

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 1**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2013

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

***Научный журнал***

**№ 1 (Том 2)'2013**  
Философия  
**Основан в 2006 году**

---

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени  
А. С. Пушкина

*Редакционная коллегия:*

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);  
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, профессор (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;  
В. И. Грачев, доктор культурологии, доцент;  
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);  
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент;  
Д. В. Шмонин, 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>

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
имени А. С. Пушкина, 2013  
© Авторы, 2013

## Содержание

<b>МИР И СЛОВО В. В. БИБИХИНА</b> (К 75-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ).....	7
<i>И. И. Евлампиев</i> Философия Владимира Бибикина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации.....	7
<i>С. Л. Фокин</i> Владимир Бибикин и Вальтер Беньямин о сущности перевода .....	16
<b>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>28</b>
НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ .....	28
<i>С. В. Месяц</i> Аристотель о природе цвета .....	28
<i>Д. С. Бирюков</i> Об аристотелевских категориях «возможность», «действительность», «движение» в контексте комментаторских и полемических сочинений Иоанна Филопона.....	40
<i>А. С. Пономаренко</i> Внимание к данным интуиции как ведущий принцип гносеологического метода Рене Декарта .....	52
<i>А. М. Соколов</i> Философия Дж. Вико и становление философского понимания традиции.....	60
<i>С. А. Горчакова</i> Фукольдиданская эпистемология гуманитарных наук.....	69
<i>Т. В. Артемьева, М. И. Микешин</i> Философия в России эпохи Просвещения в контексте культуры: стратегии исследования.....	78
<b>ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ. ЭСТЕТИКА.....</b>	<b>88</b>
<i>И. А. Куклинова</i> Феномен публичного музея в трудах современных франкоязычных исследователей.....	88
<i>И. Г. Сухина</i> Информационная культура как глобальный коммуникативный феномен современности и ее перспективы: аксиологическое понимание .....	96
<i>Т. Ю. Артеменко</i> Эволюция концепта «автор – текст – реципиент» в эстетике XX века.....	106
<i>В. П. Фунтусов</i> Режиссерский метод Льва Додина: «я – в предлагаемых обстоятельствах» .....	115

<b>ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ.....</b>	<b>127</b>
<i>А. С. Мамзин</i>	
Научное мировоззрение, вненаучное познание и человек в когнитологии В. И. Вернадского (к 150-летию со дня рождения).....	127
<i>С. Н. Коробкова</i>	
Концепция homo sapiens explorans в теории А. Н. Умова .....	135
<i>Д. Ю. Игнатъев</i>	
Университетская лекция как эстетический феномен .....	146
<i>С. Г. Селетков</i>	
Диссертация как феномен научного исследования .....	156
<b>ОПЕРАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ: НАУЧНЫЙ СТАТУС И ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ .....</b>	<b>164</b>
<i>В. Г. Зарубин, В. А. Макаридина</i>	
Оперативная социология:	
методологическое основание и технология .....	164
<i>А. И. Начкин</i>	
Социология образования:	
исследовательский потенциал классического наследия .....	172
<i>Р. П. Полевая</i>	
Дифференциация социокультурных статусов учащихся как фактор воспроизводства социального неравенства в среднем общем образовании .....	179
<i>Н. А. Мартынова</i>	
Социологический анализ основных аспектов взаимодействия профессий, государства и гражданского общества.....	186
<i>Д. С. Мартынов</i>	
Социологическое исследование политического сознания интернет-пользователей .....	195
<b>ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ .....</b>	<b>204</b>
ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОСТИ РГПУ им. А.И. Герцена.....	
	204
<i>А. А. Грякалов, С. А. Мартынова</i>	
Философия современности в ситуации диалога .....	204
Телесность – субъективность – аутизм (материалы семинара) .....	208
<b>КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.....</b>	<b>214</b>
<i>И. В. Шевченко</i>	
Предмет и метод философии в наукоучении И. Г. Фихте.....	214
<i>Сведения об авторах</i> .....	216

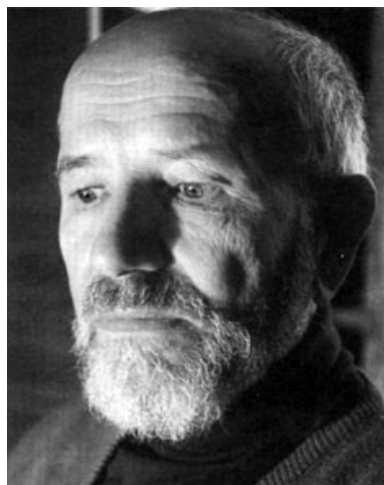
## Contents

<b>BIBIKHIN'S UNIVERSE</b> (TO HIS 75th ANNIVERSARY) .....	7
<i>I. I. Evlampiev</i> Vladimir Bibikhin's Philosophy: the Problem of Personality and Modern Civilization Crisis .....	7
<i>S. L. Fokin</i> Vladimir Bibikhin and Walter Benjamin on the Essence of Translation .....	16
<b>HISTORY OF PHILOSOPHY</b> .....	<b>28</b>
ARISTOTLE'S HERITAGE: ACADEMIC DISCOURSE AND INTERDISCIPLINARY PRACTICES .....	28
<i>S. V. Miesiats</i> Aristotle on the nature of Color .....	28
<i>D. S. Biryukov</i> On Aristotelian categories of "potentiality", "actuality", "motion" in the context of the commentatorial and polemic treatises of John Philoponus .....	40
<i>A. S. Ponomarenko</i> Concentration on the Data of Intuitive Acts as the Key Principle of Rene Descartes' Gnoseological Method .....	52
<i>A. M. Sokolov</i> G.Viko's Philosophy and the Making of Philosophic Understanding of Tradition .....	60
<i>S. A. Gorchakova</i> Foucault's Epistemology of The Humanities .....	69
<i>T. V. Artemyeva, M. I. Mikeshin</i> Russian Enlightenment Philosophy in Cultural Context: Research Strategies .....	78
<b>HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE. AESTHETICS</b> .....	<b>88</b>
<i>I. A. Kuklinova</i> A Public Museum Phenomenon in the Works by Modern French-Speaking Scholars .....	88
<i>I. G. Suhina</i> Information Culture as a Contemporary Global Communicative Phenomenon and Its Perspectives: an Axiological Approach .....	96
<i>T. J. Artemenko</i> The Evolution of the Concepts "Author-Text-Recipient" in the 20-th Century Aesthetics .....	106

<i>V. P. Funtusov</i>	
Lev Dodin's Directing Method: 'I Am Within the Suggested Circumstances' .....	115
<b>HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE .....</b>	<b>127</b>
<i>A. S. Mamzin</i>	
Scientific Outlook, Non-Scientific Cognition, and Man in V.I. Vernadsky's Cognitology (To V. Vernadsky's 150th Anniversary).....	127
<i>S. N. Korobkova</i>	
«Homo Sapiens Explorans» Concept in A.N. Umov's Theory .....	135
<i>D. Ju. Ignatiev</i>	
University Lecture as an Aesthetic Phenomenon.....	146
<i>S. G. Seletkov</i>	
Dissertation as a Form of Research .....	156
<b>EXPRESS SOCIOLOGY: ACADEMIC STATUS AND APPLIED RESEARCH.....</b>	<b>164</b>
<i>V. G. Zarubin, V. A. Makaridina</i>	
Express Sociology: Methodology and Technology.....	164
<i>A. I. Nachkin</i>	
Sociology of Education: Classic Heritage Research Potential .....	172
<i>R. P. Poleyaya</i>	
Differentiation of Students' Sociocultural Status as a Factor of Social Inequality Reproduction in General Secondary Education.....	179
<i>N. A. Martyanova</i>	
Sociological Analysis of the Main Aspects of Professions, the State and Civil Society Interaction.....	186
<i>D. S. Martyanov</i>	
Sociological Study of the Internet Users' Political Consciousness .....	195
<b>PHILOSOPHY IN CONTEMPORARY RUSSIA: RESEARCH CENTERS AND JOURNALS.....</b>	<b>204</b>
MODERN PHILOSOPHY STUDIES CENTER	
Herzen State Pedagogical University .....	204
<i>A. A. Gryakalov, S. A. Martynova</i>	
Modern Philosophy in Dialogue .....	204
Body – Subjectivity – Autism (seminar proceedings).....	208
<b>CRITICS AND BIBLIOGRAPHY.....</b>	<b>214</b>
<i>I. V. Shevchenko</i>	
The Subject and Method of Philosophy in I. G. Fichte's Science Theory .....	214
<i>About the authors</i> .....	216

## МИР И СЛОВО В. В. БИБИХИНА

### К 75-летию со дня рождения



В. В. Биbihин  
(1938–2004)

*Философия зеркало, в котором мы не хотим узнать себя. Мы делегируем ей то, что на самом деле наше. Трудно и страшно наше собственное положение крошечных существ на маленькой планете под черным небом. Кто нам сказал, что можно жить легко? Философия трудна. Но кто дал нам право жить, как мы живем, мало о чем спрашивая, мало за что отвечая?*

*Философия – мысль, отпущенная до пределов внимательного понимания. Она впускает в себя мир, прислушивается к нему и дает сказать себя его тишине.*

В. В. Биbihин. Язык философии

УДК 1 (470+57) (091) «19»

*И. И. Евлампиев*

### **Философия Владимира Биbihина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации**

В статье рассматриваются книги Владимира Биbihина «Узнай себя» и «Новый ренессанс». В первой из них Биbihин критикует современное понимание человека как независимой личности; по его мнению, человек не обладает самостоятельностью, он обретает себя только в соединении с другими людьми и со всем миром. Ложное понимание человека обуславливает кризис современной цивилизации, который Биbihин объясняет исторической неудачей Возрождения. Делается вывод, что, по Биbihину, смысл Возрождения состоял не в возврате к античности, а в восстановлении истинного, первоначального христианства, искаженного церковной традицией.

The article discusses Vladimir Bibikhin's books «Know yourself» and «New Renaissance». In the former Bibikhin criticizes modern understanding of man as an independent personality; he argues that a person cannot be independent, finding himself only in union with others and with the whole world. False understanding of man causes modern civilization crisis, which Bibikhin sees as the result of the Renaissance historic failure. The author comes to the conclusion that for Bibikhin the true meaning of the Renaissance was not to return to the antiquity, but to restore the true original Christianity, distorted in the Church tradition.

**Ключевые слова:** Владимир Бибихин, философия человеческой личности, кризис цивилизации, эпоха Возрождения, христианство.

**Key words:** Vladimir Bibikhin, personality philosophy, crisis of civilization, the Renaissance, Christianity.

Оценивая философскую ситуацию в России за последние десятилетия, мы постепенно приходим к пониманию того, что Владимир Вениаминович Бибихин (1938–2004) был, вероятно, самым ярким русским мыслителем второй половины XX в., причем характерной чертой его творчества было естественное сочетание наследия русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. с известнейшими достижениями западной философской мысли XX в.

По мере публикации по архивным рукописям все новых трудов Бибихина становится ясно, что его философское наследие является чрезвычайно многосторонним и очень объемным. Мы только еще начинаем осваивать это наследие, пока еще нет ясного представления, какие из уже известных, уже опубликованных работ нужно считать наиболее важными для понимания его системы идей. Не претендуя на окончательную истинность нашего мнения, выскажем предположение, что важнейшими трудами Бибихина, вводящими в его философскую вселенную, являются две книги, изданные в одном и том же, 1998, году, – «Узнай себя» и «Новый ренессанс». Книга «Узнай себя» выделяется тем, что это, безусловно, самый капитальный философский труд из всех подготовленных к печати самим Бибихиным; в то же время «Новый ренессанс» – это сборник работ, посвященных не только собственно эпохе Возрождения, но и всей европейской истории и современному кризису европейской цивилизации, – темам абсолютно первостепенным для современной философии, причем очень активно обсуждавшимся и в русской религиозной традиции. Еще одна объемная работа, увидевшая свет при жизни Бибихина, книга «Другое начало», посвящена традициям русской философии и русской истории; она также важна для понимания мировоззрения Бибихина, но все-таки должна быть поставлена по своему значению после двух упомянутых трудов.

Книга «Узнай себя» особенно интересна тем, что здесь в центре внимания находится проблема правильного философского понимания человеческой личности, т. е. та проблема, которая была наиболее



принципиальной для русской философии на протяжении всего ее развития. Главная тенденция этой книги заключается в том, что Бибахин отрицает абсолютное значение понятия личности, «я» для постижения человека. В этом он, безусловно, следует за М. Хайдеггером, который говорил о необходимости поставить в центр философии бытие, а не человеческую личность. Личность и «я» – это вторичное «оформление» человеческого бытия, и выдвигание этих категорий на первый план в современной западной культуре ведет к совершенно ложному образу человека и к ложной культуре, построенной на абсолютизации принципа личности. От ложно ориентированной современной культуры Бибахин поворачивается к древнегреческой (досократической) культуре, в которой, по его мнению, человек понимался гораздо более правильно.

В центр своих размышлений Бибахин ставит загадочную фразу на храме Аполлона в Дельфах, которая и дала название книге. Интерпретация дельфийского изречения у Бибахина оказывается парадоксальной; его полный смысл он усматривает в высказывании: «Узнай себя – *это ты*», где выражение «это ты» является аналогом известной фразы из «Упанишад» – *tad tvam asi*, обозначающей единство каждого человека со всем бытием («это» в данном высказывании обозначает любое явление или предмет в мире).

Прочитанное таким образом дельфийское изречение, согласно Бибахину, «исключает, что у паломника с божеством происходит разговор сформированной личности, Я, с верховной инстанцией, тем более выдающей удостоверение в бытии. Совсем наоборот, Бог надежды частного индивида расстраивает. Он в человеческие загородки не входит, он раздражитель городов, разрушитель человеческих нагромождений. *Это ты* спутывает расчеты личности, стирает границу, внутри которой она хотела обособиться. <...> *Это ты* – приглашение раздвинуться, открыться всему. Пока неизвестно, как это сделать, но уже известно, что с мечтами о своем загороженном и укрепленном Я придется расстаться. Приватная личность оказывается иллюзией» [3, с. 48–49].

В качестве главного свойства человека, определяющего его сущность, Бибахин полагает не обособленность от мира в форме «личности», а *открытость миру*, осуществляемая в форме понимания – такого отношения человека ко всем окружающим вещам, в котором человек как бы *становится каждой вещью*. При этом Бибахин подчеркивает, что «понимание» является более первичным определением человека, чем определение его в качестве личности: «Человек находит не понимание при себе, а себя при понимании» [3, с. 50].

