Боэций выбирает у Аристотеля не выражение «А присуще всем/некоторым Б», а выражение «каждый/некий S есть P». Во-вторых, отбрасывает сначала единичные и неопределенные суждения и только после этого излагает отношения оставшихся видов суждений в логическом квадрате. Эти шаги, собственно, и позволяют Боэцию предложить классический логический квадрат, который благодаря необыкновенному методическому таланту Боэция разработан им здесь в совершенстве. Сказать, что именно такой логический квадрат предполагался у Аристотеля в седьмой главе трактата «Об истолковании», было бы, мы полагаем, натяжкой. То, как Боэций анализирует квадрат, наводит на мысль, что такое рассмотрение отношений между суждениями было не ново для него. Не стоит ли обратиться к более ранним источникам?

Ответ третий: Марциан Капелла

Действительно, взяв в руки широко известный в средние века трактат Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия», написанный примерно в 470 г. н. э., мы без особого труда обнаружим там изображение квадрата [13].

Отличие от квадрата Боэция имеется здесь только в терминах: Марциан употребляет для утвердительных и отрицательных суждений термины *dedicativa* и *abdicativa*, в то время как Боэций ввел новые термины *affirmativa* и *negativa*, надолго закрепившиеся в логике. Часть «Диалектика» трактата Марциана представляет собой компендиум, свод имевшихся в то время логических рукописей, поэтому имеет смысл обратиться к еще более раннему периоду.

Ответ четвертый: Апулей

Сохранился один из первых трактатов об аристотелевском «Об истолковании» на латинском языке и принадлежит он, по всей видимости, известному автору II в. н. э. Апулею [7]. В последнем издании этой работы на 195 странице мы встречаем разбор «квадратной формулы» (*quadrata formula*) с употреблением именно тех терминов, которые встретили у Марциана Капеллы. Следует, правда, отметить, что у последнего добавлено отношение подчинения, что указывает на дальнейшее усовершенствование квадрата после Апулея. У Апулея схема лишена боковых линий, т. е. он дает разбор только тех отношений, которые намечены в 7-й главе трактата Аристотеля «Об истолковании». Апулей делит предикативные высказывания по: 1) количеству: общие (*universales*) – «Все дышащие живут», частные (*particulares*) – «Некоторые живые существа не дышат», неопределенные (*indefinitae*) – «Живое существо дышит»; 2) качеству: утвердительные (*dedicativae*) – «Добродетель –

благо», отрицательные (*abdicativae*) – «*Удовольствие не благо*» [7]. Термины, обозначающие отношения между высказываниями, не носят у Апулея привычного для нас логического смысла. Верхняя линия соотносит в утверждении и в отрицании общие высказывания. Они *incongruae*. Это слово можно перевести как *неследующие*. О них говорится, что они никогда не бывают вместе истинными. Нижняя линия соотносит частные утвердительное и отрицательное высказывания, они *subpares* – почти равные. По диагонали – высказывания, которые находятся между собой в отношении *alterutrae* – какое-либо из двух. Отношение подчинения Апулей не анализирует; оно, собственно, не отмечено отдельно в 7-й главе трактата «Об истолковании» и Аристотелем.

Можно предположить, что и Апулей взял «квадратную формулу» из работ своих предшественников, например, перипатетиков или неоплатоников. Но об этом пока мы не нашли никаких данных. Зато с большой долей уверенности можно сказать, что Марциан Капелла, изображая в своих трактатах логический квадрат, использовал работу Апулея. Как можно было заметить, Марциан использует для утверждения и отрицания термины Апулея *dedicativa* и *abdicativa*.

Таким образом, обращение к источникам позволило нам приблизить указанное мнемоническое средство к логике Аристотеля почти на 10 веков. Отмечен ли в исторических исследованиях этот факт? Да, причем неоднократно. Например, в историческом исследовании И. Бохенского читаем: «Другое уточнение аристотелевской силлогистики мы находим в форме известного логического квадрата. Эту фигуру мы встречаем в первый раз у Апулея» [8, s. 161]. Вспоминает Апулея в связи с квадратом и Н.А. Васильев.

Отмечен этот факт и нашим историком Н.И. Кондаковым, правда, не в русском, а в немецком, более позднем, издании его словаря [12]. Отчего же все-таки возникло и так упорно держится мнение о Михаиле Пселле как «изобретателе» логического квадрата?

Ответ пятый: Шервуд

Приведенный исторический обзор не позволяет считать Михаила Пселла автором логического квадрата и оставляет открытым вопрос об авторстве «Синописа». Мнение же К. Прантля можно объяснить тем, что именно в XI–XIII вв. более всего увлекались изобретением различных мнемонических средств. Среди тех, кто уделял специальное внимание дальнейшей разработке логико-мнемонических средств, в том числе логического квадрата, в первую очередь следует назвать Вильяма Шервуда (ум. в 1249 г.). Его «Суммулы» изданы Мартином Грабманном в 1937 г. [11]. В сочинении Шервуда к квадрату оппозиций добавляются различные толкования, а рассмотрение единичных суждений превращает квадрат в шестиугольник. Наши исторические изыскания показали, что указать определенно автора изображения логического квадрата пока не

представляется возможным. На данный момент можно, солидаризируясь с И. Бохеньским и другими историками логики, считать, что изображение квадрата впервые появилось у Апулея. И хотя он не проанализировал, подобно Боэцию, все отношения логического квадрата, главным является тот факт, что квадрат возник в процессе комментирования трактата Аристотеля «Об истолковании».

Ответ шестой: Аристотель

Отвечая на вопрос, кому принадлежит открытие отношений логического квадрата, мы можем по существу дела ответить, что это – несомненная заслуга Аристотеля. Но самого квадрата у Аристотеля нет. Читая текст, порой кажется, что Аристотель мысленно представлял себе квадрат, но это остается лишь нашим предположением. Посмотрим, обратясь к текстам Аристотеля, какие есть основания для нашего предположения.

Первый вопрос, который возникает в связи с логическим квадратом, состоит в том, встречается ли у Аристотеля деление суждений на четыре вида, как это имеет место в традиционной логике, а именно: А (общеутвердительное), Е (общеотрицательное), I (частноутвердительное), О (частноотрицательное)? Если оно не встречается, то и о логическом квадрате не может идти речи.

а) Деление простых суждений в трактате «Первая Аналитика»

Прежде всего, мы находим деление суждений на виды в начале «Первой Аналитики»:

«Посылка есть речь, утверждающая или отрицающая что-то относительно чего-то. Она бывает или общей, или частной, или неопределенной. Общей я называю [посылку] о присущем всем или не присущем ни одному, частной – о присущем или не присущем некоторым или присущем не всем, неопределенной – о присущем или не присущем без указания того, общая она или частная, как, например, противоположности изучаются одной и той же наукой или удовольствие не есть благо» [1, с. 119].

В следующей, второй, главе, в которой вводится различие посылок и по модальности, это деление еще раз повторяется:

«Всякая же посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; и из них в соответствии с каждым способом сказывания (prosresis – смотря по тому, что прибавлено) одни утвердительные, другие – отрицательные; и далее, из утвердительных и отрицательных одни – общие, другие – частные, третьи – неопределенные» [1, с. 120].

И в том, и в другом отрывке наряду с частными упоминаются неопределенные посылки, т. е. посылки без кванторных слов. То есть речь идет о неопределенности количества субъекта суждения. К каким суждениям следует относить неопределенные суждения – к общим или к част-

ным? Аристотель приравнивает их к частным. Таким образом, частная посылка будет теперь подразделяться на: 1) определенно-частную (*только некоторые S*); 2) неопределенно-частную (*некоторые, а, возможно, и все*). Но неопределенность может относиться и к качеству суждения: *S возможно есть P, а возможно, не есть P*. Тогда она может рассматриваться как модальная посылка.

«В другом смысле “быть возможным” означает нечто *неопределенное*, то, что может быть и так, и не так, например, что живое существо ходит или что в то же время, как оно идет, происходит землетрясение, и вообще все происходящее случайно. Ведь по природе все это может *так* происходить не в большей мере, чем наоборот» [1, с. 143].

Таким образом, неопределенность суждения по количеству субъекта ведет к неопределенности суждения по качеству связки и превращает категорическое суждение в модальное.

б) Деление простых суждений в трактате Аристотеля «Об истолковании» несколько иное, чем в «Первой Аналитике»:

«Так как одни предметы общие, а другие – единичные (общим я называю то, что может по природе может сказываться о многом, а единичным – то, что не может этого; например, “человек” есть общее, а Калий – единичное), то необходимо высказывать, присуще или не присуще что-то чему-то как общему или как единичному. Поэтому если об общем высказываются как об общем, что ему нечто присуще или не присуще, то эти высказывания будут противоположными друг другу. Говоря “высказываться об общем как об общем” я понимаю, например, “каждый человек бледен – ни один человек не бледен”. Когда же высказываются об общем, но не как об общем, такие высказывания не противоположны друг другу, хотя выраженное в них иногда может быть противоположным. Говоря “высказываться об общем не как об общем”, я понимаю, например, “человек бел – человек не бел”; в самом деле, хотя “человек” есть нечто общее, но в высказывании он не рассматривается как общее, ибо “каждый” означает не общее, а то, что о чем-то высказываются как об общем» [1, с. 97].

По сути, мы видим деление простых высказываний на общие, не общие (неопределенные) и единичные. Подлежащее может быть общим или единичным. Сказуемое может быть высказано о подлежащем либо как об общем (*каждый человек бледен*), либо как о единичном (*Сократ бледен*). Но когда сказуемое относится не ко всем предметам подлежащего, то слово «каждый» пропускается (человек бел), и это суждение уже не будет общим («об общем не как об общем», частными Аристотель здесь их не называет).

Далее в той же главе Аристотель каждый вид суждения противопоставляет его отрицанию и различает противопоставление контрарное (для общих и единичных суждений) и контрадикторное (для общих и не об-

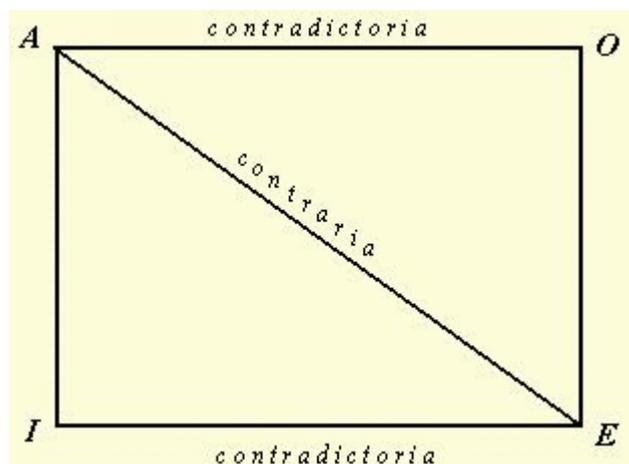
щих), а также субконтрарное (для необщих) отношение. Казалось бы, в этой главе рассмотрены все отношения логического квадрата (кроме подчинения), и сам квадрат как бы незримо (виртуально) присутствует в тексте. Но не будем спешить с выводами. И добавим, кстати, по поводу отношения подчинения то, что в других местах текста Аристотеля оно рассматривается, и притом не раз: если присуще всем, то присуще и некоторым.

Здесь же, в знаменитой 9-й главе трактата «Об истолковании» Аристотель, говоря о будущих, т. е. возможных, событиях, отмечает, что существуют такие предложения, которые в настоящий момент еще не являются ни истинными, ни ложными (*завтра произойдет морское сражение*). Значит, для таких предложений введенный Аристотелем для суждений принцип двузначности не имеет места. Тогда их можно рассматривать как предложения, имеющие некое третье значение наряду с истинностью и ложностью, и этим значением становится **неопределенность**.

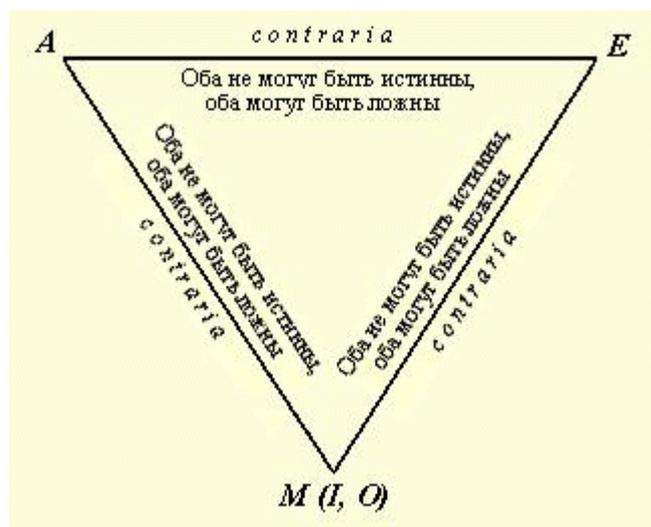
Мы уделили такое внимание трактовке неопределенных суждений потому, что именно это явилось причиной пересмотра традиционной аристотелевской логики. Н.А. Васильев создает свою воображаемую (неаристотелеву) логику и, дав свою трактовку неопределенных суждений, превращает тем самым логический квадрат в логический треугольник.

Логический квадрат или логический треугольник?

Н.А. Васильев выступает против приравнивания неопределенных суждений Аристотеля к частным и считает, что, начиная с Боэция (или его предшественников), квадрат отличается от предполагаемого в трактате «Об истолковании» квадрата Аристотеля. Н.А. Васильев пишет: «Как неизменное следствие различения 4 видов суждений *A*, *E*, *I* и *O*, во всех логиках, начиная с Аристотеля, фигурирует так называемый квадрат противоположностей, обычно представляемый диаграмматически. Схема, которую хотел дать Аристотель (Об истолковании, 10), должна была иметь такую форму:



<...> Начиная с Бозция (впрочем, с некоторыми различиями в терминологии та же схема встречается у Апулея), употребляется другая схема» [4]. И далее приводится привычная для нас схема. Н.А. Васильев считает, что неправильно ставить неопределенное предложение («*некоторые, а может быть, все S есть P*») на один уровень с общими и частными суждениями, поскольку оно выражает наше колебание между общим и частным суждениями. Неопределенные суждения надо, по его мнению, отнести к проблематическим, так как они сразу высказывают две гипотезы. Например, предложение «*люди справедливы*» дает две гипотезы: «*некоторые, но не все люди справедливы*» и «*некоторые, а может быть и все люди справедливы*». Логический квадрат выражает отношения между **общими и неопределенными** суждениями. Частное же суждение, считает Н.В. Васильев, и в обыденной жизни, и в науке употребляют в другом, притом однозначном смысле: «*некоторые, но не все S есть P*» - «*некоторые люди (не все) справедливы*». Если принять только такую формулу частных суждений («*(только) некоторые S суть P*»), то следует согласиться с Н.А. Васильевым, что часть отношений логического квадрата не имеет места. Вместо аристотелевско-боэциевской классификации суждений Н.А. Васильев предлагает другое деление для суждений: на суждения о факте и суждения о понятиях. Суждения о факте всегда подразумевают определенный момент времени и место в пространстве, субъектом в них является эмпирический факт. «Лампа горит» – эта конкретная лампа здесь и сейчас горит. К ним применим закон исключенного третьего и логический квадрат. Суждения о понятии – это правила, они сохраняют свою силу *в любое время в любом месте*, субъектом в суждении о понятии выступает класс или общее понятие. «*Человек может падать*» высказывается о классе людей и выполняется в разное время и в разных местах. Суждения о понятии делятся на три вида: «Или **S** постоянно имеет предикат **P** – (**A**) общеутвердительное. Или **S** постоянно не имеет предиката **P** – (**E**) общеотрицательное. Или **S** имеет предикат **P**, как accidens – (**M**), так называемое частное суждение. Каждая возможность исключает две остальные; если ложны, если отпадают две какие-нибудь возможности, то необходимо истинна третья. *Четвертой возможности не может быть*. Это и есть закон исключенного четвертого, так как обычный логический закон исключенного третьего верен только для фактических суждений и неверен для суждений о понятии» [4].



Теперь вернемся к Боэцию и обратим внимание на то, что Боэций в трактате «Введение в категорические силлогизмы» классифицирует предикаты по их отношению к субъекту следующим образом: (1) тот предикат, который всегда присущ субъекту, (2) тот, который никогда не присущ субъекту, (3) тот, который иногда присущ субъекту, а иногда не присущ. Примером первого случая может быть животное по отношению к человеку, примером второго — камень по отношению к человеку, примером третьего — справедливость по отношению к человеку. Нетрудно увидеть здесь то тройное деление суждений о понятии, которое мы выше рассмотрели у Н.А. Васильева. Если рассматривать отношения между суждениями, учитывая только разную «степень» присущности предиката субъекту, то видов суждений будет не четыре, а три ($I = O$). Между этими тремя суждениями возникают только отношения противоположности, что можно отобразить логическим треугольником [6].

Как видим, не только квадрат оппозиций, но и треугольник противоположностей реконструируются из текстов Аристотеля и Боэция. Онтологические основания логики Аристотеля, на которых и базируется отношение логического следования, продолжают оставаться фундаментом всех логических систем.

Список литературы

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Наука, 1978.
2. Боэций С.Т.М. Введение в категорические силлогизмы // Вопр. философии. – 1999. – № 1. – С. 136–144.
3. Васильев Н.А. Воображаемая логика. – М., 1989.
4. Васильев Н.А. О частных суждениях. URL: <http://amkob113.narod.ru/vlog/nvs-1-5.html> (6.11.2011).
5. Кондаков Н.И. Логический словарь. – М., 1971.
6. Тоноян Л.Г. Неопределенные суждения в логике: трактовки Аристотеля, Боэция и Николая Кузанского (Н.А. Васильева) // Тр. Математ. центра им. Н.И. Лобачевского. Т. 41. Воображаемая логика Н.А. Васильева и современности. – М., 2011. – С. 10–15.

менные неклассические логики: материалы междунар. конф. – Казань, 2010. – С. 38-41. URL:

http://www.nclogic2010.ksu.ru/doc/for_participant/NCLogic_abstracts.pdf
(6.11.2011).

7. Apuleius. De philosophia libri. /Ed.M. Moerschini. Stvtgardiae et Lipsiae.1991. Peri ermeneias. Col.189 -215.

8. Bochenski I.M. Formale Logik. – Freiburg-Muenchen,1956.

9. Boethius S. In Librum Aristotelis De Ihterpretatione
http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius,_Severinus,_In_Librum_Aristotelis_De_Interpretatione_Libri_Duo,_MLT.pdf (6.11.2011).

10. Ehinger El.(Ed.) Synopsis organi Aristotelis Michaelis Psello auctore., 1597.

11. Grabmann M. Die «Introductiones in logicae» des Wilhelm Shyreswood./ Literatur- historische Einleitung und Textausgabe von M. Grabmann // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch- historische Abteilung. Jahrgang, 1937. Heft 10. – Muenchen, 1937.

12. Kondakov N.I. Woerterbuch der Logik. – Leipzig, 1983.

13. Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber 4. De arte Dialectica. /Ed.James Willis. BSB B.G.Teubner Verlagsgesellschaft. – Leipzig, 1983. Col.105-147.

14. Migne I.H. Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina. T.64.

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ «Логическое следование, общезначимость и онтологические основания от Аристотеля до Тарского», грант РГНФ 11-03-00601а; руководитель – доктор философских наук, профессор Я. Н. Слинин (Санкт-Петербургский государственный университет).

Спор об объеме логики в Германии первой половины XIX в.: дисциплинарные границы логического знания*

В статье рассматривается дискуссия о дисциплинарных границах логики в немецкой философии начала XIX в. Предлагается выделить четыре конкурирующих проекта понимания логического знания. Анализ данной полемики позволяет скорректировать представление о месте гегелевского проекта «науки логики» и прояснить исторические контексты становления формальной логики в качестве отдельной дисциплины.

The following paper considers the debate on disciplinary boundaries of logic in German philosophy of the early 19th century. It is supposed to distinguish four competing views on understanding of the logical knowledge. The analysis of the controversy enables to adjust the location of the Hegelian idea of the "Science of Logic," project and to clarify the historical context of the emergence of formal logic as a discipline.

Ключевые слова: психологизм, логический вопрос, формальная логика, дисциплинарные границы.

Key words: Psychologism, logic question, formal logic, disciplinary boundaries.

Немецкая философия XIX в. была богата на логические проекты. Только в оглавлении своей книги «Новейшие направления в области логики у немцев и логический вопрос» (1880) Леонард Рабус указывает 45 имен, а в персональном регистре – их свыше 240 [19]. Столь внушительное количество философов, высказывавшихся по логической проблематике, заставляет задуматься о релевантности нашего понимания процессов, проходивших в немецкой философии, в частности, это касается представления о гегелевском проекте «науки логики» как о ведущем для этого периода, а также об адекватности стратегий работы с этим объемным материалом.

Наиболее правильным в этом случае представляется начать исследование с анализа дискуссии о дисциплинарных границах логики, имевшей место в начале XIX в. и не получившей, в отличие от последующего этапа полемики¹, терминологического оформления. Рассмотрение споров

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ «Логическое следование, общезначимость и онтологические основания от Аристотеля до Тарского», грант РГНФ 11-03-00601а; руководитель – доктор философских наук, профессор Я. Н. Слинин (Санкт-Петербургский государственный университет).

¹ Этап 1850–1880 гг. получает уже в современной ему литературе название «логический вопрос». Основанием для этого служит название статьи Адольфа Тренделенбурга. Подробнее об этом см. [13; 28].

о специфике логического знания и его месте в общей архитектуре философских наук позволяет выделить четыре конкурирующих проекта: 1) декларирующий необходимость включить в логику результаты психологических исследований; 2) требующий расширить границы логики за счет метафизики; 3) утверждающий обособление логики в структуре философского знания; 4) понимающий логику как субдисциплину теории познания. Каждый из них представляет собой проект по сужению или расширению границ логического знания, поэтому вся дискуссия в целом может быть обозначена как спор об объеме логики.

Логика и угроза психологизма

Дискуссии о понимании логики и ее места в пространстве философского дискурса разворачиваются в контексте борьбы за символическую преемственность кантовской философии. Различные толкования задач, предписываемых Кантом логике, интерпретация таких понятий его философии, как рассудок и разум, – все это становится основанием для разработки логических программ следующим поколением философов.

В «Критике чистого разума» Кант постулирует фактическую завершенность и неизменность логического знания со времен Аристотеля и называет его «общая логика» (*allgemeine Logik*). Логика понимается Кантом только как канон мысли, средство, позволяющее избежать ошибок:

«Она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления (все равно, априорное ли оно или эмпирическое; безразлично, каковы его происхождение или предмет и встречается ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе)» [5, с. 9].

Логика из инструмента нахождения истины, как это было у Лейбница, Вольфа и Ламберта, превращается во вспомогательное знание¹. Уберегая от ошибок в мышлении, логика выступает в качестве «негативного условия истины», так как не позволяет обнаружить заблуждения в содержании познания. Согласно этой роли, в обновленной системе знания логика не должна расширяться за счет «психологических, метафизических и антропологических разделов». Эпистемологическую ограниченность общей логики Кант компенсирует введением в ее структуру нового раздела – трансцендентальной логики, науки о «чистом рассудке и о разумном познании, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*» [5, с. 145]. Трансцендентальная логика должна исследовать, насколько такое знание возможно и где пролегают его границы. Именно на трансцендентальную логику Кант возлагает важную миссию по обоснованию метафизики как науки.

¹ О математизации логики как о характерной для XVIII в. тенденции и отказе Канта от дальнейших разработок в этом направлении см. [18, s. 25–120].

Одним из первых с кантовским определением логики не соглашается Якоб Фриз (1773–1843), считавший себя последовательным сторонником и продолжателем кантовских идей. Упрека в нечеткости определения логики, однако, Кант удостоивается не в связи с намеченным разделением логического знания:

«Объяснение логики как науки об общих законах мышления двояко, ибо под этими законными мышления мы понимаем только правила, по которым наш рассудок схватывает, обосновывает, заключает и строит системы, и это вопрос не философии, а эмпирической антропологии, так как на него мы можем ответить только из внутреннего опыта. Напротив, логика должна быть формальной философией (*formale Philosophie*), и философские познания должны содержать общие и необходимые законы о сущности вещи вообще, и не содержать единичные правила об образе мыслей нашего рассудка. Поэтому логикой как философской наукой является только аналитика; система аналитических суждений, законы мышления здесь не только субъективные законы, согласно которым мы думаем, но объективные законы мыслимости вещи» [10, s. 263–264].

Для Фриза любое суждение является актом психологической деятельности, и поэтому должно быть исследовано согласно психологическим особенностям познающего субъекта, т. е. человека. В «антропологизации» Фриз видит главное средство совершенствования кантовской философии. Согласно ему, определение логики как науки о законах мышления слишком общее, так как в этом случае всякое последовательное теоретизирование может быть отнесено к сфере логики. Логика в интерпретации Фриза оказывается системой законов, согласно которым в сознании существуют представления о внешних сознанию объектах – вещах. Сами эти объекты существуют вне сознания по тем же формальным законам. Объединяя априорное познание с эмпирически-психологическими методами, Фриз дополняет общую логику Канта исследованиями механизмов абстрагирования. Термин «чистая логика» кажется Фризу слишком неопределенным, и он предлагает разделить логику на философское учение – антропологическую логику, и логику, ведущую свое начало от Аристотеля, которую он предлагает назвать «демонстративной» [11, s. 3]. В изданном в 1811 г. школьном пособии «Система логики» Фриз сохраняет верность сложившейся таксономии и делит пособие на две части: «Учение о формах мышления» с подзаголовком «Чистая общая логика» и «Отношение форм мышления к целому познанию человека» – вторая часть, в которой он излагает так называемую «прикладную логику».

Несмотря на то, что союз учеников Фриза, образованный сразу после смерти философа, просуществовал недолго, ряд его идей оказал существенное влияние на широкий круг немецких интеллектуалов. Фризовская концепция включения психологических исследований в поле

логики была близка его младшему современнику Эдуарду Бенеке (1798–1854), автору таких сочинений, как «Основания физики нравов» (1822) и «Учебник логики как практическое руководство (Kunstlehre)»¹ мышления» (1842). Оба мыслителя, предложившие включить в область логических учений психологическую проблематику, могут быть отнесены к первым представителям психологизма. В монографии «Психологизм: ситуативное исследование по социологии философского знания» Мартин Куш, рассматривая теоретические дискуссии на фоне институционального конфликта, выделяет две роли психологизма: смешение (role hybridisation) философии и психологии, которое привело к подъему «новой психологии», и очищение (role purification) как реакция «чистой философии» на новую психологию [16]². Радикальное обновление методов психологических исследований, развитие клинической психологии воодушевляет эмпирически ориентированных философов и несет скрытую угрозу традиционной архитектуре философского знания. Включение психологии в состав логики ставит под сомнение потенциал собственно философских построений. В историко-научной перспективе «борьба» с психологизмом приводит к появлению в начале XX в. логических программ, предлагающих развернутую аргументацию разделения логических и психологических аспектов законов мышления. В начале XIX в. программе психологизации логики противопоставляется в качестве альтернативного проект Гегеля.

Царство истины или мертвые формы

Фриз и Гегель были не только одногодками, но одновременно в 1801 г. начали свои академические карьеры в Йенском университете. Оба тогда еще только начинающих философа уже во втором семестре (летний семестр 1802 г.) анонсируют курсы с одинаковым названием «Логика и метафизика».

Гегель, как и Фриз, предлагает модифицировать философию Канта. Во введении в «Науку логики» он не соглашается с кантовской оценкой логики Аристотеля. Для Гегеля тот факт, что аристотелевская логика с момента создания не претерпела существенных изменений, служит аргументом в пользу радикального ее реформирования [2, с. 105]. Пессимистичен взгляд Гегеля на перспективы познания посредством формальных законов мышления, для него они лишь «мертвые формы».

¹ Р. Громов предлагает переводить термин «Kunstlehre» как «практическое руководство» [3, с. 248–249].

² Кроме работы М. Куша, рассматривающего дискуссии вокруг психологизма с акцентом на их институциональные особенности, стоит отметить исследование М. Рата «Спор о психологизме в немецкой философии». Исходя из нескольких иных методологических оснований, Рат, описывая и типологизируя психологические философские учения, выделяет три вида психологизма: атрибутивный, субститутивный и конструктивный [20].

Взамен этого он рисует образ логики как «системы чистого разума, как царство чистой мысли»:

«Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [2, с. 103].

Логическая программа Гегеля представляет развитие кантовского проекта «трансцендентальной логики», рассматривающей формы мышления – продукт специфического вида человеческой деятельности – относительно их содержательной значимости. В стремлении гарантировать полную достоверность познания Гегель, опираясь на «Наукоучение» Фихте и шеллингианскую концепцию тождества реального и идеального, определяет логику как науку о законах не только человеческого мышления, но и всего мироздания.

Однако уже в 1812 г. в первом издании «Науки логики» Гегель признает неудачными попытки расширения логики за счет психологического, педагогического и физиологического материалов. О работе Фриза, на год раньше опубликовавшего свою «Систему логики», Гегель отзывается просто грубо:

«Одно только что появившееся исследование этой науки – "Система логики" Фриза – возвращается к антропологическим основам. Поверхностность представления или мнения самого по себе, составляющего исходный пункт этой "Системы", а также ее обоснования избавляют меня от труда уделять какое-либо внимание этому незначительному произведению (Erscheinung)»¹ [2, с. 487].

Выпад Гегеля не остался незамеченным. Во втором издании «Системы логики» Фриз помещает абзац, призванный отразить нападки оппонента:

«Господин Гегель принимает объем логики, который здесь дан, за слишком узкий и объединяет, правда только как второй раздел, эту науку в качестве субъективной логики с онтологией, которую он называет объективной логикой, в ней он как бы соединяет одной задачей кантовскую трансцендентальную и аналитическую логику. Однако мне все же для членения философии на логику и метафизику кажется решающим кантовское деление аналитических и синтетических суждений: так что это измышление ко мне не применимо» [12, s. VII].

¹ Это далеко не единственное высказывание Гегеля о философии Фриза. Вот только один из пассажей переписки с Ф.И. Нитхаммером, касающийся философии Фриза: «... это дрянная, исполненная пояснений, бессвязная болтовня с кафедры, которую может выдавать только тупая голова в часы пищеварения» [1, с. 325].

Нежелание вникать в тонкости аргументации оппонентов можно понять как часть полемической стратегии Гегеля. Сознательное отрицание способности логики объединить учение о познавательных возможностях человека (логику) и учение о законах мира (метафизику или онтологию) диктуется вовсе не «тупоголовостью» автора, а интересом к психологическим актам эмпирического сознания.

Острота полемики Гегеля с Фризом показывает, что необходимость реорганизации структуры философских дисциплин не просто осознается Гегелем, но понимается как важная задача, решение которой он видит в расширении объема логики [2, с. 80]. Как следствие расширения границ дисциплины логика совпадает «с *метафизикой* – наукой о *вещах, постигаемых в мыслях*, за которыми признаётся, что они выражают *существенное в вещах*» [2, с. 120]. Таким образом, не психология, а логика оказывается в центре всей структуры философского знания.

Гегелевский проект в отличие от психологической программы отстаивает дисциплинарную независимость и целостность философского знания. Концепция «Науки логики», теоретически доказывая достоверность логического познания, делает несостоятельными возможные эпистемологические претензии со стороны психологии и математики. Эти очевидные преимущества были по достоинству оценены младшим поколением философов, разрабатывавшим свои концепции логики с оглядкой на «Науку логики»¹. Концепция Гегеля, объединившего в логике и концепцию познания, и метафизику, без сомнения, оказывается очень успешной. Она не только отстаивает ценность философии, но и ее целостность, гарантируя защиту от притязаний конкурирующих дисциплин на отдельные разделы философского знания.

Анализ спора об объеме логики показывает, что он не является спором исключительно теоретическим. Затрагивая архитектуру философского знания (вопрос об объеме логики мог быть легко переформулирован в вопрос об ориентации всей философии), он напрямую касается дисциплинарного деления философии как общей специальности. Этим объясняется широкий интерес к дискуссии об объеме логики, в частности, со стороны тех философов, которые занимают критическую позицию по отношению к самодостаточности самого философского знания.

Логика в пределах только форм

Вполне вероятно, что, утверждая во введении в «Науку логики» бесперспективность расширения логики за счет психологических и физиологических знаний, Гегель имеет в виду книгу «Основные положения логики» (1808) Иоганна Гербарта (1776–1841). Философ, чья популяр-

¹ Одним из наиболее ярких примеров развития гегелевской программы может служить концепция логики Розенкранца, отстаивавшего деление логики на объективную, субъективную и абсолютную [22].

ность и влияние на протяжении большей части XIX в. были вполне сопоставимы с гегелевскими, тоже предлагает существенный пересмотр структуры всего философского знания.

Учение Гербарта перекраивает структуру всего философского знания. Герbart не стремится создать взаимосвязанную систему философских наук, а наоборот, обособляет дисциплины, традиционно входящие в область философской компетенции. Главный исследовательский интерес Гербарта сосредоточен на педагогике, для решения теоретических задач которой он разрабатывает оригинальное психологическое учение, фундированное, в свою очередь, в его метафизике. В стремлении усилить слабо развитую в то время экспериментальную методологию психологических исследований, он предлагает переориентировать философскую психологию на математизированное естествознание как эпистемологический образец¹.

Герbart полностью отделяет логику от метафизики, которую он определяет как «науку о постигаемости (*Begreiflichkeit*) опыта» [14, s. 215]. Метафизика исходит из соответствия данного в опыте понятиям, его описывающим. В случае появления противоречий именно метафизика должна посредством гипотез корректировать понятия или развивать понятийный аппарат. В отличие от Фриза и Гегеля Герbart утверждает, что не антропология, а метафизика должна обосновывать возможность психологии и логики:

«В логике необходимо игнорировать все психологическое, так как здесь должны быть доказаны исключительно те формы возможного соединения мыслимого (*Gedachten*), которые допускает само мыслимое согласно своему свойству» [25, s. 22–24].

В отличие от Гегеля с его противопоставлением формы и содержания понятия, для Гербарта вопрос о соотношении формы и содержания понятий бессмыслен. Задача логики – выявить возможные истинные отношения понятий. В духе своей философии Герbart не боится показаться до прозаичности простым, давая следующие рекомендации читателям:

«Самое первое, что нужно сделать, обратившись к понятиям, сделать их ясными и, насколько это возможно, отчетливыми. Отчетливость (*Deutlichkeit*) заключается в различных свойствах понятия, ясность – в отличии друг от друга нескольких понятий. Отчетливые понятия могут принимать форму суждений, объединение суждений дает умозаключения. С этого момента в дело вступает логика; она сама является той первой частью философии, которая в целом рассматривает отчетливость в понятиях и возникающие из них соединения» [15, s. 2].

¹ Подробнее об особенностях философских построений Гербарта и о научной несостоятельности гербартианской программы по математизации психологии см. [6, с. 9–34].

Сведение задачи логики лишь к работе по прояснению понятий снижает ее эпистемологическую значимость. Однако, с другой стороны, ограничение логики от расширения за счет других философских разделов способствует переключению исследовательских усилий на разработку логического знания как самостоятельной дисциплины. И если Герbart не занимается разработкой собственных оригинальных логических теорий, то его ученики способствуют развитию логического знания в рамках намеченной исследовательской программы. Продолжателем герbartианского проекта можно назвать философа и математика Морица Дробиша (1802–1896).

Дробиш, как и его учитель, стремится применить математические исчисления к логическому знанию¹. Он убежден, что является продолжателем кантовской логической программы. В частности, определяя логику, он, правда, без прямой цитаты, ссылается на утверждение Канта из «Метафизических начал естествознания». Опираясь на авторитет кенигсбергского мыслителя, Дробиш заявляет, что чистая философия является познанием разума на основе одних лишь понятий. Как и Гербарта, Дробиша совершенно не смущает, что логике предписывается заниматься формой понятий; наоборот, согласно его мнению, отношения понятий и являются материалом логики, а потому, что «она включает рассмотрение материи понятий и потому, что она зависит от их формальных различий, она называется формальной философией (Formalphilosophie)» [8, s. 3].

В отличие от представителей психологистской программы, подвергавшихся со стороны Гегеля жесткой критике, сторонников «формальной философии» автор «Науки логики» предпочитает обходить демонстративным молчанием². Герbart и его последователи также не ссылались на сочинения Гегеля, в то время как разногласия с Фризом относительно обоснования психологии не мешали им рекомендовать логические сочинения Фриза в качестве дополнительной литературы наряду с работами Йогана Хофбауэра и Вильгельма Круга [15, s. 2; 8, s. IX].

Наличие перекрестных ссылок или же полное их отсутствие позволяет лучше понять интеллектуальный ландшафт университетской философии первой половины XIX в., прояснить организацию взаимодействия представителей различных философских направлений. Акцентируя внимание на институциональных аспектах развития философии как университетского знания, можно сделать вывод, что заслуга первого послекантовского поколения – дисциплинарное межеевание научного

¹ О значении, которое придавал Дробиш математике, говорит вынесенное на обложку книги указание о том, что она содержит логико-математическое приложение. Об этом подробнее см. [28, p. 207–208].

² Как утверждает Дирк Штедерот, Гегель не только дистанцировался от идей сторонников эмпирической психологии, но даже не ознакомился с сочинением Гербарта «Психология как наука». Последней вывод Штедерот делает на том основании, что в библиотеке Гегеля нет книг Гербарта [24, s. 86].