Понимание – это признание своего единства со всеми объектами мира, признание невозможности «отгородиться» от мира в своем внутреннем обособленном пространстве. Но, конечно, наиболее важен этот акт в отношении к другим людям. В понимании этого аспекта единства отдельной личности с окружающим бытием Бибахин следует за Артуром Шопенгауэром, который утверждал, что все люди мистическим, сверхъестественным

образом соединены друг с другом и только вторичным, иллюзорным образом ощущают себя независимыми субъектами. В этом смысле нравственные отношения людей Биbihин, вслед за Шопенгауэром, объясняет тем, что мы бессознательно чувствуем слитность, единство наших личностей и поэтому начинаем относиться к другому, как к себе самому. Биbihин присоединяется к известному суждению Шопенгауэра о том, что правильная этическая позиция человека должна заключаться в том, чтобы воспринимать страдания и боль всех людей и всех живых существ в мире *как свои собственные страдания и боль*. Отметим, что в этой идее Биbihин близок и к известной этической традиции русской философии, особенно ясно выраженной в произведениях Л. Толстого и Ф. Достоевского (аналогичную мысль высказывает в романе «Братья Карамазовы» православный старец Зосима). На этой основе он критикует западную традицию чисто юридического, правового обоснования этики (например, через понятие долга); этика не может быть рационализирована и введена в какие-то строгие правовые нормы, она *мистична* по своей сущности.

«Напрасно было бы, говорит Шопенгауэр, объяснять нравственность причинами и следствиями, еще, не дай Бог, необходимостью социума и чем угодно: нравственность “неестественна”. Она присутствует в нашем мире прозаическими привычными проявлениями, порядочностью, вежливостью, но невидимыми корнями, своей основой уходит в тот самый опыт, который, по Шопенгауэру, внезапен, только возможен, всегда непредсказуем. Основания нравственности поэтому мистические <...>» [3, с. 71–72].

Опыт единства с миром и с другими людьми Биbihин считает исходным, базовым опытом, на основе которого позже, в процессе развития человека, формируется противоположная способность – способность обособить себя от мира, «отгородить» свою личность от других личностей и признать себя совершенно «независимым», «самостоятельным». Первичность опыта единства перед опытом разделения Биbihин иллюстрирует на примерах из детской психологии. Маленькие дети гораздо глубже взрослых понимают свою слитность с миром, поэтому ребенок так непринужденно и просто готов в играх отождествить себя с любым объектом мира и «стать» любым человеком – героем сказок, фильмов и т. п.

Такое же точно «детское» приятие каждой вещи мира и растворение себя в каждой вещи и в мире как целом Биbihин считает основой художественного творчества – прежде всего поэзии. Казалось бы, растворение себя в мире должно вести к утрате индивидуальности, но Биbihин утверждает обратное. Только через единение с миром как целым человек способен *по-настоящему обрести индивидуальность*:

«...индивидуальность, чтобы состояться как индивидуальность в том определяющем и необходимом, из чего она состоит, – в простоте, неделимости, цельности <...> – не имеет на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете вселенское» [3, с. 148].

И наоборот, если человек в качестве главной ценности полагает обособленность и независимость своей личности, охраняющей свои права от вторжения извне, то такой человек полностью теряет свою глубинную сущность и свою индивидуальность, превращается в набор стандартных социальных ролей, «личин», «масок». Именно это, согласно Бибихину, происходит в современной западной культуре, которая сама деградирует и ведет человека к деградации именно через благородное требование к защите прав личности. В резкой критике западной культуры Бибихин оказывается прямым продолжателем многих русских мыслителей XIX и XX веков – А. Чаадаева, А. Хомякова, А. Герцена, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, И. Ильина и др.

Второй принцип, на котором основана западная культура и который Бибихин подвергает решительной критике в своих трудах, – это всеобщая *рационализация, упорядочивание* бытия, выражающаяся в культе техники и технического «покорения» природы. Отношение Бибихина к этой стороне западной цивилизации во многом определено работами М. Хайдеггера.

Сущность человека определяется отношением к миру *как целому*. Именно на основе «схватывания» мира как целого мы можем формировать постижение себя и отдельных явлений мира; эта тема подробно рассматривается в небольшой книге Бибихина «Мир» (1995). Но, как утверждает Бибихин, мир – это такое целое, которое не допускает разделения на независимые части, а значит, не может быть познан рациональным образом, поскольку рациональность основана на аналитическом методе, на том, что целое мы познаем через его части.

«Мир прежде всего нельзя увидеть как раз по той причине, по которой кажется, что его всего проще увидеть: потому что он целое. Пытаясь охватить всё, мы не случайно добавляем: всё в мире, всё в целом. <...> Всё в целом мы сосчитываем, целое угадываем. Не целое измеряется суммой, а сумма примеряется к невидимому целому, пока не совпадет с ним. <...> Все вещи в мире условные цельности и существуют, пока относительно целы. Мир – безусловная цельность, целое как таковое. <...> Можно было бы сказать, что мир существует по способу художественного произведения, полнота которого ощущается, но не вычисляется. Но вернее сказать, что, наоборот, художественное произведение существует по способу целого мира, осуществляется постольку, поскольку достигает его цельности» [1, с. 13].

В таком понимании целостности мира на Бибихина, видимо, оказала влияние философия Николая Кузанского<sup>1</sup>, который развивал пантеистическую концепцию единства Бога с каждой вещью. Поскольку Бог – это абсолютное единство и абсолютная целостность, он присутствует в каждой вещи «целиком», и это означает, что единство мира с Богом таково, что в нем часть равна целому; в этом случае целое невозможно понять через по-

---

<sup>1</sup> Значительную часть трактатов немецкого философа-мистика мы читаем по-русски именно в переводе В.В. Бибихина.

стижение отдельных частей (взятых именно как отдельные), наоборот, каждую часть можно познать только из предварительного постижения целого – из мистического постижения Бога и его единства с миром. Как пишет Кузанец, «...не зная Бога, который является первообразом всего в мире, ничего нельзя знать о мире, а не зная мира, ничего нельзя знать очевидно об его частях. Так, знанию о любой вещи предшествует знание о Боге и о мире» [5, с. 425].

Эти идеи стали основой очень популярного в русской философии представления о мире как *всеединстве*<sup>1</sup>. Бибахин также оказывается сторонником этой известной концепции, подразумевающей приоритет единства и целостности в понимании мира, человека и общества над раздробленностью и отделением.

Западная цивилизация, согласно Бибахину, наоборот, основана на приоритете отделения и независимости отдельных элементов мирового целого и отдельных личностей внутри общества. Это приводит к тому, что цивилизация утрачивает доступ к целому, к абсолютному единству бытия, тем самым она теряет подлинные цели своего развития. Западная цивилизация механически разделяет мир на части и управляет этими частями, полагая, что тем самым она управляет всем миром, но на деле только разрушает мир и основания собственного бытия; она оперирует «идеальным», сконструированным в научном сознании миром, но утратила связь с реальным миром.

«Мы платим большую цену за возможность механически говорить о целом и части. Эта цена – наше согласие с тем, чтобы целое продолжало существовать и после отрыва частей, а части поддавались замене и суммированию. Целое оказывается тогда идеей, мысленной полнотой. Под крылом такого заоблачного целого части перестают быть рваными кусками, они тоже идеально невредимы. Правда, и ввести их обратно в целое удастся теперь тоже только идеально. Они и вводятся всегда условно, нарушая идеальную чистоту целого, которому без частей лучше, чище. Операции с идеальными целыми приходится дополнять операциями с частями: их надо препарировать, подготавливать для вхождения в замысленное целое, доводить до кондиций. Это относится и к социальной и к технической инженерии» [3, с. 157].

Настоящее постижение мира, упрочивающее основания человеческого бытия и дающее основу для плодотворного развития общества, должно носить *мистический, сверхрациональный* характер, оно осуществляется в целостном философском воззрении на мир и в художественном освоении мира в искусстве. Впрочем, Бибахин не отрицает необходимости научно-технического прогресса, он, скорее, утверждает, что этот прогресс не должен быть самодостаточным, его необходимо подчинить указанному мистическому постижению мира как целого, как всеединства.

---

<sup>1</sup> В немецкой философии после Николая Кузанского эту концепцию развивал, в частности, Шеллинг, от последнего ее позаимствовал Владимир Соловьев.

Ясно, что при таком резко критичном отношении к современной цивилизации и ее главной тенденции (к научно-техническому прогрессу) Бибихину важно было ответить на вопросы о причинах такого неправильного развития европейской цивилизации, об исторических истоках современной ситуации и о возможностях перехода к более правильному развитию. Этим вопросам посвящена книга В.В. Бибихина «Новый ренессанс». Формально в ней рассматривается эпоха Возрождения, но поскольку эту эпоху Бибихин понимает как кульминационную точку всей европейской истории, здесь немалое место занимают размышления о современном состоянии европейского общества.

Согласно общепринятой точке зрения, современная европейская цивилизация есть итоговое выражение тех исторических тенденций, которые родились в эпоху Возрождения. Бибихин высказывает по этому поводу необычную точку зрения. Признавая Возрождение высшей точкой европейской истории, он отрицает сущностную преемственность современной западной цивилизации по отношению к Возрождению. Бибихин утверждает обратное: в XVI в. произошло радикальное отречение от идеалов Возрождения, и развитие европейского общества вернулось к средневековой парадигме; именно это в конечном итоге обусловило радикальный кризис европейской цивилизации, который начался в середины XIX в. и который в наши дни уже грозит ей полным уничтожением. Уникальность итальянского Ренессанса, утверждает Бибихин, состояла в том, что здесь европейский человек единственный раз в своей истории попытался реализовать свою подлинную – свободную и творческую – сущность. Именно поэтому Возрождение должно пониматься не как начало упадка и кризиса культуры, а наоборот, как единственный образец для всех попыток преодолеть ложные тенденции современности.

Содержание той идейной революции, которую произвело Возрождение, Бибихин также понимает вразрез со сложившимися стереотипами. Главное в поисках гуманистов Возрождения, утверждает Бибихин, связано не с возвратом христианства к античному язычеству, а с *возвратом к подлинному, первоначальному христианству* на фоне его ложных и абсолютно дискредитировавших себя версий, связанных с исторической христианской церковью. В своей критике церковного христианства Бибихин явно следует за Ницше, но не менее очевидно использование им традиций русской философии. Все наиболее известные русские мыслители XIX и первой половины XX в. находились в рамках религиозной философии, их взгляды пронизаны религиозными идеями. Однако большая часть из них очень критично относилась к догматическому христианству и к христианской церкви как носительнице догматического учения. Многие русские мыслители проповедовали *внецерковную* религиозность и *внецерковное* христианство, суть которого выражается в культуре, а не в церкви.

Именно такую позицию занимает Биbihин. Безусловно, он является религиозным мыслителем, но это сочетается в его трудах с резкой критикой догматического христианства и христианской церкви (без различия конфессий). В книге «Новый ренессанс» эта критика ведется на основе изложения работ протестантского историка Жака Эллюля (J. Ellul). Самая главная идея, которую Биbihин находит у Эллюля и с которой он полностью соглашается, заключается в том, что первоначальное, евангельское христианство, именно жизнь и учение самого Иисуса Христа оказалось радикально искаженным в последующей истории – в христианской церкви. Причиной «рокового провала» церкви было, прежде всего, отождествление христианства с моралью, в то время как по своей исходной сущности учение Иисуса не включает в себе никакой моральной системы. Более того – оно *антиморально*, поскольку мораль управляет земным поведением человека, а истинное христианство требует преобразования жизни к неземному совершенству, по отношению к которому мораль уже не имеет никакого значения. «“Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен”. Не менее того. Все остальное – извращение» [2, с. 230], – цитирует Биbihин одну из работ Эллюля. Эта мысль заставляет вспомнить Ницше, который в «Антихристе» точно так же противопоставлял «благовестие» Иисуса Христа, обещающее возможность достижения божественного «блаженства» в земной жизни, и «морализм» христианской церкви, который основан на постулате неискоренимой греховности человека [6, с. 658–661].

Окончательное «падение» церкви произошло, когда она из тайной «общины святых» стала вселенской организацией, требующей подчинения от *всех*. Именно «огосударствление» христианства, произошедшее в IV в. при Константине, стало рубежом, за которым церковь полностью изменила заветам Иисуса Христа. Религиозная жизнь была скована мертвым догматом и формальной обрядностью, в результате из нее ушло подлинное содержание. Великие деятели Возрождения, понимая, что церковь давно утратила свою роль в качестве основы культуры, попытались возродить истинное христианство, продемонстрировать его непреходящее историческое значение.

«Есть важная сторона дела, на которую мало обращают внимание. Возрождая древность, поэтико-философская мысль через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству. Она поэтому нередко оказывалась ближе к подлинной христианской традиции, чем церковные идеологи, и уверенно искала спора с этой последней, чувствуя, что превосходит ее в верности ее авторитетам. <...> Спецификой Ренессанса было не восстановление античной культуры в ее музейном виде, а ее новое сращение с христианством» [2, с. 337–338].

Суть того преобразования общества и культуры, которое намечалось в деятельности Данте, Петрарки и Боккаччо, заключалась в том, чтобы «поэт и философ, вместо священнослужителя и богослова, стал пророком Запада» [2, с. 346]. В этом смысле суть подлинного, *вечного* христианства в большей степени живет в стихах Данте и Петрарки, посвященных Прекрасной Даме, чем в мертвых церковных обрядах и таинствах:

«...с самого начала через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства, чем обряд, ритуал, культ, т. е. уверенность, что христианство в своей сути не религия» [2, с. 358].

Здесь имеется в виду, что подлинно христианский образ жизни – это стремление реализовать все творческие потенции человека в культуре, в преображении земного бытия, и по отношению к этой цели все остальные признаки традиционных религий (догматика, таинства, обряды, сама вера в трансцендентного Бога) оказываются неважными. В этих своих идеях Биbihин оказывается сторонником и талантливым продолжателем влиятельной традиции европейской философии, в которой подлинное христианство понималось как радикальная антитеза его исторической, церковной версии. В центре так понятого христианства находится идея нерасторжимого единства (по сути, даже тождества) Бога и человека, что ведет к отрицанию идеи греха и необходимости искупления, а человек понимается как божественное существо, в своей земной жизни (которая понимается как бесконечная, бессмертная) реализующее свое абсолютное творческое предназначение. В этом смысле В.В. Биbihин оказывается наследником величайших мыслителей европейской истории – Николая Кузанского, Лейбница, Фихте, Достоевского, Шопенгауэра, Ницше и др.<sup>1</sup>

### Список литературы

1. Биbihин В.В. Мир. – Томск, 1995.
2. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М., 1998.
3. Биbihин В.В. Узнай себя. – СПб., 1998.
4. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб., 2012.
5. Николай Кузанский. Книги простеца // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1979–1980.
6. Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1990.

---

<sup>1</sup> Подобнее об этой традиции и о некоторых ее виднейших представителях см. [4, с. 3–22, 315–389, 569–583].

### Владимир Биbihин и Вальтер Беньямин о сущности перевода

В статье рассматривается идея перевода в ранних трудах русского философа и переводчика В.В. Биbihина. Анализ строится на сопоставлении взглядов мыслителя на перевод со знаменитой статьей В. Беньямина «Задача переводчика». Разбор этих взглядов обнаруживает утопизм и эсхатологизм позиции мыслителя, основанной на вере во всемирный язык.

The article explores the idea of translation in the early writings of the Russian philosopher and translator V.V. Bibikhin. The analysis is based on a comparison of the views of a thinker on the translation of the famous Article of V. Benjamin «The task of the translator». Analysis of these views reveals utopian thinker and eschatology position based on the belief in the universal language.

**Ключевые слова:** философия перевода, творчество В.В. Биbihина, буквализм и художественный перевод.

**Key words:** philosophy of translation, work of V. V. Bibikhin, literal and literary translation.

Среди многообразного и разнородного философского наследия В. В. Биbihина корпус текстов, непосредственно посвященных общей проблематике перевода, занимает не самое видное место: семь небольших работ, написанных и опубликованных в разное время и появившихся вместе в сборнике «Слово и событие», подготовленном к печати самим мыслителем. Речь идет, соответственно, о работах «Джордж Стайнер. После Вавилона: аспекты языка и перевода» (1978), «Опыт сравнения разных переводов одного текста» (1976), «Подстановочный перевод» (1971), «К проблеме определения сущности перевода» (1973), «К переводу классических текстов» (1979), «К переводу «Метафизики» Аристотеля» (2000), «Всемирная философия по-русски» (1980) (2, с. 125–192). Разумеется, к этому собранию можно присовокупить ряд работ, где настоящая проблематика также затрагивается. В первую очередь, это – рефлексии Биbihина-переводчика, снискавшего себе громкую славу переводами таких сложных и столь разнородных авторов, как Х. Арндт и М. Хайдеггер, Ж. Деррида и А. Арто, Г.-Г. Гадамер и Г. Марсель, З. Фрейд и Э. Ионеско, Ж.П. Сартр и Г. Бёлль. «Как переводчик и комментатор В. В. Биbihин занимается классической философией (Аристотель), греческой патристикой (Дионисий Ареопагит, Григорий Палама), латинским богословием (Николай Кузанский), мыслителями Возрождения (Я. Коменский, Ф. Петрарка), немецкой



мыслью XIX в. (В. Гумбольдт)» [4]. Разумеется, необходимо сознавать, что размышления В. В. Библихина о переводе интимно связаны с цельной философией языка и, в частности, с такой важной для мыслителя темой, как язык философов и язык философии, которую он разрабатывает в целом ряде работ и университетских курсов. В этом общем плане показательным нам представляется такое крайне энергичное и крайне противоречивое суждение из статьи «Язык философов» (1985):

«Изучение языка философов в более строгом плане должно бы принять за принцип, что когда мы хотим найти у них характеристику реалий, вещественных или мыслительных, то упускаем интенцию их мысли и ее тайную страсть: дать существу быть только тем, что оно есть, *освободить* его для определений».

И далее:

«С этим принципом связан другой. Язык философов не информация о вещах, зато он подготовка возможности того, чтобы знание о них могло складываться на последних, предельных по обоснованности основаниях. Философский текст надо считать лесами вокруг будущей постройки, а не конструкцией. Философия подобна поэзии, потому что почти столько же теряет от пересказа и так же поддается только воссозданию, и философия противоположна поэзии: верными поэту обычно бывают его поклонники – верными философу чаще его противники, когда они смогли подняться до той же упрямой готовности упрямо остаться при первых началах» [2, с. 7].

Было сказано, что эти суждения отличаются крайней энергичностью и резкой противоречивостью. Оставляя разбор языка философа на следующий этап наших подступов к философии языка и философии перевода В. В. Библихина, мне хотелось бы более точно сформулировать свою общую исследовательскую задачу, которая в предварительном и схематичном виде может быть представлена в четырех пунктах:

- во-первых, нам необходимо сосредоточиться на ранних работах мыслителя, посвященных теоретической проблематике перевода; данные работы видятся нам опытом языковедческого вступления автора в цельную философию языка, которая чуть позднее будет разрабатываться как в теоретическом плане, так и в собственно переводческой деятельности;
- во-вторых, нам важно показать, что рефлексии В. В. Библихина о переводе не только принадлежат собственному философскому опыту мыслителя, но и вписываются в определенную традицию философии перевода в России [7; 8; 9; 10]; они представляют собой один из самых значительных и интересных ее периодов, суть которого сводится, с одной стороны, к опробованию и попыткам воссоздания изначальных возможностей русского языка в условиях идеологического гнета советской империи, уже вступившей в эпоху упадка, или декаданса, а с другой – к испытанию неких имперских интенций того же самого русского языка в его столкновении –

через опыты перевода – с самыми радикальными формами чужестранных языков, или языком Другого вообще;

- в-третьих, представляется целесообразным обнаружить разнообразные и противоречивые связи философии языка и опытов осмысления сущности перевода В. В. Библихина с той европейской традицией философии перевода, которая восходит, с одной стороны, к немецкому романтизму и достославной лекции Ф. Шлейермахера «О различных методах перевода» (1813), справедливо считающейся самым ярким знаменем новой поэтики перевода, где заботе об удобстве читателя впервые противопоставляется забота о сохранении *со-бытия* автора, а с другой – к не менее эпохальной статье В. Беньямина «Задача переводчика» (1924), представляющей собой исключительно радикальный и исключительно темный манифест новейшего видения сущности перевода, в котором сам перевод – как форма мыслительно-языковой деятельности – почти до неразличимости отождествляется с философией в противопоставлении поэзии и литературе вообще;

- в-четвертых, наконец, уместно, наверное, будет посмотреть, каким образом философия языка и эстетика перевода В. В. Библихина сказывалась в его собственном языке философа и в его собственных опытах перевода философских текстов.

Обозначив таким образом общие задачи исследования проблематики перевода в философии В. В. Библихина, подчеркнем, что в настоящей работе мы сосредотачиваемся в основном на раскрытии первого пункта, оставляя задачи изучения связей его концепции перевода с более широким контекстом на будущее.

Предваряя детальный разбор идей мыслителя о переводе, необходимо напомнить, что Библихин-философ нередко культивировал такое полемическое упражнение, как обращение к опыту тех мыслителей, чьи идеи были ему не близки, если не сказать чужды, усматривая, по всей видимости, в таких прочтениях один из видов той бесконечной войны, или перманентной революции, каковой представлялась ему временами философия. Действительно, на это как-то мало обращается внимание, но философия для Библихина есть борьба и война, война не на жизнь, а на смерть. В таком восприятии философии мне видится актуальность наследия Библихина, а также знак его подлинной принадлежности к традиции русской мысли. Добавлю, что, на мой взгляд, перевод тоже был для Библихина формой войны, формой завоевания, захвата, или освоения мысли другого. Действительно, это была странная война, в которой философ-переводчик практиковал насильственное переселение философа-противника в недра русской культуры и русского наречия.

Говоря о текстах Библихина, непосредственно посвященных общей проблематике перевода, необходимо напомнить, что большинство из них было написано в 70-е годы и что они были связаны, по всей видимости, с одной стороны, с кандидатской диссертацией «Семантические потенции

языкового знака», защищенной в 1977 г. и представлявшей антисемиотическую концепцию лингвистического означивания, тогда как с другой – с публикациями реферативного характера по философии и филологии для изданий ИНИОН АН СССР [4]. Все эти детали – не мелочи и имеют существенное значение для выяснения происхождения взглядов В. В. Библихина на перевод.

Действительно, среди работ о переводе, опубликованных в 70-е годы, выделяется статья «Джордж Стайнер. После Вавилона: аспекты языка и перевода» (1978), заключающая в себе обстоятельный критический разбор-пересказ одного из самых значительных трудов по теории перевода XX в. Характеризуя эту работу В. В. Библихина, важно подчеркнуть, что он оказался первым и едва ли не единственным из крупных русских теоретиков конца минувшего столетия, откликнувшимся на это фундаментальное и многоаспектное исследование, в котором перевод обозначался, не иначе как удел человеческий, как условие возможности сохранения не только мировой культуры – в смысле запечатленной в слове связи перевода с преданием, т. е. с традицией – но самой способности человеческого мышления, точнее говоря, способности критического суждения. В самом деле, для Стайнера, которого сочувственно и пространно цитирует Библихин в своей работе, язык и, стало быть, перевод есть, прежде всего, «главный инструмент человеческого несогласия принимать мир таким, каков он есть». Более того, Библихин вслед за Стайнером обращает внимание на онтологический характер самого акта перевода, который сказывается на самом элементарном уровне понимания человека человеком:

«Не найти двух исторических эпох, двух социальных классов, двух местностей, где слова и синтаксис работали бы в точности, несли сигналы, тождественные по значению и осмыслению. Не найти и двух таких человеческих существ... Поэтому, принимая речевое сообщение от любого человеческого существа, человек осуществляет акт перевода в полном смысле этого слова» [2, с.127].

Именно онтологический характер перевода, выводимый в данной ситуации из работы Д. Стайнера, предоставляет В.В. Библихину основание и возможность критики узкого лингвистического позитивизма, который господствует тогда в советском языкознании и переводоведении. В этом отношении по-настоящему программной следует считать, судя по всему, сверхполемическую статью «К проблеме определения сущности перевода», датированную 1973 г. К большому сожалению, мне не удалось установить, в каком издании впервые появилась эта замечательная работа и какую реакцию она вызвала со стороны советских лингвистов, литературоведов и литераторов-переводчиков. Рискну в связи с этим высказать предположение и субъективное суждение, что по своей теоретической смелости эта работа Библихина сопоставима со знаменитой статьей М.Л. Гаспарова «Брюсов и буквализм», появившейся за два года до этого в

сборнике «Мастерство перевода» [3] и настолько противоречившей господствовавшей тогда идее перевода в России, что редколлегия авторитетного издания сочла необходимым сопроводить ее специальным предуведомлением, где подчеркивался полемический характер публикации. Мне трудно сказать, почему Бибихин прямо не откликнулся в своей статье на революционную во многих отношениях статью Гаспарова, ведь обе работы, если взглянуть на них из нашего сегодня, оценить их, так сказать, задним числом, отличаются сходным радикализмом в отрицании самой идеи художественного перевода как она сложилась в России со времен, по меньшей мере, Пушкина, предписывавшей, прежде всего, отношение к литературному переводу именно как к *художеству* в значении «искусства», хотя, быть может, и не только.

Не имея возможности представить здесь даже схематически историю идеи перевода в России вообще и ситуацию, в которой она оказалась в 70-е годы XX в., в частности, приведу один из пассажей статьи Гаспарова, где, помимо всего прочего, дана краткая периодизация развития идей вольности и буквалистской верности в переводе:

«Если оглянуться на историю русского художественного перевода, мы увидим, что в ней периоды преобладания более точного перевода и более вольного перевода сменялись поочередно. XVIII век был эпохой вольного перевода, приспособляющего подлинник к привычкам русского читателя – и в метрике, и в стилистике, и даже в содержании: грань между переводом и подражанием-переработкой была почти незаметна. Романтизм был эпохой точного перевода, приучающего читателя к новым... Модернизм начала XX века в свою очередь вернулся к программе точного перевода, буквалистского перевода; Брюсов пошел в этом направлении дальше всех, но общие его предпосылки – не обеднять подлинник применительно к привычкам читателя, а обогащать привычки читателя применительно к подлиннику – разделяли все переводчики, вскормленные этой эпохой, от Бальмонта до Лозинского. Наконец, советское время – это реакция на буквализм модернистов, смягчение крайностей, программа ясности, легкости, верности традиционным ценностям русской словесной культуры; если нужно назвать типичное имя, то это будет имя Маршака – переводчика сонетов Шекспира» [3, с. 108–109].

Очевидно, что в статье 1971 г. Гаспаров многого не договаривал, многое просто не проговаривал, надеясь, по-видимому, на понимающего читателя. Сегодня очевидно, например, что суммарная оценка советского периода в истории художественного перевода в России, представленная филологом, могла быть хронологически продолжена вплоть до времени написания статьи и даже дольше – это действительно была последовательная реакция на практику буквалистского перевода, это была последовательно воплощавшаяся программа приспособленческого перевода, диктовавшая коренную перестройку оригинала в расчете на массового советского читателя, или, снова говоря словами Гаспарова, «программа ясно-

сти, легкости, верности традиционным ценностям русской словесной культуры». Разумеется также, что среди типичных мастеров советского приспособленческого перевода выделяется не только Маршак; с таким же успехом это мог бы быть, например, Н.М. Любимов с его любимой оглядкой на лозунг Пастернака-переводчика: «Я в своих переводах читателя на саночках прокатил». Таким образом, на саночках осоветченного русского языка Любимов пытался прокатить и «прокатил» Пруста, если взять только одного из самых знаменитых мастеров новейшей прозы.

Характерно, что в статье «К проблеме определения сущности перевода» В.В. Библихин почти не касается проблемы буквалистского перевода, и эта фигура умолчания представляется мне многозначительной, поскольку в ней мог содержаться косвенный ответ на ту *строго филологическую* концепцию перевода, которая была представлена в работе «Брюсов и буквализм». Действительно, краеугольный камень учения Гаспарова о переводе заключался в противопоставлении расхожей идеологии перевода для массового читателя, господствовавшей в практике художественного перевода в советской России, более строгих, более научных, собственно филологических критериев верности переводчика оригиналу. Короче говоря, по словам того же Гаспарова, «Буквализм – не бранное слово, а научное понятие. Тенденция к буквализму – не болезненное явление, а закономерный элемент в структуре переводной литературы» [3, с. 112].

В этой связи следует подчеркнуть, что В.В. Библихин предпринимает радикальную ревизию именно *науки* о переводе. Вместе с тем, если Гаспаров ненавязчиво ставит под сомнение зашатавшуюся диктатуру предельно ясного перевода, небесталанно приспособленного для восприятия всей толщей советской интеллигенции, не нуждающейся, в отличие от филологического сообщества, в строгих критериях верности перевода оригиналу, то Библихин обращает критический заряд своей работы прямо на столпов советской и зарубежной переводческой науки того времени: в обзорной части статьи разбираются концепции А.Д. Швейцера, Е.Г. Эткинда, Ю. Найды, А.В. Федорова. При этом небезынтересно будет отметить, что, отвергая лингвистический позитивизм, Библихин, как будто имитируя или пародируя догматизм советского университетского языкознания и переводоведения, представляет свои идеи о сущности перевода в довольно догматической форме, излагая их в двенадцати пронумерованных положениях.

Как уже говорилось, Библихин, последовательно рассмотрев различные варианты теории машинного перевода (И.И. Ревзин, В.Ю. Розенцвейг), лингвистической теории перевода (А.Д. Швейцер, Ю. Найда), стилистической теории перевода (Е.Г. Эткинд) и, так сказать, компромиссной теории перевода А.В. Федорова, как она сложилась в его работах к началу 70-х годов, отвергает их на основании строго научного постулата, а именно – отсутствии или ограниченности в этих теориях рефлексии относительно самого предмета исследования.