поля философии. Естественная смена поколений укрепляет тенденции «сциентификации» логических программ первой трети XIX в. Дебаты об объеме логики находят отражение и в академическом куликулуме, и в практике преподавания философских дисциплин в том или ином университете Германии¹. Созданные как авторские концепции, логические программы быстро превращаются в нормативное знание и притягивают к себе новые исследовательские силы, способные работать в уже сложившейся системе координат. Это приводит к тому, что аффилированность с именем и личными связями создателя концепции ослабевает, хотя эта тенденция проявляется по-разному в зависимости от организации преемственности среди сторонников различных программ.

Теория познания и формальная логика

В тридцатые годы XIX в. к уже сформированным концепциям логики добавляется новый проект, декларирующий «опосредование противоположностей субъективно-формальной и метафизической логик» [27, s. 58]. Выразителем этой программы выступит следующее за поколением Гегеля и Гербарта поколение мыслителей. Истоки предложенного проекта можно распознать в оригинальном учении о диалектике Фридриха Шлейермахера (1768–1834). Именно Шлейермахер стремился соединить результаты эмпирических исследований с философской методологией, постулируя параллелизм мышления и бытия и наличие между ними опосредующего элемента. Такое понимание предполагало создание новой дисциплины, которой предписывались бы задачи по выяснению возможностей для человеческого духа объективного познания. Именно с этим стремлением связывает Клаус Кенке появление термина «теория познания», ставшего одним из центральных понятий неокантианства [17, s. 59–69]. Появление новых терминов, таких как, например, «теория познания», «учение о формах мышления», предложенных Эрнстом Рейнгольдом (1793–1855), «наука о науке» (*Wissenschaft von der Wissenschaft*), использованного Христианом Вайсом (1801–1866), и других должно было обозначить единство психологии, логики, философии языка, «трансцендентальной философии», герменевтики и учения о методах.

Разработка теоретико-познавательной проблематики позволяет, достигая компромиссных решений в ходе конкурентной борьбы, суммировать достижения предыдущего поколения. Философские учения,

¹ Как правило, курс логики представлял пропедевтический курс, был введением в философские науки. Пропедевтический курс редко был посвящен исключительно логике, обычно он объединял логику с одной из дисциплин философского цикла, например: «Логика и метафизика», «Логика и учение о познании», «Логика и учение о методах», «Логика и диалектика» или относился к циклу лекций по «Энциклопедии». В среднем объем лекций по логике составлял 9–12 % от общего объема лекций философского цикла. Подробнее об этом см. в работе Ульриха Шнайдера [23, s. 91].

делающие акцент на теории познания, оказываются наиболее востребованными в середине XIX в. Одним из последовательных выразителей этого направления становится Адольф Тренделенбург, берлинский философ, выступивший как против гербартианской логической программы, так и против проекта «науки логики» Гегеля.

Претензии к оппонентам Тренделенбург излагает в начале двухтомного *opus magnum* «Логические исследования» (1840), посвящая первые две главы анализу предложенных концепций логики. Первая из них, представленная работами Августа Твестна (1789–1876) и Морица Дробиша, «хочет понять формы мышления в себе и для себя, не обращая внимания на содержание, которое проявляется в этих формах» [25, s. 16; 7, с. 18]. По мнению Тренделенбурга, она должна быть ограничена в эпистемологических претензиях. Вторая, гегелевская концепция, «смело принимается развивать мышление и бытие в их общем единстве» [25, s. 36; 7, с. 40] и не выдерживает философской критики.

В контексте задачи выявления трансформации дисциплинарных границ логического знания значимыми оказываются не столько содержательные аргументы, хорошо проанализированные в отечественной исследовательской литературе [4], сколько то, как Тренделенбург концептуализирует позиции оппонентов. Противопоставление гербартианской традиции гегелевскому пониманию логики Тренделенбург обозначает как противопоставление «формальной логики» «диалектическому методу», впервые придавая этим словосочетаниям смысл теоретических концептов¹.

Распространенное представление, что термин «формальная логика» вводится Кантом, не верно. Как было продемонстрировано выше, в «Критике чистого разума» говорится о «формальных правилах мышления», наука о которых называется общей логикой. Для Фриза и Гербарта также не существует формальной логики в качестве обособленного логического знания, они оперируют терминами «формальная философия» или «наука о формах мышления». Первое употребление словосочетания «формальная логика» встречается в работе Э. Рейнгольда «Логика, или всеобщее учение о формах мышления», где оно употребляется в контексте гербартианской программы и не имеет концептуальной осмысленности [21, s. VII]. Однако после публикации «Логических исследований» термин «формальная логика» приобретает широкое распространение. В частности, сам Дробиш в последующем издании «Нового изложения логики» [9] неоднократно использует понятие, введенное его критиком.

¹ Выражаю особую благодарность Ю.Ю. Черноскутову (Санкт-Петербургский государственный университет) за высказанное во время обсуждения моего доклада на конференции «Современная логика. Проблемы теории и истории» (СПб., 24–26 июня 2010 г.) предположение, что именно Тренделенбург первым использует понятие «формальная логика» в значении термина. Данная гипотеза полностью подтвердилась, что позволило существенно скорректировать ход данного исследования.

Подобно «формальной логике» термин «диалектический метод» не использовался в критической литературе как фиксированное понятие. Критика Тренделенбургом логической концепции Гегеля не сводится к доказательству несостоятельности основных понятий «диалектического метода», спустя три года Тренделенбург выпускает брошюру «Логический вопрос в системе Гегеля». В ней он предъявляет претензии, смысл которых лежит за пределами исключительно философских аргументов. Подводя итог изложению своей позиции, Тренделенбург задается вопросом: «Является ли диалектический метод чистого мышления Гегеля научным методом?» Его собственный ответ был однозначным: «Согласно проведенным исследованиям мы должны со всей решительностью *отрицательно* ответить на него» [26, s. 26].

Смысл этого отрицания заключается в изменении задач, стоящих перед логикой. По мнению Тренделенбурга, логическое знание должно заниматься выработкой методологии научного познания.

«Науки успешно ищут свои собственные пути, но обычно не задаются вопросом о методах, так как направлены не на свои приемы, а на свой предмет. Логике надлежало бы здесь наблюдать и сравнивать, возвышать бессознательное до уровня сознания и постигать различное в едином, общем источнике». Без пристального внимания к методам частных наук она не может достичь цели...» [25, s. IV; 7, с. IV].

Переосмысление задач логики, спровоцировавшее новый этап дискуссии под названием «логический вопрос», – не единственная заслуга Тренделенбурга в процессе трансформации логического знания в XIX в. Формальной логике, традиционно связанной с именем Аристотеля, Тренделенбург противопоставляет новое прочтение логических учений античного философа, ставшее востребованным широким кругом мыслителей, среди которых особенно стоит отметить Франца Brentano. Работа Тренделенбурга по реконструкции лейбницианской программы универсального языка становится тем источником, из которого Готлоб Фреге заимствует одно из центральных понятий своего логического проекта – «Begriffsschrift».

Развитие логики последней трети XIX в. представляет собой сложный конгломерат разнонаправленных тенденций, составляющих контекст, к которому восходят концепции, оказавшие решающее влияние на образ философского и логического знания XX в. Обновление методов психологического исследования превращает психологию в отдельную дисциплину, если и претендующую на какое-то взаимодействие с философским знанием, то уже не на правах раздела логики, а в качестве форпоста для реформирования всей философии. Гегелевский проект «науки логики» трансформируется в теорию познания, где логика конкурирует уже со смежными дисциплинами. Специализация логических исследований лишает актуальности работу по определению места логики в ряду

других философских наук. О превращении логики в «нормальную» дисциплину свидетельствует появление нескольких трудов по истории логики¹. Автономизация логического знания обеспечивает возможность проникновения в германоцентричный исследовательский контекст английских логических концепций.

Список литературы

1. Гегель Г. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971.
2. Гегель Наука логики: в 3 т. Т.1. – М.: Мысль, 1970.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1: Прологомены к чистой логике. – М.: Академ. проект, 2011.
4. Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. – М.: ИФ РАН, 2002.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т.2. Ч.1. /под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. – М.: Наука, 2006.
6. Куренной В. Философско-педагогическая концепция Гербарта в историческом и проблемном контексте // Гербарт И. Ф. Психология. – М.: Дом интеллект. кн., 2007. – С. 9–34.
7. Тренделенбург А. Логические исследования: в 2 т. Т.1. / пер. Е. Корша. – М.: Изд-во Солдатенкова, 1868.
8. Drobisch M. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachste Verhältnissen. – Leipzig: Voss, 1836.
9. Drobisch M. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachste Verhältnissen. 3. Auflage. – Leipzig: Voss, 1863.
10. Fries J.F. Neue Kritik der Vernunft. Bd. 1. – Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.
11. Fries J.F. System der Logik. Ein Lehrbuch zum Gebrauch für Schulen und Universitäten. – Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1811.
12. Fries J.F. System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. 2., verbesserte Auflage. – Heidelberg: Mohr und Winter, 1819.
13. Hartwig F. Reform Efforts of Logic at Mid-nineteenth Century in Germany // World Views and Scientific Discipline Formation. (eds) W. Woodward, R.S. Cohen. – Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1991. P. 247-258.
14. Herbart J.F. Allgemeine Metaphysik: nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. – Königsberg: Unzer, 1824.
15. Herbart J.F. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. – Königsberg: Unzer, 1813.
16. Kusch M. Psychologism: case study in the sociology of philosophical knowledge. – London: Routledge, 1995.
17. Köhnke K. C. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. – Frankfurt. a. M.: Suhramp, 1986.

¹ Примером такого описания служат труды Рейнгольда [21], Розенкранца [22] и Иберверга [27].

18. Peckhaus V. Logik, Mathesis universalis und die allgemeine Wissenschaft: Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert. – Berlin: Akademie Verlag, 1997.
19. Rabus G. L. Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und Die logische Frage. – Erlangen: Deichert, 1880.
20. Rath M. Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie. Freiburg (Breisgau). – München: Alber, 1994.
21. Reinhold E. Die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre. – Jena: Cröker, 1827.
22. Rosenkranz K. Die Modificationen der Logik: abgeleitet aus dem Begriff des Denkens. – Leipzig, 1846.
23. Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. – Hamburg: Meiner, 1999.
24. Stederoth D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes : ein komparativer Kommentar. – Berlin: Akad.-Verl., 2001.
25. Trendelenburg A. Logische Untersuchungen. 1 Aufl. Bd.1. – Berlin: Bethge, 1840.
26. Trendelenburg A. Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streit-schriften. – Leipzig: Brockhaus, 1843.
27. Ueberweg F, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. – Bonn: Marcus, 1857.
28. Vilkkö R. The Logic Question During the First Half of the Nineteenth Century //The Development of Modern Logic (Ed.) L.Haaparanta. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – P. 203–222.

**Сравнительный анализ логико-семантических концепций
У. Оккама и Г. Фреге**

В статье исследуются возможности сравнительного анализа двух логико-семантических систем: средневековой теории суппозиций и учения Фреге о смысле и значении лингвистических выражений. Рассматриваются онтологические основания обеих теорий и делаются выводы относительно перспектив такой сравнительно-аналитической характеристики.

This article investigates the possibility of a comparative analysis of two logic-semantic systems: the medieval theory of supposition and the theory Frege on sense and reference of linguistic expressions. We consider the ontological foundation of both theories and conclusions about the prospects of such a comparative-analytical characteristics.

Ключевые слова: Оккам У., Фреге Г., суппозиция, сигнификация, смысл и значение, контекстуальность.

Key words: Ockham W., Frege G., supposition, signification, sense and reference, contextuality.

В отношении средневековой логики длительный период времени доминировал взгляд, что, говоря кантовскими словами, логика со времен Аристотеля не сделала ни шага вперед, ни шага назад, за исключением некоторых тонкостей, относящихся скорее к эlegantности изложения. Тем не менее достоверно известно, что средневековая схоластическая логика в процессе своего становления проходит путь от античной логики к логике новейшей, от периода накопления и систематизации античного наследия к подлинно оригинальным логико-философским исследованиям. Именно в рамках последней – новейшей терминистской логики – происходит зарождение и развитие теории свойств терминов, известной как теория суппозиций.

На сегодняшний день актуален опыт сопоставления теории суппозиций как семантического основания терминистской логики и некоторых идей отца-основателя современной логической семантики Готтлоба Фреге (1848–1925). Вопрос о правомерности проведения аналогий между данными теориями остается открытым до настоящего момента: можно ли рассматривать схоластическую теорию суппозиций, определяющую систему отношений знака, его суппозиции и сигнификации в ряду логико-семантических теорий, использующих понятия экстенционала и интенционала (Карнап), денотата и коннотата (Милль), смысла и значения (Фреге)? Иными словами, возможно ли

установление взаимоднозначного соответствия между средневековой системой понятий «знак – сигнификация – суппозиция» и современными «знак – смысл – значение»?

Учение о суппозициях в новейшей логике средневековья

Средневековая теория суппозиций есть концепция определения предметного значения общего категорематического термина в высказывании на основе контекста высказывания, в котором употреблен анализируемый термин [7, с. 14], в зависимости от наличия:

(1) синкатегорематических терминов: (а) как универсальных или партикулярных знаков (*signum universalis/particularis*), определяющих качество и количество суждения: (а1) средневековых аналогов кванторных слов, не имеющих самостоятельного смыслового и предметного значений в высказывании, тем не менее влияющих на значение общих категорематических терминов, находящихся в связке с ними: «все» («*omnis*»), «некоторый» («*aliquis*»); (а2) синкатегорематических знаков, определяющих качество суждения: «ни один» («*nullus*»), «не» («*non*»); (б) как исключаящих/выделяющих терминов: «кроме» («*praeter*»), «только» («*tantum*») и др.; (в) синкатегорематических знаков, выполняющих функцию логических связок в высказывании: «или» («*vel*»), «и» («*et*»), «если, то» («*si, sic*») и пр.;

(2) в зависимости от онтологического порядка вещи, на которую указывает общий термин, будь то: (а) мысль, а именно понятие, концепт (*conceptus*); (б) реальная вещь (*res existens*), наделенная пространственно-временными характеристиками [7, с. 15], и прочих контекстуальных особенностей высказывания.

Итак, средневековая теория терминов на протяжении всего периода своего развития базировалась на трех фундаментальных понятиях:

- *общий категорематический термин* как конвенционально установленный знак, обладающий свойствами суппозиции и сигнификации;

- *суппозиция* как средневековый аналог предметного значения – свойство общего термина подразумевать в высказывании некоторый объект из области своего предметного значения, причем контекстуальные особенности высказывания, в котором употреблен анализируемый термин, определяют тип суппозиции последнего [7, с. 15];

- *сигнификация* как аналог смыслового значения – (а) свойство общего термина, обеспечивающее саму возможность понимания вариантов предметных значений термина вне зависимости от контекстуальных особенностей высказывания; (б) процесс установления взаимоднозначного соответствия между термином как знаком и объектом действительности как предметным значением данного знака, т. е. актуальный процесс обозначения (функция) [7, с. 15].

Под *категорематическим термином* понимается некоторого рода лингвистический знак, обладающий самостоятельным смысловым и предметным значениями, а следовательно, имеющий возможность выступать субъектом или предикатом высказывания [7, с. 17].

Под *областью предметного значения* общего термина понимается класс объектов, потенциально имеющих возможность стать актуальным значением данного общего термина в анализируемом высказывании [7, с. 14].

Общим категорематическим термином согласно схоластическим представлениям называется такой конвенционально установленный знак, который в области своего предметного значения имеет более одного объекта [7, с. 14].

Предположительно, на устранение свойства полиреференциальности общего категорематического термина и была направлена данная теория [7, с. 17]. Например, общий термин «человек» может обозначать:

- (а) часть речи («homo состоит из двух слогов»);
- (б) концепт (понятие) разума («человек есть вид»);
- (в) конкретного индивида («всякий человек есть животное»).

Соответственно каждому из предложенных вариантов употребления одного и того же термина в различных контекстах схоластами выделялись различные типы суппозиций. Например, в системе Уильяма Оккама [21]: (а) в контексте высказывания «всякий человек есть животное» субъектный термин «человек», подразумевая объект, существующий реально, укладываемый в пространственно-временную систему координат, употреблен в своей сигнификативной функции, что позволяет квалифицировать относительно данного термина тип персональной суппозиции. Под словосочетанием «сигнификативная функция» будем понимать способность знака подразумевать только те объекты, которые попадают под его реальное определение (как смысловое значение), ему соответствующее; (б) в высказывании «человек есть вид» субъектный термин не подразумевает «разумное смертное животное», что исключает возможность квалификации типа персональной суппозиции, так как термин не сказывается сигнификативно (*significativ accipitur*). Тем не менее, предикатный термин указывает на то, что субъект подразумевает интенцию души, то есть концепт – аналог понятийного знака, что позволяет приписать данному термину тип простой суппозиции; (в) в контексте высказывания «homo состоит из двух слогов» общий субъектный термин «homo» употребляется как знак самого себя, что позволяет квалифицировать относительно данного термина тип материальной суппозиции. Рассмотрим данный тип предметного значения подробнее, используя образец рассуждения Альфреда Тарского [14]. Рассмотрим высказывание «всякий человек есть животное».

Концепция истинности, на которой основывается Оккам, выявляется при анализе его учения о ментальном языке. Кратко укажем, что согласно Оккаму истинность высказанных предложений – в прямой зависимости от соответствующих им ментальных предложений, а структура последних точно описывает реальное положение дел (см. подробную реконструкцию учения в [8]).

Paul Vincent Spade замечает, что основанием истинности высказываний для Жана Буридана выступает критерий «*qualiterqumque significat ita est*»: высказывание истинно тогда и только тогда, когда – что бы оно ни обозначало (*qualiterqumque significat*) – таково в действительности (*ita est*). Такая формулировка, по мнению автора, явно отсылает нас к классической концепции истинности [24, p. 182].

По мнению Catarina Dutilh Novaes [19], Оккам и Буридан – представители семантического подхода к истинности, согласно которому основание истинности высказывания – его суппозиция, а не фактическое положение дел.

Тем не менее, тип персональной суппозиции есть свойство термина указывать на объект/совокупность объектов действительности. В таком случае можно рассматривать персональную суппозицию как функцию связи концепта разума и соответствующего объекта действительности.

Принимая сказанное во внимание, можно сформулировать критерий материальной адекватности для анализируемого высказывания: «высказывание “всякий человек есть животное” истинно тогда и только тогда, когда всякий человек есть животное». Левая и правая части эквивалентны, тем не менее в правой части мы имеем исходное высказывание с персонально суппонирующим термином «человек», а в левой – его имя с термином, относительно которого можно квалифицировать тип материальной суппозиции.

Следствие 1. В высказывании относительно какого-либо высказывания необходимо использовать имя последнего, а не его само.

Экстраполяция данной идеи Тарского из пропозиционального подхода на терминистский дает возможность получить следствие, аналогичное первому.

Следствие 2. В высказывании относительно какого-либо термина необходимо использовать имя последнего, а не его само.

Пусть язык, в котором сформулировано исходное высказывание, есть формально структурированный язык L. Тогда на его объектном уровне описывается реальное положение дел, для чего должен использоваться тип персональной суппозиции («всякий человек есть животное»), а на метауровне описывается предыдущий – объектный – по отношению к нему уровень, для чего необходим тип материальной суппозиции («высказывание “всякий человек есть животное” истинно»). Развивая этот синтез идей Оккама-Тарского, можно предположить иерархически упорядоченный язык L, построенный таким образом, что

его метауровень «n» приобретает статус объектного уровня по отношению к верхнему этажу следующего метауровня «n+1», который, в свою очередь, является объектным для следующего уровня и т. д. Рассмотрим произвольный выделенный фрагмент данного иерархически упорядоченного языка L.

Пусть высказывание «Сократ – человек» обозначено через символ «р», тогда, согласно Тарскому: «“р” истинно в объектной части языка L тогда и только тогда, когда р» [14, с. 17].

Пусть «“р” истинно тогда и только тогда, когда р» есть объектный уровень «n»; тогда ««“р” истинно тогда и только тогда, когда р» истинно тогда и только тогда, когда «“р” истинно тогда и только тогда, когда р» – метауровень «n+1».

Левая часть последнего высказывания стоит в материальной суппозиции (высказывание ««“р” истинно тогда и только тогда, когда р» истинно»). Правая часть («“р” истинно тогда и только тогда, когда р») также использована в материальном типе. Продолжение подобной процедуры циклически повторяет фрагменты высказываний с усложнением на каждом n+1 шаге.

Подобное рассуждение наталкивает на мысль, что тип материальной суппозиции действительно представляет способ сказываться о термине в высказывании на метауровне. Согласно такой логике рассуждения можно вывести третье следствие.

Следствие 3. Тип материальной суппозиции приписывается субъектному термину тогда и только тогда, когда субъект является именем вещи, а предикат – метаименем.

Третье следствие соответствует правилу (regula) Оккама для материальной суппозиции: если один из членов высказывания есть имя первичного нарицания, который стоит под квантором всеобщности или существования, а другой крайний член – имя вторичного нарицания, то первый член высказывания суппонирует типы персональной или материальной суппозиции» [7, с. 25].

Учение Г. Фреге

Учение Фреге о смысле и значении языковых выражений изложено в одноименной статье 1892 г. [15, с. 230–247].

Основная мысль статьи может быть сформулирована следующим образом. Знак, обозначая объект (значение), выражает смысл. Указанная идея наглядно представляется графически в виде так называемого «семантического треугольника», три точки пересечения сторон которого образуют три угла, соответствующие понятиям знака, значения и смысла. Равнобедренный треугольник является наиболее ясным представлением идеи об отношениях знака и предметного, и смыслового значений. Для ясности изложения введем следующие обозначения:

- 1) пусть ABC – равнобедренный треугольник;

- 2) А, В, С – его вершины;
- 3) D, E, F – точки, разделяющие бедра треугольника ABC на равные части;
- 4) проведем прямые из вершин А, В, С треугольника к точкам D, E, F;
- 5) получим прямые AD, BE, CF, называемые обычно медианами треугольника ABC;
- 6) свойства медиан AD, BE, CF обеспечивают их пересечение («I») в центре тяжести треугольника ABC, в точке O.

Согласно (6), точка O может быть задана тремя различными способами:

- 1) AD ∩ BE;
- 2) BE ∩ CF;
- 3) CF ∩ AD.

Таким образом, геометрическая аналогия ясно указывает на возможность обозначения одного и того же объекта («O») несколькими различными способами. Иными словами, для единственного значения «O» существует ряд различных именных знаков, соответствующих трем способам задания точки «O»: (1), (2) и (3).

Различия в способах заданности указанного значения есть различия, относящиеся к содержанию именного знака. Поэтому какой-либо конкретный способ задания значения «O» назван Фреге его смыслом. Смысловое значение имени как языкового знака несет ту информацию, которая необходима и достаточна для мысленного выделения объекта из конечного множества других в качестве значения данного знака. Смысловое значение есть некоторая мысль, в средневековом понимании – концепт – понятие или суждение относительно имени знака.

Ясно, что под предметным значением знака понимается тот объект действительности, который замещает знак в мышлении [12, с. 9].

3. Сравнительный анализ учений об отношениях именования Оккама и Фреге.

а) Предварительные замечания.

Суппозиция термина, охарактеризованная выше как объемная характеристика понятия, с неизбежностью приводит к проблемам классов терминов (общих терминов) и множеств объектов, ими обозначаемых. В средневековой логике понятия «множество», аналогичного современному пониманию, конечно, не было. Тем не менее такое представление существовало еще с Античности.

Множество как первично-неопределяемое логико-математическое понятие интуитивно близко средневековому представлению об универсалиях – предельно обобщенных понятиях [16, с. 398–399].

Вопрос об онтологическом статусе универсалий применительно к теории суппозиций позволяет выявить следующие положения.

- Средневековые ученые всех направлений признавали, что общий термин обозначает вещи, включенные в онтологию, т. е. реальные.

- Пункт расхождения во мнениях – в вопросе о статусе смыслового значения общего термина: (а) реализм платоновского типа утверждает реальное существование свойств и отношений; (б) номинализм и концептуализм отказывает последним в реальности существования и признает их либо в качестве (б1) понятий (концептов), образующихся через абстрагирующую деятельность разума, или актуализации памяти как потенциального знания (Оккам), либо в качестве (б2) росселиновских *flatus vocis* – лишь актуальных звуковых колебаний и не более.

Неоплатонизм Фреге утверждает объективное существование как универсалий, т. е. признаков, так и вещей, попадающих в объем данных предельно обобщенных понятий. Статусом субъективного существования наделяются:

- в системе Фреге – представления, т. е. опосредующие звенья между смыслом и значением;

- в системе Оккама – высказанные/написанные знаки, принимающие значимость лишь в силу соглашения между индивидами и обнаруживающие себя в качестве посредников между никак не выразимыми вовне концептами и классами объектов, ими обозначаемыми.

Последняя мысль может быть наглядно представлена в виде следующей схемы: «высказанные/написанные знаки → концепты → совокупность объектов действительности», где знак «→» указывает на отношение обозначения.

Как видно, оккамов концепт по функциям, им выполняемым, сближается со смыслом Фреге. Сама средневековая схема, устанавливающая порядок отношений обозначения между знаком и его значением через опосредующее звено – концепт – близка как по форме, так и по значению (замыслу) семантического треугольника Г. Фреге.

б) Сравнительный анализ принципов отношения именованности Фреге и Оккама.

Отношения, устанавливаемые между знаком, смыслом и значением, на сегодняшний день называются отношениями именованности. В их основе лежит ряд принципов, сформулированных в качестве следующих императивных правил.

1. Принцип предметности, заключающийся в требовании употреблять всякое имя в качестве знака для обозначения объекта, отличного от данного имени. Принятие подобного требования в качестве экзистенциальной предпосылки обеспечивает непустоту предметной области и наличие терминальных значений. В схоластической логике в качестве значения общего термина признавался объект, укладываемый в пространственно-временную систему координат.

Согласно Фреге допущение имен пустых понятий в строгую систему формализованных языков непозволительно. Замысел Оккама, отталкивавшегося от анализа выражений естественного языка, близок вышеприведенному положению: главное требование, выдвигаемое к типу персональной суппозиции как наиболее важному типу предметных значений для наук естественно-научного цикла – это непустота его объема.

2. Принцип интенциональности, говорящий о том, что всякое имя как лингвистический знак наряду с предметным значением (1) выражает смысл. Если под смысловым значением Фреге понимать объективное свойство информативности знака, то схоластическая сигнификация, интерпретируемая обычно как наиболее общее описание или определение термина, обеспечивающее возможность коммуникации между индивидами, есть базовое свойство лингвистического знака, совпадающее по своему значению и назначению с понятием смысла в системе Фреге. Требование последнего в смысловой нагруженности всякого имени в формализованных языках вряд ли может распространяться на естественные языки, ведь вполне возможно представить пример «бессмысленного» имени в обыденном языке.

3. Принцип экстенциональной однозначности, заключающийся в требовании использования всякого языкового выражения как имени для обозначения только лишь одного объекта в качестве предметного значения.

В сущности, экстенциональная однозначность обозначает требование содержания в объеме понятия, обозначенного именем, не более одного референта. Для искусственных языков данный принцип не просто законен, но необходим.

Естественный язык в силу своей семантической замкнутости содержит как имена вещей, так и имена имен, названные в схоластической логике именами первичной и вторичной импозиции соответственно. Формализованный язык находит выход из данной проблемы путем разграничения знаков на объектные и метауровневые.

Теория суппозиций, в сущности, направлена на достижение идеала экстенциональной однозначности путем закрепления за каждым языковым знаком строго одного значения через анализ контекста. Типы суппозиций в данном случае есть фиксация определенных предметных значений терминов за соответствующими контекстуальными наборами в высказываниях.

4. Принцип интенциональной однозначности – каждое выражение как имя должно выражать только лишь одно смысловое значение.

Ясно, что указанный принцип по отношению к естественным языкам строго не соблюдается. Достаточно вспомнить пример Фреге с высказываниями «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», относительно которых можно утверждать тождество значений, но никак не смыслов.

5. Принцип композициональности – значение сложного именованного знака должно зависеть от значений имен, его составляющих [4, с. 66].

Согласно Фреге значением предложения является истинностное значение. Принцип композициональности предполагает следующие положения [4, с. 71]: (а) значение предложения является функцией значений имен, его составляющих; (б) понимание сложного выражения – в понимании его частей.

6. Принцип контекстуальности – значение языкового выражения должно определяться всем контекстом, частью которого оно является [4, с. 66].

Видно, что принципы композициональности и контекстуальности основываются на отношении определения целого частью и части целым соответственно. По сути, одновременное принятие данных принципов в рамках одной системы должно привести к различного рода противоречиям.

Принцип контекстуальности является прямым следствием антипсихологистских интенций Фреге: отказ от принятия указанного принципа влечет подмену значения слова, которое всегда объективно, субъективным представлением отдельного индивида [4, с. 68].

Теория суппозиций на протяжении всего своего развития базировалась именно на этом принципе, тем не менее прямым следствием отказа от принятия данного принципа признавалась, скорее всего, предметная и смысловая инвариантность, что автоматически нарушает правила 1–4.

Конечная практическая цель теории суппозиций – определение истинностного значения всего высказывания через идентификацию предметных значений терминов, его составляющих, как наиболее точного соответствия помысленного действительному – находится в прямой зависимости от формулировки принципа композициональности в варианте (а) – значение языкового выражения – функция значений, его составляющих.

Человеческая способность понимать значения бесконечного множества новых языковых выражений отражена в принципе композициональности в его формулировке (б) – понимание частей составного выражения определяет понимание всего этого выражения. Понимание выражения естественного языка, вероятно, означает знание интерпретации каждого вхождения словесного знака в это выражение. Поэтому процесс определения типа суппозиции термина в высказывании как процесс приписывания значения знакам через функцию смысла есть процесс интерпретации, а следовательно, залог понимания.

Таким образом, теория суппозиций теоретически могла базироваться на обоих принципах непротиворечиво.

Указанные рассуждения приводят к следующим выводам:

а) рассмотренные теории базируются на различных предпосылках о структуре онтологии (концептуализм и реализм соответственно);

б) рассмотренные теории направлены на исследование различных типов языков (естественный и искусственный);

в) следствие из (а) и (б): используют отличные друг от друга схемы выражений (субъект – предикат/функтор – аргумент);

г) тем не менее обе теории принимают в качестве базовых принципы корреспондентной теории истинности и двужначности;

д) обе теории преследуют одну цель: элиминацию парадоксов и ошибок в рассуждениях, связанных с особенностями семантики языков.

Кроме того, видно, что во-первых, средневековая теория суппозиций теоретически интерпретируема на сегодняшний день как вариант теории значения, что позволяет описывать ее в современных логико-семантических терминах; во-вторых, принципы 1–6, сформулированные относительно отношений, устанавливаемых между знаком и его значением через смысл, справедливы и относительно средневековой системы отношений термина и его суппозиции, определяемой через сигнификацию.

Список литературы

1. Бирюков Б. В. Теория смысла Готтлоба Фреге // Применение логики в науке и технике. – М.: Изд. Академии наук СССР, 1960. – С. 502-555.

2. Войшвилло Е. К. Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 239 с.

3. Войшвилло Е. К. Символическая логика (классическая и релевантная): Философско-методологические аспекты: учеб. пособие. – М.: Высш. шк., 1989. – 149 с.

4. Драгалина-Черная Е. Г. Контекстуальность и композициональность. От «принципа Фреге» к когнитивным семантикам [Электронный ресурс] // РАЦИО.ru: электронный научный журнал. – 2009. – № 2. – С. 66-84. Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. – URL: <http://www.philoslog.gorodkanta.ru> (дата обращения: 5.03.2010).

5. Краткий словарь по логике / Д. П. Горский, А. А. Ивин, А. Л. Никифоров. – М.: Просвещение, 1991. – 208 с.

6. Курантов А. П., Стяжкин Н. И. Уильям Оккам. – М.: Мысль, 1978. – 190 с.

7. Лисанюк Е. Н. Теория суппозиции в средневековой логике // Verbum. 2000. – № 3. – С. 14-37.

8. Лисанюк Е. Н. Учение о мысленном языке в средневековой философии [Электронный ресурс] // Вестник МГТУ. – Мурманск, 2000. – Т.3. № 3. – С. 385-394. – URL: <http://vestnik.mstu.edu.ru> (дата обращения: 20.10.10).

9. Маковельский А. О. История логики. – М.: Наука, 1967. – 269 с.

10. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.

11. Оккам У. Избранное / под общ. ред. А. В. Апполонова; пер. с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.

12. Проблемы знака и значения: сб. ст. / под ред. проф. И. С. Нарского. – М.: изд. Моск. ун-та, 1969. – 171 с.
13. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. – М.: Наука, 1967. – 508 с.
14. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики [Электронный ресурс] / пер. А. Л. Никифорова. – URL: <http://filosof.historic.ru> (дата обращения: 16.12.10).
15. Фреге Г. Логика и логическая семантика: сб. тр. / пер. с нем. Б. В. Бирюкова / под ред. З. А. Кузичевой. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
16. Френкель А. А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. – М.: Мир, 1966. – 555 с.
17. Чудинов Э. М. Природа научной истины. – М.: Политиздат, 1977. – 311 с.
18. De Rijk L.M. *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early terminist Logic.* Assen, MCMLXVII. V. II.
19. Dutilh Novaes C. *Medieval Theories of Truth.* [Электронный ресурс]. Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. URL: <http://avidpdf.com> (дата обращения: 08.03.11).
20. Fredegisus Ab. *Epistola de Nihilo et Tenebris ad Proceres Palatii* [Электронный ресурс] // MPL, 105, col. 731-756B, 2004. Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. URL: <http://documentacatholicaomnia.eu> (дата обращения: 4.12.10).
21. Ockham G. *Summa Logicae.* St. Bonaventure: Instituti Franciscani, 1974. 899 p.
22. Ockham W. *Summe der Logik: Aus Teil I: Uber die Termini; lat.-dt. / Ausgew., ubers. u. mit Einf. u. Anm. Hrsg. von Peter Kunze.* Hamburg: Meiner, 1984. 166 s. (Philosophische Bibliothek; Bd. 363).
23. Sherwood W. *of Introductiones in Logicam.* HMBG: Meiner, 1995. 350 s.
24. Spade P.W. *Thoughts, words and things: an introduction to late medieval logic and semantic theory.* [Электронный ресурс]. Систем. требования: Adobe Acrobat Reader. URL: <http://philpapers.org> (дата обращения: 08.03.11).

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 94 (510).0 : 793.3

А. Б. Вац

Официальное танцевальное искусство древнейшего государства Китая (эпоха Шан-Инь)

В статье рассматривается развитие танца в период древнейшего государства Китая, эпохи Шан-Инь. На базе китайских материалов автор предлагает классификацию танцевального искусства, позволяющую проследить специфику, локализацию и динамику его развития в данный период.

This paper describes the development of dance in the period of ancient China, the Shang-Yin era. Using Chinese materials as a basis, the author offers his version of the classification, which allows tracing the particular characteristics, localization and dynamics of the development of dance at the described period of time.

Ключевые слова: Китай, танец, гадательные кости, эпоха Шан-Инь, религия, ритуал, коллективная пляска.

Key words: China, dance, oracle bones, Shang-Yin era, religion, ritual, a collective dance.

Эпоха Шан-Инь (商殷) – XVII–XI вв. до н. э. – признана временем существования древнейшего китайского государства – Шан-Инь (Шан или Инь), историчность которого на сегодняшний день полностью доказана археологическими материалами. Помимо собственно артефактов, важнейшими свидетельствами этой эпохи являются, как известно, особого рода письменные тексты, обозначаемые как «надписи на гадательных костях»¹. Созданные в ходе процедуры гадания, они содержат информацию о различных сферах жизнедеятельности древних китайцев, в т. ч. о государственных верованиях и ритуалах и сопряженных с ними танцевальных представлений.

Обнаружено в общей сложности свыше 150 тысяч цзягувэнь (часть во фрагментах), более 60 % которых относятся ко времени царствования иньского царя (вана王) У-дина (武丁) (1250–1192 гг. до н.э.), при котором, как это принято считать, и возникла практика создания таких надписей. Таким образом, эти письменные тексты охватывают только период времени начиная с середины XIV в. до н. э., т. е. вторую полови-

¹ Кит. гуйцзя-шоугу-вэньцзы 龜甲獸骨文字, «письмена на черепаших панцирях и костях животных», сокращенно цзягувэнь 甲骨文, или гувэнь 骨文).

ну эпохи Шан-Инь. Напомню, что в традиционной китайской периодизации и в научной литературе эпоха Шан-Инь подразделяется на два основных периода – Ранняя Инь (или Шан) и Поздняя Инь. Основанием для такой периодизации послужил, согласно письменным источникам, перенос столицы из правобережной зоны среднего течения Хуанхэ (район современных гг. Лоян, Кайфэн, Чжэнчжоу) в крайнюю северную часть ее левобережной зоны (северная окраина современной провинции Хэнань). Эта акция приписывается 19-му иньскому царю Паньгэну(盤庚), правившему, по новейшим данным, с 1300 по 1251 г. до н. э. Хотя в китайской исторической мысли Шан-Инь с самого начала рассматривается в качестве государственного образования, в научной литературе преобладает точка зрения о существовании иньского государства только с XIV в. до н. э.¹

Не менее важно, что наиболее полно в них представлена религиозная жизнь иньского общества в царствование непосредственно У-дина. Между тем установлено, что уже при последующих государях в государственном пантеоне Шан-Инь и соответствующем круге ритуальных акций наметились определенные изменения [18, р. 4]. Насколько эти изменения затронули и сферу танцевального искусства, остается неясным. Поэтому приходится говорить о танцевальном творчестве Шан-Инь в целом, без попыток выявления его возможной динамики или создания более детальных хронологических схем.