Позицию Бибихина в отношении всех этих теорий перевода, общий недостаток которых он видит в том, что они рассматривают не перевод сам по себе, а отдельные его виды: машинный, специальный, общественно-политический, литературный, поэтический, письменный или устный, – наконец, можно определить иначе. Он отвергает различные теории перевода исходя из метода философского рассуждения. Действительно, вопрос, которым задается начинающий мыслитель, относится именно к онтологии перевода: «Правомерно спросить, что такое перевод сам по себе, а не те или иные виды перевода?». Принимая во внимание именно «чтойность» этого вопроса, мы приобретаем надлежащие основания видеть в работах Бибихина о переводе один из ключевых моментов в развитии философии перевода в России во второй половине XX-го столетия. В подтверждение этого положения следует отметить, что в критике концепции А.В. Федорова, наиболее сильной из существовавших в то время в России, он использует такой весомый аргумент, как отсутствие в построениях теоретика размышлений относительно перевода философских текстов, где требуется, как настаивает Бибихин, особый вид перевода, который он называет «уподобляющим»:

«Мы говорим об уподобляющем переводе, т. е. о таком, когда синтаксические, морфологические и даже фонематические, не говоря уже о синтаксических, структуры языка-цели насильственно уподобляются соответствующим структурам языка источника. Это происходит, например, при переводе патентных формул, юридических формулировок, философских терминов (типа «вещь в себе», «чтойность») и целых философских текстов (например, произведений современного немецкого философа М. Хайдеггера); уподобляющий перевод оказал огромное влияние на формирование современных европейских языков в ходе перевода греческих евангельских книг на латинский и другие языки, а в настоящее время – Библии на языки национальных меньшинств в развивающихся странах» [2, с. 162].

Несмотря на то, что Бибихин не использует здесь формулы буквалистского перевода, очевидно, что дело идет здесь именно о нем: упоминание Библии в ряду текстов, требующих уподобляющего перевода, свидетельствует о том, что здесь мыслитель касается различия установок переводчика в работе с сакральными и мирскими текстами. То, что в этот ряд попадают юридические и философские тексты, нельзя считать ни случайностью, ни недоразумением. Если первые, трактуя проблемы закона и человеческого общежития, сохраняют связь со сферой сакрального даже в самых секуляризованных обществах, то вторые заключают в себе сакральность не столько, разумеется, в силу определенного рода терминологичности, в какой они значительно уступают, например, медицинским текстам, сколько благодаря исходной и в разной степени стертой принадлежности к преданию, или традиции, в которой сам философ выступает толкователем, или переводчиком воли богов.

Уже было сказано, что в статье «К проблеме определения сущности перевода» Биbihин почти не касается специфики буквалистской поэтики перевода, столь остро сформулированной в статье Гаспарова. Можно было бы подумать, что в силу каких-то причин он хочет избежать тех языковых, экзистенциальных и социальных крайностей, которые маячат перед переводчиком, ломающим родной язык в угоду языку чужестранному. Однако действительная позиция Биbihина, выраженная как в этой статье, так и в примыкающих к ней работах, не менее радикальна, не менее революционна, чем концепция Гаспарова, хотя речь идет о революции совершенно иного толка. Все дело в том, что Биbihин вообще отказывает переводу в какой бы то ни было специфике, предлагая воспринимать его как самостоятельное словесное творчество среди других видов художественной деятельности:

«Граница между переводом и другими видами словесного творчества не просто расплывчата, ее по сути дела вовсе нет. Так, не удастся провести разделительную линию между переводом и самостоятельной поэзией. Здесь можно говорить лишь о разной степени самостоятельности, а это опять же внешний субъективный критерий. С одной стороны, поэта можно назвать и действительно часто называют переводчиком с божественного языка, т. е. мы бы сказали, с языка действительности на человеческий язык. Сами поэты настойчиво напоминают о том, что они лишь посредники между языком бытия и человеческой речью. С другой стороны, и переводчика мы в определенных случаях называем поэтом» [2, с. 163–164].

В этом рассуждении В.В. Биbihина, если в него внимательно вчитаться, обнаруживаются два, по меньшей мере, загадочных момента, если не сказать, риторических элизий. С одной стороны, в сравнении поэзии и поэта с переводом и переводчиком выигрывают именно поэзия и поэт, которые требуют для собственной характеристики большего многословия, как если бы с переводом для теоретика перевода и так все было ясно; с другой стороны, утверждая, что поэта можно назвать переводчиком с божественного языка, он как будто забывает, что такого рода толкователем божественной воли, или божественного языка, следовало бы считать скорее философа, нежели поэта, коль скоро последний чаще всего имеет дело с высшими богами не напрямую, а через музу.

Оставляя пока этот сложный и совсем не риторический вопрос о том, кто непосредственнее имеет дело с языком богов – поэт или философ, – хотелось бы, вынужденно завершая первый раздел этого рассуждения, коснуться одного принципиального момента, к которому подходит мыслитель в конце этой ранней работы и который будет играть ведущую роль в его позднейших построениях цельной философии языка.

Речь идет об апории всеобщего языка, от отношения к которой зависит, как справедливо полагает В.В. Биbihин, проблема перевода сама по себе. Именно в этом пункте рассуждение мыслителя и теоретика перевода

приобретает некую утопичность, если не эсхатологичность, которую невозможно списать на советскую, но не только, грёзу о великом и могучем мировом языке, готовом разрешить, или снять – в гегелевском смысле – все национальные языки. Словом, в этой статье о сущности перевода теоретик перевода выражает твердое убеждение в том, что все человечество само по себе «стремится к всеобщему языку, что такой язык необходим и что он будет достигнут» [2, с. 167]. Если довести внутреннюю интенцию этого рассуждения до логического завершения, то следует признать, что в статье об определении сущности перевода В.В. Биbihин проводит такую мысль, что перевод когда-нибудь будет преодолён, как и отдельно взятые национальные языки.

В обоснование этой идеи, которая, если взглянуть на нее из нашего сегодня, может звучать и как анахронизм, и как архисовременное допущение, убого реализовавшееся во всемирном господстве англо-американского идеолекта, В.В. Биbihин ссылается на философию Платона, видевшего задачу философа в распутывании многообразия бытия через высвечивание в нем «немногих повторяющихся элементов», и на семантику Ельмслева, призывавшего к лингвистической революции через «обнаружение элементарных понятий, комбинации которых дают все значения языка», через обоснование и утверждение «алгебраической» теории языка, снимающей различие как основополагающей признак самой человечности. Одним словом, в этой грёзе об общечеловеческом языке, развертыванием которой заканчивалась статья о сущности перевода, явно проступали идеи всечеловека и всечеловечества, равно близкие любой форме исторического христианства и любому виду исторического империализма и равно далекие от признания воли к различию исходной сущности не только человека, но и языка, и, стало быть, перевода.

Однако наиболее сильное и убедительное указание на возможность существования общечеловеческого языка осталось в статье о сущности перевода безымянным. Точнее говоря, оно было выведено в подстрочную ссылку, которая давалась, разумеется, без перевода, и которая, тем самым, равно как концепция Гаспарова, оказывалась вытесненной под сень фигуры умолчания. Речь идет о ссылке на статью В. Беньямина «Задача переводчика», которая в общей риторике работы Биbihина была призвана подкрепить идею о необходимости общечеловеческого языка через апелляцию к абсолютной переводимости любого текста:

«Таким образом, способ существования общечеловеческого языка – переводимость частных языков [Здесь идет ссылка на статью В. Беньямина – С.Ф.]. Общечеловеческий язык – это и есть наш родной язык, поскольку мы обнаруживаем и осуществляем его способность быть орудием общечеловеческой мысли» [2, с. 168].



Прежде чем попытаться истолковать это использование концепции Бенямина, хочу напомнить, что статья Биbihина датирована 1973 г. и почти наверняка представляет собой самый первый отклик русской мысли на эту эпохальную работу, с которой в современном переводоведении ведут отсчет новейшей поэтике перевода [1]. Во всяком случае, она лет на двадцать опережает бурные дискуссии об этой статье во французской и американской мысли: я имею в виду, прежде всего, работы Ж. Деррида и Пола де Мана, и почти на двадцать пять лет предваряет первый русский перевод этой работы Бенямина [1; 5].

Однако, отдавая должное философскому чутью молодого Биbihина, необходимо сознавать, что это пионерское использование работы немецкого мыслителя буквально грешило против истины этого текста. Оно грешило уже тем, что Биbihин даже не попытался, по крайней мере, в известных мне ранних работах, не только как-то обсудить концепцию Бенямина, но даже более или менее обстоятельно ее представить, что было сделано, например, с книгой Дж. Стайнера. Этой глухой ссылкой на статью «Задача переводчика» в работе, посвященной выяснению сущности перевода, русский мыслитель отводил идею Бенямина под сень и под знак фигуры умолчания. Однако погрешность против истины этого основополагающего текста заключалась не только в буквальном отказе ее перевода, пусть даже и через пересказ. Русский теоретик грешил и в том, что сослался, отставив свою идею всеобщего языка и абсолютной переводимости частных, на одно из самых темных мест текста Бенямина, допускающее взаимоисключающее толкование: действительно, там, где Бенямин говорит о том, что любой текст абсолютно переводим, сам немецкий язык, похоже, может сказать прямо противоположное. Во всяком случае, эти взаимоисключающие толкования этого места составили некий казус для французских переводчиков, о чем изрядно посудачил П. де Ман в уже упоминавшейся мной работе.

Но и этим дело о первой встрече-невстрече мысли Биbihина с мыслью Бенямина не исчерпывается. Более глубокая проблема здесь в том, что, отказываясь открыто обсуждать концепцию Бенямина, русский мыслитель фактически ее опровергает. Во всяком случае 11 и предпоследний пункт размышлений В.В. Биbihина о сущности перевода читается сегодня как прямая, хотя и скрытая, полемика с «Задачей переводчика» как ее формулировал немецкий критик:

«Это не значит, что перевод должен непосредственно обогатить родной язык новыми понятиями, образами, конструкциями и т. д. Перевод не может ставить себе такую сомнительную задачу. Образы и конструкции другого языка не должны интересовать нас сами по себе; они могут оказаться случайными и ненужными. Погоня за воспроизведением образов ради образов – болезнь перевода, она засоряет и запутывает язык. Переводчик не есть представитель какого-то одного языка; он писатель, который прикасается к общечеловеческому языку, когда пишет на своем. Каким бы языком он реально ни пользовался, пользуясь им, он утверждает его как всемирный» [2, с. 169].

На первый взгляд, идея В.В. Бибихина продиктована абсолютным философским космополитизмом; во всяком случае, на поверхности не мелькает даже тени того философского национализма, о котором предупреждал в известной работе Ж. Деррида, перевод которой оказался, насколько я могу судить, одним из последних переводческих опытов русского мыслителя [6]. Но это только на первый взгляд, поскольку за этим призывом к всемирности философии, к безоглядному единству стоит не что иное, как твердое сознание некоей достаточности, полноценности родного языка для превращения его во всемирный.

И именно это сознание грешит против истины статьи Беньямина. Ибо как ни трактовать эту работу в отдельных деталях, в отдельных конструкциях, отдельных образах, которые ее так затемняют и которые с таким трудом переходят в другие языки, одно из самых мощных и самых очевидных ее положений заключается в указании на сознание неполноценности любого перевода и, что самое главное, неполноценности любого родного, или материнского языка. Именно это двойственное сознание неполноценности двигало опытом Гельдерлина-переводчика и заставляло его переводить Софокла так, чтобы немецкий стал более греческим, чем сам древнегреческий, что в глазах олимпийски спокойного Гете было чистым безумием.

По самой заветной мысли Беньямина, хотя и высказанной в статье дважды чужими словами, задача переводчика не просто в том, чтобы «непосредственно обогатить родной язык новыми понятиями, образами, конструкциями и т. д.», чего как раз не приемлет ранний Бибихин-теоретик перевода, но и в том, чтобы порушить более или менее случайное состояние родного языка, решительно подвергнув его испытанию Чужбиной. Вот почему переводчик, если он приемлет такую задачу всерьез, оказывается не столько благонадежным просветителем, в культурном смысле этого слова, сколько опасным обскурантом, грозящим запутать своими темнотами, чужими богами и противестественными языковыми скрещеньями любой разум, льнувший исключительно к ясности, общепонятности и общедоступности. Наверное, многим переводчикам лестно сознавать себя почтовой лошадей просвещения, как именовал их то ли Жозеф де Местр, то ли великий русский поэт, перехвативший у савойского графа это броское выражение. Тем не менее, иным переводчикам гораздо чаще приходится сознавать себя глухим ослом Ницше, принужденным и принуждающим себя твердить почти то же самое, что было сказано в оригинале, втайне утешая себя мыслью, что скорбный труд его не пропадет, что работа траура по нынешнему состоянию родного языка, каковой обрачивается такой перевод, в котором на кону сам способ соединения слов и вещей, присущий родному языку в наличной исторической ситуации, приведет в конечном счете к выживанию некоей формы начала, т. е. оригинала, его сохранению в предании, т. е. в переводе.

### Список литературы

1. Бенъямин В. Задача переводчика / пер. с нем. Е. Павлова // Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Академ. проект, 2002.
2. Бибихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература / отв. ред. и сост. О.Е. Лебедева. – М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2010.
3. Гаспаров М.Л. Брюсов и буквализм // Мастерство перевода. – М.: Сов. писатель, 1971.
4. Голубович К. (при участии О.А. Седаковой, О.Е. Лебедевой). Владимир Вениаминович Бибихин. (Биография). – URL: <http://www.bibikhin.ru/biografija/>
5. Де Ман П. Вместо заключения: о «Задаче переводчика» Вальтера Бенъямина // Вестн. Моск. ун-та. Сер.9. Филология. – 2000. – №5. – С. 158–185.
6. Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции / пер. с фр. В.В. Бибихина. – М.: Академ. проект, 2007. С. 126–144.
7. Фокин С. Л. К философии перевода: будущее одной науки // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Научн. журн. – СПб., 2010. – № 3. – Т. 2. Философия. С. 234–243.
8. Фокин С. Л. М.М. Бахтин и перевод как проблема русской мысли // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Научн. журн. – СПб., 2010. – № 4. – Т. 2. Философия. С. 189–197.
9. Фокин С.Л. Перевод как незадача русской философии: Шестов, Бахтин, Подорога...Пушкин // Логос. Перевод философии / Философия перевода / ред.-сост. С. Фокин. – 2011. – №5–6. – С. 212–236.
10. Фокин С.Л. Психоистория русской литературы и философия перевода в России и Европе: к моменту «Вяземский-Пушкин // Кризисы культуры и авторы на границах эпох в литературе и философии: сб. ст. / под ред. С. Гончарова, Н. Григорьевой и Ш. Шахадат. – СПб.: Петрополис, 2013. – С. 94–114.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 1(38) (091)

*С. В. Месяц*

#### **Аристотель о природе цвета**

В статье рассматриваются некоторые проблемы, возникающие при попытке непротиворечивого изложения аристотелевской теории цвета и цветовосприятия. Основное внимание уделяется вопросу о том, какую роль играет свет в процессе зрения и в чем состоит механизм передачи цвета прозрачной средой от видимого предмета к глазу. Решение, предлагаемое в статье, позволяет понять, почему в рамках аристотелевской теории оказывается возможным видеть темноту и черный цвет.

The paper treats some difficulties concerning Aristotle's theory of color. The major problem of interest is that of the role of light in visual perception and the mechanism of color translation from a visible object to the eye by means of some transparent medium. The solution suggested in the paper explains how according to Aristotle's theory the black color and darkness could be made visible.

**Ключевые слова:** Аристотель, учение о душе, цвет и свет, теория чувственного восприятия, прозрачная среда, темнота.

**Key words:** Aristotle, Aristotle's psychology, sense perception, light and color, transparent medium, darkness.

Проблема цвета встала перед Аристотелем в ходе обсуждения способности чувственного восприятия, ведь цвет, в первую очередь, есть нечто видимое, а значит – воспринимаемое зрением. Поскольку же чувственное восприятие – одна из способностей души, то философ обсуждал цветовые явления на страницах своих психологических трактатов, таких как «О душе» и «Об ощущении и ощущаемом». Таким образом, цвет оказывается у Аристотеля предметом не столько физики, сколько психологии, что, впро-

чем, не лишает его объективной, «физической», реальности и не сводит исключительно к субъективному восприятию.

На вопрос о том, существуют ли чувственно воспринимаемые качества вне восприятия или же нет цвета без видения, звука без слышания и запаха без обоняния, Аристотель отвечает в III книге трактата «О душе» следующим образом: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково» (Arist. De an. III, 425b 26–27)<sup>1</sup>. Эту фразу нужно понимать в том смысле, что действие чувственно воспринимаемого объекта и органа ощущения есть одно и то же, единое по числу действие, однако по определению своей сущности (τῶ εἶναι) они разные. Любое взаимодействие тел, например, столкновение двух бильярдных шаров или притяжение камня к земле, представляет собой одно-единственное действие, однако если рассматривать его по отношению к обоим участникам процесса, то оно будет иметь разное определение: не то же самое будет для одного бильярдного шара – бить, а для другого – получать удар или (в случае падения камня на землю) для земли – притягивать, а для камня – испытывать притяжение и падать. То же самое справедливо для чувственного восприятия, поскольку оно тоже является разновидностью взаимодействия: не одно и то же для глаза – видеть, а для цвета – быть видимым. Или, говоря словами Аристотеля, не одно и то же бытие у цвета и у восприятия этого цвета. Выходит, цвет не сводится исключительно к претерпеванию, испытываемому органом зрения. Нельзя сказать, например, что красный – это раздражение таких-то участков сетчатки, а синий – других. Потому что если глаз претерпевает, то цвет воздействует, а если воздействует, то имеет собственное, независимое от глаза, существование, т. е. представляет собой нечто в объективной реальности. Поэтому даже когда цвет не воспринимается зрением, он все равно каким-то образом существует. Аристотель говорит, что в этом случае цвет существует потенциально, становясь актуальным тогда, когда глаз его действительно видит.

Как известно, Аристотель различает два смысла потенциального (Arist. De an. II, 5, 417a 12–25). Потенциальным в первом смысле философ называет некий предмет, поскольку тот относится к определенному роду вещей и при выполнении определенных условий может приобрести соответствующую форму. Например, человек относится к роду знающих и, если его обучать, он может стать знатоком в той или иной области. Потенциальным же во втором смысле предмет называется тогда, когда он уже обладает определенной формой, но еще не действует в соответствии с нею, скажем, обладающий знаниями человек не применяет их на практике.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее трактат Аристотеля «О душе» цит. по изд. Д. Росса [4].

Так вот, любое чувственно воспринимаемое качество, будь то цвет, звук, вкус или запах, вне соответствующего ощущения являются потенциальными именно во втором смысле. Цвет и вне зрения является чем-то видимым, поскольку уже обладает готовой для восприятия формой и содержит все необходимые условия видения. Для перехода в действительность ему не достает только второго участника взаимодействия – самого субъекта восприятия.

В своих сочинениях Аристотель рассматривает как актуально существующий, так и потенциально существующий цвет. В сочинении «О душе» он преимущественно ведет речь о цвете в его актуальном бытии, т. е. в процессе непосредственного взаимодействия с органом зрительного восприятия. Рассмотрение цвета в этом аспекте в современном естествознании относится к области физиологии. Что же касается потенциально существующего цвета, то он обсуждается Аристотелем в трактате «Об ощущении и ощущаемом». В современном естествознании этим аспектом цветовых явлений занимается физика, а точнее, физическая оптика. Обратимся, прежде всего, к физическому аспекту цвета, или, говоря словами Аристотеля, к его потенциальному бытию. Для этого постараемся выделить и описать те объективно существующие условия зрительного восприятия, которые, по мнению философа, делают цвет возможным.

### *1. Свет как актуально прозрачное*

Первым и самым главным из этих условий является свет. Аристотель определяет цвет, прежде всего, как нечто видимое. И поскольку без света ничего увидеть нельзя, то свет по необходимости является важнейшим элементом, составляющим физическую природу цвета. Поэтому, приступая к изучению цвета, мы «должны прежде всего сказать, что такое свет» (Arist. De an. II, 418b 3). В отличие от многих своих предшественников, Аристотель не считает свет ни некоей самостоятельной сущностью (огнем, эфиром или каким-то другим телом), ни истечением из тела, ни движением. Он определяет его через понятие «прозрачного» (διαφανές), под которым понимает некое пространство, среду, благодаря которой осуществляется зрительное восприятие. Прозрачное – то, что само, будучи невидимым, позволяет видеть сквозь себя другое.

«Прозрачным я называю то, что правда видимо, но видимо не само по себе, а посредством какого-то постороннего цвета» (Arist. De an. II, 7, 418b 4–60).

Прозрачными являются вода, воздух, эфир, лед и некоторые драгоценные камни. Ясно, впрочем, что все перечисленные тела обладают этим свойством не постоянно и не благодаря самим себе. Воздух становится прозрачным, когда восходит солнце, но стоит ему зайти, как он тотчас темнеет и уже не позволяет различать сквозь себя предметы. Утрачивает

ли воздух при этом свойство прозрачности? Скорее всего, нет, ведь с ним самим никаких изменений не происходит. Поэтому лучше сказать, что его прозрачность существует как бы в двух модусах: актуальном и потенциальном. Как только в воздухе появляется нечто огненное, его прозрачность актуализируется, а когда источник огня исчезает, она возвращается в потенциальное состояние. Так вот, по мнению Аристотеля, актуальное состояние прозрачного или «прозрачное в действительности» есть не что иное как свет, тогда как потенциально прозрачное или прозрачное в возможности есть тьма.

«Свет есть действие (ἐνέργεια) прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. Свет есть как бы цвет прозрачного, когда оно становится действительно прозрачным (ἐντελεχεία διαφανές) от огня или чего-то подобного...» (Arist. De an. II, 7, 418b 9–13).

Знакомясь с аристотелевской концепцией света, труднее всего отрешиться от привычного для нас представления о свете как о лучах, испускаемых неким источником и распространяющихся в пространстве с определенной, пусть даже и очень большой, скоростью. У Аристотеля нет ничего подобного. Он спорит с Эмпедоклом и Платоном, понимавшими свет как движение, указывая на то, что если бы свет распространялся постепенно, он не мог бы при восходе солнца моментально охватить своим сиянием всю небесную сферу от востока и до запада. Потому что не заметить его движения на таких огромных расстояниях было бы просто невозможно (Arist. De an. II, 7, 418b 20–25). Следовательно, свет – не постепенно распространяющееся излучение, а некое состояние воздуха или любой другой прозрачной среды, в которое та мгновенно переходит, как только солнце показывается из-за горизонта.

Несмотря на то, что свет является одним из важнейших условий зрения, сам по себе он невидим. Конечно, глаз его ощущает и умеет отличать от тьмы, однако это ощущение нельзя назвать виденьем в собственном смысле слова. По Аристотелю, видение, как и любое другое ощущение, есть некое изменение и превращение (κίνησις, ἀλλοίωσις) или даже «претерпевание» (πάθος), испытываемое органом зрения под воздействием видимого объекта. «Ощущение состоит в изменении и претерпевании, ведь оно кажется неким превращением» (ἢ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει. Δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι), пишет он во II книге «О душе» (Arist. De an. II, 5, 416b 33–35). Однако любое превращение предполагает переход от лишенности формы к обладанию этой формой, поэтому ощущение имеет место тогда, когда соответствующий орган усваивает форму ощущаемого предмета, становясь как бы ее новой материей. Так, ухо слышит потому, что заполняющий его воздух начинает звучать (колебаться) в унисон с внешним звуком; кожа осязает холод и жар, потому что сама охлаждается и нагревается; глаз видит, потому что окрашивается в

цвет соответствующего предмета. Что же касается света, то он не может вызывать подобного изменения в органе зрения. Единственная форма, которую он способен сообщить глазу, это форма прозрачности. Но глаз и сам обладает этой формой, поскольку состоит из воды; следовательно, под воздействием света он всего лишь актуализирует уже имеющуюся у него способность и начинает действовать в соответствии с нею как действительно прозрачное тело. Такой переход от способности совершить некое действие к его совершению не является в собственном смысле слова изменением и превращением. Аристотель говорит о нем как о «сохранении сущего в возможности сущим в действительности» или как о «переходе к самому себе, то есть к энтелехии», а также как о «реализации своей природы» (Arist. De an. II, 5, 417b 3–40). Приводя в пример человека, обладающего знанием, он пишет:

«Когда обладающий знанием переходит к созерцанию, он либо вообще не меняется (οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι), поскольку это есть переход к самому себе и к энтелехии, либо испытывает особого рода изменение. Вот почему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда понимает, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит» (Arist. De an. II, 5, 417b).

Поскольку глаз под воздействием света не приобретает никакой новой формы, а всего лишь реализует свою собственную, как бы переходя из пассивного состояния в активное, его ощущение света нельзя, строго говоря, назвать ощущением и видением. Глаз не видит света в том смысле, что не воспринимает его как некую чуждую себе форму. Он как бы наполняется светом, становится им. Ведь если свет есть актуальное состояние прозрачного, то, когда глаз делается прозрачным, его собственным состоянием оказывается не что иное, как свет.

## ***2. Свет как среда***

Впрочем, роль света в процессе зрительного восприятия не сводится исключительно к актуализации органа зрения. В качестве среды, заполняющей пространство между видимым и видящим, он еще и обеспечивает связь между обоими участниками взаимодействия. Такая среда-посредник необходима Аристотелю потому, что он не считает возможным объяснить процесс зрительного ощущения чисто механическим воздействием одного тела на другое, как это делали атомисты, Эмпедокл и, в какой-то мере, Платон. Последние сводили чувственное восприятие к воздействию на орган чувств так называемых «истечений» – мельчайших частиц, испускаемых телом. Критикуя эту теорию, Аристотель указывает, что гораздо большее воздействие на орган чувства, а значит, и более отчетливое ощущение должно было бы вызвать соприкосновение с самим ощущаемым телом. Однако в действительности этого не происходит. Если положить предмет непосредственно на глаз, мы ничего не увидим, так же как не вы-



зовет никакого ощущения и прямое соприкосновение с органом звучащей или пахнущей вещи (Arist. De an. II, 7, 419a 12–19; 25–30)<sup>1</sup>. Отсюда следует, что телесное соприкосновение не может служить причиной чувственного восприятия, и неважно, соприкасается ли с органом чувств сам предмет или исходящие из него в виде истечения частицы. Но если воздействие не может исходить от предмета, говорит Аристотель, «остается признать, что оно исходит от среды» (Arist. De an. II, 7, 419a 20). Именно среда вызывает в органе чувств то особое движение и превращение, в результате которого орган усваивает форму ощущаемого предмета и начинает видеть, слышать, обонять и т. д. Среда нужна для того, чтобы отделить от предмета его чувственно воспринимаемую форму (цвет, запах, звук) и, отделив, передать ее соответствующему органу ощущения, который в соответствии с основным принципом аристотелевской теории чувственного восприятия воспринимает форму предмета без ее материи. Но что значит принять форму без материи? Это значит стать ее новой материей, то есть самому оформиться в соответствии с ней. Так, воск принимает форму перстня, когда тот оставляет в нем свой отпечаток. Но чтобы передать органу ощущения отделенную от чувственно воспринимаемого предмета форму, среда сначала сама должна подвергнуться воздействию с его стороны. Аристотель пишет:

«... животное способно ощущать через среду, когда среда испытывает воздействие (πάσχει) от ощущаемого и приводится им в движение (κινεῖσθαι), а ощущающее испытывает воздействие от среды» (Arist. De an. III, 12, 434b 29–435a2).

Очевидно, что тело, обладающее тем или иным чувственно воспринимаемым качеством, приходит во взаимодействие со средой независимо от того, воспринимаем мы его или нет. Потому, если попытаться определить чувственно воспринимаемое качество в его собственном, не зависящем от органа ощущения бытии, то это будет – способность тела приводить в движение среду соответствующего ощущения. Средой зрительного восприятия является свет или актуально прозрачное, поэтому второе определение цвета, по Аристотелю, гласит: цвет есть «то, что приводит в движение действительно прозрачное» (πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ'ἐνέργειαν διαφανοῦς) (Arist. De an. II, 7, 418b 1–2).

Самым неясным в этом определении является выражение «приводить в движение» (κινητικόν). Каким именно образом цвет приводит в движение прозрачную среду? Этот вопрос вызывал затруднения у всех комментаторов Аристотеля, начиная от Александра Афродисийского до ныне здравств-

<sup>1</sup> Ср.: Arist. De sens. 440a 16–20. Здесь и далее трактат Аристотеля «Об ощущении и ощущаемом» цит. по изд. Д. Росса [5].

вующих Ричарда Сорабджи и Майлза Беньюета<sup>1</sup>. Понятно, что цвет не может приводить среду в пространственное движение. В отличие от звука и запаха, которые захватывают воздух постепенно и оказывают воздействие сначала на одну, а потом на другую его часть, свет (или актуально прозрачное) подвергается воздействию сразу весь (Arist. De sens. 447a10–11). Моментальность распространения цвета доказывает, что изменение, производимое им в прозрачной среде, не носит характер пространственного перемещения. Цвет не толкает среду и не заставляет ее двигаться, он вызывает в прозрачном качественное изменение или «превращение» (ἀλλοίωσις). Какое же качество или состояние среды меняется под воздействием цвета? В «О душе» II, 7, отвечая на вопрос, каким должен быть орган зрения, чтобы иметь возможность воспринимать цвета, Аристотель приходит к выводу, что он должен быть прозрачным, потому что прозрачное, по его словам, будучи бесцветным, «способно воспринимать цвет, так же как беззвучное – звук» (Arist. De an. II, 7, 418b 27–29). За прозрачным телом, таким образом, признается способность «принимать цвет», что, по видимому, означает «окрашиваться». При этом неважно, идет ли речь о прозрачной жидкости, заполняющей глаз, или о воздухе, занимающем пространство между чувственно воспринимаемым предметом и органом зрения, потому что в отношении прозрачности они ничем не отличаются друг от друга. Поэтому если глаз в процессе видения окрашивается в цвет видимого предмета, то аналогичное изменение происходит и со средой: она тоже окрашивается в соответствующий цвет.