Многочисленные, хотя и разрозненные, сведения о танцевальном искусстве Шан-Инь содержатся в письменных источниках следующей исторической эпохи – Чжоу (周) (XI–III вв. до н. э.). В них говорится о существовании при Шан-Инь главного государственного танца, называемого «Сан линь» (桑林 – «Тутовая роща») или «Да хо» (大獲 – «Великий ливень»); в научной литературе нередко он определяется как «Танец Инь» [5, с. 12]. Создание этого танца приписывается легендарному основателю Шан-Инь – Тану(唐/湯) (Чэн Тан – 成湯, У Тан – 武湯). Об этом кратко сообщается в трактате «Юэ цзи» («Записи о музыке»), признанном древнейшим китайским сочинением, в котором в системном виде излагаются воззрения на музыкальные виды искусства [14, р. 45]. Существует также развернутая легенда о возникновении «Сан линь». В ней повествуется, что после прихода Тана к власти – в результате низложения им династии Ся² – в стране установилась страшная засуха. В течение семи лет не было дождя. В белых хлопковых одеяниях и в колеснице, запряженной белыми конями, Тан поехал в священное место – Сан линь (Тутовая роща), где исполнил ритуал вызова дождя. Пошел ливень, и в

¹ См., например, Кембриджскую историю античного Китая [10, р. 133–135].

² Ся (夏) считается в китайской традиционной исторической мысли древнейшим национальным государством, однако его историчность пока что не нашла исчерпывающего подтверждения археологическими материалами.

честь этого события стихийно возникли массовые пляски, которые и называли «Сан линь». Затем Тан превратил эти пляски в танцевальное представление, дав ему название «Да хо».

В чжоуских сочинениях прослеживается, по меньшей мере, два основных исполнительских варианта «Сан линь». Один излагается в главе III «Ян шэн чжу» (養生主 – «Главное во вскармливании жизни») знаменитого древнего даосского сочинения «Чжуан-цзы» («[Трактат/сочинение учителя Чжуана]»), где движения этого танца сравниваются с движениями повара, разделывающего бычью тушу:

«Взмахнет рукой, навалится плечом, подопрет коленом, притопнет ногой, и вот: вжик! бах! Блестящий нож словно пляшет в воздухе – то в такт мелодии "Тутовая роща", то в ритме песнопений Цзиншоу» (8, цзюань 3, с. 55; рус. пер. В.В. Малявина [9, с. 73]).

Описание движений повара частично совпадает с характеристиками танца (舞) как движения ногами, которые содержатся во многих китайских текстах. Ощущение пляски усиливается ритмическим построением фрагмента:

手之所觸. Шоу чжи со чу.
 肩之所倚. Цзянь чжи со ци.
 足之所履. Цзу чжи со люй.
 膝之所踣. Си чжи со ци

Четыре строки по четыре иероглифа в каждом со звуковыми повторами и аллитерациями создают «плясовый ритм».

Напрашивается предположение, что «Сан линь» являлся коллективной пляской, что в целом согласуется с легендой его возникновения («стихийные массовые пляски»). Не исключено, что в «Чжуан-цзы» нашел отражение исполнительский вариант этого танца, получивший распространение в низовой среде. Однако даже если такой вариант и существовал в Древнем Китае, то имелось и совершенно иное хореографическое воплощение «Тутовой рощи». Есть источники, где этот танец рисуется, напротив, подобием театрализованного представления, исполняемого, видимо, в сценических костюмах [13, р. 266]. Одни участники изображали предков, другие – рогатых животных или птиц. Исследователи допускают участие в нем еще большего числа исполнителей, изображавших духов солнца, луны, деревьев и тому подобных персонажей, которые почитались при Инь. Танец обладал и сложным хореографическим рисунком с космологической семантикой.

Когда именно возник хореографический вариант «Сан линь» как «костюмного танца», установить невозможно. Но вот факт существования при Шан-Инь «царского» танца полностью подтверждается цзягу-вэнь. В надписях есть упоминание о постоянно исполнявшемся танце, названном Шан (по самоназванию этого государства и основавшей его

народности), причем в его исполнении участвовали члены правящего семейства – сыновья государя (цзы子) [15, р. 95]. Примечательно сообщение в более поздних текстах, что участники этого танца держали в руках перья пяти цветов и имели перьевые головные уборы [5, с. 12]. О таких головных уборах, сделанных из перьев пяти цветов, тоже неоднократно говорится в чжоуских сочинениях, где они названы церемониальными атрибутами божеств и архаических государей [3, с. 55]. Следовательно, «Сан линь» (или, иньский «царский» танец, с которым «Сан линь» впоследствии был отождествлен) изначально мог обладать сценическим замыслом, призванным показать божественных персонажей (включая усопших правителей).

Существование при Шан-Инь «царского» танца, в свою очередь, позволяет предположить возникновение традиции «династических танцев», выделенной в свое время М. Гранэ (Marcel Granet, 1884-1940), которому принадлежит и данное терминологическое сочетание (*danse dynastique*) [16, р. 172]. Первым таким танцем справедливо считать чжоуский «Большой воинственный танец» («Да у у» – 大武舞), посвященный победе чжоусцев над Шан-Инь и установлению ими собственного государства. Хотя «Да у у» внешне отличается по смыслу от «Сан линь», их объединяет связь с государем и место в иерархии официальной творческой и ритуальной деятельности. В дальнейшем «Да у у» тоже был введен в сценарий важнейшей государственной ритуальной акции – жертвоприношения царским предкам [13, р. 267; 11, т.1, с. 93].

В «надписях на гадательных костях» чаще всего присутствует пиктограмма (в различных графических вариантах), отождествляемая с современным иероглифом у («танец»). Общепринято мнение, что она обозначала не танцевальное искусство в целом, а отдельный ритуальный танец, исполняемый во время моления о дожде¹. Распространена и точка зрения, что этот танец исполняли женщины (шаманки-у), хотя некоторые исследователи полагают, что никакие детали этого танца на самом деле не известны [19, с. 283].

Кроме пиктограммы у в «надписях на гадательных костях» к настоящему времени опознана еще серия знаков, передающих отдельные танцы [20, р. 34–37]. Это, во-первых, пиктограммы, передающие (судя по их графическому составу) танцы с перьями. Между тем, в чжоуских текстах выделены два иньских танца с такими атрибутами – «Юй у» (羽舞 – «Танец [с] перьями») и «Хуан у» (皇舞 – «Танец августейших предков») [5, с. 12]. Первый входил в ритуал жертвоприношения Западной части света (Си-фан – 西方); второй сопровождал жертвоприношение предкам правящего дома и исполнялся исключительно женщинами. Доказано, что в государственную обрядовую систему Шан-Инь входили жертвоприно-

¹ См., например, Историю китайской музыки [7, с. 6–7].

шения четырьмя частями света – сы фан (四方). Почему названный танец (и, шире, танцевальное представление) входил в сценарий жертвоприношения именно Западу, остается неясным. Возможно, названный танец был не частью сценария жертвоприношения Западу, а танцевальным действием, призванным защитить от зла, исходящего, по китайским верованиям, из этой части света.

Высказано и соображение, что оперенье фазанов было наиболее распространенным предметом для жертвоприношений еще и потому, что придавало представлениям определенный эстетический эффект [20, р. 37]. В этом случае получается, что эстетический аспект танцевального искусства тоже стал складываться в древности и в русле ритуальной деятельности.

Есть также пиктограммы, передающие танец с боевыми топорами и танец с лентами или какими-то ткаными предметами (флагами?). Последняя из них не имеет явных морфологических или смысловых аналогов среди собственно иероглифов, а потому ее истинное значение остается неясным. Тем не менее, исходя из ее графического строения (обилие извивающихся линий) можно предположить, что она передавала сложное по постановке действие, когда исполнители держали в руках тканые предметы небольшого размера и танцевали вокруг шестов с большими «флагами». Между тем флаги, украшенные, заметим, перьями, а также хвостами животных, служили принятым реквизитом «Танца Ся» («Да Ся» 大夏 – «Великое Ся»), возводимого к легендарной династии Ся. Из его описаний, относящихся ко второй половине эпохи Чжоу, следует, что он представлял собой грандиозное танцевальное представление под аккомпанемент флейт, циня, колоколов и барабанов [13, р. 266]. Правильно предположить, что иньская пиктограмма относилась к танцу такого типа, и, значит, танец «Да Ся» или его прототип существовал уже в иньскую эпоху.

Кроме атрибутов, танцы различались и по типу аккомпанемента. В эпоху Шан-Инь, судя по цзягувэнь, были уже известны почти все типы музыкальных инструментов, составляющие древнекитайский инструментарий: ударные (барабаны, колокола, каменные литофоны), струнные, духовые [7, с. 16-28]. Так, танцы с перьями и ткаными предметами исполнялись, судя по записям о них, преимущественно под струнные инструменты, танцы с топорами – под ударные (барабаны) [20, р. 37]. Использование специальных терминов однозначно, на наш взгляд, указывает на значимость танцевального искусства в религиозной жизни иньского государства (все зафиксированные в цзягувэнь танцы являются безусловной принадлежностью официальной обрядовой деятельности). А столь дифференцированное к нему отношение позволяет говорить о достаточно высоком уровне исполнительского искусства, в рамках которого создавались определенные отличающиеся одна от другой постановки.

Есть немало свидетельств того, что при Шан-Инь стала складываться группа профессиональных исполнителей. Исполнителями ритуальных танцев обычно были персонажи, называемые у (巫). Это особая категория лиц, существовавшая в Древнем Китае, к которой принадлежали мужчины и женщины. Они могут (не обязательно) обозначаться различными терминами: соответственно «си» (覡), «нань-у» (男巫, мужчины-у) и «у», «нью-у» (女巫, женщины-у). Так как у выполняли различные функции и участвовали в самых разных обрядовых акциях – от придворных ритуалов до простонародных обрядов, – их нередко отождествляют со жрецами, шаманами, колдунами, магами, а женщин-у даже с ведьмами. Идея типологического сходства у с шаманами для непосредственно иньского времени была высказана в научной литературе еще в 1930-х гг. [4, с. 171, прим. 45]. Более того, имеется версия, что к у относились и сами иньские правители (цари-вань), которые не только мыслились способными устанавливать коммуникации с высшими силами, но и лично участвовали в магических церемониях, подразумевающих вхождение в экстатическое состояние, таких как обряд вызывания дождя и ритуальные танцы [12, р. 44–51]. В современных исследованиях преобладает точка зрения, что исходно у были лицами, обладавшими (или наделавшимися) особыми медитативными способностями [15, р. 93]. Известно, что в эпоху Чжоу у состояли на государственной службе. Они отвечали за проведение всех государственных ритуалов, обслуживание святилищ, проведение церемоний гаданий. В контексте нашего разговора наиболее значимым видится тот факт, что именно у, по мнению некоторых исследователей, дозволялось изображать движения и позы божественных персонажей. При этом они выполняли достаточно сложные танцевальные движения – мелкие шаги, вращения в очень быстром темпе, с помощью которого передавался полет духов [5, с. 3]. Об исходной семантической связи танца с «магическим полетом» косвенно свидетельствуют и наблюдения по поводу происхождения термина «бессмертный» (сянь – 仙): в одном из своих древнейших графических вариантах он также мог иметь значение «танцевать с длинными рукавами» [17, р. 622]. Это еще одно доказательство существования при Инь не только танцев-молений высшим силам, но и танцевальных сцен (номеров), изображавших богов и духов.

Кроме у, в цзягувэнь зафиксированы лица, обозначаемые как вань, которые чаще всего названы исполнителями танцев с молениями о ниспослании дождя. Употреблены два сочетания — «великий вань» (да вань – 大万) и «множество вань» (до вань – 多万), видимо, обозначавшие главных танцоров и всю массу участников соответственно. Видимо, вань и были первыми профессионально подготовленными исполнителями [1, с. 31]. К концу Инь, вновь по свидетельству цзягувэнь, уже существовала система обучения танцоров [21, р. 90]. В танце-

вальных постановках принимали участие и представители знати, о чем бегло упоминалось выше при анализе танца «Сан линь». Еще больший интерес вызывает упоминание в одной из надписей о некоем «танце принца» («цзы-у» – 子舞): с вопросом, придет ли на него смотреть царь У-дин [15, р. 95]. При всей загадочности этой надписи заманчиво в ней усмотреть намек на то, что царские сыновья тоже специально обучались танцевальному искусству.

Тот сравнительно высокий и упорядоченный уровень иньского танцевального искусства, который вырисовывается на материале синхронных («надписи на гадательных костях») и последующих письменных свидетельств, соответствует общим приметам музыкальной культуры, свойственным странам древнего Востока, которые были выделены еще Р.И. Грубером (1895–1962). Он пишет, что первой из этих черт как раз и являлся «упорядоченный уровень художественной практики господствующих классов, начиная от конструкции и типа инструментов... и кончая многочисленными, стройно организованными, хоровыми, балетными и инструментальными коллективами, выполняющими свои функции по строго определенному регламенту-ритуалу» [2, с. 165]. И далее автор высказывает соображение, что такой характер художественной практики служит надежным показателем перехода от культуры родовых племенных объединений к культуре государственного масштаба. Приведенное наблюдение также совпадает с характеристиками Шан-Инь (точнее, иньского государства во вторую половину этой эпохи) как собственно государственного образования, обладавшего развитым институтом верховной власти и строго иерархической социальной системой.

Из других фактов, указывающих на состояния иньского танцевального искусства, отметим наличие среди «танцевальных» пиктограмм знаков, которые содержат в себе графемы, передающие элементы здания, что указывает на исполнение представлений в помещениях [21, р. 89]. Правомерно задаться вопросом о наличии в эпоху Шан-Инь специальных – расположенных отдельно от, скажем, святилищ или алтарей – мест для исполнения представлений. Хотя, конечно, такие места могли входить в храмовый либо дворцовый комплекс. Неясно также, какие именно танцы исполнялись в помещениях.

Возможно, что в эпоху Шан-Инь появилась разновидность танца «Цзоу у» (奏舞 – «Ритмичный танец»), при исполнении которой танцоры либо играли на музыкальных инструментах, либо выстукивали ритм ногами и руками. И сегодня у различных народностей Китая имеются «ритмичные танцы», например, «Танец [под ритм] поясного барабана» («Яо-гу у» – 腰鼓舞), «Танец [под ритм] раскрашенного барабана» («Хуа-гу у» – 花鼓舞), «Танец [под ритм] бронзового барабана» («Тун-гу у» – 铜鼓舞). Хотя такого рода танцы обычно относят к фольклору, они тоже возникли, скорее всего, в рамках обрядовой деятельности, хотя и ни-

зового уровня [1, с. 32]. Следовательно, китайский народный танец тоже имеет религиозно-ритуальные истоки.

И, наконец, есть основания полагать, что в Шан-Инь наметилась тенденция к возникновению танцев как придворных увеселительных зрелищ. Так, в главе «Инь бэнь цзи» (殷本紀 – «Основные записи [о деяниях дома] Инь») из «Ши цзи» («Записи историка»/«Исторические записи») Сыма Цяня (145?-86? гг. до н. э.) достаточно подробно рассказывается о правлении последнего иньского царя – Чжоу-синя (紂辛) (Ди-синь 帝辛, 1075–1046 гг. до н. э.). И отдельно говорится о распространении при его дворе «развратных» музыкально-танцевальных произведений [6, т.1, цзюань 9, с. 105]¹. Сыма Цянь называет их «похотливыми звуками» («инь шэн» – 淫声), «низменными мелодиями» («ми ми чжи инь» – 靡靡之音). И, более того, приводит имя их создателя – Ши-цзюань (師涓). Отдельно в «Ши цзи» сказано и о «новых» (синь – 新) танцевальных представлениях, для которых использовали «танцы северных селений» (бэй ли чжи у – 北里之舞). Из других текстов (о «творческих экспериментах» Чжоу-синя говорится в нескольких памятниках) следует, что под «северными селениями» имелись в виду северные окраины иньского государства. Значит, в качестве придворных постановок увеселительного характера использовали периферийные, возможно, этнические («варварские») танцы.

Суммируя сказанное выше, приходим к следующим основным выводам. Во-первых, очевидно, что на протяжении II тысячелетия до н. э. происходил процесс превращения танца в обязательный компонент официальной обрядовой деятельности. Параллельно танец превратился в относительно самостоятельный вид искусства, требовавший профессионально подготовленных исполнителей, специальных костюмов и другого реквизита. Во-вторых, в рамках официального музыкального искусства наметились две главные танцевальные традиции, одна из которых оставалась принадлежностью ритуальной деятельности, тогда как другая тяготела к мероприятиям увеселительного характера, образуя «музыку» для развлекательных придворных мероприятий.

Список литературы

1. Ван Кэ-фэнь (王克芬). История развития китайского танца (中国舞蹈发展史 – Чжунго удао фа чжань ши). – Шанхай: Жэньминь чубань-шэ, 2003. 413 с.
2. Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т.1. С древнейших времен до конца XVI в. Ч.1. – М.; Л.: Гос. муз. изд-во, 1941. 595 с.
3. Ду Цзинь-пэн (杜金鹏). Шо «хуан» 说皇 (Анализируя термин «хуан») // ВУ. – 1994. – № 7. – С. 55–61.

¹ Ср. [16, p. 173–177].

4. Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.
5. Лю Цинн (刘芹). Китайское древнее танцевальное искусство (Чжунго гудай удао—中国古代舞蹈). – Пекин, 1991.
6. Сыма Цянь(司馬遷). Исторические записи/Записки историка (Ши цзи-史記). Т. 1-10. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1963. – 453 с.
7. Сяо Син-хуа (蕭興華). История китайской музыки (Чжунго иньюэ ши—中國音樂史). – Тайбэй: Вэньцзинь чубань, 1994. – 360 с.
8. Чжуан-цзы цзи ши (莊子集釋) ([Соч.] учителя Чжуана со сводными объяснениями) / коммент. Го Цин-фаня // Чжу цзы цзи чэн (諸子集成). Корпус философской классики // Сб. работ философов различных школ. Т. 3. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.
9. Чжуан-цзы / пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. – М.: Астрель, 2002. – 420 с.
10. Bagley R. Shang Archeology //The Cambridge History of Ancient China from the Origins of Civilization to 221 B. C. /Ed. by Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. – Cambridge: Cambridge Press, 1999. – P. 124–231.
11. Bilsky L. J. The State Religion of Ancient China. V. 1–2. – Taipei, «The Chinese Association for Folklore», 1975.
12. Chang K. C. Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China. Harvard: University Press, 1983. – 157 p.
13. Cook C. A. Ancestors Worship during the Eastern Zhou // Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 A.D.) /Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. V. 1. – Leiden-Boston: Brill, 2009. – P. 237–280.
14. Cook S. Yue ji – Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary //Asian Music. V. XXVI, № 2 Musical Narrative Traditions of Asia (1995). P. 1–96.
15. Eno R. Shang state religion and the pantheon of the oracle texts // Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 A.D.) /Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. V. 1. Leiden-Boston: Brill, 2009. P. 41–102.
16. Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. 2-e edition. – Paris: Les Presses universitaires de France, 2004. – 464 с.
17. Kohn L. Eternal Life in Taoist Mysticism // Journal of the American Oriental Society. – V. 110. №. 4 (Oct. - Dec., 1990). – P. 622–640.
18. Lagerwey J., Kalinowski M. Introduction //Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC–220 A.D) /Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Vol. 1. – Leiden-Boston, «Brill», 2009. P. 1–40.
19. Poo Mu-chou. Ritual and Ritual Texts in Early China // Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Vol. 1. – Leiden-Boston: Brill, 2009. – P. 281–314.
20. Tong Kin-Woon. Shang Musical Instruments. Part 1 // Asian Music. V. 14. № 2. Chinese Music History. – Texas: Texas University Press, 1983. – С. 17–182.
21. Tong Kin-Woon. Shang Musical Instruments. P. 3 // Asian Music. V. 15. № 2. Chinese Music History. – Texas: Texas University Press, 1983. – P. 67–143.

**Механический человек Виллара и робот Леонардо:
к вопросу об эволюции средневековых представлений
об антропоморфной машине**

В статье анализируется эволюция образа антропоморфной машины от средневековья до эпохи Возрождения на примере двух изображений подобных машин: «механического человека» Виллара де Оннекура в его альбоме (XIII в.) и «механического рыцаря» Леонардо (XV в.).

The article analyzes the evolution of the image of anthropomorphic machines from the Middle Age to the Renaissance as an example of two images of these machines, "Mechanical Man" Villar de Onnekura in his album (XIII c.) and "Mechanical Knight" Leonardo (XV c.).

Ключевые слова: Виллар де Оннекур, Леонардо да Винчи, робот, механика, машина, андроид, готический рисунок, Возрождение, технический рисунок.

Key words: Villard de Honnecourt, Leonardo da Vinci, robot, mechanics, machine, android, gothic drawings, Renaissance, technical drafts.

В великой антиутопии Фрица Ланга «Метрополис», представлявшей собой одно из итоговых произведений европейского авангарда и оказавшей влияние на развитие социальной мысли XX в., «Мега-Машина» была не только ключевым персонажем притчи. Она являла собой новую Высшую реальность, заместившую собой Старую реальность – Природу. Авангард как новое миросозерцание воспринял Машину «как ожидаемую обезчеловеченную природу. В. Подорога пишет: «Не машина теснит человека, а человек сам желает стать машиной... Машина обладает намного более совершенной имитационной силой, чем человеческое тело. Теперь она осуществляет полный мимесис реальности, давая нам реальное в машинном образе» [3, с. 23].

Чтобы понять сущностные характеристики эпохальных культурных явлений, есть смысл проследить их развитие от настоящего к истокам, в которых исследуемое явление предстаёт в своей первоначальной простоте. Мотив противостояния машины и человека уходит своими корнями в миф. Уже в мифологическом сознании происходит дифференциация процессов «рождения» и «создания». Искусственные создания упоминаются во многих мифологических системах. Троль Хрунгнир для борьбы с богом Тором лепит из глины великана Меккуркальви, Кадм – основатель Фив, убив дракона, разбрасывает его зубы по земле и запахивает их, чтобы выросли спарты – родоначальники знатнейших фиванских родов. В мифе о скульпторе Пигмалионе боги оживляют созданную им статую –

Галатею. В мифе о Гефесте рассказывается, как бог выковал себе слуг из металла. Еврейская традиция повествует о глиняном человеке – големе, который был оживлён пражским раввином XVI в. Йехуди Бен Бецалелем (раввин Лёв) при помощи каббалистической магии [1].

Фундаментальным отличием живого от искусственного создания является, по выражению Э.Л. Доктороу, «махинация», т. е. рукотворность созданных элементов, организованных в некую комбинацию, которая способна заменять человека при выполнении запланированной им какой-то совокупности операций. Главное её качество – это способность повторять одну и ту же операцию в одном и том же режиме и с тем же самым результатом. Именно характер ручного начала при рождении подобных объектов дал им название «*moehus, mechané, machinae*», т. е. «сделанные руками».

Однако к «*artes mechanicus*» как явлению культуры серьёзно подошли только начиная со Средневековья. Вольфганг Эрнст в статье, посвящённой истории логоса машины, упоминает трактаты по механике Филона Византийского, Марциана Капеллы, Герона Александрийского, в которых была дана не только классификация механических объектов, но и определено их место в ценностной системе Средневековья [6, с.199]. Ещё Исидор Севильский (VII в.) в «Этимологии» писал: «Различия между искусством (*ars*) и художеством (механикой) (*artificium*) таково: искусство это вещь свободная, художество (механика) же основывается на ручном труде»¹. Помимо обманчивости зрительного образа, создаваемого механическими искусствами, их невысокий социальный престиж был связан с применением ручного труда. Мартин Ланский, ученик Джона Скота Эриугены (X в.), определял механику как «всякую вещь хитрейшую и претончайшую и в своем изготовлении или сотворении непонятную...»². Ощущение «хитрости и тонкости» рождалось, очевидно, от того, что неживой объект начинал производить какие-то действия без видимой внешней силы, послушный лишь «манипуляциям» своего создателя – средневекового ремесленника.

Американский исследователь Д.Р. Хилл считает, что первыми образами антропоморфных машин были механические фигуры, созданные арабским ученым и изобретателем Аль-Джазари (1136–1206). Утверждается, что он создал лодку с четырьмя механическими музыкантами, которые играли на бубнах, арфе и флейте [8, р. 64–69]. Механические эксперименты арабского учёного были не единственными в то время. В Европе жил доминиканец Альберт Магнус, сконструировавший «железного человека», которого, по преданию, сломал любимый ученик Альберта – Фома Аквинский. Францисканец Раймунд Луллий создаёт первую «мыслительную» машину, действовавшую на универсальном ло-

¹ Цит. по работе К.М. Муратовой «Мастера французской готики» [2, с. 66].

² Там же [2, с. 73].

гическом методе (*mos universalis*). Математические ряды Леонардо Фибоначчи, открывшие европейцам «золотое сечение» – основу совершенных творений, также способствовали попыткам их воплощения в области *ars mechanica*. Изыскания францисканца Роджера Бэкона в области математики и химии позволили изобрести порох, очки и предвосхитить открытие телефона, самодвижущихся повозок, летательных аппаратов, – всё это реалии XII–XIII веков, времени расцвета средневековой механики. В это время механика уже классифицируется как наука, имитирующая материальный мир, созданный Богом.

Алхимия, астрология и механика – вот три главных увлечения XIII в., и все они так или иначе были представлены в альбоме монаха-архитектора Виллара де Оннекура¹. Открытие этого памятника в 1848 г. стало ярким событием в обстановке особого ментального состояния, в котором находилось европейское общество и которое вошло в историю искусства как «эпоха премодерна». Вся первая половина XIX столетия прошла под знаком возрастающего интереса к искусству и культуре средневековья, особенно его готическому периоду. «Готические» романы Вальтера Скотта и Виктора Гюго, первое исследование истории тамплиеров Ч.Д. Аддисона, начало изучения скандинавских средневековых баллад Свенном Грундтвигом, увлечение готической архитектурой и создание на её основе неоготического стиля О.У.Н. Пьюджином, создание братства прерафаэлитов (Д.Г. Росетти, У. Моррис, Х. Хант, А. Хьюз, Ф.М. Браун и др.), чья эстетика базировалась на принципах позднеготической живописи, – всё это говорило о том, что европейское общество заново открывало для себя средневековый мир и его искусство.

Анализ альбома Виллара де Оннекура позволяет выделить различные виды средневековых орудий и машин. Оннекур называет *square* (наугольник), *livel* (ватерпас), *plom*, *plonc* (отвес), *scie* (пила), *engines* (механизмы), *dividers*, *devers* (циркуль), *lever* (рычаг), *tail*, *templet* (лекало, кружало). Присутствуют в альбоме и описания часто встречающихся технологических задач: как с помощью системы двойных треугольников сделать предварительную кровлю для часовни округлой формы, как построить свод вокруг колонны, секреты составления крестового свода, строящегося вокруг стержня колонны. В альбоме есть и плотницкие конструкции, которые позволяли укреплять постройки, а иногда и «вытягивать» здание, покосившееся из-за времени или из-за просчётов строителей.

В альбоме Виллара де Оннекура есть изображение стенобитной машины. Появление этого рисунка было связано не только с тем, что в средневековых университетах давались знания по фортификации и ин-

¹ Album de Villard de Album de Villard de Honnecourt architecte du XIII siècle reproduction des 66 pages et dessins du manuscrit français 19093 de la Bibliotheque nationale, Paris.

женерному делу в курсе *Ars mechanicus*, но и с тем, что Оннекур её строил. Виллар был, вероятно, незаурядным инженером. Средневековая военная техника была очень громоздкой, тяжёлой, и, как правило, она не перевозилась, а строилась непосредственно у места осад и сражений. Поэтому присутствие средневекового архитектора на войне не было чем-то удивительным в те годы. Сохранились документы XII–XIII вв., в которых упоминаются архитекторы, участвовавшие в крестовых походах и строившие укрепления и обеспечивавшие военной техникой [8]. Под изображением Оннекур поясняет: «...передвинуть её – огромный труд, так как вес её очень тяжёлый, ибо она располагается на громадном участке земли...»¹.

В альбоме есть изображения изделий средневековой механики совсем иной функциональной принадлежности – это жаровня для обогрева и чаша для вина. Примечательно, что Оннекур не изображает их техническое устройство, он рисует их внешний вид, давая к ним пространственный текстовый комментарий-инструкцию. Описывая устройство жаровни, Оннекур подчёркивает, что главное в нём – система ременной передачи на роликах, которая позволяет держать жаровню в равновесии. Секрет чаши для вина состоит в том, что через подставку чаши в башенку и птицу проходит желобок, имеющий колёсики-заслонки, регулирующие давление жидкости и наполняемость чаши. Описанная Оннекуром затейливая чаша – это маленькое инженерно-гидравлическое сооружение, красноречивая примета времени, когда на пирах ценили не только изощрённое кулинарное искусство, но и различные чудеса «механики», оживлявшие пребывание за столом.

По своим функциональным характеристикам машины альбома подразделяются на строительные, военные, хозяйственно-бытовые. Таков диапазон работ готического архитектора: от плана собора и выпрямления покосившегося здания до зарисовки эскиза ночного канделябра для какого-то богатого сеньора. На страницах альбома предстаёт мир средневековой машины, чья механическая энергия работы преобразовывала либо силу людских мускулов, либо силу движущейся воды.

Однако в альбоме запечатлелась ещё одна характернейшая черта взаимоотношений человека и машины. К Средневековью полностью применимо латинское изречение «*orbis terrarum est speculum ludi*»². Игряли крестьяне и купцы, ремесленники и монахи, рыцари и короли. Игры были самые разнообразные: кегли, волан, метание колец, мяч, пелота, ходули, качели, жмурки, карнавалы, шаривари, майский и бобовый король, шуточные ярмарочные бои печёными яблоками, сырами и яйцами. Игряли и с машинами, например, с серебряным орлом, внутри которого

¹ Цит. по работе Ф. Фуртай «Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура» [5, с. 128].

² «мир земной есть зеркало игры».

располагалось пружинное устройство, приводящее орла в движение, что, по мнению «мастера – 1» (одного из авторов альбома), делало его украшением церковного аналоя.

На странице сорок первой (альбом, лист 20) Виллар рисует фигуру, которая своим внешним видом – драпировкой складок одежды, благословляющим жестом, причёской, пластикой – настолько вписывается в круг амьенских скульптурных зарисовок, что её можно было бы принять за набросок фигуры благословляющего Христа (как это и было сделано первыми исследователями альбома). Однако Виллар де Оннекур переворачивает лист и делает, на первый взгляд, странную надпись: «Видишь двигающуюся куклу, внутри с винтом и зажимом, она заводится одним ключом»¹. Христос – кукла! Итак, перед нами одно из старейших изображений антропоморфной машины, чьей функцией, вероятно, было передвигаться и во время ходьбы давать благословение. Эту машину нельзя классифицировать как военную или утилитарную. Согласно классификации машин Андрея Платонова, которую приводит в своей статье И. Чубаров, – это «машина-игрушка, артистическая протомашина, бесполезная, демонстрирующая сам принцип машины» [6, с. 108–109]. Называя своего механического человека «*legiere poureee* – двигающейся куклой, начальным манекеном», Виллар, тем не менее, изображает его как целостную человеческую фигуру, и только из текста под рисунком ясно, что это механический человек.

Архитектор, художник, скульптор, инженер, изобретатель одного из вариантов вечного двигателя, алхимик, не чуждый медицине, воспитатель и педагог – многогранная личность Виллара де Оннекура восхитила писателя Проспера Мериме. В середине XIX в. он занимал пост государственного инспектора по историческим памятникам Франции и написал о Вилларе де Оннекуре и его альбоме объёмную статью, в которой сравнивал широкую одарённость натуры Виллара с гением Леонардо до Винчи [10, р. 229–270]. Мериме оказался прозорлив, так как в середине XIX в. о колоссальных научных изысканиях Леонардо мало что было известно. Общительный и весёлый в свете, в приватной жизни Леонардо был весьма скрытным и подозрительным, и весь свой огромный багаж открытий и



¹ *Vesci une legiere poureee d'uns estaus a 1. entreclos a tote le clef. / fol. 20(v) // Цит. по работе Ф. Фуртай «Записки...» [5, с. 153].*

изобретений, зафиксированный почерком левши в зеркальном отражении, могли видеть лишь самые близкие друзья.

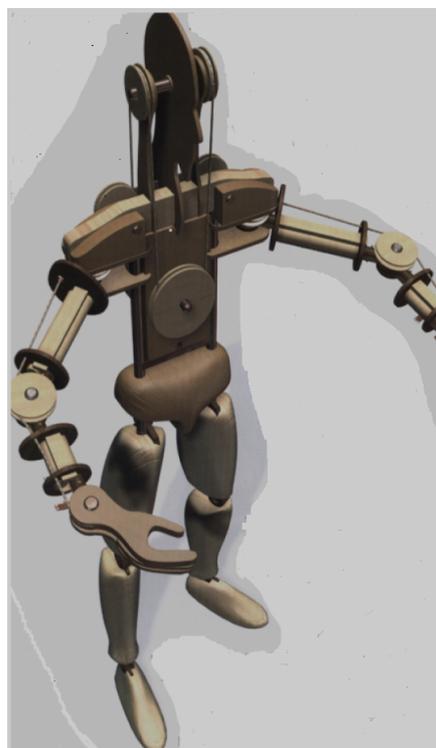
Исследователям жизни и творчества Леонардо да Винчи достаточно хорошо известны факты, касающиеся рукописного наследия художника. После смерти Леонардо в 1519 г. миланский дворянин Франческо Мельци, которому по завещанию переходили все рукописи, привез их в Италию. Сам Мельци бережно хранил завещанные ему бумаги вплоть до самой своей смерти в 1570 г. Он пытался изучать их, и около 1542 г. фрагменты рукописей, относящихся к живописи, были опубликованы под заглавием «Trattato della pittura» («Трактат о живописи»). Однако когда умер Франческо Мельци, его сын Орацио приказал снести на чердак старые рукописи, которым он не придавал большого значения. Это послужило началом рассеяния рукописей. Часть их была утрачена, рукописи многократно расшивались и сшивались, так что порядок листов во многих из них совершенно перепутан их многочисленными владельцами.

В настоящее время большинство рукописных произведений Леонардо собрано в крупных хранилищах: в Париже, в Британском музее, в Виндзорской библиотеке, в Музее Виктории и Альберта в Лондоне, в Миланской Амброзиане. Среди многочисленных сборников наиболее известны Атлантический кодекс, кодекс Арундель, кодекс Фостер I, II, III, рукопись Лестер, рукописи Виндзор и Мадридский кодекс.

Мадридский кодекс был случайно обнаружен в 1966 г. Материалы состоят из двух томов: это поистине позднесредневековая энциклопедия механизмов и машин. Кодексы содержат рисунки машин для текстильной промышленности, отдельные части механических устройств: винтов, цепей, зубцов, муфт, маховиков, подшипников, шестерён, часовых механизмов. В Мадридский кодекс II вошли отчеты о проблемах отливки бронзового коня и проект поворота русла реки Арно, а также различные фортификационные планы. Так же как и Виллар, Леонардо всегда имел склонность к механике и технике и, как отмечают исследователи его творчества, называл механику раем математики, потому что в ней пожинаются плоды того, чему учит математика. Как тут не вспомнить слова Виллара де Оннекура о пользе геометрии и для души, и для работы. Именно среди этой механики крупнейший специалист по работам Леонардо да Винчи – Карло Педретти обнаружил запись Леонардо, датированную 1493 г., о невозможности построения вечного двигателя. Здесь же, в Мадридском кодексе, был обнаружен чертёж человекоподобной машины. Считается, что в 1495 г. Леонардо да Винчи впервые сформулировал идею «механического человека» для работы, иначе говоря, робота. Примечательно, что у Леонардо изменяется отношение к механическому человеку. Если у Виллара механическая кукла – это машина-развлечение, то в чертежах Леонардо есть указания на то, что такой механический человек может быть использован, например, как механиче-

ский воин, и в этом смысле машина выступает у Леонардо именно в качестве робота¹.

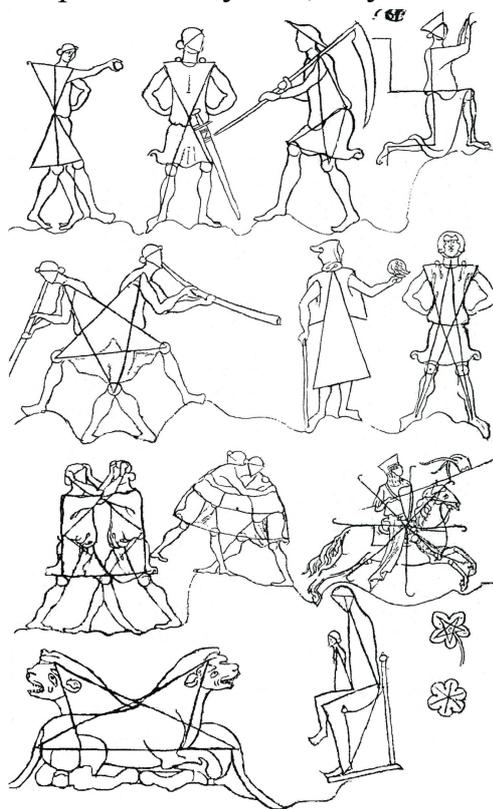
По замыслу мастера, это устройство должно было представлять собой манекен, одетый в рыцарские доспехи и способный воспроизводить несколько человеческих движений. Записи Леонардо содержали детальные чертежи механического рыцаря, способного сидеть, раздвигать руки, двигать головой и открывать забрало. Рисунок, приводимый в статье, представляет собой современную реконструкцию итальянских учёных из научно-технической исследовательской группы L3 (Leonardo3), возглавляемой математиком и конструктором доктором Марио Таддеи [12, p. 366].



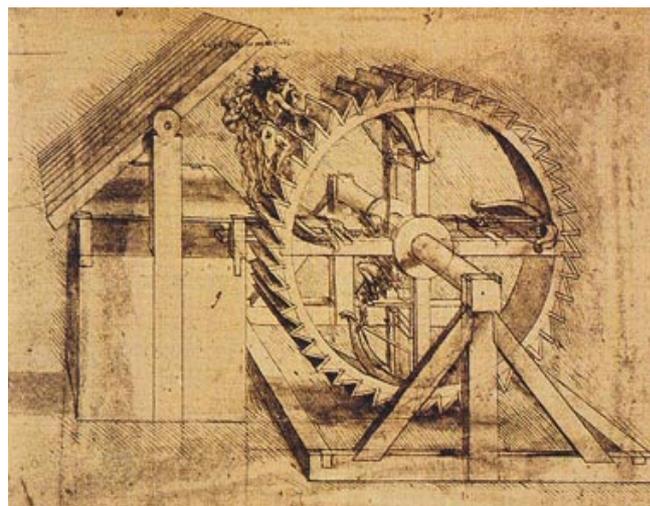
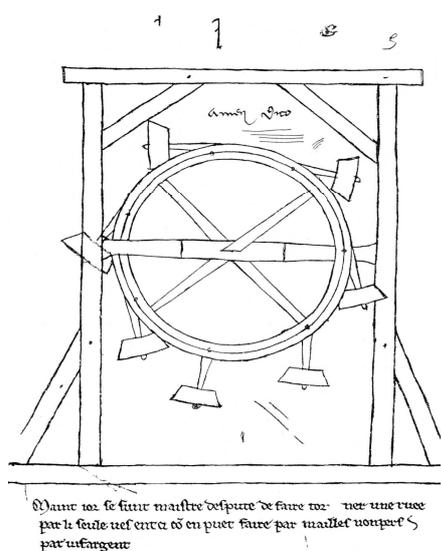
Между изображениями механической куклы в виде благословляющего Христа и робота-солдата Леонардо лежат 250 лет. Их сравнение наглядно демонстрирует эволюцию средневековых представлений об антропоморфной машине, которая, в свою очередь, раскрывает изменение взглядов и на самого человека и его тело. Во времена Виллара в учебных рисунках по рисованию человек как бы «собирался» из геометрических фигур. Однако и в скульптурной композиции, и на картине, и как машина «наслаждения и игры» он всегда выступал как целостное творение, что подчёркивали обязательные одежды как живописных персонажей, скульптур, так и механических кукол. Такое понимание телесности было определено тем, что христианская доктрина говорила о творении человека как целостного субъекта. Присутствие «вспомогательных» геометрических фигур не расчленяло человека, а читалось как сакральная математика, дающая человеку смысл и основание в божественных сферах. Такое понимание человека было, кроме всего прочего, следствием скудных в то время знаний человеческой анатомии.

¹ Слово «робот» придумал писатель-авангардист, переводчик Гийома Аполлинера, философ, многие идеи которого актуальны и в современном мире – Карел Чапек. В 1920 г. он пишет пьесу **R.U.R.** («Россумские Универсальные Роботы»). Премьерный показ пьесы состоялся в 1921 г. в Праге. Действие пьесы разворачивается на фабрике, производящей «искусственных людей» – роботов. На чешском языке слово «*robot*» означает каторга, тяжёлый однообразный труд. Роботы – это создания из мышц, костей и волокон, они вполне способны размышлять, но при этом всегда, словно рабы, должны служить человечеству.

Изменения, которые произошли в эпоху Возрождения, провозгласившие человека «венцом творения и благородным мужем, изучающем свои владения» (по выражению гуманиста Джанотто Манетти), заставили отнестись к человеческому телу как к объекту, в том числе и изучения, и любования. Этому способствовали и некоторые обычаи, распространившиеся в Италии в Раннее Возрождение. Например, рассечение трупов было нормальной практикой ритуала погребения в северной Италии. И уже с XIV в. анатомическое рассечение преподавалось в Болонском университете. Изучавший перипетии открытия новой телесности Филипп Саразин писал: «Начиная с Везалия, т. е. середины XVI века, анатомы стали провозглашать, что публично вскрываемые тела должны считаться воплощением анатомической нормы. К концу XVI века анатомические вскрытия превратились в настоящие спектакли. Так, в Болонье академические рассечения трупов проходили во время карнавала, и возник целый народный праздник *функционе*, который справлялся в анатомическом театре в присутствии многочисленной почтенной публики» [4, с. 61].



Как передовой человек своей эпохи Леонардо уже видит человека как объект, состоящий из деталей, заменивших место органов. Такому роботу уже не нужно платье, его внешние характеристики будут определены его функцией. В данном случае Леонардо предполагал сделать его воином. Это уже не механическое развлечение Виллара, это подражательная, миметическая машина, задача которой – хорошо выполнить свою функцию – функцию разрушения и убийства. Уместно привести одно из лаконичных, но весьма точных определений машины, принадлежащее французскому философу Д. Симондону (G. Simondon): «Машина есть нечто, что функционирует, работает в определённом режиме, который соответствует избранному типу устройств. Но главное её качество – способность повторять одну и ту же операцию в одном и том же режиме и с тем же самым результатом. Машина воплощает собой ограниченный режим производства, так как располагается во времени произведённого. На выходе машина даёт результат» [11, р. 138].



Анализируя смысл эволюции представлений о телесности и антропоморфной машине, можно сказать, что тело человека надо было «расчленить», чтобы его части были «осознаны» как детали робота. Именно такую радикальную смену отношения к человеческой телесности и сущности машины демонстрируют два изображения, похожие на водяную мельницу: первый рисунок (слева) представляет выполненный готическим мастером Вилларом де Оннекуром набросок вечного двигателя, второй (справа) – скорострельный пулемёт Леонардо да Винчи.

Список литературы

1. Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. – М.: Сов. энцикл., 1990.
2. Муратова К.М. Мастера французской готики. – М.: Искусство, 1988.
3. Подорога В. Homo ex machine. Авангард и его машины. Эстетика новой формы // Логос. – 2010. – № 1(74).
4. Саразин Ф. Открыто видимые тела. От анатомического спектакля к «психологическим курьёзам» // Логос. – 2010. – № 1(74).
5. Фуртай Ф. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура. – СПб.: Алетейя, 2008.
6. Чубаров И. Литературные машины Андрея Платонова // Логос. – 2010. – № 1(74).
7. Эрнст, В. Логос машины и его границы с понятием медиа // Логос. – 2010. – № 1(74).
8. Fedden R. Crusader Castels. – London, 1950.
9. Hill D. R. Mechanical Engineering in the Medieval Near East // Scientific American. – 1991. – May.
10. Mérimée P. Album de Villard de Honnecourt // Moniteur universel, 20 décembre 1858. – Réédition: // Études sur les art du moyen âge. – Paris: Éditions Flammarion, 1967-69. – P. 229–270.
11. Simondon G. On the Mode of Existence of Technical Objects. – London: University of Western Ontario, 1980.
12. Taddei M. I. Robot di Leonardo. – Milano: Leonardo3, 2007.

**Литературная пародия и историческое время:
У. Шекспир и В. Скотт**

В статье автор развивает идею о том, что пародийные приемы могут использоваться в полемике между писателями, разделенными эпохами исторического времени. В качестве примера рассматриваются «Ромео и Джульетта» В. Шекспира и «Пертская красавица» В. Скотта.

The author develops the idea that parody techniques can be used in the controversy between writers separated by epochs of the historical time. As an example, "Romeo and Juliet" by William Shakespeare and "Perth Beauty" by W. Scott are analyzed.

Ключевые слова: пародия, литературная традиция, историческое время, Возрождение, протестантизм, ценность, пророчество, Шекспир, Скотт.

Key words: parody, literary tradition, historical time, Renaissance, Protestantism, value, prophecy, Shakespeare, Scott.

Под *литературной пародией* обычно понимается литературное произведение, имеющее целью добиться комического эффекта с помощью повторения особенностей другого, хорошо известного произведения. В этом смысле для достижения требуемого комизма необходима нарочитая узнаваемость. Механическое воспроизведение узнаваемых приемов, явно неуместных в предлагаемом контексте (как неуместны, например, гомеровские гекзаметры в изображении «войны лягушек и мышей»), приводит к искомому эффекту. «Задача пародии, – по мнению С.П. Белокуровой, – “передразнивание” оригинала с целью приземлить его, высмеять» [2, с. 114]. Известный отечественный литературовед Ю.Н. Тынянов (1894–1943) полагал, однако, что «комизм – обычно сопровождающая пародию окраска, но отнюдь не окраска самой пародийности» [9, с. 339]. С этим утверждением нельзя не согласиться (пародия может быть как комической, так и трагической), так же как и с утверждением Тынянова о необязательности для литературной пародии декларирования себя в качестве таковой. Пародийные приемы могут быть и необнаруженными (кто бы догадался о пародийности пушкинского «Графа Нулина», если бы сам автор не засвидетельствовал этого?).

Пародийность может использоваться в качестве средства для решения самых разнообразных творческих задач. Ю.Н. Тынянов в своей работе, специально посвященной теории пародии, подробно разбирает пародирование Ф.М. Достоевским в повести «Село Степанчиково и его обитатели» книги Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзь-

ями». Однако вряд ли можно всерьез говорить о «насмешке» над Гоголем со стороны Достоевского, который, согласно распространенному афоризму (даже приписываемому ему самому), «вышел из гоголевской "Шинели"». По справедливому замечанию Тынянова, в рамках единой литературной традиции «нет продолжения прямой линии, есть скорее отправление, отталкивание от известной точки – борьба» [9, с. 300]. Если термин «пародия» в буквальном переводе с греческого означает «противопеснь» [2, с. 114], то эстетическое противоборство, отталкивание, которые могут ассоциироваться с данным неологизмом, совсем не обязательно отождествлять с вульгарной насмешкой.

Противоборство, в той или иной форме осуществляемое, возможно не только в рамках единой литературной традиции. Думается, правомерно ставить вопрос о творческом противоборстве не только в историко-литературном, но и общеисторическом масштабе. Вполне допустимо, что литературные деятели, пускай не равновеликие, такие, например, как Уильям Шекспир (1564–1616) и Вальтер Скотт (1771–1832), принадлежащие к разным эпохам *исторического времени* и, соответственно, выражающие различные *ценностные системы*, могли бы находиться в своеобразной идейной полемике, причем младший из них мог бы использовать в этой последней пародийные приемы, вовсе их не декларируя.

В ценностных системах культур присутствуют ценности, которые принято относить к разряду «вечных». Вместе с тем конкретные выражения данных ценностей трансформируются с течением исторического времени. Соотношение вечного и временного в аксиологическом отношении является важной темой не только научно-гуманитарной и философской рефлексии, но и художественного познания.

Немецкий философ Г. Зиммель (1858–1918) писал, имея ввиду И.Г. Гете:

«...многие гении изобразительного искусства, и притом такие, которые давали строжайшую стилизацию, в высшей степени деспотичную переработку действительности, считали себя натуралистами и полагали, что они передают только то, что видят. И действительно, они именно и *видели* сразу же так, что совсем не знали присущего нехудожнической жизни противоречия между внутренним созерцанием и внешним объектом. В силу таинственной связи гения с глубочайшей сущностью бытия, все его индивидуальное, самочинное созерцание есть вместе с тем для него – и, в меру его гениальности, также и для других – черпание объективного содержания вещей» [4, с. 39].

Пространственные сферы реальной, «нехудожнической» жизни, естественно, имеют свои временные измерения. Они связаны с *историческим* временем, тогда как гении, о которых идет речь у Зиммеля, осуществляют прорыв в *метаисторические* сферы. При этом, коль скоро

гениальные откровения становятся *конгениальными* для основной массы общества, насыщенные аксиологическим содержанием мировоззренческие модели, продуцируемые в этих откровениях, вписываются в контекст соответствующих отрезков исторического времени. Давая характеристику этому последнему, Зиммель отмечал, что «исторические атомы» (т. е. события), которые сами по себе непременно занимают какие-то отрезки *физического* времени, являются составными частями *исторического* времени, если составляют определенную последовательность. Например, «изолированные атомы, сражения Семилетней войны, могут стать элементами истории, если сама эта война понимается как непрерывность, в которой каждая битва занимает свое место, а сама война – место в политике XVIII в. и т.д.» [4, с. 547]. При этом каждая отдельная схватка между двумя участвующими в сражении гренадерами воюющих армий выпадает из исторического контекста, поскольку иначе распадалась бы непрерывность: такое событие может быть описано в терминах физических или биологических. Духовные усилия художественных гениев также выпадают из некоторой последовательности с той только разницей, что эти усилия имеют шанс в будущем придать новую связность течению исторического времени. Коль скоро в этом последнем неизбежны перерывы постепенности, в определенном смысле *ахронные зоны*, компенсация такой ахронности может осуществляться за счет духовных усилий интересующих нас художников – творцов новых ценностей.

В аспекте заявленной темы актуально то, что в великих литературно-художественных произведениях не только содержатся те или иные аксиологические открытия, но и специфическими средствами исследуются *антропологические* аспекты обретения человечеством новых ценностей.

Думается, ярчайшим примером такого рода великих художественных произведений может считаться шекспировская трагедия «Ромео и Джульетта» (1595), где показана история становления человеческой личности в борьбе с внешним окружением за право любить. В этом произведении ценность *половой любви* выступает своеобразным мостом между аксиологическим пространством феодализма с его родовыми распрями (в английском языке слово *feud* и означает наследственную вражду) и ценностным миром Возрождения с его гуманизмом. Таким образом, преодолевается нарушение связности в ходе исторического времени.

Частная история вражды и примирения двух веронских семейств – Монтекки и Капулетти – приобретает символический вид, знаменуя собой значительную историческую трансформацию. В прологе трагедии говорится о конкретной череде событий, о том, что «от чресел двух роковых семей / Любовников злосчастных вышла пара, / Что жалостной судьбой своих смертей / Могилой стала вражеского жара» [11, с. 169]. Однако в последней фразе произведения, в словах Князя, подчеркивается

историческая значимость происшедшего: «Ведь горше не было во все столетия / Рассказа о Ромео и Джульетте» [11, с. 206]¹. То, чего «не было» во все предыдущие столетия, не должно ни в коем случае повториться и во все последующие. При всех оговорках, что Шекспир «как художник переходного периода времени <...> отражает и старое и новое миропонимание» [1, с. 536], его гуманистические упования связаны с будущим.

Гуманизм Возрождения еще носит во многом умозрительный, декларативный характер. Трудно поверить, чтобы реальные современники той эпохи, увидав два мертвых юных тела, жертв «страсти обречённого течения» и «вражды слепой», вдруг духовно преобразились бы и приняли некую иную ценностную систему. Такая впечатлительность явно не в духе времени. Известна, например, легенда о том, что великий скульптор Микеланджело Буонаротти, ваяя распятого Христа, распял на кресте собственного натурщика. Пускай, по словам А.С. Пушкина из его «Маленьких трагедий», «это сказка тупой, бессмысленной толпы – и не был убийцею создатель Ватикана» [6, с. 469], однако данная легенда весьма соответствует духу эпохи, столь же насыщенной творческими открытиями, как и преступлениями. Французский философ искусства И. Тэн (1828–1893) приводит описание флорентийского праздника времён Лоренцо Медичи, где помимо прочего фигурировала колесница, расписанная живописцем Я. Понтормо, изображавшая триумф «золотого века». На колеснице находился «нагой позолоченный ребенок, представлявший конец железного и воскресение "золотого века", которым мир был обязан восшествию на папский престол Льва X» [10, с. 63]. Позолоченный мальчик умер от этого золочения вскоре после представления, но ни малейшей скорби по этому поводу у сухого хрониста не ощущается. Индивидуальная человеческая жизнь растворилась в символизме: реально живший мальчик, как и легендарный натурщик, приобщился к сфере *божественного*, и тем искупается его гибель.

У Вальтера Скотта в его историческом романе «Пертская красавица» (1828) личностное и историческое находятся в ином, по сравнению с шекспировской трагедией, соотношении. Общий исторический фон повествования тот же – переход от ценностей Средневековья к новым религиозным и гуманистическим ценностям. Однако этот переход демонстрируется как многомерный и противоречивый процесс, в котором переплетены личностные, социальные и духовные аспекты. Судьба молодого человека и девушки на фоне враждебных обстоятельств – это то, что роднит обе любовные истории.

В произведении Скотта распря двух шотландских горских кланов разрешилась не через искупительную жертву во имя *любви*, а достаточно

¹ Перевод А. Радловой ближе всего к подстрочнику: «поскольку никогда не было истории более горестной, чем таковая о Джульетте и ее Ромео».

традиционным для Средневековья способом – «божьим судом», посредством кровавой битвы отобранных «поединщиков». Однако и тема Ромео и Джульетты косвенным образом здесь обыгрывается: к повествованию подключается еще одна пара – любящие друг друга юноша и девушка, принадлежащие к враждебным кланам. Здесь пародируется особый шекспировский прием с драматургическими «двойниками» (король Лир с дочерьми и граф Глостер с сыновьями, Гамлет и Лаэрт, мстящие за гибель отцов, и т. п.), призванными подчеркнуть драматизм ситуации, в которой оказались центральные герои пьес [5, с. 387].

Развязка данной сюжетной линии иная. Юноша дезертировал с поля поединка, а девушка убежала из дому, будучи проклятой отцом, главой одного из кланов, который всё это, по сути дела, и организовал – из тактических соображений, чтобы выровнять шансы перед групповым поединком. Отец «Джульетты» просчитался: на место сбежавшего «Ромео» добровольно заступил мощный боец – оружейник Генри Смит, «Валентин» заглавной героини, «пертской красавицы» Кэтрин Гловер. Чем не своеобразный способ самоубийства при получении ложного известия об утрате возлюбленной навсегда?

Смит и Кэтрин составляют центральную любовную пару произведения. Вот только враждебные обстоятельства, препятствующие их союзу, гораздо более сложны и многообразны – наследственная распря в данном случае ни при чем (домашние молодых людей такой союз только приветствовали).

О красоте шекспировской Джульетты можно судить (если вообще корректно говорить о *женской* красоте тринадцатилетней девочки) только по субъективному мнению Ромео: «Как голубь нежный бел среди ворон, её краса всем спутницам урон» [11, с. 177]. Что же касается Кэтрин, то её красота – общественно признанный факт: «Прозываться “Прекрасной девой Перта” означало во все времена высокое отличие, и нужно было обладать поистине замечательной красотой, чтобы заслужить его...» [8, с. 14].

По замыслу автора, красота Кэтрин была «особого рода – той, что мы связываем больше с духовной, нежели с телесной сущностью» [8, с. 15]. Здесь подчеркивается некий трансцендентный, «небесный» источник облика вполне земного человеческого существа, обладающего высокой степенью концентрации духовной энергетике. Достоинство художественного постижения феномена такой концентрации состоит в демонстрации личностно-психологических его аспектов на соответствующем историческом фоне.

Отмеченное «высокое отличие» поставило героиню в центр драматических коллизий своего времени. Люди всех сословий и состояний имели относительно Кэтрин самые разнообразные виды – от циничного распутства, характерного для аристократической молодежи, и шантажа по линии церковной инквизиции до религиозного подвига; от честного

брака по любви, к которому стремился ее «Валентин», до брака по религиозно-политическим соображениям. Священник, духовник Кэтрин, – деятель начинающейся Реформации – возлагал на нее надежды как на светоч обновленной веры. Он же хлопотал о браке, имея в виду религиозно-политические цели: чем не шекспировский брат Лаврентий, убежденный в том, что тайный брак молодых Монтекки и Капулетти приведет к примирению семейств? Государственный изменник уповал на её свидетельство как на единственный шанс на помилование («тебе поверят»). Трусливый горец Конахар (тот самый, ради которого была затеяна интрига с бегством любовников) усмотрел в ее благосклонности последнюю возможность на обретение храбрости перед боем. Даже отъявленный безбожник и «отравитель по ремеслу», всю жизнь поклонявшийся одному золотому тельцу, перед заслуженной казнью адресовал ей свою последнюю исповедь. Кэтрин благодаря своей неземной красоте не только вышла за границы пространства частной и сословной жизни – она вышла за пределы своего века и судила поступки своих современников в соответствии с новыми ценностями, выступая, таким образом, своеобразной (хотя и не состоявшейся) *пророчицей*.

Будучи лишенной возможности обрести покой за стенами монастыря и устав от бесплодных «споров с веком», Кэтрин в конце концов «рассудила, что люди по культуре и утонченности не часто поднимаются над понятиями своего времени, и что в те жестокие дни, когда выпало им жить на земле, безрассудная и безмерная отвага – такая, как у Генри Смита – всё же предпочтительнее, чем малодушие, приведшее Конахара к гибели» [8, с. 458].

Такая рассудочность весьма далека от чувственной непосредственности Джульетты. В романе В. Скотта речь идет об альтернативном возрожденческому историческом пути выхода из тупиков Средневековья, связанном с ценностями протестантизма, причем в интерпретации, характерной для викторианской эпохи истории Великобритании. Чувственный максимализм шекспировских героев характеризует возрожденческое мироощущение, а сам термин «Возрождение», по справедливому замечанию датского шекспироведа Г. Брандеса (1842–1927), «говорит о возрождении горячей любви к жизни и языческой наивности воображения» [3, с. 101]. По его мнению, любовь шекспировских персонажей коренится во вневременном «непогрешимом инстинкте человека». Это чувство оказалось столь же «метаисторичным», как и красота Кэтрин.

В произведении В. Скотта ситуация оказывается обратной по сравнению с шекспировской трагедией: в последнем случае частная трагическая история демонстрирует историческую значимость, здесь же историческая значимость (новых ценностей) редуцирована до масштабов частной жизни, которая, несмотря на все перипетии сюжета, счастливо избежала трагедии. Смит, с которым обрела счастье Кэтрин – человек, укоренённый в эпохе. Свое место в социальном пространстве – место

ремесленника – он не согласился поменять даже на более высокое, гордо отказавшись от рыцарского звания, предложенного ему за боевые заслуги всеильным герцогом. Счастливый брак Генри и Кэтрин, по законам жанра, венчает *романтическое* повествование, в котором неизбежен налёт как ностальгии по минувшему, так и скепсиса по отношению к наступившим новым временам. Исторический оптимизм шекспировской трагедии здесь более или менее явно оспаривается, для чего используются пародийные приемы.

Несмотря на жанровые каноны, в произведении Скотта вполне реалистически показываются как сложность культурного феномена *пророчества*, многообразные (метафизические, эстетические, социальные и личностно-психологические) основания его, так и драматизм самой фигуры пророка, которому открывается будущее, но за счёт утраты связей с настоящим. Далеко не каждому оказывается по силам такая ноша.

По странному совпадению в упомянутом выше пародийном произведении Ф.М. Достоевского происходит похожая редукция. Если в пародируемой книге Гоголя он сам и ближний круг его «друзей» призваны стать некоей творческой лабораторией по выработке рецептов «всеобщего счастья», то в повести Достоевского её герой Фома Опискин действительно становится «устроителем всеобщего счастья», но... в масштабе отдельно взятого семейства. Очевидно, что феномен пророческого служения и статус пророка живо интересовали как Гоголя, так и Достоевского. Первый открыто претендовал на указанный статус, другой удостоился звания пророка еще при жизни. Как справедливо отмечает Л.И. Сараскина, своей повестью Достоевский «показал, что бывает, когда безграничное самолюбие овладеет ничтожной личностью, и как тот же самый порок способен корезить человека даже и выдающихся способностей» [7, с. 331].

Достоевский в своей жизни пережил и невиданный взлет в сферы властителей дум («новый Гоголь родился!»), и столь же невиданное низвержение в «кромешную жизнь» Мертвого дома. Беспрецедентный личный жизненный опыт (так же, как исторический опыт, освоенный В. Скоттом) дает возможность представить образ пророка гораздо более сложным и многомерным.

Список литературы

1. Аникст А.А. Шекспир. Ремесло драматурга. – М.: Сов. писатель, 1974.
2. Белокурова С. П. Словарь литературоведческих терминов. – СПб.: Паритет, 2006.
3. Брандес Г. Шекспир. Жизнь и произведения. – М.: Алгоритм, 1997.
4. Зиммель Г. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996.
5. Костелянец Б. Мир поэзии драматической. – Л.: Сов. писатель, 1991.
6. Пушкин А.С. Избранные произведения. – М.; Л.: Детиздат ЦК ВЛКСМ, 1937.

-
7. Сараскина Л.Г. Достоевский. – М.: Молодая гвардия, 2011.
 8. Скотт В. Пертская красавица, или Валентинов день. – Ростов н/Д.: Книжное изд-во, 1986.
 9. Тынянов Ю.Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Тынянов Ю.Н. Литературная эволюция. Избр. тр. – М.: Аграф, 2002.
 10. Тэн И. Философия искусства. Живопись Италии и Нидерландов. – М.: Изобраз. искусство, 1995.
 11. Шекспир В. Избранные произведения. – Л.: Худ. лит-ра, 1939.

Энтелехия юродства в русской культуре Средневековья

«Энтелехия» – активная движущая сила духовного процесса – в данном случае рассматривается на примере философско-культурологической составляющей явления юродства Христа ради. Автор поднимает вопрос о завершенности процесса юродства на Руси в определяемое время: с XIV по XVII вв., выраженного в устоявшейся иконографии образов блаженных.

"Entelechy" is an active driving force of the spiritual process - in this case it is considered an example of philosophical-cultural component of the phenomenon of foolishness for Christ's sake. The author raises the question of finality of the process of foolishness in Russia during the defined time: from the XIV to the XVII century, expressed in the well-established iconography of images of the blessed.

Ключевые слова: энтелехия, юродивый Христа ради, блаженный, иконопись, иконография.

Key words: entelechy (self-sufficiency), the foolishness for Christ's sake, blessed, icons, iconography.

Побудительным импульсом для написания данной статьи послужило тщательное изучение монографий С.А. Иванова «Византийское юродство» (1994) [6] и «Блаженные похабы. Культурная история юродства» (2005) [5], а также полемика, развернувшаяся вокруг работы по культурной истории русского юродства с А.Ю. Виноградовым [10]¹.

К изучению юродства как научной проблемы приступили в конце XIX – начале XX в. Первые труды заинтересованных просветителей на эту тему в отечественной науке представлены авторами христианского направления и носят морализаторский характер [7]. С позиции наследия житийной литературы Древней Руси в общем культурологическом процессе в советское время вопросами поведения юродивых занимались А.М. Панченко, Н.В. Поньрко [9].

С.А. Иванов упоминает в своем труде письменный документ древнерусской эпохи – «Моление» («Слово») Даниила Заточника [12, с. 166], А.И. Гончаров на основании анализа древнерусского текста приходит к выводу об энтелехии литературных и изобразительных образов. Определимся с терминами. «Энтелехия» понимается нами как «... самоцель, ак-

¹ Хочется специально отметить еще две наиболее значимые для данного исследования работы: труд А.Л. Юрганова о феноменологии юродства в средние века – «Убить беса: путь от средневековья к новому времени [16] и статью А.С. Гончарова об энтелехии феномена юродства [1, с. 92–102], название которой в буквальном смысле определило тему нашего исследования.

тивное начало, превращающее возможность в действительность» [15, с. 567]. В православной литературе юродство толкуется как вид подвига христианской праведности. «Христа ради юродивые» ставили задачу побороть в себе корень всех грехов – гордость. Для этого они вели необычный – бурный для других и скрытый для себя – образ жизни, иногда представляясь как бы лишенными рассудка, вызывая тем над собою насмешки людей, агрессию и неприязнь. Таким образом, ныне существует точка зрения, в соответствии с которой юродство – это сакральная симуляция безумия.

Главными «методами» юродства признаются прежде всего провокация, свершение абсурдных поступков и самоуничужение. Истоки юродства обнаруживаются в ветхозаветном профетизме, кинизме и некоторых культовых практиках – пустынножительство и монашество Сирии, Палестины и Египта – древних восточных религий. Христианство, зародившись в недрах мира «всеобщего синтеза и всепроникающего синкретизма» [14, с. 102–105], смогло переработать основные положения своего учения в связи с определением правил юродского поведения, принять его в свои объятия и дать потенцию для дальнейшего существования в другой культурно-исторической среде – в России. Надо отметить, что русская почва оказалась наиболее благоприятной для произрастания древа юродства.

А.И. Гончаров, соотнося свои наблюдения развития процесса появления юродивых на Руси с периодизацией распределения потенциальных возможностей этноса в труде Л.Н. Гумилева [3], рисует следующую картину. Христианство стало господствующей религией в Древней Руси, когда русский этнос находился в инерционной фазе этногенеза («фазе цивилизации») [3, с. 294–295]. Переименования нашего государства: Киевская Русь, Московская Русь, Россия (петербургская, затем – московская) несут в себе побудительный мотив собственного развития. Как только завершается один исторический период, начинается другой, не меняя в корне идею существования русского этноса, но каждый раз давая ей дополнительный импульс к самоидентификации.

Наше внимание будет сосредоточено на первых двух периодах: Киевская Русь и Московская Русь. Во времена принятия и утверждения христианства на Руси главную образовательно-воспитательную роль сыграло распространение агиографической литературы. Русские люди любили читать жития византийских святых, в том числе и юродивых, но собственный подвиг юродства ими был не осознан и был не ко времени. В этот период известен только один исконно русский юродивый – Исаак Печерский (ум. 1090 г.). Да и подвиг его больше похож на монастырское послушание, чем на собственно юродство, тем более что «блажение» продолжалось в ограниченный период времени его жизни. В фазе обскурации русского этноса имеется тоже единичный случай поведения, схожего с юродским, – поведение Авраамия Смоленского (XIII в.).

«После пассионарного толчка в XIII в. начинается процесс этногенеза, приведший к формированию великорусского этноса. В фазе подъема выделяется большая группа «классических» юродивых в византийском стиле: Прокопий Устюжский, Кирилл Белозерский, Феодор и Николай Качановы, Исидор Ростовский-Твердислов, Иоанн Устюжский и др. Количество юродивых в акматике растет, полный список составить затруднительно, ограничимся приведением имен юродивых, прославившихся в начале фазы: Галактион Ферапонтовский, Лаврентий Калужский, Яков Боровичский, Василий Блаженный, Арсений Новгородский, Николай Псковский (Никола Салос), Иоанн Волосатый, Иван Большой Колпак, Елена Юродивая, Симон Юрьеvecкий, Киприан Суздальский. В период перехода от акматики к надлому отношение власти к юродивым ухудшается (начало перехода мы датируем второй пол. XVII в., конец перехода – около 1760 г.)»¹.

Думается, что аналогия между развитием византийского и русского юродства позволяет сделать вывод, что означенное выше положение вещей произошло по причинам этногенетического характера, религиозно-культурный фактор является в данном случае вторичным. Когда Русь официально приняла христианство из Византии в X в., то и византийцы (ромей), и русские находились на одной и той же фазе этногенеза – инерционной, что значительно упрощало взаимопонимание, создавало дополнительную комплиментарность и облегчало религиозно-культурную трансляцию. Поэтому-то и восприятие юродства как вида святости было схожим: уважение и почитание преставившихся в иные годы юродивых и сдержанная терпимость к юродивым-современникам. А так как в северо-восточной Руси запустился новый процесс этногенеза, то и к юродству стали относиться почти так же, как и в ранней Византии. Есть и еще одна общая деталь: и в Византии, и на Руси происходило как бы наслаивание двух различных фаз этногенезов. На территории будущей Византии столкнулись и пересеклись уходящий собственно римский суперэтнос и новорожденный христианский этнос, которому и предстояло стать ромейским. Северная Русь тоже оказалась в подобном положении, ведь псковичи и новгородцы дольше всех сохраняли стереотипы поведения, присущие древнерусскому этносу.

Продолжая вывод А.И. Гончарова, с которым мы соглашаемся, отмечаем следующее. В фазах пассионарных толчков, связанных с революционными преобразованиями, политической и социальной нестабильностью, культурно-исторический фон колеблется. Преобразования в культуре могут совершаться в относительно спокойной обстановке, им нужно произрасти, а для этого необходимы соответствующие условия исторической и политической стабильности (хотя бы некоторое

¹ Приведенный А.И. Гончаровым список юродивых включает имя Елены Юродивой, о которой сведений иконографического характера нет.

время). Наиболее удачным для формирования культуры и новшеств в областях литературы и искусства является время XV–XVI вв. Следовательно, рост количества повторений юродского подвига по византийскому образцу в русской среде связан, с одной стороны, с определившейся исторической и политической обстановкой на Руси, с другой – с падением Византии (1453 г.) и переходом церковного лидерства к русской «короне» – белому патриаршему куколю – как символу первосвященства в православном мире. Фаза акматики в византийском мире схожа с периодом обновления в русском, и потому византийско-греческие связи в XV в. способствуют самоопределению России именно в культурно-религиозном плане. Эта обстановка является благоприятным фоном для произрастания культурного явления юродства на Руси.

Хронологическое распределение отобранных нами 23 имен юродивых¹ выпадает на период с XI по XVII в., совпадает с географическим определением тех мест, которые отмечены на карте. На первый этап возникновения юродства на Руси, точнее – его проникновения из Византии, который приходится на XI–XIV вв., выпадает три имени: Исаакий Печерский – монах-черноризец Киево-Печерской лавры (XI в.); Авраамий Смоленский – монах, настоятель церкви Положения Риз Богородицы (XIII в.) и Прокопий Устюжский – мирянин, бывший купец, сознательно избравший сей удивительный подвиг (XIV в.). На начальном этапе не очень быстро прививается этот вид христианской добродетели: раз в столетие. Следуя теории Л.Н. Гумилева, первый этап христианизации Руси с точки зрения формирования религиозного сознания совпадает с фазой этногенеза, т. е. зарождения цивилизационного мировосприятия. После пассионарного толчка в XIII в. (видимо, после освобождения от татарского ига) начался непосредственный процесс этногенеза, и вот тут пригодились византийские жития святых, подтолкнувшие к формированию собственного русского буйства. Примечательно, что началось юродство с варианта монастырского юродства, вошло в стадию расцвета в разновидности городского похабства и «сошло на нет» снова среди представителей монашеской братии. Последними древнерусскими юродивыми можно считать тотемских и верхотурских святых, которые не только хронологически (время их жизни относится к XVII в.), но и мировоззренчески представляют последнюю точку развития явления юродства на Руси – этап созерцательного и умиротворенного юродства.

¹ Прокопий Устюжский, Николай Кочанов, Федор Новгородский, Георгий Шенкурский, Иаков Боровичский, Максим Московский Нагоходец, Михаил Клопский, Исидор Твердислов, Иоанн Устюжский, Галактион Ферапонтовский, Лаврентий Калужский, Василий Московский, Николай Псковский (Салос), Иоанн Власатый Ростовский, Симон Юрьевецкий, Иоанн Большой Колпак, Киприан Суздальский, Прокопий Вятский, Максим Тотемский, Андрей Тотемский, Симеон Верхотурский, Косьма Верхотурский, Иона, монах Пешношского монастыря.

Обратимся к известному памятнику литературы «Слово Даниила Заточника» (список XII в.)¹, который в статье А.И. Гончарова рассмотрен как пример энтелехии юродства на Руси, но лишь в том ракурсе, который необходим для освещения нашей темы: можно ли русское явление юродства назвать энтелехийным, самодостаточным? И еще более узкий вопрос: является ли процесс формирования иконографии юродства на Руси энтелехийным, т. е. наиболее показательным примером расцвета русской культуры XV–XVII вв.

IV. «Кому Боголюбово, а мне горе лютое; кому Белое озеро, а мне черни смолы; кому веселие, а мне плач горький; кому новые хоромы, а у мене углы отгнили и отпадали, зане де не процвете часть моя горькая» [13, № 1315].

IX. «Зане, господине, кому благо Любиво, а мне горе лютое; кому Бело озеро, а мне чернее смолы; кому Лаче озеро, а мне на нем плач горький, кому есть Новгород, а мне углы отпали, зане не процвете часть моя» [11, № 43/1120].

Нами взяты две адаптированные цитаты одного текста и одного времени, но разных авторов. Мы специально выбрали цитаты, которые можно отнести к средневековому жанру «плача», нередко используемого в литературе. Несколько строк, но отчетливо слышна интонация отверженного. Нам кажется, что такая рифмованная речь могла принадлежать высказываниям юродивого, если бы его пророчества когда-нибудь могли бы быть записаны.