Здесь-то и возникает затруднение, не дающее покоя ни античным, ни современным толкователям Аристотеля. Дело в том, что заполняющий пространство между предметом и глазом воздух, очевидно, не окрашивается в цвет видимого предмета! Ведь если бы он это делал, то, во-первых, это было бы равносильно тому, как если бы в пространстве между нами и видимым предметом оказался экран, загораживающий предмет от нас. В этом случае мы, очевидно, видели бы цвет экрана, а не цвет предмета. Во-вторых, если бы среда имела цвет, то, глядя сквозь нее на предмет, мы не могли бы видеть его таким, каков он есть; наше восприятие окрашенного предмета оказалось бы искаженным, не истинным. Третье: согласно Аристотелю, зрение относится к разряду чувств, воспринимающих свой предмет на расстоянии. Среда же простирается от предмета до наших глаз и находится в непосредственном контакте с ними. Поэтому, окажись она окрашенной, как полагает Йохансен, мы не смогли бы ее увидеть по той же самой причине, по какой мы не видим предмет, непосредственно соприкасающийся с глазом. Иными словами, если бы среда имела цвет, этот цвет был бы невидим [8, p. 117–118]. Таким образом, среда должна оставаться

<sup>1</sup> Достаточно упомянуть о споре Р. Сорабджи с Майлзом Беньюетом, вызвавшем к жизни целую серию статей. В частности, статью Sorabji R. “Intentionality and physiological Processes: Aristotle’s theory of sense perception” [8] и возражение на нее: Burnyeat M. “How much happens when Aristotle sees red and hears middle C?” [6].

прозрачной и бесцветной как до воздействия на нее окрашенного тела, так и во время него. С Йохансеном согласен и Ричард Сорабджи. В нескольких статьях, посвященных цветовосприятию у Аристотеля, ученый отрицает, что среда окрашивается, признавая тем не менее, что окрашивается глаз [9, р. 54]. Майлз Беньюет вообще сомневается в том, что со средой в процессе зрительного восприятия что-либо происходит. С его точки зрения, меняется не сама среда, а ее окружение [6, р. 411]. Впрочем, точку зрения Беньюета не разделяет практически никто из исследователей. Большинство авторов признают, что среда некоторым образом все же принимает цвет видимого предмета, оставаясь при этом прозрачной и неокрашенной. Происходящее с ней изменение они характеризуют как «квази-окрашивание», «мнимое», «видимое» изменение, не стараясь, впрочем, пояснить, в чем оно состоит, а то и отрицая саму возможность подобного объяснения. Так что же на самом деле происходит со средой? Меняется она или остается неизменной? И если меняется, то как ей удается окрашиваться в цвет видимого предмета, оставаясь при этом бесцветной?

Попытаемся обратиться за ответом к античным комментаторам. Александр Афродисийский выделяет у Аристотеля два способа окрашивания: «страдательный» (παθητικῶς) и «позиционный» (κατὰ στήσις) (Alex. In De sensu, р. 42, 27-43; 47, 4; 50, 16-22 [2]; Alex. In De an., р. 61, 30-35 [3]). Первый представляет собой реальное качественное изменение вещи, в ходе которого она теряет одно свойство и усваивает другое, т. е. меняет свой прежний цвет на новый, выступая по отношению к обоим как материя к форме. Цвет, приобретаемый ею в этом случае, становится ее собственным цветом. Второй способ представляет собой мнимое или «внешнее» окрашивание, когда появляющийся на поверхности вещи цвет остается чужим для нее, никак ее не меняет и не придает ей какой-либо новой формы. Присутствие такого цвета зависит исключительно от расположения (στήσις) вещи по отношению к источнику цвета, поэтому цвет удерживается на ней до тех пор, пока указанное положение сохраняется. Примером позиционного окрашивания может служить появление радуги во влажном воздухе или золотистый блеск на каштановых волосах и другие подобного рода явления. Сюда же относится и освещенность воздуха, зависящая от положения Солнца на небе. Цвета, возникающие при позиционном окрашивании, не становятся собственными цветами предметов, не отменяют и не уничтожают их исходной окраски, иначе говоря, не подвергают их реальному качественному превращению. Вот почему эти цвета долгое время считали кажущимися, воображаемыми, мнимыми. Средневековые ученые называли их *colores apparentes, fluxi, fugitivi, phantasitici, falsi*<sup>1</sup>. По мнению Александра, прозрачным средам присущи именно такие цвета. Поверхности окрашенных предметов производят в них некое сияние или блеск (αὐγή), который несет на себе цвет того или иного предмета и придает среде соот-

<sup>1</sup> Цвета кажущиеся, расплывчатые, мимолетные, воображаемые, ложные. Современная оптика называет эти цвета рефлексионными, рефракционными и дисперсионными.

ветствующий оттенок. Воздух, вода и другие прозрачные среды словно бы «отливают» цветом окружающих предметов. Вот как пишет об этом сам Александр:

«Многие цвета, видимые сквозь свет, придают ему схожий с ними оттенок и заставляют приобретать окраску. В присутствии золота свет кажется золотистым, пурпура – багряным, а от зелени – травянисто-изумрудным. Часто можно заметить, как тот же самый оттенок приобретают и противоположные стены, пол даже люди, которым случится быть в комнате, словно они тоже окрасились в цвета окружающей обстановки. Это происходит оттого, что освещенный воздух, испытав воздействие от окрашенных предметов, сообщает их цвета всему окружающему. Цвет появляется в освещенном воздухе или свете так же, как и сам свет появляется в прозрачном...» (Alex. In De an., p. 42, 13-19 [3]).

Поскольку прозрачные среды испытывают позиционное окрашивание, то приобретаемый ими цвет остается внешним для них, а следовательно, не отменяет и не вытесняет их исходной прозрачности. На близком расстоянии они по-прежнему выглядят бесцветными, но если смотреть издали, то их цвет становится заметен. Аристотель знает об этом эффекте. В трактате «Об ощущении и ощущаемом» он признает, что вода и воздух тоже кажутся окрашенными, хотя это и не их собственный цвет, а цвет окружающих предметов. Море, например, выглядит по-разному окрашенным в зависимости от цвета неба, дна, берегов, а также от того, смотрим ли мы на него с близкого расстояния или издали (Arist. De sens. 439b 1-5). Происходящее с прозрачной средой в присутствии окрашенных предметов изменение трудно описать в аристотелевских терминах, поскольку оно не является обычным качественным превращением, и не совсем понятно, что именно выступает здесь субъектом (или материей) изменения. На мой взгляд, можно было бы назвать происходящее со средой изменение *модификацией* или *модуляцией* ее прозрачности цветом внешнего тела, учитывая, что возникающее в среде цветоносное «сияние» не устраняет ее исходной прозрачности, а всего лишь видоизменяет ее, т. е. придает ей некое новое свойство, становящееся заметным на определенном расстоянии. А поскольку прозрачное в актуальном состоянии есть свет, то правильно будет сказать, что именно свет модифицируется окрашенным предметом и является субстратом описываемого изменения. Не престаивая оставаться самим собой, свет в присутствии окрашенного предмета становится уже не просто светом, а цветоносным блеском, который, попадая к нам в глаза, воспринимается как цвет предмета. Вот почему в процитированном выше отрывке Александр Афродисийский утверждает, что «цвет появляется в ...свете так же, как сам свет появляется в прозрачном», а в другом месте называет цвет «вторичным светом».

### 3. Можно ли видеть темноту и черный цвет?

Почему поверхность окрашенного твердого тела вызывает в прозрачной среде описанную модификацию? Потому что ее цвет, по существу, тоже является светом, а точнее говоря, содержит свет в своей основе. С точки зрения Аристотеля, непроходимой границы, которая бы отделяла твердое непрозрачное тело от прозрачной среды, попросту нет. Абсолютно непрозрачных тел в природе не существует; все тела прозрачны – одни в большей, а другие в меньшей степени.

«Называемое нами прозрачным не есть нечто свойственное исключительно воздуху, воде или какому-то другому из так называемых прозрачных тел, но это некая общая природа и способность, которая не существует отдельно, но находится в перечисленных телах, а также во всех остальных – в большей или меньшей степени» (Arist. De sens. 439a 22–25).

В аристотелевской физике любое тело представляет собой смесь четырех элементов, из которых воздух и вода являются прозрачными, а огонь выступает в качестве силы, переводящей их прозрачность из потенциального состояния в актуальное. Таким образом, благодаря присутствию воздуха, воды и огня все тела содержат в себе актуально прозрачное, т. е. свет, пусть и не в столь большом количестве, чтобы сквозь них можно было видеть. В некотором смысле всякое тело представляет собой нечто вроде сконцентрированного света, правда ослабленного и замутненного примесью плотных, непрозрачных веществ, прежде всего, земли. Если бы земля не входила в состав тел, то они были бы такими же прозрачными и невидимыми, как воздух. Другим важным фактором является количество огня: чем больше его в теле, тем оно светлее и ярче, чем меньше – тем темнее. Таким образом, количественное соотношение элементов модифицирует наполняющий твердые тела свет, так же как сами они (вернее, их окрашенные поверхности) модифицируют свет в неограниченных прозрачных средах. В результате наполняющий тела свет превращается из простого света в цветоносное сияние, т. е. приобретает определенный цветовой оттенок, который тем светлее, чем больше в теле огня, и тем темнее, чем больше там земли. При минимальном количестве земли и большом количестве огня тело выглядит белым и светлым, а при их обратном соотношении – черным и темным.

«То, что приводит к появлению света в воздухе, может присутствовать в прозрачном, а может отсутствовать. Поэтому так же как в воздухе есть свет и тьма, так в телах есть черное и белое» (Arist. De sens. 439b 17-19).

Остальные цвета – синий, фиолетовый, красный, желтый и зеленый – зависят от соотношения прозрачных и непрозрачных элементов в теле и представляют собой разные степени модификации света темнотой и прозрачного непрозрачным. Как говорит Аристотель в «Об ощущении и ощу-

щаемом», все остальные цвета появляются в результате смешения черного и белого. Итак, цвет появляется внутри твердого тела как модификация света. Но поскольку согласно первому и главному своему определению цвет есть нечто видимое, а внутри непрозрачного тела ничего увидеть нельзя, то цветом в собственном смысле слова можно назвать только его поверхность. Так Аристотель получает еще одно, третье по счету, определение цвета, которое гласит: цвет есть «внешний предел прозрачного в ограниченном теле» (Arist. De sens. 439a 28–30).

Теперь, когда мы в общих чертах представляем себе аристотелевскую теорию цвета, попытаемся ответить на вопрос, можно ли, согласно Аристотелю, видеть темноту и черный цвет? С темнотой все более или менее понятно: она есть прозрачное в возможности и как таковая не может перевести зрительную способность глаза из потенциального состояния в актуальное. Поэтому в строгом смысле слова глаз видит только на свету, а в присутствии темноты бездействует и ничего не воспринимает. Впрочем, это вовсе не означает, что мы никак не ощущаем темноту. Мы различаем ее так же, как и свет. Однако способность глаза «различать» тьму и свет Аристотель не считает зрением в собственном смысле слова, потому что, как уже говорилось, в присутствии света или тьмы зрительный орган не приобретает никакой внешней для себя формы, но сохраняет изначально присущую ему форму прозрачности, просто переводя ее из потенциального состояния в актуальное, и наоборот.

Что же касается вопроса о том, видим ли мы черный цвет и является ли он, собственно говоря, цветом, то на него ответить труднее. В самом деле, цвет есть нечто видимое, но черное как представитель темноты едва ли может считаться видимым в собственном смысле слова. Тем не менее Аристотель неоднократно признает его видимым и причисляет к цветам. В «О душе» он пишет: «всякое ощущение, по-видимому, воспринимает одну противоположность, как зрение – белое и черное, слух – высокое и низкое, вкус – кислое и сладкое» (Arist. De an. II, 10, 422b 24). Здесь «черное» признается цветом, во-первых, потому, что о нем говорится как о чем-то воспринимаемом зрением, а во-вторых, потому что белое и черное ставятся в соответствие сладкому и горькому, высокому и низкому. Следовательно, если оба члена этих противоположностей являются разновидностями вкуса и звука, то черное и белое тоже являются разновидностями цвета. Но если черное – цвет, значит оно, во-первых, видимо и, во-вторых, способно модифицировать прозрачность внешней среды, т. е. света. Таким образом, черное не только *можно* увидеть через освещенную прозрачную среду, но его нельзя увидеть никак иначе. Свет, заполняющий пространство между окрашенным в черный цвет предметом и глазом, не только не препятствует нам увидеть черную поверхность предмета, но, наоборот, как раз и позволяет это сделать, как бы принимая на себя форму черного и доставляя ее от предмета к глазу. Это в корне расходится с точкой зрения современной физики, согласно которой ни темноту, ни черный цвет мы не видим, потому

что абсолютно черное тело полностью поглощает падающий на него свет, и ни одного отраженного луча с его поверхности к нам не приходит. Тем не менее аристотелевские интуиции о природе света и цвета продолжают жить в разработанной Иоганном Вольфгангом Гете альтернативной теории цвета, где способность света и тьмы воздействовать через прозрачную среду на наш глаз образует прафеномен всех цветовых явлений [1, с. 97].

### Список литературы

1. Гёте и его Учение о цвете / пер. с нем. И.И. Канаева и С.В. Месяц. – М.: Кругъ, 2012.
2. Alexandri Aphrodisiensis. In Aristotelis De Sensu commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG) Bd. 3.1 / Ed. P. Wendland. – Berlin: Reimer, 1901.
3. Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis De anima commentaria // CAG Suppl. 2.1 / Ed. I. Bruns. – Berlin: Reimer, 1887.
4. Aristotle. De anima / Ed. D. Ross. – Oxford: University Press, 1961.
5. Aristotle. De sensu et sensibilibus // Aristotle. Parva naturalia / Ed. W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1955.
6. Burnyeat M. How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? // Essays on Aristotle's De Anima. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. – Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 421–434.
7. Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. – Cambridge: University Press, 1997.
8. Sorabji R. Intentionality and physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception // Essays on Aristotle's De Anima. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. – Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 195–227.
9. Sorabji R. Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat. // Ancient and Medieval Theories of Intentionality. Ed. D. Perler. – Leiden: Brill, 2001, P. 49–61.

**Об аристотелевских категориях «возможность»,  
«действительность», «движение» в контексте комментаторских  
и полемических сочинений Иоанна Филопона\***

В статье рассматриваются аристотелевские концепты «движение», «возможность» (потенция) и «действительность» и их переосмысление Иоанном Филопоном в связи с выдвинутым им принципом движущей силы. Показывается, что в рамках филопоновской парадигмы, в отличие от аристотелевской, «возможность» неразрывно связана с актуализацией (энергией) и имеет место множество ситуаций «возможности». Анализируются полемические положения Филопона, касающиеся концептов возможности-действительности в контексте его полемики с Проклом о вечности мира.

We consider Aristotelian categories of "potentiality", "actuality", "motion" and reinterpretation of them by John Philoponus in connection with his account of a motive force. It is shown that in Philoponus's paradigm, unlike in Aristotelian one, "potentiality" is inseparable from "actuality" (energy), and there are a lot of situations of "potentiality". Philoponus' polemic statements concerning the categories of "potentiality" and "actuality" are analyzed in the context of his dispute with Proclus on the world's eternity.

**Ключевые слова:** Аристотель, Филопон, Прокл, возможность, действительность, движение, форма, материя, импульс, законы природы.