Выразительные средства первого фрагмента, в которых слышен словесный ряд: рифма *Бого – любово – горе лютое*; повтор слова *кому*; повтор согласной *Б*. Также в данном фрагменте виден ряд изобразительный: ахроматический контраст: белое – черное; цветное – *процвете*. Кроме того, имеет место психологическое противопоставление эмоциональных реакций: веселие – плач горький.

Выразительные средства второго фрагмента: рифма тоньше, созвучие сло'говое: *благо – Любиво – лютое*; *Лаче – плач*; противопоставление местоимений: *кому (кому-то) – мне*; противопоставление эмоций: *лаче (не плачь) – плач*; противопоставление цвета: белое – черни; пространственное противопоставление: земля (Боголюбово) – вода (Белое озеро); полисемия понятий: Новгород – новый город, новые хоромы, а не название города.

Сравнение фрагментов текста дает повод для размышлений.

Географические наименования, употребляемые Даниилом Заточником в начале «Слова»: Боголюбово, Лач-озеро, Бело-озеро, Новгород, – будучи обозначенными на карте и соединенными линиями, образуют

¹ Текст послания Даниила Заточника, известный по нескольким редакциям, в нашей работе приводится по Н.Н. Зарубину [12]. Первая версия текста цитируется по списку М.Н. Погодина XVII в., вторая – по редакции рукописи начала XVII в.

треугольник, о котором упоминает в своей статье А.И. Гончаров: «отметим самое важное, что юродство в Северной Руси в XIV-XV вв. появляется или внутри «треугольника», или же близко к его сторонам...» [1, с. 101]. Вернемся к приведенной ниже таблице сведений о юродивых и к сформированной нами схеме географических и топонимических связей местопребывания юродивых.

«Киев – Смоленск – Новгород – Великий Устюг» – главная линия распространения юродства: от пещерного затворничества и начала юродства Исаакия Печерского через монашеское юродское иночество преподобного Авраамия в обители Богородицы под Смоленском, через новгородские церкви и монастыри, где проявили себя и Михаил Клопский, и ранее Прокопий Устюжский. Вместе с последним оно переходит на вологодскую землю – в Устюг. Эту линию можно сравнить с умозрительным потоком святого учения. Словно из малых водоемов в пустынях Сирии и Палестины, от теплого Черного моря потекло знание о юродивых из Константинополя в южные реки Руси. От морской державы по Днепру принесено было это христианское знание в Киев, попало тонкой струей в киевские пещеры первого на Руси монастыря, отстоялось в водах Днепра. Вновь по Днепру перетекло в Смоленск, оттуда – в Новгород. В Новом граде, омываемом водами озера Ильмень и реки Волхов, выплеснулось в беспокойные Мсту и Веряжу.

«Новый град» – именно так следует называть Новгород по тексту «Слова» – означает, что не только Новгород имеется в виду: любой другой новый город противопоставлен убогости того места, где находился в заточении Даниил. Например, это мог быть и Устюг, куда отправился Прокопий. Из жития Прокопия Устюжского известно о купце Прокопии, который «пленился красотой величественных храмов и благолепием православных сооружений» [4, с. 118] (анагогическая функция жития – О.Т.) и отправился в один из новых городов Руси – Устюг. С устюжанами новгородцы вели торговлю, и по житию известно, что сам Прокопий был иностранным (немецким?) купцом. Торговля влекла Прокопия из своей страны в Россию, но здесь произошла с ним перемена (возможно, зрелая ранее), и Прокопий, поддавшись очарованию православной службы и, что для нас немаловажно отметить, величественности и красоте новгородских храмов, перешел из католичества в «правую» веру и ушел уже не купцом, а богомольцем в Устюг. Там Прокопий принял на себя подвиг юродства. Значит, Новгород – первый русский город, который дает потенцию роста собственного движения юродивых. Неслучайно именно на новгородской земле насчитываем пять юродивых в главной фазе «подъема великорусского этноса – фазе обскурации» (термин Л.Н. Гумилева) с XIV по XVI вв. Новгород во времена принятия христианства и создания литературного памятника Даниила Заточника обладал обширной территорией. Новгородцам принадлежали псковские и вологодские земли. Упоминаемые в «Слове» географические названия – Бо-

голюбово, Владимиро-Суздальское княжество – и соседство регионов оправдывает упоминание названий новгородских и владимирских земель. Но кроме географического указания эти названия имеют аксиологический оттенок и обращены к адресату в эмоционально-эстетическом контексте. В «Слове» представлена богатая метафорическая языковая палитра, культурологический фон произведения выражен не только в лексическом, но и в философском смысле.

Еще раз очерчиваем «треугольник» Даниила Заточника и прокладываем мысленный путь распространения юродства: «Киев – Смоленск – Великий Новгород – Великий Устюг». Затем снова Новгород, от которого не линейно, а радиально отходят круги юродского подвижничества и распространяются на Ростов Великий, Кострому, Калугу, Псков и, наконец, Москву. Московский юродивый Василий Блаженный – самый канонический юродивый из всех святых этого подвига в Древней Руси. О нем – самое пространное и полное житие, устные легенды, похвальные слова и поминальные службы и, что наиболее важно для нашей темы, сохранились иконы с его изображением и даже храм в его честь, выстроенный на главной площади страны.

Итак, Москва представляет трех святых, жизнь и подвиг которых укладываются в рамки полутора столетий – с первой половины XV в. – до конца XVI в. – время акматического подъема. Далее следует период статики, и юродство в классическом образце, проявившемся на примере житий и жизни Максима Нагоходца, Василия Блаженного, Иоанна Большой Колпак, Николая Псковского, приходит в упадок. Замирание юродского подвига в Древней Руси охватывает весь XVII в. Для последующих столетий юродство не характерно вовсе.

Возвратимся к мысли о «треугольнике» распространения юродства. Кроме обозначенных А.И. Гончаровым пунктов добавляются Вологда, Тотьма, Сольвычегодск, Кострома, Калуга, Юрьевец, Вятка. Нанеся на карту названия населенных пунктов, в которых жили и буйствовали наши святые, получим не треугольник, а скорее овал, растянутый по диагонали. Его реперными точками являются: на юго-западе – Киев, на северо-востоке – Великий Устюг. От Киева до Устюга проходит главная ось, пересекая Москву. Она является центром культурного ареала и точкой схода географических топонимов. Значит, в «Слове» Даниила Заточника упоминается о малом количестве юродивых, мы дополнили нашу умозрительную схему, получив новую конструкцию. Овал и треугольник пересекаются, точки схода выпадают на указанные города.

Взяв из доминирующего кода Библии главную идею – монотеизм, выступая против человекопоклонничества (но не отвергая сакральную природу власти), Даниил Заточник через юродскую трансформацию Священного Писания и отчасти Священного Предания пытается донести до читателя свои мысли о реально существующем мире. Поэтому-то и будущее не занимает Заточника, из-за этого-то он в малом объеме ис-

пользует пророческие главы из книги пророка Даниила [1, с. 101]. Его цель – обосновать юродство на современный ему момент. Впоследствии юродство в литературе, в частности в публицистике и эпистолярном жанре, проявилось у Авраамия Смоленского и Парфения Уродивого (Ивана Грозного) [8, с. 10–12]. Юродство в художественный мир Руси вошло с иконами Прокопия Устюжского и Василия Блаженного в XV–XVI вв.

Остановимся на утверждении А.И. Гончарова об энтелехии иконописи: «Отметим, что если перебрать все древние христианские изображения, то, пожалуй, можно утверждать: иконопись уже при возникновении несла в себе энтелехию юродства» [1, с. 93]. Филолог и философ А.И. Гончаров связывает изобразительные символы язычества с зарождающейся христианской культурой: «Христианство брало знаки, символы и смыслы из политеистической культуры, трансформировало их, превращая их в свои символы и смыслы, не раскрывая, не декодируя их для язычников, провоцируя насмешки, клевету и гонения со стороны тех, кто не желает понимать и рассуждать» [1, с. 93]. Юродство проявляется в знании кода языческих символов, заведомом сохранении этого кода в тайне при переходе его к христианству, что делает искусство новой веры прерогативой посвященных и предполагает сознательное ожидание гневной реакции непосвященных. Переводом политеистических символов в монотеистические первые христиане не занимались. Тайна христианских изобразительных символов, провоцирующая насмешки в среде язычников, объединила посвященных и отделила их от общего круга верующих или сочувствующих. Надо сказать, что не все, кто причислял себя к христианам, свободно разбирались в изобразительной символике. Процесс толкования христианских символов для самих христиан растянулся на долгие века, стал вопросом обсуждения на нескольких Вселенских соборах, в частности, на VII Никейском соборе, а затем такой же длительный и тернистый путь изобразительное искусство прокладывало себе в умозрительной среде наших предков после принятия Русью христианства. В русской литературе вопросы теории искусства впервые были поставлены и начали разрабатываться только во второй половине XVII в.

Обозначим вывод. Впервые проблема кодирования изобразительного искусства обнаружилась при переходе от политеизма к монотеизму. По мнению А.И. Гончарова, юродство проявляется в переводе языческой изобразительной символики в христианскую, т. е. речь идет об иконографии, а не об иконописи. Это означает, что иконография христианских символов при адаптации их для язычников несла в себе энтелехию юродства – силу провокации и силу перевода провокационного поведения в молитвенное умиротворение. В житиях юродивых описаны факты «похабства», в иконе нет изображений буйственного поведения. Причины отсутствия житийных реалий в иконописи разные, в том числе и та, что в иконописном образе представлены юродивые в состоянии святости, т. е. после причисления к лику святых, а значит, после их земного пребыва-

ния. Более важная причина – в аналогии иконы, в возвышении молящегося. Дуализм восприятия образа юродивого заключается в дилемме, которая встает перед зрителем: самый униженный в обществе человек на иконах написан рядом с великими святителями земли русской, с Богородицей и Христом. Юродство восприятия иконы о юродивых заключается в изображении гонимого и презираемого в непотребном одеянии или вообще обнаженным, чтобы обратить внимание зрителя в наиболее эпатажной форме. Наш тезис следующий: энтелехия иконографии юродства в русской иконописи XV–XVII вв. подтверждает идею энтелехии юродства в общей историко-культурологической ситуации.

Список литературы

1. Гончаров А.И. Энтелехия юродства в «Слове» Даниила Заточника // Вестн. ВГУ. Сер. Филология. Журналистика. – 2004. – №1. – С. 92–102.
2. Гудзий Н. К. Моление Даниила Заточника // История русской литературы: в 10 т. / АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941–1956. Т. VIII. 1951, С.433
3. Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – СПб.: Юна, 1992.
4. Дробленкова Н.Ф. Житие Прокопия Устюжского, Христа ради юродивого // Жизнеописания достопамятных людей земли русской. X–XX вв. – М.: Моск. рабочий, 1992. – С. 117–126.
5. Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянской культуры, 2005.
6. Иванов С.А. Византийское юродство. – М.: Междунар. отношения, 1994.
7. Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые. – М.: изд-е Ступина, 1902.
8. Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному Воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси (по материалам Пушкинского дома). – Л.: Пушкинский дом, 1972.
9. Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1976.
10. Рецензия А.Ю. Виноградова на книгу С.А. Иванова «Русское похабство». – М., 2005. URL: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text>
11. Слово Данила Заточника. Рукопись ГПБ, нач. XVII в. № 43/1120.
12. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. – Л.: АН СССР, 1932.
13. Слово Даниила Заточника. Список М.П. Погодина, № 1315. XVII в. РНБ.
14. Туминская О.А. Синтез и синкретизм феномена православного юродства. // Синтез в русской и мировой художественной культуре. – Ярославль: Ремдер, 2002.
15. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1987.
16. Юрганов А.Л. Убить беса: путь от средневековья к новому времени. – М.: РГГУ, 2006.

Коммуникация и общение в современной культуре: уроки научной аберрации

В статье рассматривается соотношение фундаментальных понятий «коммуникация» и «общение» в современной философии культуры, вызывающих широкую дискуссию, научные заблуждения и противоречия в их трактовке. На основе выдвигаемой автором концепции аксиологической коммуникологии проведен сравнительный анализ данных понятий и дана их оценка.

This article discusses the relationship of the fundamental concepts "communication" and "socialization" in the contemporary philosophy of culture, raising broad discussions, scientific errors and contradictions in their interpretation. On the basis of the nominated concept of the axiological study of communication the author carries out a comparative analysis of these concepts and gives their assessment.

Ключевые слова: культура, коммуникация, социокультурная коммуникация, общение, аксиология, информация.

Key words: culture, communication, social-cultural communication, socialization, axiology, information.

У каждой научной дискуссии, как известно, своя судьба, начало и завершение. Нечто подобное произошло и в отношении таких, теперь уже можно уверенно сказать, фундаментальных понятий или научных категорий, как «коммуникация» и «общение». Дискуссия о происхождении, содержании, коннотации, уровнях, объемах, функционировании в разных сферах, назначении этих понятий не утихает и сегодня. Свидетельством этого стало пристальное внимание к данным понятиям и по-прежнему противоречия в их трактовке в выступлениях на «круглом столе» с международным участием «Ценности и коммуникация в современном обществе» в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге в 2011 г. До сих пор ученые пытаются выводить эти понятия одно из другого, элиминировать, идентифицировать, дифференцировать, заменять близкими понятиями или вовсе избегать использования, трактовать с позиций разных наук и видов деятельности. Особенно непростая ситуация возникла в сфере культуры. Попробуем разобраться в этом на базе как современных, так и вчерашних представлений, суждений, научных теорий и концепций разных ученых, стоящих подчас на диаметрально противоположных позициях.

Несмотря на глубокий и тщательный, а подчас просто блестящий анализ, некоторые ученые, причем даже весьма крупные и авторитетные, приходят в оценке соотношения понятий «коммуникация» и «общение»

к странным и, на наш взгляд, не вполне корректным выводам. Так, одни отождествляют коммуникацию с информацией, т. е. с тем семантическим содержанием, которое она всегда несет в себе и для передачи которого, собственно, и предназначена [12], другие ограничивают функционирование коммуникации в разных культурных сферах, в частности, особенно интересующей нас сфере художественной культуры, и степень её влияния на общество и отказывают в наличии обратной связи, т. е. в её главном, фундаментальном, родовом процессе [6], третьи же, наоборот, само формирование общества ставят в зависимость от коммуникации [9]. Некоторые специалисты не видят никаких различий в понятиях общения и коммуникации и тем самым смешивают и подменяют их, есть и те, которые считают сегодняшний мир и вовсе дискommunikационным [4].

Всё это не так безобидно, как может показаться на первый взгляд, поскольку мы имеем дело не с какими-то второстепенными, малозначимыми и не влияющими ни на что понятиями, а с самыми что ни на есть ключевыми категориями современности, и неверное их понимание может привести к методологическим ошибкам при их изучении и серьёзным последствиям в практическом использовании. Причем подобная научная аберрация вовсе не способствует прояснению и так весьма сложных и противоречивых коммуникационных процессов и явлений в эпоху формирования общества, названного информационным, а, на наш взгляд, точнее его было бы назвать информационно-коммуникационным, поскольку информация требует различных коммуникационных средств и систем для её трансляции в современном глобальном социокультурном пространстве.

Осмысление проблем коммуникации и общения имеет многовековую историю, у истоков которой стояли античные философы и, прежде всего, Сократ, Платон и Аристотель. Проблема коммуникации и общения как социокультурного феномена оказывается в центре внимания философских исследований с начала XX в., хотя интерес к ней прослеживается уже в работах И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, где дан философский анализ проблемы субъекта и его возможностей.

Термин «коммуникация» (лат. *communicatio* – делаю общим, связываю) появился в научной литературе в начале XX в., хотя само слово «коммуникация» известно ещё с античных времён, и получил ряд значений, в частности, *связь, путь, сообщение, передача, обмен, общение*. В настоящее время термин «коммуникация» интерпретируется как а) средство связи любых объектов материального и духовного мира, б) передача и обмен информацией в обществе с целью воздействия на него, в) общение – передача информации от человека к человеку. Очевидно, что первое значение термина может иметь лишь частичное отношение к социальной коммуникации, а в предельном понимании коммуникация – информационный обмен, где информация – мера организации системы –

означает любые связи и отношения в окружающем мире, пронизывающие весь Универсум.

Обострение исследовательского внимания к проблеме коммуникации связано с развитием научных дисциплин, в проблемное поле которых входит понятие «информация». Первый пик интереса к процессам коммуникации фиксируется в 40–60-е годы параллельно с появлением кибернетики. Изучение коммуникации как обмена информацией замыкается на проблемах формализации сообщений, их кодирования и декодирования (К. Шеннон, У. Уивер). Особенно заметный рост исследовательского интереса к проблемам коммуникации, информационного обмена стал наблюдаться во второй половине XX в. Вызван он был, в первую очередь, бурным развитием кибернетики, а также современных систем связи. Термины «коммуникация» и «информация» быстро и прочно вошли в научный лексикон. Начавшийся «коммуникативный бум» свидетельствовал о большой востребованности коммуникативных знаний и технологий в обществе. Уже в 60-е годы, по оценкам Э. Беттингауса, только в американской научной школе коммуникологии существовало более 50 различных описаний процессов коммуникаций [13], а в работе Ф. Дэнка и К. Ларсона приводится более 125 определений общения [14].

Для отечественной традиции этого периода весьма ценными для исследования коммуникативных процессов оказываются достижения структурально-семиотической методологии, предложенной Ю. М. Лотманом [8]. В дальнейшем намечается поворот к социологизации коммуникации и общения, что находит, в частности, отражение в работах М. С. Кагана [6].

В современном понимании коммуникация чаще всего определяется как передача некоего содержания, смысла, сигнала, т. е. информации, посредством различных систем (физических, биологических, социальных, технических, кибернетических, информационных, семиотических и т. п.) в природе, культуре и обществе. Ещё чаще коммуникация отождествляется с общением, т. е. передачей опять-таки информации от человека к человеку и определяется как специфическая форма взаимодействия людей в различных видах их деятельности с помощью языка (естественного или искусственного). Коммуникационный процесс – это обмен информацией между двумя или более людьми, а с позиций системологии – между системами различного уровня и назначения. Обмен информацией происходит только в том случае, когда одна сторона предлагает информацию, а другая может воспринять или воспринимает её. Важно подчеркнуть, что в ходе обмена обе стороны играют активную роль.

Согласно концепции функциональной антропологии (Б. К. Малиновский, А. Р. Рэдклиф-Браун, Э. Лич), «принцип взаимности» пронизывает все социальное поведение, а взаимность – это форма коммуникации. Коммуникация включает в себя самые разнооб-

разные связи и отношения между субъектами и объектами в природе, культуре и обществе, а не только эмоционально-рациональное взаимодействие, касающееся отдельных людей по отношению к друг другу в силу взаимной симпатии, эмпатии и близости интересов, и, несомненно, в этом плане она шире, чем общение. Необходимо отметить, что коммуникация служит основой любого общения, но общение не сводится только к коммуникации. Общение – всегда социальный и межличностный процесс, в то время как коммуникация может быть технической, биологической и т. п., в том числе социальной и социокультурной.

Общение – также всегда коммуникационный и информационный процесс, но далеко не всякий информационный процесс есть общение. Общение в отличие от коммуникационного и информационного процессов – это эмоционально окрашенный процесс, и чем больше в нем положительных эмоций, тем он глубже и продуктивнее. Известно, что без человеческих эмоций нет, никогда не было и не может быть поиска истины. Так как общение – это существенная черта человеческого познания, то без эмоций нет ни познания, ни общения.

В то же время заметим, что общение, будучи сложным эмоционально-семантическим процессом взаимодействия социальных субъектов, в котором происходит обмен деятельностью, информацией, опытом, способностями, умениями и навыками, а также результатами деятельности, все же является лишь частью процесса познания. Далеко не всегда в процессе общения и обмена разными идеями рождается новая информация или новое знание, иначе процесс познания мог бы ограничиться только общением. Реально это не так. И еще одно. При акте коммуникации высоки требования к снижению информационного шума. В процессе же общения информационный шум не только возможен, но и необходим, будучи той параинформационной средой, без которой информация не может быть полностью воспринята и усвоена – это наличие фасцинации, субординации, приоритета.

Ранняя социальная связь устанавливается путем коммуникации уже на первых этапах развития человека. Самая же ранняя форма коммуникации – это связь матери и плода, вынашиваемого ею. Очень важной стороной этой коммуникации (назовем ее витальной – В. Г.), – писал М. Бубер, становится ее «беспредельно космический характер» [1, с. 18]. Ж.-Ф. Лиотар отмечает, что ребенок включается в производство культурных текстов и соотносение себя с другими, т. е. в социально-коммуникативную деятельность, едва появившись на свет [7].

Интересные, хотя далеко не бесспорные мысли о природе коммуникации и информации на базе компаративного анализа мы находим в статье Р. Ю. Осокина [11]. Исходным в ней является вопрос о том, насколько правомерно ставить в один ряд коммуникационные и информационные процессы. Главное, в отношении чего выражено сомнение автора статьи – это цель, на достижение которой направлены коммуни-

кация и информация. Другими словами, предпосылкой построения теории информации выступает то, что пока вовсе не очевидно – принципиальная тождественность информационных и коммуникационных процессов. В статье сделана попытка прояснить, насколько указанное отождествление можно рассматривать как достаточно обоснованное.

Понимание напрямую зависит от семантического потенциала семиотической системы. Основная цель коммуникационного процесса – обеспечение понимания информации, являющейся предметом и содержанием обмена. Важной становится проблема определения зависимости коммуникативного понимания от использования конкретных семантико-семиотических систем и основных их функций. Но проблема связи понимания и языка в современном научном знании теоретически разведена, и поэтому необходимо приведение её к некоему смысловому единству. Интерпретация этой проблемы традиционно происходит как минимум в двух культурфилософских системах – философии языка (герменевтике – Г. Гадамер и аналитической философии – Л. Витгенштейн) и философии сознания (трансцендентальной феноменологии – Э. Гуссерль).

Аналитика языковых структур своим предметом имеет сам язык – его невозможно редуцировать ни к чему другому, язык не имеет какого-либо основания помимо самого себя, о чем говорил Л. Витгенштейн [2]. В этом смысле основой «понимания понимания» является не само понимание, а язык. Теория языка исходит из того, что значение и смыслы есть то, что раскрывается в языке, и с их помощью строится описание сознания. Такого рода воззрения видны, например, в некоторых работах М. Мерло-Понти [10]. Для него понимание не просто происходит посредством речи, но и осуществляется как речь – «понимание и есть речь». Трансцендентальные исследования, напротив, пытаются говорить на собственном «языке» сознания, при этом никак не представляя его как знаковую систему. Например, гуссерлевские «ноэсис» и «ноэма» также не сводятся к фактам языка. Таким образом, можно заметить, что между двумя приведенными исследовательскими программами существует теоретический разрыв, и в этом можно вполне согласиться с автором рассматриваемой статьи.

Коммуникация обычно рассматривается как функционирование знаковых систем, посредством которых достигается понимание. Семантическое понимание в коммуникационных процессах достигается на базе единого языка и совпадения «смысловых фокусов», создаваемых и интерпретируемых текстов культуры, под которыми понимается организованное единство; связная, компактная и воспроизводимая последовательность знаков и образов, развернутая в социальном пространстве и времени, выражающая некое структурированное содержание и обладающая доступным пониманию смыслом [5].

Коммуникацию можно считать необходимым и всеобщим условием людей и одной из фундаментальных основ существования общества. Именно этим и объясняется столь пристальный интерес к ней представителей самых разных направлений социально-гуманитарного знания. История общественной мысли свидетельствует, что философы и социологи, политологи и культурологи, психологи и педагоги, историки и лингвисты всегда интересовались проблемами человеческого общения и разрабатывали их в соответствии со своими научными интересами.

Сам принцип формирования культуры невозможен вне коммуникации, а значит, и вне *социально-коммуникативной деятельности*, под которой нами понимается деятельность по освоению и передаче культурных ценностей в хронотопной (пространственно-временной) системе координат. Следовательно, *социально-коммуникативная деятельность* может быть определена также как креативная, когнитивная и трансляционная сторона прямого и опосредованного взаимодействия людей с текстами культуры в социальном пространстве и времени. Артефакты культуры, выраженные в семантико-семиотической форме, и есть тексты культуры, с которыми в том или ином плане взаимодействуют различные индивиды и социальные группы.

Коммуникация в отличие от привычных представлений и большинства научных дефиниций – не просто канал обмена информацией или акт общения, а сложная полиструктурная и полифункциональная система, состоящая из ряда обязательных подсистем. Составляющие коммуникационной системы являются аксиогенными, т. е. порождающими ценности или анти-ценности. Коммуникация представляет собой аксиогенную, антропную, биологическую, физическую, техническую или иную искусственную систему на разных уровнях организации и развития материи, т. е. систему атрибутивного уровня для обмена самой разнообразной информацией. Коммуникация имеет ноуменально-феноменальную природу, т. е. в качестве ноумена в коммуникации выступает её аксиогенная составляющая. Именно она определяет творческую основу любой, а значит, и культурной деятельности и представляет внутренний мир, систему внутренних коммуникаций или интрокоммуникацию. Феноменальную же сторону характеризуют информационные процессы, причём имеющие амбивалентный характер, т. е. определяющие содержание и внутреннего, и внешнего мира. Внутренняя коммуникация обуславливает творческие связи и порождение «ценностей-образов» как результата связи явлений и актов природы, человека, культуры и общества.

Внешние коммуникации с помощью информационных сообщений осуществляют оповещение о результатах культурной деятельности, трансляцию культурных ценностей в мире. Приращение и обогащение культуры – это познание, преобразование и оповещение мира о новых культурных (художественных) ценностях, артефактах и текстах культуры, что делает коммуникации в их внутреннем и внешнем проявлении совершенно необходимыми для формирования и развития современной культуры.

Особую роль играет социокультурная коммуникация, которая нами определяется как универсальная информационно-коммуникационная синергетическая система субъектного взаимодействия в социальном и художественном пространстве культуры на основе коммуникативно-познавательных процессов обмена, хранения и трансляции культурных ценностей в их духовном выражении и материальном воплощении по различным коммуникационным каналам в виде разнообразных текстов культуры, артефактов смыслов, ценностей, идеалов, эстетического опыта и иных результатов человеческой деятельности, а также информационных сообщений о них в современной сфере культуры.

Определение социокультурной коммуникации через эффекты синергизма основывается на аксиогенной, или ценностно-образующей, природе социокультурной коммуникации, создании различных смыслов, имеющих ценностное содержание. Взаимодействие смыслов в системе социокультурных коммуникаций, на наш взгляд, порождает именно синергетический эффект и формирование новых интегративных качеств, меняющих в той или иной степени состояние данной системы или даже саму систему. Это и позволяет отнести социокультурные коммуникации к классу синергетических систем.

Научные представления о культуре как особом синкретическом материально-духовном единстве человеческой деятельности, создающей и сохраняющей смыслы, артефакты, ценности и идеалы человеческой жизни, дают основание утверждать, что именно социокультурные коммуникации являются основой этого культурного единства. Всё это позволяет полагать, что социокультурная коммуникация является и основой синкретичной и мозаичной современной художественной культуры.

Культура и процессы человеческого взаимодействия коммуникативны по самой своей природе. Несомненную актуальность этой проблеме придаёт место и роль коммуникации в современной художественной культуре. Возникновение новых способов коммуникации обусловлено потребностями развития общества, новыми формами творчества и жизнедеятельности человека, создающимися на этой основе. Все это выступает причиной динамики содержания культуры, перехода к иной системе ценностей. Эти трансформации вызывают к жизни иные потребности в социальном и межличностном взаимодействии и тем самым влекут за собой формирование, развитие и смену способов, форм и содержательных аспектов коммуникации в современной культуре. Возникновение иных видов, жанров и форм искусства, появление интерактивной культуры, влияние информационно-коммуникационных технологий на искусство, оригинальные и непривычные формы представления художественных произведений и оценка взаимодействия с ними реципиентов искусства требуют новых методологических подходов к их изучению. Одним из феноменов художественной культуры можно назвать процесс постепенной замены традиционных средств взаимодействия в художественном пространстве на новые способы коммуникации. В этой ситуации обна-

руживают свою недостаточность сложившиеся научные подходы к осмыслению новых феноменов художественной жизни.

Нами предложен междисциплинарный, многоаспектный, системный подход к исследованию феномена социокультурной коммуникации в художественной культуре как объекта культурологии на основе предлагаемого принципиально нового информационно-аксиологического анализа информационно-коммуникационных процессов и явлений в художественном пространстве современной российской культуры [3].

Исследование проблем коммуникации, вместе с тем, не ограничивается только областью философии и социальных наук. Они изучаются представителями десятков дисциплин: социальных, гуманитарных, естественных, технических. Поэтому закономерно возникает вопрос о комплексном подходе изучения феномена и сущности коммуникации как общенаучной категории, но коммуникативная проблематика оказалась весьма сложной, запутанной и противоречивой, а это серьёзно затрудняет её изучение.

Завершая рассмотрение заявленных в заглавии статьи фундаментальных понятий «коммуникация» и «общение», противоречивости их трактовок и оценок, можно прийти к выводу, что эта дихотомия обусловлена как сферой действия, так и целями их реализации в современном пространстве культуры и общества. Следовательно, дальнейшие научные дискуссии, поиски и заблуждения в их философском и методологическом осмыслении неизбежны.

Список литературы

1. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высш. шк., 1993.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования. – М.: Гнозис, 1994.
3. Грачев В.И. Коммуникации – Ценности – Культура (опыт информационно – аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006.
4. Гройс Б. Комментарии к искусству. – М.: Худ. журн., 2003.
5. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. – М.: Наука, 1984.
6. Каган М.С. Мир общения. – М.: Политиздат, 1988.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998.
8. Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992.
9. Луман Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. – №6. – С. 42–51.
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Алетейя, 1998.
11. Осокин Р.Ю. Коммуникация и информация: основы компаративного анализа // Изв. СПбГЭТУ(ЛЭТИ) Сер. 1. Гуманитарные и социально-экономические науки. Вып.1. 1999. – С.16–23.
12. Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации.– СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002.
13. Bettinghaus E. Message preparation: The Nature of Proof. – Indianapolis, 1966.
14. Dance F.E., Larson C.E. The Functions of Human Communication: A Theoretical Approach. – N.Y., 1976.

Особенности государственной историко-культурной экспертизы и её роль в формировании феномена «памятник истории и культуры»

В статье анализируются особенности Положения о государственной историко-культурной экспертизе, утвержденного постановлением Правительства РФ от 15 июля 2009 г. № 569, и приказом Министерства культуры РФ от 26 августа 2010 г. № 563 «Об утверждении Положения о порядке аттестации экспертов по проведению государственной историко-культурной экспертизы». Показана роль историко-культурной экспертизы в образовании феномена «памятник истории и культуры».

The article analyzes the features of the Regulation on the State historical and cultural expertise, approved by Government Resolution dated July 15, 2009 № 569, and the order of the Ministry of Culture dated August 26, 2010 № 563 "On Approval of Regulations on the certification of experts for the state historical and cultural expertise". It shows the role of the historical and cultural expertise in the formation of the phenomenon of "historical and cultural monument."

Ключевые слова: памятник истории и культуры, объект культурного наследия, культурная ценность, культура, историко-культурная экспертиза, культурология.

Key words: historical and cultural monument, item of cultural heritage, cultural value, culture, historical and cultural expertise, cultural studies.

В настоящее время значение памятников истории и культуры в формировании мировоззрения, национального самосознания и коллективной и индивидуальной идентичности постоянно возрастает. Это явление противостоит напору глобализации и интернационализации, господству электронных, в том числе и социальных, сетей и телекоммуникаций. Доступность, массовость и бездушность этих явлений приводят к нивелировке сознания индивидов и в конечном счёте находят своё выражение в социальных взрывах на почве национализма, религиозного экстремизма и социального неравенства. Культурное наследие в данной ситуации является объектом острой идеологической, религиозной, политической и экономической борьбы, зачастую захватывающей огромные массы общества, разнородные по своему социальному статусу, происхождению, воспитанию и положению.

В этой связи возникает справедливый вопрос о том, каким образом происходит номинация специфического вида культурных ценностей для придания им статуса памятников истории и культуры.

Нормативная база в настоящий период выглядит следующим образом. Согласно Закону РФ от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (далее – закон об ОКН) решения «о включении объекта культурного наследия федерального значения в единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации, об исключении объекта культурного наследия из указанного реестра, о перемещении объекта культурного наследия или об изменении его внутреннего или внешнего облика, об изменении категории историко-культурного значения объекта культурного наследия федерального значения либо о воссоздании утраченного объекта культурного наследия федерального значения» [3, п. 9 ст. 9] принимаются органами власти РФ, в отдельных случаях – при участии органов власти субъектов РФ и органов местного самоуправления. Кроме того, в полномочия органов власти РФ входит следующее: «отнесение объектов культурного наследия к особо ценным объектам культурного наследия народов Российской Федерации» [3, п. 12 ст. 9]; «формирование перечня не подлежащих отчуждению объектов культурного наследия, находящихся в федеральной собственности» [3, п. 14 ст. 9]; «отнесение объектов культурного наследия к историко-культурным заповедникам федерального значения» [3, п. 17 ст. 9]. «Федеральный орган охраны объектов культурного наследия и органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации, уполномоченные в области охраны объектов культурного наследия, осуществляют работы по выявлению и учету объектов, представляющих собой ценность с точки зрения истории, археологии, архитектуры, градостроительства, искусства, науки и техники, эстетики, этнологии или антропологии, социальной культуры (далее – объекты, представляющие собой историко-культурную ценность) и рекомендуемых для включения в реестр. Указанные работы осуществляются в соответствии с государственными целевыми программами охраны объектов культурного наследия, а также на основании рекомендаций физических и юридических лиц» [3, п. 1 ст. 18]. «Объекты, которые представляют собой историко-культурную ценность и в отношении которых вынесено заключение государственной историко-культурной экспертизы (далее – историко-культурная экспертиза) о включении их в реестр как объектов культурного наследия, относятся к выявленным объектам культурного наследия» [3, п. 2 ст. 18]. «В реестр могут быть включены выявленные объекты культурного наследия, с момента создания которых или с момента исторических событий, связанных с которыми прошло не менее сорока лет, за исключением мемориальных квартир и мемориальных домов, которые связаны с жизнью и деятельностью выдающихся личностей, имеющих особые заслуги перед Россией, и которые считаются выявленными объектами культурного наследия непосредственно после смерти указанных лиц» [3, п. 7 ст.

18]. Относительно объектов культурного наследия, представляющих собой выдающуюся универсальную историческую, археологическую, архитектурную, художественную, научную, эстетическую, этнологическую или антропологическую ценность, на основании заключения историко-культурной экспертизы могут быть сформированы предложения о включении объектов культурного наследия федерального значения в список всемирного наследия [3, п. 1, 2 ст. 25]. Для принятия решения о включении объекта культурного наследия в реестр в Правительство РФ либо в орган государственной власти субъекта РФ представляется ряд документов, включая: заключение историко-культурной экспертизы; сведения о категории историко-культурного значения объекта; описание особенностей объекта, послуживших основаниями для включения его в реестр и подлежащих обязательному сохранению (далее – предмет охраны) [3, ст. 17]. Предмет охраны памятника истории и культуры наряду с другими реестровыми данными включается в «паспорт объекта культурного наследия», который является основным документом, который фиксирует его состояние на момент включения в реестр [3, ст. 21]. Аналогично на основании заключения историко-культурной экспертизы согласно закону об ОКН Правительством РФ осуществляется изменение категории историко-культурного значения объекта культурного наследия [3, п. 1 ст. 22]. Исключение из реестра памятника истории и культуры также осуществляется Правительством РФ на основании заключения историко-культурной экспертизы [3, п. 1 ст. 23]. Таким образом, историко-культурная экспертиза проводится в целях: обоснования включения объекта культурного наследия в реестр; определения категории и обоснования изменения категории его историко-культурного значения; исключения объекта культурного наследия из реестра; отнесения объекта культурного наследия к особо ценным объектам культурного наследия народов РФ или к объектам всемирного культурного наследия [3, ст. 28]. Закон об ОКН формулирует только наиболее общие принципы проведения историко-культурной экспертизы, включающие: научную обоснованность, объективность и законность; презумпцию сохранности объекта культурного наследия при любой намечаемой хозяйственной деятельности (далее – принцип презумпции); соблюдение требований безопасности в отношении объекта культурного наследия; достоверность и полноту информации, предоставляемой заинтересованным лицом для проведения историко-культурной экспертизы; независимость экспертов; гласность [3, ст. 29]. Из этих принципов единственным существенным является принцип презумпции. Остальные принципы либо являются очевидными, либо носят декларативный характер, как, например, гласность или независимость экспертов. Представляет интерес и то положение закона об ОКН, которое относит к объектам историко-культурной экспертизы не только сами памятники истории и культуры (точнее, «объекты, обладающие признаками объекта культурного наследия»), и «земельные

участки, подлежащие хозяйственному освоению»), но и документы, обосновывающие: включение объектов культурного наследия в реестр и их исключение из реестра; изменение категории историко-культурного значения памятника истории и культуры; отнесение объекта культурного наследия к историко-культурным заповедникам, особо ценным объектам культурного наследия народов РФ либо объектам всемирного культурного и природного наследия [3, ст. 30]. Данное положение означает, что документы такого рода являются не результатом проведения самой историко-культурной экспертизы, а могут быть созданы некими третьими лицами и будут являться её объектами вместо памятников истории и культуры как таковых. Далее закон об ОКН не устанавливает, кем проводится историко-культурная экспертиза, а лишь определяет тех, кто организует её проведение на федеральном и региональном уровнях [3, ст. 31]. И, наконец, п. 2 ст. 32 устанавливает, что заключение историко-культурной экспертизы является основанием для принятия решения соответствующим органом охраны объектов культурного наследия. В случае несогласия с заключением соответствующий орган охраны объектов культурного наследия по собственной инициативе либо по заявлению заинтересованного лица вправе назначить повторную экспертизу [3, п. 2 ст. 32].

Из рассмотрения нормативной базы следует, что фактом придания статуса объекта культурного наследия является: для памятника истории и культуры – включение в реестр, для особо ценного объекта культурного наследия – внесение в свод, для выявленного памятника истории и культуры или объекта археологического наследия – включение в список. То есть не само существование памятника как материального объекта и носителя культурной традиции, а запись в реестре подтверждает то, что тот или иной объект является памятником истории и культуры. Если объект культурного наследия уже не существует в силу его полного уничтожения, но внесен в реестр, он всё равно будет числиться существующим до проведения историко-культурной экспертизы и принятия соответствующих решений о его исключении из реестра. А реально существующий памятник, не внесенный в реестр или хотя бы в список выявленных объектов культурного наследия, формально не является даже культурной ценностью. В результате не сам объект является памятником, а лишь запись в реестре делает его памятником. Данная ситуация кажется абсурдной, но такова современная практика, и только акт включения в реестр является подтверждением того, что объект – культурная ценность. Это положение справедливо для всех объектов культурного наследия, и даже памятники археологии, которые согласно закону об ОКН, безусловно, являются объектами культурного наследия федерального значения, до внесения в реестр считаются всего лишь выявленными объектами культурного наследия, хотя и со дня их обнаружения [3, п. 6

ст. 18]. И даже выявленными они становятся тоже только после включения в список.

В связи с этим важно понять, каким образом формируется Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов РФ и кто номинирует объект на статус памятник истории и культуры. Как указано выше, формально – это федеральный орган и органы субъектов РФ, а также физические и юридические лица, которые рекомендуют объекты, обладающие признаками памятников истории и культуры, признать их объектами культурного наследия. Однако на самом деле главным и определяющим в номинации памятника на признание его объектом культурного наследия той или иной историко-культурной значимости является заключение государственной историко-культурной экспертизы [2, с. 22; 8, с. 12–13]. Оно играет основную роль и в исключении объекта культурного наследия из реестра. При этом «исключение объекта культурного наследия из реестра осуществляется в случае полной физической утраты объекта культурного наследия или утраты им историко-культурного значения» [3, ст. 23]. В первом случае такое решение является объективно свидетельствующим об исчезновении объекта культурного наследия, что реально возможно при полном уничтожении деревянного памятника при пожаре или других достаточно редких случаях полной утраты объекта культурного значения (лавина, сель, взрыв и т. д.). Так как обычно имеет место только частичная утрата, это не может являться причиной исключения памятника истории и культуры из реестра. Второе условие может быть как реальным отражением ситуации, сложившейся за счёт неправильного использования памятника, так и полем для всяческих махинаций идеологического, экономического, политического или социального характера.

Ярким примером нарушения принципа презумпции и объективности проведения историко-культурной экспертизы может служить изменение статуса такого уникального сооружения, как стадион им. С.М. Кирова в Санкт-Петербурге [5; 11], когда сначала был изменён его статус с федерального памятника на региональный, а в результате следующей экспертизы он вообще потерял статус памятника истории и культуры в связи с аварийностью и утратой историко-культурного значения. Дальше памятник был просто снесён (официально – демонтирован). Очевидно, что за короткий срок, а это примерно один-два года, с памятником ничего экстраординарного не происходило. Но было принято политическое решение о строительстве нового стадиона, а другое место для строительства искать не стали. Проще было уничтожить существующий памятник, даже не подумав, как можно будет доставлять посетителей к новому стадиону в короткий срок в количестве десятков тысяч человек и каким образом поддерживать на огромной территории общественный порядок. Хорошо известно, что даже в центральных частях крупных городов, к примеру вокруг стадиона «Лужники» в Москве или «Петровский» в Санкт-

Петербурге, периодически происходят послематчевые акты вандализма и хулиганства при том, что к этим объектам стягиваются целые полки ОМОН и полиции [1].

На основании сказанного выше можно сделать вывод, что историко-культурная экспертиза – самая главная реалия, которая определяет, является ли объект памятником истории и культуры или нет, и, по сути дела, определяет статус памятника. Что же может собой представлять эта загадочная и всемогущая государственная историко-культурная экспертиза? Согласно Положению о государственной историко-культурной экспертизе [9] (далее – Положение), она проводится по инициативе заинтересованного органа государственной власти, органа местного самоуправления, юридического или физического лица (далее – заказчик) на основании договора между заказчиком и экспертом, причем при проведении экспертизы несколькими экспертами заказчик заключает договор с каждым из них. Смысл заключения договоров с каждым из экспертов неясен. Видимо, договор должен иметь антикоррупционный характер, столь модный в законодательстве коррумпированного общества [6, с. 63–64; 7]. А «судьи кто»? Экспертами могут быть: а) физические лица, имеющие высшее и (или) послевузовское профессиональное образование по направлению экспертной деятельности (в исключительных случаях – профильное среднее профессиональное или дополнительное образование) и стаж практической работы по профилю не менее 10 лет; обладающие научными и практическими знаниями, необходимыми для проведения экспертизы, а также знаниями международных актов и законодательства РФ в области сохранения, использования, популяризации и государственной охраны объектов культурного наследия; умеющие проводить необходимые исследования и оформлять по их результатам соответствующие документы и заключения экспертизы; б) юридические лица, в трудовых отношениях с которыми состоят не менее трёх экспертов – физических лиц. При этом на экспертов, выбираемых для проведения экспертизы, налагается ряд антикоррупционных ограничений, таких как отсутствие с заказчиком, его должностным лицом или работником родственных связей (но отсутствуют ограничения на незарегистрированный брак), трудовых отношений, взаимных имущественных обязательств, ценных бумаг, акций, долей участия и паев в уставных (складочных) капиталах), заинтересованности в результатах исследований либо решении, вытекающем из заключения экспертизы, с целью получения выгоды в виде денег, ценностей, иного имущества, услуг имущественного характера или имущественных прав для себя или третьих лиц [9, п. 8]. Все эти пункты могут быть свободно обойдены, в том числе в преступных целях, а последний пункт просто невозможно исполнить, так как любое заключение (положительное или отрицательное) приводит к выгоде тех или иных третьих лиц. И вольно или невольно эксперт, принимая решение, заинтересован в нём, чем бы это ни дикто-

валось (приверженностью тем или иным идеалам, преклонением перед той или иной школой, борьбой с той или иной идеологией, национальными интересами, экономической выгодой и т. д.). Эксперт в любом случае является членом общества, не существует вне его и уж тем более не стоит над ним. Положение изобилует различными декларативными пунктами об обязанностях эксперта и о том, что он должен отказаться от проведения экспертизы, если это нарушает принципы её проведения. При этом отсутствуют любые конкретные меры наказания или ответственности эксперта за невыполнение этих ограничений. Если учесть, что даже глубоко верующие люди лжесвидетельствовали множество раз, клянясь на Библии, то эти декларации напоминают присказку о «хищных овцах и добрых волках». Совершенно странным выглядит пункт 10 Положения: «Заключение эксперта, в случае если указанные обстоятельства стали известны ему после оформления заключения экспертизы, считается ничтожным. В случае если вывод такого эксперта повлиял на результат экспертной комиссии, экспертиза проводится заново» [9, п. 10]. Под указанными обстоятельствами имеются в виду обстоятельства, препятствующие его привлечению к проведению экспертизы либо не позволяющие ему соблюдать принципы ее проведения. Необычность данной юридической нормы заключается в том, что она действует, если становится известна эксперту, а не кому-нибудь другому.

Экспертиза может проводиться одним экспертом, но по всем важным вопросам проводится комиссией из трёх экспертов и более. Эта норма, введенная для создания большей объективности, на самом деле является нормой снятия персональной ответственности с эксперта (созданием ему алиби), несмотря на то, что каждый из членов комиссии действует в личном качестве. Положение никоим образом не определяет, кто и каким образом назначает экспертов для проведения конкретной экспертизы, а лишь п. 5 отсылает в область неведомого: «Порядок организации проведения экспертизы определяется соответственно Федеральной службой по надзору за соблюдением законодательства в области охраны культурного наследия и органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, уполномоченными в области охраны объектов культурного наследия» [9, п. 5]. Из п. 30 Положения, как из закона об ОКН, следует, что орган охраны объектов культурного наследия может быть не согласен с заключением экспертизы, при этом приводится перечень оснований для несогласия: несоответствие заключения экспертизы законодательству Российской Федерации; несоответствие заключения экспертизы принципам ее проведения, установленным законом об ОКН; наличие в заключении экспертизы, прилагаемых к нему документах и материалах недостоверных сведений, оказывающих влияние на вывод экспертизы; выявление в отношении эксперта, подписавшего заключение экспертизы, обстоятельств, запрещающих ему её проведение; нарушение установленного порядка проведения экспертизы; несоответствие заклю-

чения экспертизы требованиям по его оформлению; отсутствие прилагаемых к заключению экспертизы документов и материалов; истечение двухлетнего срока с момента оформления заключения экспертизы. Все эти основания носят формальный характер, не имеют отношения к существу вопроса, по которому была проведена экспертиза, и являются лишь «фиговым листом» для исполнителей закона об ОКН. Двухлетний срок действия экспертизы вообще является нонсенсом, так как не может иметь никакого разумного объяснения по сравнению со сроком жизни памятника истории и культуры и напоминает надпись на упаковке морской соли: «возраст не менее 5 миллионов лет» и далее – «срок годности 1 год». При этом необходимо учесть, что перед приведенным в п. 30 Положения перечислением использована фраза «к причинам несогласия, в частности, относятся...» [9, п. 30], и это означает, что данный список не является исчерпывающим.

Положение повторяет норму закона об ОКН, утверждающую, что орган охраны объектов культурного наследия вправе назначить повторную экспертизу [9, п. 33]. В данном случае возникает коллизия. Неясно, какие могут быть основания, кроме давления госоргана на экспертов, для того, чтобы повторная экспертиза дала другие результаты и была более правильной, чем первичная. Или всё как у Дж. Оруэлла в «Ферме животных»: «все животные равны, но некоторые животные равнее других» [13, p. 132].

Долгое время, несмотря на нормы Закона об ОКН, статьи, касающиеся историко-культурной экспертизы, не действовали. Утверждение Положения об историко-культурной экспертизе не позволило начать её проведение из-за отсутствия экспертов. В связи с этим в 2010 г. был выпущен ещё один подзаконный акт – приказ Министерства культуры РФ от 26 августа 2010 г. № 563 «Об утверждении Положения о порядке аттестации экспертов по проведению государственной историко-культурной экспертизы» (зарегистрированный в Минюсте РФ 14.10.2010 № 18718) [10] (далее – Положение об аттестации). Принятие этого документа позволило произвести аттестацию экспертов по проведению историко-культурной экспертизы и с 2011 г. начать её проведение. К сожалению, в связи с расформированием Росохранкультуры Положение об аттестации прекратило своё действие, и в настоящее время количество аттестованных экспертов весьма ограничено. Учитывая, что согласно п. 10 Положения об аттестации «срок действия аттестации эксперта составляет три года» [10, п.10], через три года снова возникнет необходимость аттестации даже ранее аттестованных экспертов по проведению историко-культурной экспертизы. Кроме того, по-прежнему не существует строгой методической всероссийской базы того, как должно выглядеть заключение историко-культурной экспертизы и какие обязательные пункты оно должно включать.

Из анализа вопросов, связанных с государственной историко-культурной экспертизой, необходимо сделать несколько выводов:

- историко-культурная экспертиза не является государственной, так как эксперт или комиссия экспертов не являются государством; судьба объекта культурного наследия по факту может зависеть от волеизъявления одного человека или небольшой группы лиц, мнение которых может не совпадать с мнением по данному вопросу огромного количества других индивидуумов;
- памятник становится памятником истории и культуры не из-за того, что является материальным проявлением культурного наследия и культурной ценностью, а из-за того, что в реестре имеется соответствующая запись, внесенная на основании постановления Правительства РФ или указа Президента РФ, хотя последнее и не предусмотрено Законом об ОКН [12];
- вопросы сохранения культурной традиции вообще не попадают в поле зрения историко-культурной экспертизы, т. е. при рассмотрении вопросов, связанных с памятниками истории и культуры;
- памятником истории и культуры (объектом культурного наследия) является специфический вид недвижимой культурной ценности при условии, что он зарегистрирован органами власти государства в списках, своде или реестре в установленном законом порядке.

Список литературы

1. Аверьянова Л. Оскорбление легенды. – URL: <http://lenta.ru/articles/2008/11/18/banners/> (дата обращения: 30.09.2011).
2. Вишневский Б. Разрушение без нарушений // Новая газета. – 2010. – № 58. – 12 авг. – С. 22.
3. Закон РФ от 25.06.2002 № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // СЗ РФ. – 2002. – № 26. – Ст. 2519.
4. Землю у стадиона им. Кирова хотят переоформить и поделить. – URL: <http://www.zr.nevastroyka.ru/1/1995/> (дата обращения: 30.09.2011).
5. Козлов Д. Шушарин И. Сносить нельзя, реконструировать? – URL: http://voopik.spb.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=321:130106--&catid=81&Itemid=46 (дата обращения: 30.09.2011).
6. Кузнецова Ю.С. Лардугин А.А., Шухободский А.Б. Приватизация объектов культурного наследия федерального значения: реставрационный ежегодник. – СПб., 2008. – С. 63–64.
7. Кузнецова Ю.С. Экономика приватизации объектов культурного наследия федерального значения. (Выпускная квалификационная работа). – СПб.: Гос. ун-т информ. технологий, механики и оптики. – СПб., 2008. – 129 с.
8. Лиханова Т. «Чреву Петербурга» хирург не нужен // Новая газета. – 2010. – № 39. – 3 июня. – С. 12–13.

9. Постановление Правительства РФ от 15.07.2009 № 569 «Об утверждении Положения о государственной историко-культурной экспертизе» // СЗ РФ № 30. – Ст. 3812.

10. Приказ Министерства культуры РФ от 26.08.2010 № 563 «Об утверждении Положения о порядке аттестации экспертов по проведению государственной историко-культурной экспертизы» (зарегистрировано в Минюсте РФ 14.10.2010 № 18718). – URL: http://www.rosotrcult.ru/documents/list.php?SECTION_ID=3171 (дата обращения: 30.09.2011).

11. Стадион им. С.М. Кирова. – URL: <http://blazhin.spb.ru/Peterburg/Piter30.htm> (дата обращения: 30.09.2011).

12. Указ Президента РФ «Об утверждении Перечня объектов исторического и культурного наследия федерального (общероссийского) значения» от 20.02.1995 № 176 // СЗ РФ. – 1995. – № 9. – Ст. 734.

13. Orwell George. *Animal Farm* (1945). – Signet Classics; 50th Anniversary edition, 1996.

КАРТИНА МИРА: СОЦИОГУМАНИТАРНОЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

УДК 165.324

А. В. Неронов

Культурная идентичность и картина мира

В статье сделана попытка определения культурной идентичности в связи с феноменом картины мира. Автор, анализируя разные культурные парадигмы, приходит к выводу, что картина мира является главной определяющей составляющей культурной идентичности, которая сообщает последней необходимую мировоззренческую целостность.

The paper presents an attempt to determine cultural identity in connection with the phenomenon of the picture of the world. The author, analyzing different cultural paradigms, concludes that the picture of the world is a major determinant of cultural identity, which gives to the latter the necessary ideological integrity.

Ключевые слова: культура, культурные ценности, картина мира, культурная идентичность, преобладающая (повседневная) реальность, социализация и инкультурация, культурная парадигма.

Key words: culture, cultural values, picture of the world, cultural identity, prevailing (daily) reality, the cultural paradigm.

В статье рассматривается феномен культурной идентичности и предпринимается попытка определения его в рамках термина, который может по праву считаться результатом использования культурологического подхода к исследованию указанного явления. Конечно, это лишь одна из многих попыток понять такой сложный и многогранный феномен как культурная идентичность, а потому мы далеки от мысли, что имеем реальную возможность в рамках одной статьи прийти к некоему исчерпывающему результату. Если удастся наметить терминологические контуры представления о культурной идентичности с привязкой к специфике именно культурологии, а не философии, социологии, психологии и т. д., то и этого будет достаточно. В качестве базовых пересекающихся и взаимодействующих понятий здесь будут представлены такие понятия, как идентичность, культура и картина мира.

Об идентичности в последнее время сказано немало. В философии эта тема поднималась, начиная с Платона, после чего по-своему трактовалась в религиозной христианской философии, а затем, впитав в себя

дух Просвещения, обнаруживалась в работах классиков немецкой философии. В науке к проблеме идентичности обращался еще К. Маркс [6], а в наши дни следует упомянуть имена Э. Эриксона [12], М. Кастельса [5], З. Баумана [1], П. Бергера, Т. Лукмана [2] и др. Среди отечественных авторов на указанную тему писали Г.Г. Шпет [11], М.С. Каган [4], Л.Г. Юнин [3], А.М. Сидоров [9], М.Е. Попов [8], О.Б. Сладкова [10] и многие другие. Литература об идентичности практически необозрима. Есть множество разных подходов к ее изучению: философский, социологический, биологический, культурологический. Об идентичности говорят не только как о «культурной», но и как о «социальной», «национальной», «коллективной», «персональной» и т. д., что еще раз подчеркивает многогранность этого феномена.

Итак, что же такое культурная идентичность? В общем и целом понятно, что это есть самоопределение человека (или некой группы людей) посредством культуры или самоопределение себя внутри культуры. То есть речь идет об обретении некоего Я, где идентичность выражается через отождествление с некоторыми культурными формами внутри определенного культурно-символического поля. Например, в V в. до н. э. какой-нибудь житель Афин осознавал себя не только в качестве «торговца вином, хозяина своего дома, мужа своей жены и отца своих детей», но и как «свободного эллина, живущего в пределах ойкумены», как «человека культурного, в противоположность “диким варварам”», как «гражданина полиса», как «человека, почитающего богов» и т. д. Торговать вином можно было и где-нибудь в Азии, но в этом случае торговец идентифицировался уже за пределами эллинской ойкумены, внутри другой культуры.

Обратим внимание, что в любом из приведенных случаев человек определяется внутри поля своей культуры или культурного пространства. Это похоже на то, как если бы мы вообразили движущийся караван в песках аравийской пустыни. Синее небо, зной, барханы и – бедуины на верблюдах. Одно соответствует другому. Бедуина с его культурой нельзя себе представить где-нибудь в холодной Гренландии. Но это природный ландшафт. А есть еще и поле культуры, о котором можно говорить и как о «символическом поле», и как о «семиосфере», но мы будем применять другое понятие: «картина мира». Этот термин не так абстрактен, как уже приведенные выше, и потому вмещает в себя гораздо большую когнитивную вариативность.

Картина мира (или образ мира) представляется своеобразным «культурным ландшафтом», внутри которого размещаются прочие элементы культуры, включая и шкалу ценностей, которая характерна только для определенной картины мира. Кажется вполне очевидным, что картина мира, словно «родная земля», может носить только вполне определенный набор «своих» культурных ценностей, но она же решительно опрокинет те, которые ей чужды. Так, например, пантеистическое воль-

номыслие Джордано Бруно воспринималось не иначе, как еретическая антиценность внутри картины мира, построенной на основах догматического христианского теоцентризма. Мир в сознании людей был только один, он был сотворен единым богом, и церковь проповедовала только одно, но истинное учение, основанное на Слове Божьем. В таком Универсуме все прочие идеи с очевидностью предстают как еретические, как угрожающие цельной картине мира, а значит – и другим его ценностям: Богу, Вере и всему традиционному жизненному укладу. Обратим внимание, что и сама картина мира должна рассматриваться как культурная ценность, притом как базовая ценность¹.

Можно утверждать, что картина мира есть не только фундамент мировосприятия, но также и фундамент мышления и даже основание для бытия характерных культурных ценностей, притом что мышление и ценности будут, в свою очередь, соответствовать определенной картине мира. Если картина меняется, то меняется и вся культурная парадигма с ее смыслами и ценностями. Так, например, в картине мира эпохи Просвещения, где великие астрономические и физические (а еще раньше – географические) открытия радикально преобразили строение вселенной и вытеснили из мировоззрения неубедительные религиозные представления о миропорядке, нашлось законное место не только ценностям свободного рационального познания, но и невозможным ранее атеистическим идеям. И это понятно. Раз мир вовсе не покоится на трех китах, раз земля шарообразна и вращается вокруг солнца, раз природа открывает свои тайны науке, раз были правы Бруно, Коперник и Галилей, то почему бы не поставить под сомнение церковь и религию? Ведь они не только ошибаются, но и препятствуют распространению ценностей Просвещения, включающих в себя единство духа науки и принципов гуманизма, от слияния которых уже рождалась новая светская культура, несущая светлую идею всестороннего исторического прогресса всего человечества. В такой картине мира бог уже не страшен, можно было даже предположить, что он – лишь выдумка хитрых и корыстолюбивых попов, а на самом деле вселенная необъятна и управляется законами небесной механики. Пожалуй, если бог тут и присутствует, то в форме некоего Мирового Разума, по законам которого и устроен Универсум. Но в таком случае именно наука открывает эти законы, и потому она вправе изгнать религию, заменив ее собой.

Попытаемся чуть подробнее разобраться в вопросе о единстве культуры и картины мира. Из приведенных примеров мы видим, что картина мира становится базовым фактором, определяющим всю культуру. Ко-

¹ Ср., например: картина мира «представляет собой основу, фундамент мировосприятия, опираясь на который, человек действует в мире. Она объединяет все известные человеку образы и понятия в единый общий глобальный образ, в котором содержится все, с чем он сталкивался в жизни (или о чем у него есть те или иные представления)» [7, с. 99].

нечно, можно сказать и по-другому. Это культура создает внутри себя собственную картину мира. Но и от такой «перестановки мест слагаемых сумма не меняется»: даже если культура создает собственный образ мира, то она затем определяет через этот образ все свои элементы. Так, например, у тех же эллинов-язычников вся природа была насыщена божественными силами, превосходящими силы человека, и это влияло не только на все смыслы и ценности, но и на все мотивы деятельности древних греков. Небо, море, земля, планеты – все это и многое другое обладало собственной субъективной волей и мощью, а были еще и многочисленные духи, населявшие леса и горы, следовало считаться и с душами умерших людей. В таком мире человек был с головой погружен в бесчисленные суеверия. Решаясь на любое дело, надо было задобрить соответствующих богов, отвечавших то ли за успехи в торговле, то ли за удачу в войне, притом что и это еще не спасало от бед, поскольку в расклад сил могла вмешаться и непокорная богам судьба.

Пример, относящийся к культуре Древней Греции, интересен еще и тем, что тут можно вспомнить о таком замечательном явлении эллинской культуры, как философия, которая принесла славу Элладе в не менее значительной мере, чем поэзия Гомера, театр или архитектура. Хорошо известно, что древнегреческие философы помимо примеров логической красоты, показывали также примеры недюжинной свободы мысли так, словно они и не были скованы рамками мифологической культурной парадигмы. Уже первые натурфилософы, начиная с Фалеса, искали первопричину мира, опираясь на рациональные рассуждения. Они не просто утверждали в качестве первоосновы воду, воздух или огонь, но пробовали приводить доказательства в пользу своего выбора. Одни из них (Левкипп, Демокрит, Эпикур) создали представление о материалистическом строении мира, другие (Сократ, Платон) не менее решительно склонялись в пользу последовательного идеализма. И тем не менее, если приглядеться внимательно к различным философским течениям Древней Греции, то мы увидим, что почти все они так или иначе остались в рамках политеистического космоцентризма, где Логос показывал чудеса мышления (в том числе и очень рационального), но редко возвышался над Мифом, который стоял в основании эллинской картины мира, словно всемогущий демиург.

Действительно, стихии вроде воды, воздуха или огня – это ведь совсем не то, что современные понятия о физической воде, воздухе или огне. Древние языческие стихии обладают душами, они не только объекты, но и субъекты, так что тут не было реального выхода за пределы древнегреческих мифов, а эти мифы говорят лишь о том, что везде есть боги и духи, но еще есть хаос, перед которым трепещут даже боги. Так что уже по мифу можно было предположить бытие некоего первоначала всего, что стоит в основе бытия бессмертных богов, а значит, и всего мира.

Что до Платона, то его идеи, стоящие за вещами как причины последних, есть что-то вроде «душ вещей», что также в какой-то мере впи-

сывается в мифологическую картину мира древних греков. Атомизм Демокрита не лишает бытия феномен души, хотя и делает души людей смертными. Конечно, нельзя в эллинской философии совсем не видеть и определенного, подчас почти радикального, философского свободомыслия, все-таки выходящего за пределы, означенные скипетром мифологического демиурга, но это свободомыслие не смогло всерьез повлиять на языческое мировоззрение древних греков. Ведь тому же Сократу вменили в вину, по сути, именно «непростительное вольнодумие». То есть эти отдельные, даже очень зримые, отклонения мысли от принятой нормы практически не влияли на общий строй мировоззрения и миропонимания эллинов. Почему?

Чтобы ответить на такой вопрос, надо попытаться понять, как возникает культурная идентичность в связи с феноменом картины мира. Для объяснения воспользуемся точкой зрения на реальность как на результат интересубъективного конструирования, как это показано, например, в работах А. Щюца, П. Бергера, Т. Лукмана. Здесь реальность понимается как результат ее конструирования каждой личностью, происходящего в ходе социализации. Процесс этот носит диалектический характер и представляется как создание в сознании человека субъективного образа объективной реальности. То есть здесь имеется в виду, что внешняя объективная реальность воздействует на внутреннюю субъективную реальность социализируемого индивида во время его обучения и воспитания, что есть несомненное влияние первого на второе, но, с другой стороны, сама внутренняя субъективная реальность активно принимает участие в конструировании даваемой извне картины внешней действительности. Таким образом, внешнее проникает внутрь, а внутреннее, в свою очередь, осваивает внешнее. При этом очень важно, чтобы внешняя реальность давала отклик на действия субъекта, которые определяются картиной внутренней реальности, являющейся образом внешней.

Такой отклик дается в поле культуры и институционально устроенной социальности, а также в общении людей. Притом базовой реальностью такого отклика следует признавать обыденную реальность, или реальность повседневной жизни.

«Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это – реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью. Напряженность сознания наиболее высока в повседневной жизни, т. е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невозможно не заметить и трудно ослабить ее властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть к ней предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку» [2, с. 40-41].

Именно реальность повседневной жизни является тем основанием, на базе которого строится картина внутреннего мира человека и которое дает «объективный отклик» на действия субъекта. Это очевидно, поскольку всякий человек, прежде всего, погружен в свою обыденную действительность и в результате не может совершенно абстрагироваться от ее влияния в своих теоретических или духовных исканиях. И вот тут-то особое значение начинает играть именно феномен картины мира, который лежит в основании объективной реальности, проявляющейся, по сути, как закон повседневной жизни. В конце концов, объективная реальность – это ведь не столько синоним истинности, сколько выражение интересубъективной реальности в социокультурном поле. Это то, с чем имеют дело все, и то, с чем все согласны как именно с реальностью.

Но именно картина мира и в субъективной реальности каждого индивида представляет собой, если так можно сказать, «наиболее объективную часть». Так, например, те же древние греки могли не соглашаться между собой по поводу некоторых ценностей, но никто из них не стал бы подвергать сомнению общепризнанную картину мира, притом что это была мифологическая картина мира, полная богов и духов. Однако именно поэтому в Древней Греции существовала масса храмов, посвященных многочисленным языческим богам, производились частые гадания, организовывались религиозные церемонии, отмечались религиозные празднества, приносились жертвы. Это было привычной структурой обыденной жизни эллинов, для которых свободомыслие Сократа являлось «досадным прецедентом недопустимого вольнодумства», лежащим за пределами повседневной реальности и именно потому не способным серьезно поколебать систему ценностей современников великого философа.

Если же говорить о культурной идентичности человека, то она, очевидно, определяется прежде всего через отношение к картине мира, которая должна быть одним и тем же как в субъективной реальности индивида, так и в объективной реальности общества, в лоне которого он получил социализацию и соответствующую инкультурацию. Как пишут по этому поводу П. Лукман и Т. Бергер, «идентичность остается непонятной, пока она не имеет места в мире. Всякое теоретизирование по поводу идентичности – и об особых типах идентичности – должно поэтому осуществляться в рамках теоретических интерпретаций, в которые они помещены» [2, с. 281].

Людей в рамках одной и той же культурной парадигмы может отличать что угодно, но только не различное понимание картины мира. В Средние века даже отъявленный вор не сомневался в бытии бога и основах теоцентрического описания мира. Конечно, вор оставался вором и потому имел свой набор приоритетных ценностей, но и он молился в церкви и даже ставил свечи для успеха своего, казалось бы, совсем уж «небогоугодного дела», ибо жил он в средневековой Европе, реальность

которой определялась общепринятой картиной мира. По сути, мир и картина мира совпадали. Это отметил М. Хайдеггер в своей работе «Время картины мира», где он отождествил превращение мира в его картину с процессом превращения человека в субъекта, т. е. с началом такого человеческого существования, когда намечается овладение действительностью («целокупным сущим»). По мнению Хайдеггера, картина мира означает не просто некую картину, изображающую мир, но «...мир, понятый в смысле такой картины». Это как бы еще один «второй», мир, построенный человеком для себя и поставленный им между собой и «реальным миром»¹.

Если говорить о современной культурной идентичности, то она связана с научно-гуманистической картиной мира, которая последовательно создавалась начиная еще с XVII в. Человек стал пониматься как субъект культурно-исторического процесса, и даже прошлые культуры теперь оценивались относительно подобной точки зрения. По сути, именно эпоха научной революции и последовавшего Просвещения создала не просто систему новых ценностей, а принципиально новую картину мира, на базе которой и воцарились гуманизм, рационализм, атеизм, вера в прогресс всего человечества и прочие ценности проекта модерна. Удивительно, но эта картина мира с ее шкалой ценностей была широко популярна и в XX в., хотя кризисы классической философии, искусства и классической науки обозначились еще в XIX в. Модернистскую картину мира нельзя назвать научной в строгом смысле этого слова. Значительное влияние на создание такой картины оказала идеология светского гуманизма, требовавшая от науки поистине сверхъестественных прорывов, которые позволили бы осуществить повсеместный прогресс в технической и социальной областях. Социализм-утопизм и научная фантастика представляли собой что-то вроде «текстов священных писаний», где наука нередко играла роль чуть ли не творящего чуда мессии.

Светская культура была культурой общеевропейской, она пришла на смену христианской культуре, которая ранее объединяла страны Европы в лоне своей универсальной картины мира и общей шкалы христианских ценностей. Нет, наверное, смысла спорить с тем, что светский гуманизм был именно культурой, а еще не «цивилизацией» в шпенглеровском смысле. Эта культура обладала не только такой же универсальной картиной мира, как и христианская культура, но также и собственной духовностью, основанной на вере в прогресс всего человечества. Идея светлого будущего для всех людей как культурная ценность несла в себе заряд высокой морали и выводила человечество на все более высокие уровни прогресса. Такого рода мировоззрение, будучи последовательным, заменяет религию наукой, что было сделано не только в тео-

¹ Ср. 7, с.100.

рии марксизма, но и в исторической практике реального построения социализма, предпринятого в целом ряде стран в ходе XX в.

И как бы теперь ни критиковали светскую культуру модерна, но именно она создала всеобщую картину мира, которая в течение нескольких веков интегрировала культуры практически всех стран Европы, Северной Америки и России. Религия не была полностью отвергнута наукой, но проиграла как раз в области построения картины мира и потому не смогла удержать приоритета своих духовных ценностей над светскими, которые теперь были лучше вписаны в картину новой реальности. То, что религия в XIX–XX вв. стремительно умаялась, будто шагреновая кожа, было связано с тем, что все больше людей получали идентичность в рамках культуры светского гуманизма, в картине мира которой все успешно объяснялось с научной точки зрения, а бог был как минимум необязательным.

Таким образом, культурную идентичность человека следует понимать как такую определенность его субъективного мира, которая получена в ходе социализации в лоне культуры, интегрированной на базе единой картины мира и соответствующей этой картине шкалы ценностей. Предполагается, что разделяемая большинством членов общества картина мира и есть то самое основание, которое создает возможность адекватного взаимодействия людей и обеспечивает устойчивую определенность опыта их повседневной реальности. При этом можно утверждать, что именно разрушение картины мира ведет к потере целостного культурного паттерна объективной реальности и к утрате культурной идентичности отдельно взятого человека. Внешний мир изменяется, перестает соответствовать внутреннему, и при попытке «вновь сконструировать его» оказывает сопротивление, не давая прежнего отклика.

Культура с разрушенной картиной мира не может быть названа именно культурой, это будет уже цивилизация в том смысле, в каком определял цивилизацию О. Шпенглер. Так, например, традиционная религия никак не может вернуть себе историческую инициативу во многом потому, что культура светского гуманизма сконструировала совершенно другой мир, почва и климат которого, говоря фигурально, совершенно непригодны для произрастания «религиозных деревьев» – разве что под стеклом оранжерей, отгороженных от внешних условий. Так, например, «произрастают» многие современные новые религиозные движения. С другой стороны, культура модерна отступила перед «посткультурой» наших дней также и потому, что распалась прежде единая и убедительная научно-гуманистическая картина мира, где человек был добр и рационален, а мир представлялся познаваемо-податливым объектом приложения его творческих усилий. Но мир оказался не так уж познаваем, а человек – не так уж добр и рационален. Реальность снова стала непонятной и угрожающей. Это уже не картина мира единого Универсума, устроенного в согласии с четкими законами, а некое подобие хаоса, где,

возможно, никаких законов и нет. В таком мире уже не может существовать оптимистическая вера во всеобщий культурно-социальный прогресс, поскольку в нем нет никаких устойчивых оснований. Остается только выживать. Но примитивное выживание не нуждается в культуре, выживающий индивид относится, скорее, к массе или толпе и кроме чисто «социорациональной идентичности» ему не надо иметь никакой другой.

Список литературы

1. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // З. Бауман. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002.
2. Бергер П.Л., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.
3. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М., 1996.
4. Каган М.С. О системном подходе к системному подходу // Философские науки. – 1973. – № 6.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: общество и культура. – М., 2000.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX в. / Сост. П.С. Гуревич. – М.: Республика, 1995. – С. 119–214.
7. Осокин Ю.В. Современная культурология в энциклопедических статьях. – М., 2007.
8. Попов М.Е. Безопасность российской культуры и кризис идентичности // Обсерватория культуры. – 2009. – № 9.
9. Сидоров А.М. Проблема идентичности в современной российской культуре // Обсерватория культуры. – 2008. – № 4.
10. Сладкова О.Б. Кризис идентичности современной российском обществе // Обсерватория культуры. – 2008. – № 3.
11. Шпет Г.Г. Избранные психологические труды. – М., 1980.
12. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб., 1996.

Теоретико-методологический потенциал российского органицизма и космизма в контексте современной научной картины мира

В статье раскрывается мировоззренческое и теоретико-методологическое содержание российского органицизма и космизма, идеи которого способствовали переходу от классической к современной науке, а также обуславливали мировоззренческую переориентацию социального субъекта, вынужденного осознавать ответственность за свою судьбу в масштабах Вселенной.

The article shows the world outlook, theoretical and methodological substance of Russian organicism and cosmism which ideas obviously promoted the change from classical to modern science, and also caused the world outlook reorientation of the social person, compelled to realize the responsibility for his/her future in the universe scale.

Ключевые слова: российский органицизм и космизм, научная картина мира, глобальный эволюционизм, коэволюция, биофилия.

Key words: Russian organicism and cosmism, a scientific picture of the world, Global evolutionism, coevolution, biophileo.

Выработанная профессиональным научным сообществом современная научная картина мира как целостное теоретическое отражение мира, исходящее из единого основания, представляет собой картину глобального эволюционизма, в соответствии с которой мир – это единая саморазвивающаяся, самоорганизующаяся природно-социальная система. Две предыдущие научные картины мира отражали соответствующие исторические ступени освоения человеком окружающего мира, различавшиеся по своему уровню и масштабу: 1) механическая, или ньютоновская, картина мира, выработанная к концу XVII в. и выросшая из принципа всемирного тяготения, раскрывала механистический детерминизм на уровне макромира; 2) релятивистская, или эйнштейновская, картина мира, выработанная в начале XX в., исходила из принципа относительности пространства-времени как внутренней структуры деятельности субъекта, выступающего точкой отсчета в освоении микро- и мегамира. Картина глобального эволюционизма основана на принципе коэволюции, раскрывающем органическое взаимодействие между биологической и культурной эволюцией, или биологическую и культурную эволюцию как единый внутренне противоречивый процесс. И именно от того, как социальный субъект на практике разрешает противоречие между биологической и культурной сторонами эволюции Вселенной, зависит дальнейшая судьба самого человечества и мира, в котором оно живет.