**Key words:** Aristotle, Philoponus, Proclus, potentiality, actuality, motion, form, matter, impetus, laws of nature.

Согласно Аристотелю движение, а также возникновение и уничтожение возможны для такого сущего, которое является составным (т. е. составленным из материи и формы). Онтологическое оправдание физического движения Аристотель находит в осмыслении его определенного рода оформленности, а значит, бытийственности и познаваемости через ракурс противоположностей: как изменение самотождественной сущности от одного привходящего качества к противоположному ему (Arist. Phys. V. 2). Согласно Аристотелю виды изменения и движения сущего соответствуют категориям (Arist. Phys. III. 1). В случае изменения в категории сущности – когда изменяются сущностные качества единичного сущего и, соответственно, его определение – имеет место возникновение и



уничтожение; в случае же изменения в отношении других категорий имеет место собственно движение.

Один из важнейших аристотелевских дискурсов относительно темы движения связан с концептами действительности-возможности. Стагирит определяет движение как действительность (энтелехию) существующего в возможности, поскольку оно таково:

«...А так как в каждом роде мы различали [существующее] в действительности и в возможности, то движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν); например, [действительность] могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению, есть качественное изменение; [действительность] способного к росту и к противоположному – убыли (ибо общего имени для того и другого нет) есть рост и убыль; [действительность] способного возникать и уничтожаться – возникновение и уничтожение, способного перемещаться – перемещение» (Arist. Phys. III. 1, 201 a 10-15; пер. В.П. Карпова [1]).

В «Метафизике» Стагирит ведет речь о способности (возможности) как о начале движения или изменения вещи, находящемся в ином по отношению к ней (или в ней самой, поскольку она иное для себя) (Arist. Met. Δ 12; Θ 1–8; К 9). Как показывает А. Г. Черняков, способность у Аристотеля противопоставляется энергии, или действительности, понимаемой в двух смыслах: в более общем – как конкретная действительность того, что может осуществиться разными способами, и в более узком – как действительность движения (в качестве процесса) к некоей конечной цели [2, с. 49–64].

«Не обо всем энергийно [сущем] говорится одинаково, [оно именуется так] разве что по аналогии... В одном смысле [энергия относится к возможности] как движение к способности [двигаться], в другом – как сущность к материи» (Arist. Met. Θ 6, 1048b6–9, пер. А.Г. Чернякова [2, с. 59]).

Помимо этого, Аристотель говорит о предельном случае, когда разрыв между энергией и ее реализацией перестает существовать: это случай, когда деятельность не имеет внеположенной для себя цели, но содержит свою цель в себе же<sup>1</sup>. В этом плане Аристотель проводит различие между энергией как деятельностью, содержащей свою цель в себе, и движением как деятельностью, имеющей внеположную себе цель.

С другой стороны, Аристотель говорит о способности как о качестве, природно свойственном ее обладателю (Arist. Met. Θ 6, 1048a28, ср. Δ 12, 1019b17), и ведет речь о том, что строительное искусство как способность находится в действующем (Arist. Met. Θ 1, 19–27). Эти примеры отсылают к парадигме, представленной в аристотелевском учении о способностях разумной души. Аристотель различает способности, находящиеся в разум-

<sup>1</sup> См. особенно: Arist. Met. Θ 6, 1048b18–35, ср.: Arist. Ethica Nic. 1174b6ff.

ном существе, способном осуществлять свою волю, и находящиеся в неодушевленных предметах (Arist. De int. 12, 22b36–23a3; Met. Θ 5, 1047b35). Последние могут производить действие лишь одного рода; первые, поскольку способны совершать разумный выбор, могут производить противоположные действия в разное время. Говоря о способностях разумного существа, связанных со способностью научения, Аристотель различает два значения понятия «способность»: во-первых, это «способность» в смысле возможности научиться, например, способность человеческого существа научиться строить, и, во-вторых, «способность» в смысле возможности обученному человеку реализовать свою способность к деятельности, могущей быть осуществленной в результате научения (Arist. De an. 2.5, 417a22–417b1), – здесь Аристотель приводит в пример, в частности, случай строительства тем, кто обучен строить (417b7–8). Причем, ведя речь о способности научения, Аристотель говорит о ней как о выявлении свойств человеческой природы (417b16)<sup>1</sup>. Это различие двух смыслов возможности у Аристотеля и будет активно использоваться в полемике Иоанна Филопона, с одной стороны, с некоторыми положениями учения самого Аристотеля, и с другой – с Проклом в отношении понимания концепта движения в контексте полемики о вечности мира.

Другие важнейшие определения движения, даваемые Аристотелем, следующие. Первое: «движение есть энтелехия движимого, осуществляемая движущим» (Arist. Phys. III.3, 202a14). Второе, которое обсуждает в своей полемике с учением Аристотеля Филопон: «ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ἢ κινητόν», – «движение есть энтелехия подвижного как подвижного» (Arist. Phys. III.2, 202a7–8). Первое из этих определений отсылает к еще одному важнейшему – в том числе в контексте натурфилософии Филопона – аспекту в аристотелевском понимании движения, согласно которому в случае движения можно различить две составляющие: движимое и движущее. Движимое и движущее имеют разные способности – действовать и претерпевать; при этом в результате возникает единая деятельность: движение движущегося.

\* \* \*

Теперь обратимся к наследию Иоанна Филопона (ок. 490 – ок. 575). Прежде всего, следует указать, что в писательской деятельности Филопона можно выделить несколько линий (хронологически они могут накладываться друг на друга). На раннем этапе своей деятельности (510–520-е гг.) Филопон комментировал сочинения Стагирита и был одним из издателей комментариев на Аристотеля своего учителя по Александрийской школе

<sup>1</sup> Отметим также, что в византийской традиции данное аристотелевское различие между двумя родами способностей человеческой души использовал Василий Кесарийский в контексте описания присутствия Святого Духа в человеке, см.: Василий Кесарийский. О Святом Духе 26.61: PG 32, 180C–D.

Аммония Александрийского. Затем писательская деятельность Филопона распространилась на полемику с нехристианскими философскими учениями, в первую очередь с учением о вечности мира. В этот период Филопон написал фундаментальные трактаты «О вечности мира против Прокла» (529) и «О вечности мира против Аристотеля» (ок. 530–534). Следующий период писательской деятельности Иоанна Филопона связан с полемикой с космологическими и антропологическими представлениями, характерными для Антиохийской богословской школы (трактат «О сотворении мира»). Наконец, еще одна очень важная линия в наследии Иоанна Филопона относится к антихалкидонитской полемике и апологетике монофизитства и тритеизма (важнейшие сочинения: трактат «Арбитр», до 533 г.; «О различии, числе и разделении», Письмо Юстиниану, «О Троице», «О Воскресении»).

Итак, сначала мы рассмотрим учение Филопона о движении, которое он разрабатывает в связи с его полемикой против учения о вечности мира, представленное в VI книге его трактата «Против Аристотеля» (530–534), сохранившемся в отрывках у Симпликия.

Иоанн Филопон рассматривает аристотелевское определение движения как «энтелехии подвижного как подвижного»<sup>1</sup> и прикладывает его к аристотелевскому различению движений, с одной стороны, вечных, с другой – имеющих начало и конец во времени. Филопон выдвигает тезис, согласно которому это определение движения подразумевает то, что движению по времени предшествует само движимое, поскольку если идет речь об энтелехии подвижного как подвижного, т. е. о реализации подвижности данной вещи в качестве ее способности быть движимой, значит, имеет место существование этой вещи вне модуса подвижности. Отсюда следует, согласно Филопону, что либо определение движения верно не для всех движений – для вечных движений оно не является верным, что невозможно по самому определению «определения» («определение» является верным для всех определяемых случаев), либо то, что вечного движения не существует<sup>2</sup>. Полемизируя с неизвестными нам платониками, Филопон говорит, что если вечное движение мира и существует, то, по крайней мере, это не следует из указанного определения движения, поскольку само это определение движения, предполагающее существование движимого до движения, не является универсальным и как таковое нуждается в пересмотре (вероятно, оппоненты Филопона связывали это определение движения с положением о вечности мира).

<sup>1</sup> Arist. Phys. III.1, 202a7–8. Кристиан Вильберг [5, р. 123] в своих комментариях к трактату «Против Аристотеля» Иоанна Филопона ошибочно указывает на место: Phys. III.1, 201a27–29.

<sup>2</sup> Philop. C. Arist. 6, Simpl., In Phys. 1331.

Далее Филопон таким образом переосмысляет учение Аристотеля о связи категорий возможности, действительности и движения<sup>1</sup>, что, согласно ему, возможность неотделима от ее реализации, т. е. не только движение имеет место только тогда, когда имеется возможность для движения, но и возможность к движению имеет место только тогда, когда имеется само движение:

«Движение существует лишь до тех пор, пока существует возможность (τὸ δυνατόν), а возможность существует лишь до тех пор, пока есть движение... Возможность пребывает вместе с движением и не может быть отделена от реализации»<sup>2</sup> (Philop. C. Arist. 6, Simpl., In Phys. 1331).

Развивая эту тему, Филопон говорит о случаях, когда некая вещь, придя в бытие, сразу обретает движение, т. е. о случаях, когда движение заложено в самой природе вещи. Иллюстрируя эти случаи, он приводит пример огня, который при обретении сущности сразу движется вверх, и пример воды в облаках, которая, как только образуется, начинает движение вниз. При том что здесь Филопон пользуется аристотелевским принципом и его же примером, иллюстрирующим движение по природе<sup>3</sup> (не отмечая это специально); для этих случаев, утверждает Филопон, не будет истинным аристотелевское определение движения, согласно которому движение есть энтелехия подвижного как подвижного, ибо из этого определения, по Филопону, следует предсуществование во времени движимой вещи относительно процесса движения.

Далее Филопон разбирает возражение на эти его положения. Возражение основывается на примере дерева, которое, будучи в возможности огнем, препятствует его движению вверх (это возражение, как нам кажется, предполагает, что дерево является причиной движения огня и, соответственно, огонь не является самодвижным). В ответ Филопон поясняет, что превращение дерева в огонь представляет собой рождение, а не движение, в то время как в случае движения движущееся сохраняет свою природу; и для дерева, которое остается таковым, закономерным является движение вниз, а при превращении дерева в огонь именно огонь, а не дерево начинает двигаться вверх. То же самое касается пищи и питающегося ею человека: рост человека представляет собой реализацию человеческой способности расти как таковой, а не преобразование хлеба и вина, которыми человек питается (Philop. C. Arist. 6, in: Simpl., In Phys. 1332–1333).

Исходя из этих положений, Филопон, основываясь на посылке, по которой учение о вечности движения в мире следует из аристотелевского положения, согласно которому возможность к движению в движимом

<sup>1</sup> Имея в виду, очевидно, следующее определение движения у Аристотеля: «Энергию [сущего] в возможности, поскольку оно таково, я называю движением (τὴν τοῦ δυνατόν ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν)» (Arist. Met. 1065b).

<sup>2</sup> Здесь и ниже пер. с древнегреческого З.А. Барзах под ред. Д.С. Бирюкова.

<sup>3</sup> Arist. Phys. II.1, 192b10-16; IV.8, 216a30-34.

предшествует во времени самому движению, снова аргументирует, что возможность движения не является предшествующей во времени движению, но ее наличие необходимым образом связано с движением: «...не истинно, что возможность движения предшествует движению [во времени]». По этой причине Филопон, используя пример огня, делает акцент на том, что движение некоей вещи может быть связано со следованием ею собственной природе: «...движение огня вверх есть актуализация и движение не дерева, но того, что по природе своей движется этим движением, пребывая в своей природе и не разрушаясь». Определив таким образом соотношение движения и возможности, Филопон хочет показать неуниверсальность аристотелевского определения движения, согласно которому движение есть энтелехия подвижного как подвижного и предполагающего, по Филопону, предшествующее существование движимого до движения. Филопон говорит, что аристотелевское определение движения, согласно которому движение есть энтелехия сущего в возможности как такового<sup>1</sup>, может быть понято именно в определенном выше смысле, именно в том смысле движения, в определении которого возможность неотделима от ее актуализации (энергии) в движении вещи, но не предшествует движению и не существует после окончания движения. Исходя из этой парадигмы Филопон делает вывод о том, что если таким образом понимать соотношение возможности, действительности (энергии) и движения, то движимое (и обладаемая им возможность к движению) не предшествует во времени движению. Отсюда, по Филопону, следует неуниверсальность аристотелевского определения движения как энтелехии подвижного в качестве подвижного, из чего вытекает ошибочность посылки его оппонентов, согласно которой из данного определения движения следует вечность мира.

Такова логика Филопона при обсуждении им темы движения в трактате «Против Аристотеля». Новация по отношению к аристотелевскому пониманию возможности (потенции) и действительности (актуальности, энергии) состоит в том, что Филопон расширяет рамки понятия «возможности». Это имеет непосредственное отношение к осмыслению им концепта «движения». В отличие от аристотелевского дискурса, в рамках понимания категории возможности Филопоном идет речь о способности, проявляющейся только во время энергии, актуализации. Именно это значение «возможности» имеется в виду, когда Филопон говорит о том, что возможность к движению не является предшествующей во времени движению и не сохраняется после окончания движения, но ее наличие необходимым образом связано с движением. Используя аристотелевский концепт присущести движения самим тем или иным вещам, в природе которых – двигаться, Филопон проводит мысль, противоположную аристоте-

---

<sup>1</sup> Филопон отсылает к следующему определению движения у Аристотеля: «Энтелехия возможного как возможного» (Arist. Phys. 201a10).

левской: развивая принцип, согласно которому возможность к движению неотделима от самого движения и существует только вместе с ним, Филопон фактически предлагает то понимание соотношения возможности и движения, которое Аристотель эксплицитно отвергает в «Метафизике» (Θ 3,1046b29ff).

Как нам представляется, это филопоновское представление о концепте «возможности» связано с его оригинальным учением о том, что философскую категорию «возможность» следует понимать в самом широком смысле, а не только в рамках жестких значений «возможности», установленных Аристотелем; это учение Филопон проговаривает в своих комментариях на Аристотеля:

«...То, что есть еще одно значение понятия “в возможности”, ясно вот откуда: значения “по пригодности” (κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα) и “по обладанию” “κατὰ τὴν ἔξις” – это крайности, а все, что между ними, как, например, изменения, происходящие при строительстве дома – это другое. Ведь строящийся дом есть дом “в возможности” не в том смысле, в котором камни и бревна – дом “в возможности”, и семья – человек “в возможности” не в том смысле, в котором зародыш, и новорожденное дитя – грамматик “в возможности” не в том смысле, в котором тот, кому пришло время учиться, или тот, кто уже постиг все прочие премудрости, а как раз в этом предмете особенно преуспел: один дальше от формы (εἶδος), другой ближе» (Philop. In De Gen. 271)<sup>1</sup>.

Филопон выделяет здесь два предельных случая: это случай «пригодности», соответствующей отсутствию какой-либо актуализации возможности, где «возможность» имеет наиболее широкий спектр реализаций, и случай «обладания» (формы), соответствующий полноте оформленности, актуализации; между ними, согласно Филопону, может быть множество возможных ситуаций возможности, а не только базовые, о которых говорил Аристотель (для разумного сущего это две базовые ситуации: возможность в смысле присущей человеческому существу способности научиться неким навыкам и способность для наученного человека актуализировать свой навык; Филопон же говорит, что один вид возможности имеет место в случае семени, другой в случае новорожденного, иной в случае ребенка, иной в случае обученного человека и т. д.). Один из перечисляемых Филопоном случаев «возможности» есть возможность изменений, происходящих при строительстве дома. Здесь Филопон также говорит о случае возможности (силы, δύναμις), сосуществующей с актуализацией.