Концепция глобального эволюционизма раскрывает единый процесс эволюции Вселенной от «большого взрыва» до человека, объясняя антропологическую направленность развития мирового целого на повышение его структурной организации. При этом утверждается уникальность устройства нашей Вселенной, в которой значения ряда фундаментальных физических параметров детерминируют необходимые и достаточные условия возникновения органической жизни и появления человека разумного. Сравнительно небольшое изменение этих констант приводило бы к «исчезновению во Вселенной одного или нескольких основных элементов ее структуры: ядер, атомов, звезд, галактик и сделало бы невозможной прогрессивную эволюцию, которая и привела, в конечном счете, к появлению нашего человечества» [2, с. 141]. Объяснение столь ювелирного соотношения условий, детерминирующих возможность прогрессивной эволюции форм материи к глобальным свойствам нашей Вселенной, представлено в четырех вариантах антропного принципа. Вселенная предстает при этом как живой, целенаправленно развивающийся организм. В концепции российского органицизма такой подход к теоретическому и практическому освоению мира разрабатывался, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», на протяжении всего XIX века. Анализ трудов отечественных мыслителей, развивающих идеи органицизма, позволил сформулировать систему теоретико-методологических принципов, таких как всеобщность жизни, целостность, естественность, деятельностный подход к единому природно-социальному организму и гармонии [6]. Русский космизм, наследуя теоретико-методологический потенциал органицизма, исследует на этой основе космическую функцию социального субъекта, который из следствия саморазвития субстанции, что соответствует слабому и сильному вариантам антропного принципа, превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. Это раскрывается в третьем («антропный принцип участия») и четвертом («финальный принцип») вариантах антропного принципа.

Современная научная картина мира находится в процессе более детальной разработки, поскольку необходимо раскрыть общесистемные законы генетической и структурной преемственности в этом едином процессе космического, химического, биологического и социального типов эволюции. При этом требуется конкретизация на основе естественно-научных знаний идеи антропологической направленности эволюции Метагалактики, в которой появление человеческого общества выступает как качественным скачком в общем процессе космической эволюции, когда возникает «сверхприродный», т. е. социальный, уровень организации эволюционного процесса.

Существенный задел в разработке как естественно-научного, так и философско-методологического оснований картины глобального эволюционизма представили в своем творчестве российские органицисты и

космисты XIX – нач. XX в., проложившие магистральный путь перехода от механистического и созерцательного в своей сущности типа мировоззрения к диалектическому (органическому) и, соответственно, деятельностному. Непосредственно В.И. Вернадский, аккумулируя идеи своих предшественников, раскрывших «органическое целое» как «субстанциального деятеля» на основе универсального принципа самоорганизации всего существующего и, используя сферичную модель, выраженную до него в вариантах интеллектосферы, пневматосферы, биосферы, обосновал закономерную направленность коэволюции, заключающуюся в переходе Вселенной на новый уровень ноосферы.

Вернадский выделил следующие наиболее существенные качественные этапы во внутренне едином эволюционном процессе бытия Вселенной. Это, прежде всего, переход от допсихической самоорганизации природы к появлению нервной ткани; затем в ходе эволюции нервной ткани переход от дохозяйственной эры к человеку как существу, обладающему наиболее сложно организованной нервной тканью, сознанием, функционирующим на этой основе и способному к труду, т. е. творческому искусственному целенаправленному воздействию на природу. Разрабатывая проблемы геохимии и биогеохимии, русский ученый-мыслитель подошел к необходимости учесть в структуре биосферы преобразующую роль человеческого труда и силу его разума [1].

Интересно отметить, что авторы, которые ввели в научный обиход термин «ноосфера» – французский математик Леруа и теолог Тейяр де Шарден, – по-своему восприняли концепцию русского космиста. Они трактовали процесс перехода биосферы в ноосферу как разворачивание «мыслящего пласта», зародившегося в конце третичного периода, над миром растений и животных, т. е. вне биосферы и над ней [10]. В такой трактовке нарушается диалектичность принципа коэволюции, поскольку абсолютизируется качественная специфика и обособленность интеллектуально-духовных процессов, присущих социальному субъекту. В таком понимании социальный субъект – инородец по отношению к природному бытию и может творить с ней, что ему заблагорассудится – ведь если у него нет органической связи с природой, ему это ничем не грозит. Однако в учении самого В.И. Вернадского, воспринявшего от французских коллег сам термин «ноосфера» как вполне адекватный его концепции, ноосфера – это качественно новый этап эволюции биосферы. Он обусловлен, во-первых, органическим единством исторического развития природы и человечества и, во-вторых, человеческим трудом и разумом.

Метафизическим основанием коэволюции выступает принцип всеобщности жизни. В.И. Вернадский, развивая на современной научной основе идею итальянского врача и натуралиста Франческо Реди (1626–1697) о том, что живое возникает только из живого, обосновывает жизнь как космический фактор. На это обратил особое внимание в свое время П.А. Флоренский [11, с. 163]. Таким образом, коэволюция обретает в ка-

честве своего духовного стержня биофилию, т. е. внутреннее стремление присоединиться к другим формам жизни на основе ощущения самооценности жизни и необходимости защищать ее в любых формах. Биофилизм человека позволяет говорить об имманентной связи между природной и культурной эволюцией.

Российские органицисты и космисты в своем научном и философском творчестве заложили метафизические основы перехода от механической и релятивистской картин мира к концепции глобального эволюционизма. Конкретно-научная методология глобального эволюционизма начала разрабатываться на рубеже 60–70 гг. XX в. в рамках различных проектов Римского клуба – одной из первых глобальных общественных неправительственных организаций. Идейные основоположники и основатели этой организации, созданной в 1968 г., – А. Печчеи и А. Кинг – обладали широким культурным и научным кругозором, богатым практическим опытом, что позволило им, преодолевая дисциплинарные границы, предложить миру новый тип ответственного глобального мышления. Используя для разработки глобальной проблематики системный подход и начав анализ с вопросов экономического планирования, т. е., по сути дела, с обсуждения состояния и перспектив мирового хозяйства, Римский клуб стал осуществлять перспективные исследования альтернативных вариантов будущего человечества. Основная заслуга Римского клуба – это разработка методологии глобального компьютерного (информационного) моделирования природно-социальных процессов как единой системы, т. е. глобального моделирования динамики развития социума планетарного масштаба.

В своей основополагающей для деятельности Римского клуба книге «Человеческие качества» А. Печчеи писал:

«В нашем *искусственно созданном мире буквально все достигло небывалых размеров*: динамика, скорости, энергия, сложность и наши проблемы тоже. Они теперь одновременно и психологические, и социальные, и экономические, и политические, более того, тесно переплетаясь и взаимодействуя, они пускают корни и дают ростки в смежных и отдаленных областях» [9, с. 26].

Таким образом, важно понять, что глобализация человеческой деятельности и, соответственно, те проблемы, которые она с собой несет, – это итог искусственного конструирования мира человеческой культуры, т. е. символической реальности, наиболее полно актуализирующей свою сущность на уровне современных информационных технологий. Поэтому глобальные проблемы требуют адекватной методологии для своего разрешения, а именно: глобального компьютерного моделирования, при этом очень важно, какие не только теоретические, но и мировоззренческие принципы заложены в основу данного моделирования. Печчеи подчеркивал:

«...кибернетическим элементом эволюции нашей планеты является человек, способный активно воздействовать на формирование своего собственного будущего. Однако он может на деле выполнять эту задачу только при условии контроля над всей системной динамикой человеческого общества в контексте окружающей его среды обитания, что означает вступление человечества в новую фазу психологической эволюции¹» [9, с. 25].

При создании Клуба были сформулированы три основных концептуальных принципа его деятельности: 1) *глобальная перспектива*², поскольку интересы будущего человечества невозможно реализовать силами отдельно взятого государства; 2) *холистическое мышление*, объединяющее в единую систему все условия и факторы современных проблем и исходящее из принципа целостности как высшей философской категории, синтезирующей в себе субъективное и объективное; согласно холизму высшая конкретная форма организации целостности – человеческая личность как аналог Вселенной; 3) сосредоточение исследований на проблемах, в долгосрочной перспективе более сложных или важных, чем те, которые занимают правительства, жаждущие удержать власть. В докладах Римскому клубу представлен такой вариант будущего общества, где основой социальных преобразований было бы не материальное производство, а гуманистические ценности: совершенствование человеческих качеств, самореализация и самоактуализация человека.

Одной из основных отстаиваемых Римским клубом моделей является концепция «органического роста», согласно которой каждый регион мира должен выполнять свою особую функцию подобно клетке живого организма. Данный сценарий мирового развития предусматривает: «системное взаимозависимое развитие, когда ни одна часть (подсистема) не растет в ущерб другим; прогрессивные перемены в какой-либо одной части получают реальный смысл, только если им соответствуют прогрессивные процессы в других частях; непротиворечивость мира за счет гармоничной координации целей; способность составных частей поглощать возмущающие воздействия в ходе развития; непреложную направленность развития на обеспечение благосостояния людей, живущих «не хлебом единым» [9, с. 367]. Следует подчеркнуть, что российский органицист-космист Н.О. Лосский в работе «Мир как органическое целое», разрабатывая сферную модель динамики мира, обосновал, что высшим уровнем организации органического целого является царство Духа, где часть равноценна целому [4, с. 405].

Свою историческую миссию деятели Римского клуба видят в том, чтобы помочь человечеству глубже понять многогранную целостность

¹ Характеристику этой фазы находим в концепции ноосферы В.И. Вернадского.

² Слово «глобальный» восходит к латинскому *globus* – шар, сфера. Глобальное, *сферное* моделирование, разрабатываемое российскими органицистами и космистами уже с XIX в., наиболее адекватно решению современных глобальных проблем.

мира и «учиться управлять этим туманным неопределенным миром, чтобы не попасть к нему в слепое подчинение» [9, с. 297]. Это означает, что, создавая динамичную модель глоболизирующегося мира, необходимо учитывать и запускать в действие субъективный фактор [5, с. 73–81], т. е. «мобилизовать человеческую энергию и политическую волю на строительство нового глобального сообщества» [9, с. 298]. В этой связи в Ганноверской декларации подчеркивается важность целенаправленного воспитания политиков и СМИ, злободневность перехода на принципиально новое направление технологического развития и выработки нового глобального мышления [9, с. 296–297]. В противном случае человечеству грозит коллапс (от лат. *collapsus* – упавший) в глобальном масштабе, т. е. состояние, угрожающее гибелью всему человечеству, цивилизации, всей планете Земля в результате разрушения человечеством собственной среды обитания [9, с. 363].

Очевидный итог деятельности Римского клуба – это выработка теоретико-методологического и мировоззренческого основания перехода науки от неклассического к постнеклассическому типу рациональности. Современная научная картина мира глобального эволюционизма отличается как от механической картины мира, выработанной классической наукой, так и от релятивистской, выработанной неклассической наукой, своей фундаментальной диалектичностью и мировоззренческим содержанием. Диалектизация науки происходит уже на этапе неклассической науки, что выражается в освоении релятивности субъективного и объективного в структуре бытия и жизнедеятельности субъекта. В мировоззренческом отношении на этом историческом этапе приходит осознание учеными того, что научная истина именно в силу своей нравственной нейтральности – это обоюдоострое оружие, и она может служить как во благо, так и во зло. Поэтому ученый должен нести ответственность за то, во имя чего используются открываемые им законы, и чем фундаментальнее эти законы, тем масштабнее ответственность ученого. Так, А. Эйнштейн в мае 1946 г. в письме в Чрезвычайный комитет ученых-атомщиков писал:

«Наш мир стоит перед кризисом, который пока не замечен теми, кто обладает властью принятия решений на благо добра или зла. Высвободившаяся сила атома изменила все, кроме нашего способа мышления, и, таким образом, мы сползаем к беспрецедентной катастрофе <...> Нам сейчас нужны 200 тыс. долларов для проведения общенациональной кампании по информированию американского народа, что новый тип мышления жизненно необходим, если человечество желает выжить и двигаться вперед к более высоким уровням жизни» [7, с. 7].

На современном этапе постнеклассической науки происходит дальнейшая диалектизация научного познания: релятивность субъективного и объективного разрабатывается в контексте деятельностного типа миро-

воззрения как диалектика субъективного и объективного факторов; вся теоретическая система диалектических категорий, принципов и законов становится востребованной, поскольку любой элемент единой природно-социальной системы исследуется на конкретно-научном уровне как самоорганизующийся процесс в контексте глобальной эволюции. В мировоззренческом отношении постнеклассическая наука окончательно «снимает» постулат нравственной нейтральности научного познания, поскольку в рамках картины глобального эволюционизма аксиология проникает в деятельность ученого не только на этапе осознания им своей ответственности за использование результатов собственного труда, но уже на этапе самой постановки научной проблемы посредством экологизации научного познания. Не случайно во второй половине XX в. в культуре возникает феномен моратория на научные исследования. Нравственность становится востребованной как регламентирующий фактор всех этапов процесса научного творчества.

Утверждение тесной связи науки и нравственности – это одно из оснований современной модели выхода из глобального экологического кризиса, на грани которого балансирует современное человечество. Закономерность формирования ноосферы и реализация космической функции человека в процессе его глобализирующейся хозяйственной деятельности заключаются в преодолении сциентизма и технократизма: нельзя абсолютизировать роль науки и научных технологий в ущерб другим основным элементам духовной культуры, а именно: морали, искусства, религии, философии, политико-правовой сферы. В.И. Вернадский в своей работе «Научная мысль как планетное явление» раскрывает роль каждого из этих элементов духовной культуры в эволюции ноосферы. Только органическое единство данных элементов может обеспечить синергетический положительный эффект возрастания духовной силы человека и способствовать тем самым преодолению угрожающего разрыва между уровнями технологической (материальной) мощи социального субъекта и его духовности. Если взаимопроникновение элементов духовной культуры – это необходимое условие выхода из глобального кризиса, то достаточным условием является осознание единства человеческого рода. Глубокая разработка проблемы единства и духовной культуры, и человечества представлена как в рамках научной ветви русского космизма в контексте концепции ноосферы, так и в религиозно-философском его направлении – концепции Всеединства и Богочеловечества [6, с. 258–276].

Альтернативой самовозрождению человечества на качественно новом уровне при соблюдении указанных необходимого и достаточного условий жизнедеятельности человека является его самоуничтожение, наиболее вероятным способом которого при сохранении современной направленности технологического развития выступает биороботизация человека. Осознание данной альтернативы нашло свое выражение в появлении таких категорий и концептуальных построений, как «экологиче-

ское сознание», «экологическая культура», «экология души», «глобальная нравственность», «экологическая безопасность». Термин «экологическая культура» был предложен Д.С. Лихачевым [3, с. 16] для обозначения единства понимания экологии как заботы о сохранении и природной, и культурной среды, включающего в себя сохранение нравственно-духовных ценностей. Экологическое сознание при этом рассматривается как стержень экологической культуры, являющийся органическим элементом социальной мудрости и глобальной нравственности. Определения, даваемые экологическому сознанию в специальной литературе, отражают в той или иной степени принципы коэволюции и биофилии, а также содержание космической функции человека [8, с. 112–113]. Экологическое сознание призвано предотвратить распад личности, возможный в результате загрязнения окружающей среды в процессе хозяйственной деятельности человека и элиминации духовности во внутреннем мире человека, когда деградирует историческая память, духовная культура и осознание единства человеческого рода. Сущность человека социальна, и поэтому его хозяйственная деятельность в условиях глобализации не может строиться на эгоизме отдельных субъектов, стремящихся к быстрой прибыли и обороту капиталовложений любыми средствами, что угрожает экономической и экологической безопасности мирового хозяйства.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
2. Казютинский В.В. Глобальный эволюционизм и научная картина мира // Глобальный эволюционизм (философский анализ). – М.: РНИФ, 1994.
3. Лихачев Д.С. Экология культуры // Альманах Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры. – М., 1980. – № 2.
4. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избр. – М.: 1991.
5. Маслобоева О.Д. Диалектика субъективного и объективного факторов как методология социально-экономического прогнозирования // Экономическое прогнозирование, модели и методы // Материалы междунар. науч.-практ. конф. 30–31 марта 2006. Ч. I. Воронежский гос. ун-т. 2006. – С. 73–81.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. – М.: Академия, 2007.
7. Проект «Глобальное мышление»: Путеводитель для учителей / Русский вариант Фонда «Кайха». – Барселона: Фонд «Кайха», 1993.
8. Реймерс И.Ф., Яблоков А.В. Словарь терминов и понятий, связанных с охраной живой природы. – М., 1982. – С. 112–113.
9. Римский клуб / сост. Д.М. Гвишиани и др. – М.: УРСС, 1997.
10. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
11. Флоренский П.А.– В.И.Вернадский. Письмо от 21 сентября 1929 г. // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО



10 ноября 2011 г. после непродолжительной болезни на 83-м году жизни скончался Николай Семенович Гордиенко, доктор философских наук, профессор, один из ведущих религиоведов России. Николая Семеновича по праву можно назвать создателем ленинградской (петербургской) научной школы религиоведов – исследователей досоветского, советского и постсоветского этапов эволюции русского православия.

Н.С. Гордиенко был ведущим научным сотрудником Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург); почетным профессором РГПУ им. А. И. Герцена; более 40 лет он был бессменным председателем научно-методического совета по религиоведению общества «Знание» Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

С 1993 г. Н.С. Гордиенко – профессор кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина.

Мыслитель по призванию, блестящий профессионал (автор более 300 научных и учебно-методических трудов), Н.С. Гордиенко был Учителем в подлинном смысле этого слова, Учителем честным и принципиальным, под его научным руководством защищено около 20 докторских и более 60 кандидатских диссертаций. Благодарные ученики и друзья, многочисленные коллеги понимали и понимают истинный смысл его таланта и творчества. Память о нем останется в их сердцах и делах.

Основные труды Н.С. Гордиенко

1. Современное православие. – М.: Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма, 1968.
2. Современный экуменизм: Движение за единство христианских церквей. – М.: Наука, 1972. – 200 с.; Praha, 1976. – 165 с. [На чешск, яз.].
3. Православные святые: кто они? – Л.: Лениздат, 1979. – 270 с.; Киев, 1983. – 292 с. [На укр. яз.].
4. Крещение Руси: факты против легенд и мифов: Полемич. заметки. – Л.: Лениздат, 1984. – 287 с.
5. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – 362 с.; Токио: Кобунся, 1990. – 334 с. [На яп. яз.].
6. Обреченные: о русской эмигрантской псевдоцеркви. – Л.: Лениздат, 1988. – 207 с. (Соавт. П. М. Комаров).
7. La chiesa ortodossa russa X–XX secc. Genova, 1988. – 479 p. [На итал. яз.]. – М.: Progress, 1988. – 464 p. [На англ. яз.]. (В соавторстве).
8. Православие в советском обществе. Основные этапы эволюции // Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 616–690.
9. Новые православные святые. – Киев: Україна, 1991. – 334 с.
10. Российские свидетели Иеговы: история и современность. – СПб., 2000. – 232 с.
11. Основы религиоведения: учеб. пособие. – 3-е изд. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2005. – 152 с.

Николай Семенович Гордиенко – мыслитель по призванию

В разговорах нынешних российских религиоведов иногда встречается шутовская фраза: «Религиовед – это диагноз». Её произносят, как бы подчёркивая специфичность такого отношения к религии, которое не обязывает быть верующим, но предполагает «нешутейное» вдумчивое вхождение в мир религий путём его исследовательского постижения. Многими окружающими такой род занятий воспринимается с недоумением или с какими-то скептическими суждениями: дескать, как можно научно изучать то, что основано на исповедании веры, да ещё и лично пребывая вне исповедания. Оттого и звучит слово «религиовед» сродни диагнозу какого-то странного состояния – вроде люди как люди, даже вполне приличные, а вот на тебе, религиоведы...

Николай Семёнович Гордиенко, профессор и доктор философских наук, при мне пару раз иронично произносил эту фразу, не им придуманную, но отвечавшую его отношению к профессии, когда слишком уж «доставали» досужие разглагольствования любителей предъявлять голословные претензии к недавним «профессиональным атеистам», якобы перекрасившимся в профессиональных религиоведов. Н. С. Гордиенко вообще любил точные, остроумные и просто к месту сказанные афористичные фразы – на русском или украинском, на латинском, английском или на другом языке. С его уходом из жизни это вспоминается не реже, чем его исследовательские высказывания. И говорить о Николае Семёновиче хочется так, как было привычно в живом общении с ним – серьёзно, но без притянутого пафоса, иногда и с улыбкой.

Все, кому доводилось общаться с Н. С. Гордиенко – в научной работе или в учебном процессе, в каких-то житейских ситуациях – знают: не в его манере было ответить на обращение отказом или не выслушать внимательно, произнести какие-то дежурные слова-отговорки. Всегда Николай Семёнович терпеливо позволял выговориться, задавал, если требовалось, такие уточняющие вопросы, которые снимали многословность объяснений, и очень чётко высказывал своё мнение. Если затруднялся сделать это сразу, предлагал обратиться к нему попозже, никогда не забывая об этом и вскоре уже «во всеоружии» готов был дать свой ответ.

Дело тут не только в безукоризненном соблюдении правил общения, хотя и это само по себе является достоинством любого порядочного человека. Здесь имело место ещё другое. Ведь общение с ним происходило преимущественно на темы, так или иначе связанные со сферой его деятельности, с кругом интересов профессиональной среды гуманитариев,

избравших своим поприщем нелёгкое дело научного изучения религии. А в сфере профессиональной деятельности могут складываться, как известно, такие взаимоотношения, которые далеко не всегда побуждают к откровенному и бесконфликтному обсуждению интересующих вопросов и ситуаций.

Не буду говорить о научном сообществе в целом, хотя подозреваю, что картины повседневной научной жизни везде схожи, но в среде отечественных гуманитариев-обществоведов, к коим относится и большинство исследователей религии, нравы довольно жёсткие, а иногда и жестокие. При несомненной личной увлечённости общим предметом исследования, люди в этой среде обычно ревниво относятся к «собратьям по разуму» и даже в «мирной» обстановке не упустят случая озвучить промахи и слабые стороны друг друга. Что уж говорить о ситуациях явной конфронтации.

Так вот, Николай Семёнович в этих «делах» всегда занимал максимально взвешенную позицию. Не думаю, что он оставался свободным от личных симпатий или антипатий, от причастности или безразличия – он был, что называется, «нормальный человек со своими недостатками». Но берусь утверждать, что это был человек с чувством меры. Его тактичность и корректность не были наигранными. Его неприятие чьей-либо позиции не переходило в придирки и нападки, и в то же время он не был «по-добренькому» уступчив.

Уверен, что человеческие и профессиональные качества любого учёного на ниве гуманитарного знания всегда пребывают в сложноустроенной взаимосвязи. Это не означает, что поголовно все, например специалисты по этике, сами являются исключительно безупречными в нравственном отношении людьми. Не означает это и того, что всякий пожитейски порядочный человек, трудящийся в сфере науки и образования, автоматически обладает высоким уровнем учёности. Но всё-таки есть какое-то незримое «перетекание» нравственного состояния в учёность и наоборот. Равновесие и взаимодополняемость этих качеств и создают тип такого учёного, который удерживается в любых ситуациях от недостойных поступков.

Чтобы понять и оценить профессиональный уровень профессора Н. С. Гордиенко как ученого, недостаточно просто посмотреть на названия его трудов, на тематику диссертаций его аспирантов и докторантов, на записи его публичных выступлений. При поверхностном взгляде многие названия звучат одиозно для сегодняшнего восприятия – повод для саркастической реакции. Однако если есть желание составить себе впечатление не поверхностное, но цельное, то имеет смысл задуматься над обстоятельствами, в которых проходил научный рост Николая Семёно-

вича, и попытаться понять его самого в этих обстоятельствах. Одним из ключевых слов здесь будет «философия».

Н. С. Гордиенко получил философское образование, т. е. вошёл в мир философских знаний (он окончил Ленинградский университет в 1953 г.), когда русская философия развивалась в пределах только одной философской системы. Вряд ли в ту пору Николай Семёнович мог воспринимать риторику тогдашнего философствования не в качестве единственно возможной, однако для специализации он выбрал не менее идеологизированную кафедру логики.

Со студенческих пор Н. С. Гордиенко установил для себя (как-то он мне говорил об этом), что свойством научности мышления является чёткость и аргументированность высказываний. Думаю, именно стремление к понятийной ясности и доказательности отстаиваемых положений определило выбор специализации. Начиная с курсовой работы, посвященной критическому анализу дипломатической софистики («Разоблачение А.Я. Вышинским софистики американских дипломатов»), Николай Семёнович овладевал мастерством аргументации. В этом отношении значимыми стали занятия историей русской логики, итогом которых стала дипломная работа «Вопрос о соотношении индукции и дедукции в русской логике второй половины XIX в.». Уже в этих первых работах, по всей видимости, начал формироваться стиль научной работы Гордиенко.

В философской литературе и в профессиональном философском общении встречаются разные стили философского языка, в том числе такой, который можно определить как «синхронный перевод с языка потока сознания на русский». Его исповедуют те, чьё философствование, лишённое чёткости мышления и доказательности, неспособно привести мыслителя к обоснованному выводу и направлено поэтому на шлифование процесса «речевых практик». Не помню, чтобы при мне Н. С. Гордиенко размахисто критиковал новомодную философскую стилистику («дискурсы» постмодернизма и прочих «измов», «концепты», «контенты» и т. д.). Осталось впечатление, что он, признавая за отдельными «коллегами по цеху» право самовыражаться посредством поразному понимаемых, не имеющих точного смыслового содержания англицизмов (зачастую являющихся пустыми «таблетками-заменителями», которые необходимы тем, кто комплексует не по поводу уровня своего профессионализма, а по поводу возможности – ужас какой! – оказаться «не в тренде»), просто оставался вне новомодных изысков и сохранял верность принципу ясности изложения. Поэтому любые его публикации обращают на себя внимание читающего логичностью мыслей, хорошей организацией научного аппарата и доступностью текста.

Увлечение логикой стало для Николая Семёновича и «мостиком» к освоению знания о религии. Из того, что довелось от него слышать о его детстве и юности, запомнилось особо, что интереса к религии – принятия или отторжения – в молодые годы у него не было. Религиозные традиции наверняка в семейном кругу существовали, сам Николай Семенович был крещён по православному обряду. Но как советский молодой человек, чьё взросление пришлось на годы Великой Отечественной войны, а среднее и потом высшее образование которого носило совершенно безрелигиозный характер, он не испытывал потребности в религии. А вот научные занятия, вкус к которым появился с получением философского образования, пробудили у него вполне рациональный и познавательный ориентированный интерес к религиозной тематике.

Работая над кандидатской диссертацией об истории преподавания логики в Санкт-Петербургском университете, Н. С. Гордиенко детально изучил философское наследие русского мыслителя первой половины XIX в. Александра Галича. А. Галич не только преподавал логику, но исследовал различные философские учения и претерпел гонения за их объективное изложение, игнорировавшее религиозно мотивированную критику. Николай Семёнович разыскал не изученные в то время архивные материалы о А. Галиче, среди которых обнаружил свидетельства негативной церковной позиции, отразившейся в судьбе философа. С этого начался его научный интерес к устройству и деятельности Русской православной церкви.

В 1956 г. Н. С. Гордиенко стал кандидатом философских наук, защитив диссертацию на тему «Философские и логические взгляды Александра Ивановича Галича». У него, кстати, не было, как принято сейчас, научного руководителя, который не только консультировал бы молодого исследователя, но и курировал прохождение диссертантом разных «острых углов». А затем наступил «преподавательский период» его биографии, длившийся всю последующую жизнь.

Судьба советского выпускника философского факультета, да ещё и с учёной степенью, могла сложиться по-разному. Например, будучи членом партии, можно было перейти на комсомольскую или партийную работу (это зависело от возраста и степени доверия со стороны партноменклатуры) и заниматься деятельностью, очень далекой от философии. Можно было избрать преподавательскую деятельность в средней специальной или высшей школе и распространять, как тогда говорилось – «через предмет», марксистско-ленинскую идеологию. В учебных заведениях существовала целая обойма учебных дисциплин по социальным и гуманитарным наукам, где находилось применение ученым-философам. Н. С. Гордиенко вёл занятия по философии, читал лекции по этике, эсте-

тике, логике – ситуация, знакомая многим философам-преподавателям, вне зависимости от их базовой специализации превращавшихся в «многостаночников». Внушительный набор читавшихся лекционных курсов вскоре пополнила очередная новая дисциплина – «Основы научного атеизма». Подготовленных специалистов по научному атеизму для вузов на рубеже 1950–60-х годов ещё не было, большинство «знатоков» принадлежало к идеологическим кадрам пропагандистов-антирелигиозников. Ожидать от них научного осмысления вопросов религии и содержательного преподавания не приходилось.

Вузовские обществоведы, знакомые с религиозной тематикой, оказались востребованными, и Н. С. Гордиенко принадлежал к их числу. Он не только составил лекционный курс, по которому читал студентам научный атеизм, но и занялся изучением текущей религиозной ситуации в стране, заинтересовался современным состоянием Русской православной церкви. Имея опыт знакомства с материалами о дореволюционной православной церковности, Николай Семенович обнаружил свидетельства модернизации церковной идеологии, собрал обширный материал об этом и к 1964 г. подготовил докторскую диссертацию «Критический анализ модернистских тенденций в современном русском православии». И тут возникла некая коллизия, в результате которой доктором философских наук Николай Семёнович стал только в 1970 г. Причём причиной такой «пробуксовки» не были препятствия житейского или идеологического характера – в карьерном плане движение шло вполне успешно. С 1967 г. Н. С. Гордиенко уже заведовал кафедрой научного атеизма, этики и эстетики в Ленинградском государственном педагогическом институте им. А. И. Герцена, был известным учёным, автором множества научных публикаций.

Обсудить свою диссертацию и получить на нее отзыв по месту работы Н. С. Гордиенко не смог – получил отказ, который был обоснован якобы отсутствием в институте специалистов должного уровня, способных дать ей квалифицированную оценку. Возможно, имела место попытка воспрепятствовать получению Николаем Семеновичем докторской степени, дававшей возможность должностного повышения – неприятный прецедент для страшящихся конкуренции ученых, статусом обладающих, а соответствующим ему профессиональным уровнем нет. И тогда Николай Семёнович отправился с диссертацией в Москву, в только что образованный Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Встречен был доброжелательно, но один из руководителей этого учреждения работал над схожей темой, и Н. С. Гордиенко настоятельно попросили уступить первенство.

Данный эпизод характеризует неизбежный, необходимо-вынужденный стиль поведения человека советского времени: чтобы сохранить определенный диапазон возможностей, следовало относиться к существовавшим порядкам системы «с пониманием», расценивая несправедливость как издержки неблагоприятно сложившихся обстоятельств.

Для Н. С. Гордиенко, отнесшегося «с пониманием» к неприятной для него ситуации, Институт научного атеизма не стал враждебной инстанцией. В Николае Семёновиче заслуженно видели специалиста, способного дать квалифицированную консультацию, компетентно выступить по вопросам религии и атеизма. Его приглашали к участию в престижных конференциях и других мероприятиях. Он мог публиковать свои труды. Ему способствовали и в продвижении диссертации к защите: на обсуждении, состоявшемся позже, в Минске, ее признали нефилософской (философия всегда имеет репутацию чего-то заумного, а тут всё было написано чётко и понятно), но это стало лишь курьёзом, не помешавшим вскоре, наконец, защититься. Кстати сказать, Минск был рекомендован для обсуждения диссертации во избежание невыгодного сравнения основательного исследования, выполненного Н. С. Гордиенко, с менее глубокой работой столичного статусного мыслителя.

Но не поддержка функционеров от науки, порой непоследовательная и с оглядкой на конъюнктуру, была для Николая Семёновича опорой. Он добился всего своим интеллектом, исследовательскими способностями, человеческой порядочностью. Постоянное самообразование и вдумчивая исследовательская работа сделали из него специалиста высокого уровня, который мог одинаково уверенно держать себя и в научном обществе, и в вузовской аудитории, и в публичных выступлениях как лектор общества «Знание», и в кабинетах идеологических начальников или чиновников от образования.

Нелепо говорить, что Н. С. Гордиенко и ему подобные учёные всего лишь обслуживали пропагандистскую машину коммунистической идеологии – такой односторонний взгляд искажает реальное отношение многих людей его круга и рода занятий к своему делу. Берусь утверждать, что для Николая Семёновича стремление к познанию и интерес исследователя всегда стояли на первом месте.

Сейчас можно с иронией заметить (и такое встречается), что у советских учёных, шедших в науку путём, аналогичным пути Н. С. Гордиенко, имелись явные образовательные «прорехи»: что-то они представляли упрощённо, искажённо, недостаточно хорошо владели иностранными языками. От таких претензий уйти нельзя. Но тем ценнее был их научный поиск и результаты исследовательской работы, которые

своей добротностью не уступали достижениям более благополучных зарубежных религиоведов.

Существенно и другое – созвучие привлекательной перспективы коммунистического будущего и умонастроений и ожиданий подавляющей массы представителей советского обществоведения. Да, периодически возникали недоумения по поводу имевших место нелепостей «реального социализма», было неприятие одиозных идеологем, скрытая и даже временами обнаруживавшая себя оппозиция. Но решающим аргументом, перевешивавшим любые отрицательные мотивы и сомнения, являлся сам факт существования советской цивилизации, воспроизводившей себя, несмотря на тяжелейшие внутренние и внешние потрясения. Советские ценности – плановое ведение хозяйства, общественная собственность на средства производства, моральное превосходство над миром капитала, передовой характер культуры, образования и здравоохранения, военная мощь, глобальное влияние внешней политики СССР и т. п. – вполне сознательно разделяло большинство населения страны. Приверженность основным коммунистическим постулатам в их «советской редакции» была по-преимуществу искренней и сама-собой разумющейся и у отечественных обществоведов.

Николай Семёнович Гордиенко был всю жизнь и оставался до последних дней советским человеком. А советский человек – не идеологическая фикция; за этим понятием стоит сложный комплекс социальных, культурных и духовных смыслов, носителями которых являются десятки миллионов людей в нашей стране. Н. С. Гордиенко не был упёртым упрямым, брюзжащим на всё постсоветское и «антисоветское». В качестве религиоведа-философа он очень трезво оценивал советский период русской истории, рассматривая его как время пронизанного утопизмом социального устройства, сопровождавшегося кровопролитиями и разочарованиями, победами и достижениями.

Именно на этих основаниях и установился, как представляется, ракурс взгляда Николая Семёновича на религию. Конечно, Н. С. Гордиенко был атеистом. Однако его атеизм не был тупым «воинствующим безбожием», но органичным выражением философского материалистического мировоззрения. Поэтому Николай Семёнович никогда не считал религию явлением искусственным. В его понимании религия – это порождение определённых обстоятельств жизни общества, закономерный результат человеческого развития и эволюции сознания. Он считал, что в исторической длительности религиозного развития вмещается множество явлений: и тех, которые свидетельствуют о высотах человеческого духа, и тех, которые унижают и приносят страдания. Свою задачу исследователя и преподавателя Николай Семёнович видел прежде всего в том, чтобы

дать объективную картину религиозной составляющей жизни общества и личности. И при всех идеологических натяжках и информационных лакунах, что сопровождали работу советского учёного, ему это удавалось. Те, кто знал Н. С. Гордиенко лишь заочно, по его публикациям, могли высказываться с сарказмом об «этом атеисте». Те, кто был знаком с ним лично, кто учился у него, слушал его лекции и выступления, вспомнят Николая Семёновича с уважением к его знаниям и с добрым чувством за внимательность к каждому собеседнику и к любой аудитории.

Кстати, Н. С. Гордиенко вызывал уважительное к нему отношение и среди верующих различных религий и среди священнослужителей разных рангов в церковной иерархии. Знавшие Николая Семёновича это хорошо помнят. Такие православные иерархи, как митрополит Никодим (ровесник Н. С. Гордиенко) или митрополит Ювеналий, видели в нём не врага, а доброжелательного оппонента, стремящегося и способного понять своих верующих собеседников. В течение некоторого времени Н. С. Гордиенко много общался с православным духовенством – был научным консультантом председателя Совета по делам религий, и в этом качестве участвовал в подготовке к празднованию 1000-летия Крещения Руси. По-доброму складывались его отношения и с представителями других религиозных сообществ нашей страны. В этом также свою роль играли обширные познания Н. С. Гордиенко о религии. Хотя главное было в его человеческих качествах.

Среди этих качеств было и добродушие, и умение с юмором смотреть на сложные ситуации. В частности, Николай Семёнович любил вспоминать, как в Ленинградской духовной академии Московского патриархата выпускник-иностранец из Эфиопии защитил богословскую диссертацию, переписав его книгу «Современный экуменизм» (с добавлением лишь нескольких церковных документов). Диссертант даже оставил без изменения все явно нецерковные обороты и фразеологизмы, которые были к месту в книжке светского автора, но не в диссертации ученого богослова. Николай Семёнович тогда не стал возмущаться бесцеремонным плагиатом эфиопа, а лишь пошутил, обращаясь к сановнику Духовной академии: «Когда меня выгонят из атеизма, приду к Вам и потребую диплом богослова за свою работу, защищённую под эфиопским именем».

В постсоветское время он оставался таким же: уважающим мировоззренческий, в том числе религиозный, выбор людей и уверенно отстаивающим собственный выбор. Не изменяя философским и жизненным убеждениям, Н. С. Гордиенко твёрдо стоял на позиции неотъемлемого права людей на свободу своей духовной самореализации. Религия как новая идеологическая преференция, провозглашенная взамен лозунгов о победе коммунизма, не была им принята. Но вовсе не из «атеистического

анамнеза» и «тоски по советскому прошлому». О коммунизме как идеале он всегда говорил убеждённо, досадуя лишь на «услужливых дураков», которые опаснее любого врага, так и не давших «сказку сделать былью». А понимание Николаем Семёновичем религиозных закономерностей и созвучия религиозного мировоззрения многим базовым потребностям человека снимает с него упреки в антирелигиозном настроении. Отпор с его стороны получала не религия, а те самые «услужливые дураки», многие из которых ныне навязывают идеологический «единственно правильный» стандарт «жизни в религиозном благочестии», с тем же усердием не по уму, с которым в советское время принуждали к индоктринации. Характерным примером стала уверенная полемика Н. С. Гордиенко с Александром Дворкиным на заседаниях Головинского межмуниципального районного суда Москвы в 1999 г. по поводу организации «свидетели Иеговы», где религиовед, защищавший религиозную свободу, выглядел куда убедительнее, чем его суетливый оппонент – дилетант-сектофоб.

Можно сказать, что Николай Семёнович Гордиенко принадлежал к типу исследователя, личность которого сформировалась в контексте истории страны; который умел сочетать стратегию человеческой порядочности и тактику действий в конкретных обстоятельствах, социальный оптимизм и житейский критицизм, тягу к многомерности познания и строгость марксистских убеждений, демократизм мысли и дисциплину поведения, научную проницательность и идейную осмотрительность, уважение к верующим и убеждённость в преходящем характере религии.

Жаль, что его больше нет. Но хорошо, что он был.

**«Наша задача – понять...»
(Последнее интервью Н. С. Гордиенко)**

*17 июня 2011 г. Н. С. Гордиенко дал большое интервью¹ **Виктории Смолкин-Ротрок** (Victoria Smolkin-Rothrock)², исследовательнице из США, изучающей положение религии и атеизма, образ жизни и обрядность в Советском Союзе периода после Второй мировой войны. В разговоре принимал участие доктор социологических наук **М. Ю. Смирнов**³.*

В этом номере мы начинаем публикацию основного содержания беседы. Разговор о советском времени Николай Семенович начал первым. В этом времени он во многом был первым...

Николай Гордиенко: Прежде чем начать разговор, хочу спросить: чем вызван Ваш интерес к сегодняшней нашей встрече?

Виктория Смолкин-Ротрок: Да. Мой интерес вызван... я вот вчера рассказывала Михаилу Юрьевичу, как я начала этим заниматься. Я окончила исторический факультет университета Беркли, в Калифорнии. Там у меня было общее образование по европейской истории и диссертация по российской истории.

Н.Г.: Уровень Вашей компетентности мне известен, Михаилом Юрьевичем все доложено. Я без задней мысли, как говорится, спрашиваю. Для того чтобы я мог что-то говорить, я должен знать, а почему я Вас заинтересовал. Я, в общем-то, не официальное лицо, я всего лишь заслуженный профессор педагогического университета имени А.И. Герцена с большим стажем работы и т. д. Но сугубо частное, я бы даже сказал, провинциальное лицо, учитывая, что и наш город славен своей «провинциальной» судьбой, как говаривали раньше. Ну, в общем, Вы поняли...

В.С.-Р.: Да. Я постараюсь объяснить, потому что интерес у меня очень давний. Когда я изучала советскую историю в университете, считалось как бы само собой разумеющимся, что в Советском Союзе тотали-

¹ Была сделана диктофонная запись интервью; общее время звучания – 2 часа 16 мин.

² Смолкин-Ротрок, Виктория – PhD (история), доцент исторического факультета университета Уэслиан (Wesleyan) в Миддлтауне (штат Коннектикут, США); в 2010 г. в Калифорнийском университете Беркли защитила диссертацию по истории атеизма в СССР (период 1954–1971 гг.); на русском языке опубликована работа: Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе. 1964–1968 // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. М., 2009. № 3 (65).

³ Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

тарное общество, что его идеология похожа на религию, и всё обсуждалось именно с этих позиций. Но не было понятно конкретно, что если идеология существует как религия, то где тогда собственно религия и что случилось с самой религией, с настоящей религией. Я заинтересовалась этим вопросом. Как возможно для идеологии играть роль, эквивалентную религии? Во-первых, как это было, и, во-вторых, что случилось с религией в советское время, и какие были отношения между этой идеологией и религией? Ну а потом я пришла к более конкретным вопросам. Потому что, в конце концов, ведь были люди, которые занимались этими вопросами, которые должны были как-то понимать роль религии в советском социалистическом обществе, в современном обществе.

Ещё меня заинтересовало то, что тезисы, которыми оперировали советские учёные, во многом сходятся с теми, с которыми работали западные социологи: что в современном обществе идет секуляризация, и это факт жизни, что уменьшается роль религии и в обществе, и на индивидуальном уровне. С этим и западные, и советские социологи были более или менее согласны. Конечно, на Западе люди могли жалеть, как бы не особенно приветствовать этот факт, но всё равно, даже те социологи религии, которые сами принадлежали к каким-то конфессиям и считали себя религиозными людьми, не оспаривали этот факт. Ну и, конечно, с советской стороны люди тоже оперировали этими понятиями.

Поэтому, когда в постсоветской России начали изучать религию, религиозность, обдумывать (у меня такое впечатление) атеистическое воспитание, его теорию и практику, мне кажется, что как-то само понимание атеизма и религии, какую роль они играют в обществе, трансформировалось в очень интересном направлении. Я не знаю, как это точнее выразить. И меня интересует, как это получилось у людей, которые приходили к этой проблематике с позиций, абсолютно противоположных западным. Что случилось на Западе, более или менее понятно. А историю советских социологов религии, людей, которые занимались атеистическим воспитанием, вообще на Западе не знают. И у нас просто предполагают, что это были люди, которые вели репрессивную политику и...

Н.Г.: И как из этих чудовищ могли бы, наверное, сформироваться нормальные люди? Ну что же, я дам не совсем, быть может, прямой ответ на вопрос. Начну вот с чего. Я был в Америке в 1974 г., один месяц. Вам имя Томас Берндт не попадалось?

В.С.-Р.: Нет, мне не попадалось.

Н.Г.: Это преподаватель Нью-Йоркского университета. Я о нём узнал из «Журнала Московской патриархии». Там сообщалось, что приезжала какая-то группа, в том числе некто Томас Берндт. А он, оказывается, католик, но преподавал в университете православие и творчество Пушкина. Меня это удивило. Когда я попал в Соединённые Штаты Америки, по культурному обмену, и у нас полагался один день пребывания в американской семье, меня с моим коллегой-философом поместили в семью профессора Нью-Йоркского университета, молодого человека, который недавно женился и свадебное путешествие провёл, плавая с молодой женой по Волге. Когда он нас встречал, у него уже был двухлетний ребенок, и встречал он нас очень хорошо, песней «Город над вольной Невой, город нашей славы трудовой» о Ленинграде. И там, в его компании, оказался человек, который представился: «Николай Семёнович, я Вас знаю, я Томас Берндт». Отвечаю: «Я тоже о Вас слышал». Он сказал, что следующий день может посвятить мне. Он меня сводил в Колумбийский университет, показал многое там. А самое главное – свозил на 93-ю стрит, туда, где резиденция Русской зарубежной православной церкви, и вывел на контакт с митрополитом Филаретом¹. Мы там побывали в монастыре, посмотрел я кое-какие материалы и столкнулся с такой ситуацией. Гид, который нас сопровождал, бывший соотечественник, настроен был недружелюбно к своей бывшей стране. Но как гид, безусловно всё делавший, меня и моего коллегу предупредил, что мы вас «внедрим», конечно, в семью, где вас примут, только не говорите никому, что вы атеист, да ещё заведуете кафедрой. А я заведовал кафедрой научного атеизма, этики и эстетики в течение двадцати пяти лет в педагогическом университете.

Так вот, из разговоров с американцами выяснилось, что именно им кажется странным. Мне говорят: «Когда беседуешь с людьми из вашей страны, создается впечатление нормальных людей, но как Вам это удаётся, минуя религию? Ведь Достоевский, Ваш же Достоевский, сказал, что если Бога нет, то всё дозволено, нет сдерживающего начала». Я говорю: «Да Вы плохо поняли Достоевского. Достоевский сказал, что религия – это кнут, с помощью которого загоняют людей в стойло. Убери этот кнут, будет невесть что. Он говорил о базисе определённом, на котором строится то, что называется совестью, нравственностью и т. д. Так вот разница у нас с вами одна. Вы – религиозные люди. Если вы религиозные люди, вы считаете, что всё, и плохое, и хорошее, берет начало извне, оно не природно, оно надприродно... И преодолеть плохое можно, только апеллируя к этой силе. А мы считаем, что наш мир самодостаточен, всё то, что в нём есть, и хорошее, и плохое, оно реально, и наша задача – разобратся в этом, понять, почему есть плохое, почему есть хорошее, и

¹ Филарет (Вознесенский), митрополит (1903–1985) – был главой Русской зарубежной православной церкви (Русская православная церковь за границей) в 1964–1985 гг.

обойтись своими силами. Не всегда деликатно, не всегда так удобоприемлемо, но, тем не менее, сделать это самим. Потому что иначе, если опираться только на эту высшую силу, так это же очень просто, особенно для таких людей, не глубоко религиозных. Ну, есть определенные каналы: помолись, покайся, ещё что-то сделай, и все будет о'кей. Не надо переделывать себя особенно, важно, вот как у нас сейчас. Православная церковь считает воцерковленным человеком кого? Кто хоть чуть-чуть знает, что такое православие, и хотя бы раз в году причастился. Вот если эти два условия есть, он воцерковленный человек. А если он не причастился, то хоть каждый день пусть в церковь ходит, это просто любознательный человек и всё. А сакрального в нём нет. Так вот я говорю: мы считаем, что в людях, в человечестве надо найти такие опоры, такие контрольные какие-то замеры, с помощью которых можно обойтись без высших сил. Вот и вся наша разница. Всё остальное, всякие разговоры о том, что атеисты – это живодёры, что атеисты – это безнравственные люди, пустое. Да я Вам сколько угодно приведу примеров людей, которые считали себя и считались религиозными, а на их совести зла будет более чем достаточно. И вот после таких разговоров собеседники обычно говорили мне: «Ну, да, мы люди разные, но считать, что нерелигиозные люди – это нелюди, в общем-то, оснований нет».

Как я сам пришел к этому? Очень просто. Мои предки казаки. Было такое сословие на Украине. Сечь, вольница. Потом их императрица Екатерина из Украины, из Запорожской Сечи, переселила на Кубань, потом они вернулись, ну, в общем, жили сельским хозяйством. И мой отец такой, и мать моя оттуда. Потом, в 1930-е годы, они перебрались в Донбасс, это Восточная Украина, Харьковская область. Оба они с четырёх-классным образованием. Отец вообще-то признаков религиозности не подавал. Мать на Рождество, на Пасху, конечно, куличи святила и т. д., но говорила: «я к религии отношусь положительно, а церковь и попов терпеть не могу». Потому что у неё, когда она училась, была подруга, дочь священника, и та ей нарассказывала всякого из жизни священника, о расхождении между тем, чему он их учил в школе, и что было у них в семье. Я рос октябрёнком, пионером. Ну, тут началась война. Я, не желая быть в оккупации у немцев, с нашими последними войсками ушел. И с целым рядом сложностей пересёк Каспийское море, побывал в Ашхабаде, Ташкенте, Алма-Ате, в детских домах, естественно, и искал такой детский дом, где можно было продолжать образование. Мне очень нравилось учиться, и я всё-таки нашел детский дом, где продолжил учебу, закончил пятый класс и шестой. Вернулся. Оказывается, мои родители живы остались, и даже дом наш уцелел. Стал комсомольцем, естественно. Был секретарем комитета комсомола школы. Закончил школу.

В.С.-Р.: А Ваши родители были партийные люди?

Н.Г.: Нет, нет. Отец начал рабочим, а закончил бухгалтером. Хотя он не любил этой работы. Он был прекрасным столяром, он любил дерево, работать с деревом. Во время оккупации, чтобы не работать на заводе, который немцы пытались восстановить, он занялся сапожничеством, шил сапоги. Он был человек совершенно нейтральный, хотя всё понимал. У него и мамы было два сына: я и мой младший брат. Я на два года потерялся, они же не знали, куда я исчез, и вообще считали, что меня уже не стало. Только моя бабушка говорила: «Нет, я знаю, что мой внук жив».

А бабушка, видимо, как-то «закодировала» мою будущую жизнь. Я родился 25 января 1929 г. И надо было давать мне имя, а дедушка был хорошим приятелем местного священника, ну «не разлей вода». Вообще дедушка был очень коммуникабельным человеком, и всегда у него, при всякой власти, находилось много друзей. И бабушка сказала: «Это мой первый внук, я хочу, чтобы его Миколой назвали». Украинское имя Микола, по-русски Николай. Ну, дедушка пошел к священнику, сели, выпили. Говорит: «Вот Анна хочет, чтобы внука Миколой назвали». Тот отвечает: «Ты знаешь, Григорий, нельзя. Никола уже прошёл зимний, а весенний ещё далеко. А полагается называть именем ближайшего святого. Вот такие, такие-то имена, значит, пожалуйста». Дед пришел, доложил бабушке. А она: «Ой, Гриша, дурак ты, дурак. Да ты пообещай ему два мешка пшеницы». Как и сейчас, тогда крещение было платное. Сейчас в храме висит прејскурант, а тогда за крещение у нас давали мешок пшеницы. «Ты ему, говорит, посули два мешка». Тот сходил снова к священнику, после говорит: «Да, можно». Оказывается, за два мешка и Миколой назвать можно. И таким образом я, вопреки церковному канону, стал Николаем в неположенное время.

Окончил школу с отличием, поступил в университет на философский факультет, на кафедру логики. Факультет сугубо атеистический, само собой. Тема моей работы была такая: «Разоблачение А. Я. Вышинским софистики американских дипломатов».

М.С.: Виктория, Вы знаете, кто такой Вышинский?

В.С.-Р.: Нет.

М.С.: Это крупная фигура в советской юриспруденции сталинского времени, был несколько лет министром иностранных дел Советского Союза.

В.С.-Р.: Это была дипломная работа?

Н.Г.: Нет, но работу хвалили, а тему дипломной работы я выбрал по истории русской логики, ее высоко оценили, даже сказали, что она близка к кандидатской диссертации. Но тему диссертации я выбрал другую: «История преподавания логики в Санкт-Петербургском университете». Затем её, правда, тоже сменил. А почему? Потому, что первым преподавателем логики в университете был Александр Иванович Галич¹, лицейский учитель Пушкина. У Пушкина есть слова «любезный Галич мой...». И я наткнулся на то, что Галич, оказывается, был репрессирован за нецерковную точку зрения, за отступление от православных канонов. Был погром университетов – Казанского, Петербургского и Московского. Был такой Рунич² – Фурсенко того времени. И Галича запретили, до конца жизни он работал директором какого-то архива, были конфискованы все его труды. Я заинтересовался, а что же это за труды? Пошёл и наткнулся в областном архиве на весь набор конфискованных лекций его. Видимо, студенты переписывали, не было техники такой, как сейчас, и переписывали с одного экземпляра, потому что записи совершенно одинаковые. Его книги были конфискованы, а сохранились эти вот лекции. Ну, о книгах-то было что-то известно, а об этих лекциях – ничего. Я покопался, как следует и назвал тему диссертации «Философские и логические взгляды Александра Ивановича Галича».

М.С.: 30-е годы XIX века.

Н.Г.: Да, это Пушкинское время. И я знаю, где Галич похоронен. Мы с женой даже ходили на это кладбище, пытались найти, но могила была уже обезображена. В нашем институте, когда узнали о моей работе, стали считать, что основателем кафедры философии в Герценовском университете был Александр Иванович Галич. С 1818 года. Вот оценка моей работы. И поскольку он был репрессирован по религиозным мотивам, я заинтересовался этой тематикой более обстоятельно³.

А тут через некоторое время было введено решением партии преподавание курса научного атеизма как обязательного предмета во всех вузах. Ну, как всегда водится, не стучало, не гремело, а читать кому-то надо.

¹ Галич (Говоров) Александр Иванович (1773–1848) – российский философ, преподавал русский и латинский языки в Царскосельском лицее, философию и логику в Педагогическом институте (с 1819 г. в Санкт-Петербургском университете), в 1822 г. был отстранён от преподавания за некритичное, с церковной точки зрения, изложение истории философских систем «без опровержения их».

² Рунич Дмитрий Павлович (1780–1860) – попечитель Санкт-Петербургского учебного округа, известен гонениями на многих преподавателей высших учебных заведений за их якобы «противохристианские проповеди».

³ См.: Гордиенко Н. С. Вопросы борьбы с атеизмом в «Истории философских систем» А. И. Галича // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Сб. 4. М.; Л., 1960.

В.С.-Р.: Извините, а в каком году Вы защитили диссертацию?

Н.Г.: Я диссертацию защитил через три года после окончания. Окончил университет в 1953 г., а защитил в 1956. Ну вот, надо было кому-то читать этот курс, а я работал уже тогда в медицинском институте, преподавал философию. Я был самый молодой преподаватель, и мне давали читать всё. Этику ввели – читай, эстетику – читай, научный атеизм – читай. Ну, читать, так читать. Я заинтересовался, стал заниматься. Обратил внимание на православие, там довольно много есть интересных моментов, и выбрал для темы докторской диссертации модернизацию современным русским православием своей позиции. И в 1964 г. я эту диссертацию написал¹. Она называлась «Критический анализ модернистских тенденций в современном русском православии». Я там нашёл много новаций, которые не очень оглашались. В частности, разработку концепции «коммунистического христианства», «богословие революции», «богословие мира» и много интересных таких аспектов. У меня сложились довольно хорошие отношения с церковной средой, они помогли мне в дальнейшем при работе над некоторыми книгами.

Спустя несколько лет моя книга «Современный экуменизм»² у нас стала одной из первых в исследовании темы экуменизма. Это интересная история, о книге. Я планировал название «Русское православие и экуменизм»: я же православием тогда занимался. В издательстве Академии наук, когда я заявку туда принёс, меня спросили: «А что такое экуменизм»? Я объяснил им. Они сказали: «Знаете что, Вы вначале сделайте книгу об экуменизме, а потом уже “Православие и экуменизм”». И в результате у меня вышла книжка «Современный экуменизм». Так вот, как-то я узнаю, что в нашей Ленинградской духовной академии идёт защита диссертации по экуменизму. Защищает её богослов из Эфиопии. Защитил, получил магистра. Я заинтересовался, что там нового? Взял в библиотеке эту диссертацию. Оказалось, это моя книжка, перепечатанная, и туда вмонтировано два или три доклада митрополита Никодима³, который тогда курировал это в РПЦ. Одним из оппонентов был священник Сорокин, он сейчас настоятель храма во имя святого князя Владимира, что возле дворца спорта «Юбилейный». Я ему говорю: «Владимир Устинович, как же так получилось? Вы мою атеистическую книгу провели как диссертацию. Вот Вам моя книга, и вот Вам диссертация. Смотрите. Ну, Вы не

¹ Этому первоначальному варианту диссертации предшествовало участие автора в коллективной монографии: *Гордиенко Н. С., Носович В. И., Харахоркин Л. Р.* Современное православие и его идеология. М., 1963.

² *Гордиенко Н. С.* Современный экуменизм: движение за единство христианских церквей. М., 1972.

³ Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский (1929–1978) – председатель Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии (до 1972 г.), президент Христианской мирной конференции, патриарший экзарх Западной Европы.

читали, понятно, ни того, ни другого. Если бы Вы читали, там же фразы атеистические...». Ну, например, в двадцатые годы некоторые православные церкви участвовали в экуменическом движении, а русская церковь – нет. Я пишу: «...потому что лидер староцерковников Сергей был занят другими проблемами». И у богослова в диссертации та же фраза. Я говорю: «Для меня Сергей – это лидер староцерковников, а для православных – местоблюститель патриаршего престола. Это же совсем другая терминология!». Дальше. Главную роль там играли протестанты. Почему? Потому что «...протестанты больше поднаторели в христианской казуистике». И в этой диссертации так и написано: «протестанты поднаторели в христианской казуистике». Сорокин отвечает: «Эх ты, эфиоп, твою...». Я говорю: «Ну, Вы имейте в виду, если уж меня из атеизма выгонят, то я потребую этот диплом и докажу, что он выдан за мою работу».

Ну вот, в 1964 г. подготовил докторскую, представил её на свой родной факультет. Продержали ее недели две и вернули, сказали, у нас, дескать, нет специалистов такого уровня, которые могли бы оценить. Надо везти в Москву. Ну, конечно, я этих отказавших мне людей знаю. Их уже нет, поэтому, как говорят атеисты, царство им небесное. Ну вот, в результате я поехал в Москву.

В.С.-Р.: А куда в Москву?

Н.Г.: В Институт научного атеизма. Привёз диссертацию, там её посмотрели, сказали: «Диссертация хорошая, но... у нас заместитель директора работает над сходной темой».

В.С.-Р.: Это кто, Курочкин?

Н.Г.: Ну, я не буду уточнять¹. С Курочкиным у меня были очень хорошие отношения², опять-таки, царство ему небесное, он защищал многих³. Мне говорят: «Во-первых, Вы отдайте ему, этому человеку, на-

¹ Курочкин, Павел Константинович (1925–1981) – заместитель директора по научной работе (1964–1977), затем директор (1977–1981) Института научного атеизма, защитил в 1970 г. докторскую диссертацию «Эволюция современного русского православия» (см.: Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М., 2009. С. 501).

² Из написанного ими в соавторстве см.: *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. // *Вопр. науч. атеизма.* М., 1969. Вып. 7; *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978; *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Основные особенности эволюции религии и церкви в условиях социалистического общества // *Вопр. науч. атеизма.* М., 1980. Вып. 25.

³ См.: *Гордиенко Н. С.* Памяти товарища. Глубокий исследователь, учёный-новатор (к 60-летию со дня рождения П. К. Курочкина) // *Вопр. науч. атеизма.* М., 1986. Вып. 34.

звание “Эволюция современного православия”. Вы себе потом ещё придумаете. А во-вторых, понимаете, если Вы защититесь, то ему уже не светит защита. У Вас вот такой “кирпич”, с документами архивными и прочим, а у него тонкая книжечка публицистическая. Вот после него Вы спокойно защитите. Ну, какая разница? Вы годик подождёте, и все пройдёт нормально... ». «Хорошо», – отвечаю.

В.С.-Р.: А у Вас был руководитель этой диссертации?

Н.Г.: Да никого у меня не было...

М.С.: На докторской диссертации нет научных руководителей.

Н.Г.: Бывают консультанты, были и там. Да у меня и на кандидатской не было руководителя, так в те времена происходило.

В.С.-Р.: И кто у Вас мог принять Вашу диссертацию, кто считался специалистом?

Н.Г.: Директор Института.

В.С.-Р.: Окулов?

Н.Г.: Окулов Александр Федорович¹. Да, тоже царство ему небесное.

В.С.-Р.: Просто интересно, кто по уровню считался знающим...

Н.Г.: Он меня уговаривал: «Я тебе обеспечу всё». Ну вот, защитился тот человек, потом какие-то другие моменты возникли. Окулов мне говорит: «Понимаешь, лучше защититься не в Москве, а в Минске». Ну, поехал я в Минск – там его приятель был. Посмотрел, обсудили на кафедре. Обсуждение было довольно горячим, но с некоторыми странностями. На той кафедре только перед этим вышла книга «Философия современного православия»². Автор её потом перебрался в Ярославль, тоже царство ему небесное. На обсуждении присутствовал историк, Лифшиц, очень плодовитый, много написавший³. Он выступил с критикой такого рода, что работа большая, но не философская; вот книга «Философия православия», он её пытался читать и ничего не понял, а тут прочитал – и всё понятно. Поэтому, значит, не философская. Та философская, там

¹ Окулов Александр Фёдорович (1908–1993) – доктор философских наук, директор Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в 1964–1977 гг.

² Молоков В. А. Философия современного православия (Критический очерк). Минск, 1968. (За три года до выхода этой книги её автор защитил кандидатскую диссертацию «Критика идеологии православия и её приспособления в СССР»).

³ Лившиц Гилер Маркович (1909–1983) – советский историк религии и атеизма, автор книг «Атеизм в древности и средние века» (Минск, 1959), «Очерки историографии Библии и раннего христианства» (Минск, 1970), «Свободомыслие и атеизм в древности и средние века» (Минск, 1973) и др.

же написано «Философия православия», а тут «Критика модернистских тенденций...». Он потом передо мной извинялся сто раз, мы стали друзьями, я был последним у его изголовья перед смертью. Я часто ездил с Минск, там много моих питомцев, оппонировал. А тогда заключили, в конце концов, что диссертация не философская, и надо там кое-что доработать. Доработал и защитил. Защитил, не в 1964, а в 1970 г. Через шесть лет.

К этому времени я уже заведовал Герценовском институте кафедрой научного атеизма, этики и эстетики. Публиковался достаточно много¹.

Причём как выходили некоторые мои публикации – и сейчас вызывает удивление. В частности, книга «Современное русское православие» была переведена в Японии, издана в Токио на японском языке². И это без моего протезирования, я узнал о ней, только когда мне из агентства позвонили поинтересоваться, не возражаю ли я. Они где-то на международной выставке в Москве её увидели и решили перевести. В Чехии эта книжка вышла³. Да на целом ряде языков издавались мои работы, в основном по православию.

Общался с иерархами я очень часто, потому что одно время был научным консультантом Председателя Совета по делам религий и как консультант участвовал в подготовке к празднованию 1000-летия Крещения Руси...

В.С.-Р.: А когда это было?

Н.Г.: В 1988 г. Когда провели первое мероприятие по тысячелетию, в Даниловом монастыре, народу много собралось, я иду по центральной дорожке, Харчев⁴, тогда он был Председателем, стоит, окруженный журналистами. «А вот, – говорит, – Гордиенко, он всё знает, у него и спрашивайте». Я стал отвечать, думая, что это никуда не пойдёт. И вдруг мне на следующий день из дома с Украины звонят: «Мы тебя видели по телевидению. О тысячелетии рассказываешь, как о праздничном событии».

¹ Среди публикаций того времени: *Гордиенко Н. С.* Современное православие / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. М., 1968; *Гордиенко Н. С.* Критика новых тенденций современного православия. Л., 1974; *Гордиенко Н. С.* Православные святые: кто они? Л., 1979.

² Здесь, очевидно, речь идёт не о книге Н. С. Гордиенко «Современное русское православие» (1987), а о другом его труде – «Русская православная церковь X–XX вв.», который был переведён в 1988 г. на английский и итальянский языки, а в 1990 г. издан на японском языке.

³ В Чехословакии в 1977 г. был издан перевод книги Н. С. Гордиенко «Современный экуменизм».

⁴ Харчев, Константин Михайлович – Председатель Совета по делам религий в 1984–1989 гг.

Имея дело с членами Совета, я выходил на контакты с иерархами, и с некоторыми из них у меня были неплохие отношения. И с ныне здравствующим митрополитом Ювеналием¹. Есть от него подарок именной, написано: «Дорогому Николаю Семёновичу». Я хорошо знал и с большим уважением относился к митрополиту Никодиму. Хотя у меня с ним был один случай, одно столкновение неприятное, это когда Музей истории религии реорганизовывали, реконструкция там, и новые экспозиции, он захотел это посмотреть...

В.С.-Р.: Это в 90-е или после?

Н.Г.: Нет-нет, это ещё в советское время. Музей был в Казанском соборе. Это потом уже его переселили. И захотели посмотреть экспозицию Никодим и Сорокин, о котором я Вам говорил. Значит, был директор музея, и вела для них экскурсию зав. отделом православия, тоже её уже нет... А меня местный уполномоченный Совета по делам религий попросил: «Ты приди, поприсутствуй там, мало ли какая ситуация возникнет». Вот идет экскурсия, рассказывают про Русскую православную церковь в годы Первой русской революции, что духовенство участвовало в Союзе русского народа, черносотенной организации, и решением Синода знамёна этой организации хранились в храмах вместе с хоругвями церковными. Тут Никодим говорит: «Стоп, стоп. Никакого отношения к Союзу русского народа церковь не имела». Про знамёна говорит: «и этого не было...». Тогда я уже вмешиваюсь: «Понимаете, в чём дело, было ведь, было же решение Синода и по первому вопросу, и по второму...». Никодим: «Не, не, не, никакого решения не было». И тогда директор разрядил обстановку: «Николая Семёновича я знаю, его не переспорить, пошли дальше». Ну, закончилась экскурсия, сели мы там, в кабинете директора, за рюмочкой коньяка, директор рассуждает о чём-то хорошем, а уполномоченный мне и говорит: «Слушай, что же ты оскандалился? Так нехорошо получилось, что тебя знающий митрополит осрамил». Я говорю: «Знаете что? Вот позвоните в библиотеку и запросите «Церковные ведомости» такой-то номер и такой-то. И покажите Никодиму». Ну, тот берёт трубку и ему через полчаса приносят. «Решение Синода о допущении участия духовенства в Союзе русского народа» и решение «хранить знамена русского народа наряду с хоругвями». Приходит Никодим, ему уполномоченный суёт: «Владыко, как же получилось, оскандалились?». Тот листает, говорит: «Да, но тут же не сказано обязать, а сказано разрешить». Уполномоченный в ответ: «Слушайте, если Вы своим подчинённым скажете «разрешаю», они как это воспримут? – Как приказ. А насчёт знамён?». Никодим: «А это я даже и не знаю». Уполномоченный:

¹ Ювеналий (Поярков), митрополит Крутицкий и Коломенский – председатель Синодальной комиссии по канонизации святых, в 1977–1981 гг. возглавлял Отдел внешних церковных сношений Московской патриархии.

«Что же Вы тогда осрамитесь так, публично? Спорили со специалистом, который это знал?». Однако, надо сказать, никаких последствий для наших взаимоотношений с Никодимом эта история не имела.

Когда он лежал с шестым или с пятым инфарктом, выборы Папы Римского были, Иоанн Павел I был избран, Никодим курировал межцерковные отношения и добился, чтобы его отпустили в Рим. Он обязательно должен был с Папой встретиться. И вот перед этим я был у него. Он вообще скромный человек был, это у нынешних палаты целые, а у того была комнатка в Духовной академии, из двух отделений. В одном официальный кабинет, а рядом спальня. И он там жил. Мотался между Москвой и Ленинградом, и вот он нас принимал в постели. Это было тяжелое зрелище. У него же диабет был. Да еще инфаркт. Он претендовал на пост Патриарха в 1971 г. А его ... ему запретили и велели не возникать, а поставили Пимена, совершенно пустого человека, и они потом враждовали. Это его задело. Он действительно был знающий, толковый, ну, в общем, во всех отношениях безукоризненный. Схватил первый инфаркт, потом второй, третий. Вы знаете, он довольно грузный был, а руки как спички. Тяжелобольной человек. И тем не менее улетел в Рим. Там уже все гостиницы были заняты, ему отвели апартаменты за окружающей дорогой, прикрепили шофера. И хотя он последним прибыл, сумел добиться, что Папа его принимал первым из некатоликов. Надо ехать, но украли машину. Заменили машину – пробки. Тогда мы не знали, что такое пробки. Он чувствует, что опаздывает. Папа же не будет его ждать, будет принимать его потом в хвосте. Он и перенервничал, успел к подъезду, только вышел и успел Папе сказать, что вот это его переводчик будет (это Лев Церпицкий, тогда он был стажер Духовной академии в Григорианском университете в Риме¹). Сказал: «Вот это мой переводчик» и рухнул к ногам Папы. Тот сразу ему отпустил грехи, перенесли в часовню, и никакой там ни реанимации, ничего, приехала «скорая помощь», констатировали смерть и привезли его сюда, здесь и похоронили.

Так вот, это была действительно выразительная, яркая фигура, причём нынешний Патриарх – его ученик. Кирилл пиарит здорово, он, конечно, топ-менеджер, но не Патриарх, он не православный по его выступлениям и прочим позициям. Тем не менее, он на юбилее Никодима правильно сказал, меня это даже удивило. Никодим умер в 1978 г., не дожив до пятидесятилетия, и о нём сразу постарались забыть, а потом уже пошло: «никодимовщина», «обновленчество в новом виде». А Кирилл на юбилее выступил и сказал, что он был человек, который всегда шёл вопреки, и главное его достоинство, что он был «настоящим советским человеком». В чем это достоинство? У него никакой за границей

¹ Рассказ очевидца об этом случае см.: *Лев (Церпицкий), архиепископ Новгородский и Старорусский*. «Он всех нас поднял с колен» // Церковь и время. 1998. № 4 (7). С. 20–23.

родни не было, никакого там дворянства, отец агроном, мать сельская учительница. Он окончил советскую школу. Он 1929 г. рождения, мой ровесник, между прочим, и уверенно чувствовал себя как советский человек. Когда у него возникали споры с чиновниками, он говорил: «Вы советский гражданин, и я советский гражданин. Вы отстаиваете интересы страны, и я отстаиваю интересы. Мы разными делами занимаемся, но у нас одна забота о стране». И поэтому он мог решать любую проблему, которая возникала. И он понимал рамки, за которые выходить не стоило. И Кирилл говорил, что после него поколение архиереев было уже другое. Это было уже уверенное поколение, не боящееся, что где-то зацепят, а чувствующее себя вполне советскими людьми, которые защищают религиозные интересы страны, которые также значимы, как и все остальные. Вот. И в этом я с Кириллом абсолютно согласен.

Ну а в остальном, я как занимался в своём направлении, так и продолжаю. Но в чём принципиальное отличие мое от многих других коллег, – я как был марксистом, так и остался. Я пока не вижу ничего в философии, в религиоведении, что было бы глобальнее марксизма. И Маркс – личность на тысячелетия.

В этом месте мы прервем рассказчика, потому что именно этой, довольно длинной репликой Николай Семенович разрешил, мы уверены, недоумение Виктории, озвученное ею в начале встречи – о советских социологах, атеистическом воспитании и репрессивной политике.

И хотя реплику Николай Семенович не закончил, он продолжит ее в следующем номере. Потому что – о другом.

Подготовка текста и примечания М. Ю. Смирнова.

Сведения об авторах

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Баев Вячеслав Геннадьевич – докторант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: vbaev@mail.ru

Бразговский Филипп Сергеевич – аспирант, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: fil_spb@inbox.ru

Вац Алла Борисовна – соискатель кафедры философии и культурологии Востока философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lotos_roza@yahoo.com

Волкова Антонина Никитична – доктор философских наук, профессор кафедры общественных связей и психологии массовых коммуникаций, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: volkova.antonina@inbox.ru

Волкова Надежда Павловна – младший научный сотрудник, Институт философии РАН; e-mail: go2nadya@gmail.com

Глушаков Александр Александрович – аспирант кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: aglushakov@yandex.ru

Грачев Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Демин Максим Ростиславович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук факультета социологии, Национальный исследовательский университет – Высшая школа экономики (Санкт-Петербург); e-mail: diominm@yandex.ru

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Журавлева Евгения Вячеславовна – аспирант кафедры философии, Балтийский федеральный университет имени И. Канта (г. Калининград); e-mail: evgenijazhuravleva@gmail.com

Камнева Лолита Сергеевна – кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnev4@yandex.ru

Лишаев Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Самарская гуманитарная академия; e-mail: lishaevs@bk.ru

Маслобоева Ольга Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский университет экономики и финансов; e-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Неронов Александр Владимирович – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия; e-mail: NeroAlmar@mail.ru

Оропай Аркадий Федорович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: avolerz@mail.ru

Паниткова Элина Юрьевна – аспирант, Мурманский государственный гуманитарный университет (г. Мурманск); e-mail: ellina.panitkova@gmail.com

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, доцент кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

Радугина Ольга Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и истории, Воронежский государственный архитектурно-строительный университет; e-mail: radugina@yandex.ru

Рыжков Денис Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Московский государственный горный университет; e-mail: ryzhkovdl@mail.ru

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор кафедры музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: tat4279@yandex.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mirsnov55@yandex.ru

Тараканова Тамара Сергеевна – соискатель кафедры социально-политических технологий, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет; e-mail: toma-tarakanova@rambler.ru

Тоноян Лариса Грачиковна – кандидат философских наук, доцент кафедры логики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tonoyan2003@list.ru

Туминская Ольга Анатольевна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник, Государственный Русский музей; e-mail: touminskaya@mail.ru

Туфанов Александр Олегович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: tufanov2010@yandex.ru

Франциска Фуртай – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.ru

Черепанов Игорь Владимирович – аспирант кафедры философии гуманитарного факультета, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: gradeco@yandex.ru

Шухободский Александр Борисович – соискатель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sasha130655@yandex.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. Фуришатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 27.12.2011
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 18,25
Тираж 500 экз.
Заказ 741