В другом месте Филопон для иллюстрации более широкого спектра ситуаций возможности, чем это предполагается в рамках аристотелевской парадигмы, ведет речь об ослабленной второй потенциальности и приво-

<sup>1</sup> Относительно оригинальности филопоновского учения о «возможности» см. [10, р. 685–688], [3].

дит пример пьяного геометра, который, с одной стороны, обладает навыками к решению геометрических задач (потенциальность во втором аристотелевском смысле), с другой – будучи пьяным, не имеет возможности реализовать их в полной мере (Philop. In De Gen. 188.17-25).

Итак, пример строящегося дома, используемый Иоанном Филопоном в вышеприведенной цитате для иллюстрации сосуществования возможности и ее актуализации, и слова Филопона о том, что материал дома есть дом в возможности в ином смысле, чем дом в процессе его строительства, предполагают, что понимаемая так возможность «уменьшается» (если можно условно говорить о мере возможности как о том, что обратно пропорционально степени завершенности процесса) по мере движения процесса к конечной цели, поскольку она переходит в действительность тем больше, чем ближе процесс подходит к своей цели<sup>1</sup> (в данном случае построенному дому). Однако именно такая парадигма понимания возможности имеет место в рамках знаменитого филопоновского концепта «движущей силы»<sup>2</sup> (аналог т. н. «импетуса») в случае брошенного тела, во многом благодаря которому Иоанн Филопон вошел в историю науки: в рамках этого концепта также предполагается сосуществование возможности и актуализации и уменьшение (кинетической) силы (т. е. возможности лететь) в процессе приближения к цели полета. Таким образом, предпосылки для формулирования Иоанном Филопоном концепта «движущей силы», проявляющиеся в переосмыслении аристотелевских понятий «возможность-действительность», присутствуют и в его полемике о вечности мира и проговариваются уже в его ранних комментаторских сочинениях.

Можно сказать, что отличие филопоновской парадигмы осмысления концепта «возможность-действительность» от аристотелевской состоит в том, что она нацелена на описание метафизики возможности для единичного процесса. Действительно, возможность к строительству «этого» единичного дома исчезает после того, как дом построен, и возможность «этого» полета брошенного камня исчезает после того, как полет закончился (парадигма Филопона), в то время как возможность строителя вообще строить, камня – лететь, бросающего – кидать сохраняется (парадигма Аристотеля).

---

<sup>1</sup> Ср. [10, p. 686].

<sup>2</sup> Об этой концепции Филопона см. [7; 8; 9]. Напомним, что этот концепт предполагает, что пространственное движение физического тела возможно не только как следствие принципа непосредственного или опосредованного (как в случае брошенного тела) внешнего соприкосновения между границами движущего и движимого, как это понималось в рамках натурфилософии Аристотеля, но и вследствие возможности для физического тела запечатлеть силу движущего в себе и двигаться на основании этой силы.

Теперь мы рассмотрим преломление аристотелевских концептов «возможность» и «действительность» в филопоновской полемике с Проклом о вечности мира.

Следуя Стагириту, Филопон различает два смысла понятий δύνᾱμις (возможность) и ἐνέργεια (действительность, действие, актуальность). В первом смысле о «возможности» для разумного сложного сущего говорится как о пригодности в соответствии с природой этого сущего к научению чему-то; во втором смысле говорится как о способности к реализации этого научения, например, человек в соответствии со своей природой имеет возможность научиться правилам грамматики, будучи неграмотным; обученный же грамматике человек в данный момент может не реализовывать свое знание правил грамматики, однако он обладает возможностью реализовать их. Соответственно, это второе значение понятия «в возможности» определяется как первое значение понятия «в действительности». И вправду, обученный грамматике человек, хотя и не реализующий в данный момент свой навык, уже имеет нечто в действительности – присущий ему грамматический навык. Иное значение слова «в действительности» связано с реализацией того, чему человек научен, а именно: человек, имеющий грамматические навыки, реализует их, применяя их на практике, например, обучая грамматике (ср. Arist. De an. 2.1, 412a27–28). Таким образом, человек, который обладает навыками грамматики, но не реализует их в данный момент, называется грамотным и в смысле возможности (реализовать свою грамотность), и в смысле действительности (обладания навыками грамотности) (Philop. Coroll. 677; ср.: Philop. De Aetern. Mundi 3.2:46).

Филопон применяет это различие с целью полемики с аксиомой Прокла, из которой, согласно Проклу, следует вечность мира; эта аксиома следующая: «Если причина – в действии [или: в деятельности] (κατ' ἐνέργειαν), то и причиненное ей – также в действии [или: в деятельности]». Прокл хочет показать на основании этой аксиомы, что если в отношении высшего начала можно говорить, что оно всегда находится в действии, или действительности – это принимаемый и Проклом, и Филопоном принцип, исходящий из аристотелевского понимания Первоначала, – то и мир также вечно пребывает в действительности, т. е. существует вечно. Филопон, полемизируя с Проклом, обвиняет его в спекуляции на омонимии, т. е. в подмене одного значения понятия ἐνέργεια другим, и указывает, что это положение Прокла верно для второго значения понятия ἐνέργεια. Соответственно, согласно Филопону, к первому значению этого понятия, которое тождественно второму значению δύνᾱμις, указанная аксиома относиться не может, ведь если строитель не строит, то «действительность» обладания им навыков строительства не подразумевает существования результатов реализации этих навыков. Таким образом, по



Филопону, если Бог вечно является Творцом в первом значении понятия ἐνέργεια, то из этого не будет следовать, что Его произведение – созданный Им мир – также существует вечно (Philop. De Aeterni Mundi 3.5: 49).

Далее развитие Проклом указанного аргумента заключается в том, что если Творец сначала был Творцом в возможности, а потом стал таковым в действительности (что получается согласно Проклу, если не принимать аксиому, согласно которой Бог всегда есть Творец в действительности), то для него будет верно положение, согласно которому все, что имеет нечто в возможности, получает это от того, что в том же отношении обладает им в действительности наподобие того как если нечто является теплым в возможности, оно имеет это от теплого в действительности. Отсюда следует, что данного Творца сделал творцом другой Творец, который также сначала был Творцом в возможности, а потом стал в действительности. Этого Творца сделал Творцом еще один Творец и так далее, что невозможно. Значит, согласно Проклу, Творец имел действительность (деятельность) Творца всегда: «Ибо если Творец (ὁ δημιουργός), – цитирует Филопон Прокла, – не будет Творцом в действительности до того как начнет творить, то Он будет таковым в возможности. Все, что является каким-либо в возможности, получает эту потенцию от того, что является таковым в действительности, а то, что является каким-либо в возможности, становится таким в действительности, т. е. потенциально теплое становится таковым из-за теплого в действительности, то же касается и холодного, и черного, и белого<sup>1</sup>. Итак, получается, что Творец – Творец в действительности, а до того он был Творцом в возможности, при том что некто другой был Творцом в действительности и сделал Творцом в действительности того, кто прежде был творцом в возможности»<sup>2</sup>.

Фактически Прокл здесь следует аристотелевскому доказательству вечности движения от бесконечной цепочки ряда движущих друг друга тел. Правда, у Аристотеля этот аргумент предполагал «сложность» этих тел (т. е., сложенность из формы и материи), поскольку «простое», согласно концепции движения Аристотеля, не может быть движимо, в то время как гипотетическая цепочка «Творцов» у Прокла, очевидно, не предполагает этого. Филопон отвечает на этот аргумент таким образом, что если Бог есть Творец в возможности, то нет причин утверждать, что Он нуждался бы в каком-то другом Творце, поскольку этот ход рассуждения имел бы право на существование, если бы речь шла о «возможности» Бога творить в первом значении понятия «возможность», т. е. в значении «возможности» Бога научиться быть Творцом. Поскольку же Бог имеет «возможность» творить во втором значении понятия «возможность», то

<sup>1</sup> См. у Аристотеля: Met. Θ 8, 1049b24, ср. Phys. III.3, 202a14–16, Met. Θ 2, 1046b18.

<sup>2</sup> Proclus. De Aeterni Mundi, третий аргумент, у Филопона: De Aeterni Mundi 3.5: 49; полный греч. текст в: [6, p. 30].

аргументация Прокла, согласно Филопону, построена на ложных предпосылках (Philop. De Aetern. Mundi 3.5: 50).

Далее Филопон оспаривает то положение, согласно которому то, что имеет нечто в возможности, всегда нуждается для перехода в действительность в воздействии чего-то однородного себе. В пользу того, что это положение является неверным, Филопон приводит пример бревен, которые нуждаются в кораблестроителе, чтобы перейти в действительность корабля, а также пример наличия того или иного вкуса, цвета и, как мы бы сказали, агрегатного состояния, которые для того, чтобы стать действительными, нуждаются в тех или иных внешних условиях или качествах: сладкое и горькое нуждаются для этого в воде, твердое нуждается в холоде. Филопон приводит и такой пример:

«Вода, которой наполняются растения, в возможности имеет каждое из свойств, которые она приобретает в растениях, но нет ничего сладкого, горького или красного “в действительности”, что наделяет ее такими свойствами, но творческие логосы в природе, пребывающие “в действительности” (οἱ ἐν τῇ φύσει δημιουργικοὶ λόγοι ἐνεργεῖα ὄντες), делают ее такой».

«Что имеет возможность и готовность, вовсе не обязательно нуждается в чем-то другом, каковое перевело бы его из состояния “в возможности” в состояние “в действительности”. Оно может и само для себя быть причиной такого перехода» (Philop. De Aetern. Mundi 3.6: 53).

Итак, полемизируя с положением Прокла, согласно которому все потенциальное имеет в качестве источника этой потенциальности нечто актуальное, каковое положение Прокл выдвигал, чтобы показать, что мир существует вечно как причиненное относительно своей первопричины, Филопон, как нам кажется, проговаривает нечто близкое к концепту «законов природы». Согласно ему, когда те или иные качества попадают в те или иные условия, вещи соединяются между собой, образуя известные нам явления, то это происходит на основании природных законов, понимаемых Филопоном как творческие логосы (очевидно, имеются в виду логосы Бога-Творца), присутствующие в природе и ответственные за составление элементов сущего в известные нам природные явления.

Сам концепт «законов природы» в современном его понимании, насколько нам известно, возник в начале Нового времени в теологической полемике<sup>1</sup>, хотя соответствующее выражение встречается и в античности – в грекоязычной литературе, насколько можно судить, в политическом контексте<sup>2</sup>. В натурфилософии самого Аристотеля это понятие отсутствует.

<sup>1</sup> См.: [4, p. 433–457].

<sup>2</sup> См. у Платона: «...Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου) и – клянусь Зевсом! – в согласии с законом самою природы (κατὰ νόμον γὰρ τὸν τῆς φύσεως), хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и

Можно сказать, что природа у Аристотеля не нуждается в дополнении понятием закона, так как природный порядок в его системе не установлен Богом, но он есть как таковой, обнимающий космос и его перводвигатель в их единстве, в то время как «закон» – это нечто установленное, и в рамках аристотелевского горизонта возможное, например, по установлению для полиса. Однако в рамках новоевропейской натурфилософской парадигмы с ее фундированностью схоластической теологической парадигмой концепт «законов природы» и обретает смысл. К нему близко подошла и натурфилософия Иоанна Филопона, в рамках которой также предполагается существование трансцендентного высшего начала.

### Список литературы

1. Аристотель. Физика. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1981.
2. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. – СПб.: ВРФШ, 2001.
3. De Haas F.A.J. Mixture in Philoponus. An Encounter with a Third Kind of Potentiality // The Commentary Tradition on Aristotle's 'De generatione et corruptione'. Ancient, Medieval and Early Modern Editors J.M.M.H. Thijssen and H.A.G. Braakhuis. Turnhout Brepols Publishers, 1999.
4. Oakley F. Christian theology and the Newtonian science. The rise of the concept of the laws of nature // The Church History. 30: 4, 1961.
5. Philoponus: Against Aristotle, on the eternity of the world / Translated by Christian Wildberg. – London, 1987.
6. Proclus. De Aeternitate Mundi / Greek Text with Introduction, Translation and Commentaries by Helen Lang and A.D. Macro. – University of California Press, 2001.
7. Wildberg Ch. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus // Hyperboreus. 1999. – 5:1.
8. Wolf M. Geschichte der Impetustheorie: Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik. – F.M., 1978.
9. Wolf M. Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / Edited by Richard Sorabji. – Cornell University Press, 1987.
10. Wood R., Weisberg M. Interpreting Aristotle on mixture: problems about elemental composition from Philoponus to Cooper // Studies in History and Philosophy of Science. – 2004. – 35.

### Внимание к данным интуиции как ведущий принцип гносеологического метода Рене Декарта

В статье рассматривается концепция интуиции Рене Декарта в связи с рационалистическим методом познания. Анализируются правила метода с целью выявления особенностей интуитивного действия и установления его места и роли на каждом этапе познания. Показано, что внимание к данным интуиции является ведущим принципом картезианского гносеологического метода.

The article considers Descartes' conception of intuition in connection with his rationalistic method of cognition. It analyzes the rules of the method in order to reveal the characteristics of the intuitive act and its significance at each stage of the process of cognition. It is shown that concentration on data of an intuitive act appears to be the key principle of Cartesian gnosological method.

**Ключевые слова:** интуиция, дедукция, метод, правила метода, ясность, простота, очевидность, истинность познания, Рене Декарт.

**Key words:** intuition, deduction, method, rules of method, clearness, simplicity, evidence, the true cognition, Rene Descartes.

Обращение к теме интуиции при всей неоднозначности этого понятия является, однако, принципиальным при рассмотрении вопросов, связанных с процессом познания. Этим мы в первую очередь обязаны «первооткрывателю» философской проблемы интуиции Рене Декарту<sup>1</sup>, в гносеологии которого интуиция является основой метода познания истины.

Концепция интуиции «вписывается им в общую систему представлений, связанных с рационалистической теорией познания, которая строится в соответствии с потребностями науки его времени, нуждавшейся в разработке ее философско-методических оснований» [9, с. 62]. Потребность Декарта в понятии «интуиция» связана с попыткой ответить на главный вопрос, который выдвинуло перед наукой XVII в. развитие естествознания и математики: «каким образом из знания, порожденного опытом и обладающего относительной необходимостью и всеобщностью, может следовать знание, обладающее уже не относительной, а безусловной всеобщностью и необходимостью» [2, с. 23].

По-видимому, наличие неких исходных, ниоткуда не выводимых предельно ясных положений, которые являются источником интеллектуального знания («интеллектуального, ибо в акте интуиции разум человеческий одновременно мыслит и созерцает» [8, с. 10]) и своей очевидностью и простотой гарантируют достоверность всякого познавательного акта, являлось изначальной убежденностью философа, потому как обращение к этой теме присутствует уже в ранних его работах – «Правилах для руководства ума», последняя редакция которых предположительно датируется 1628–1629 годами, и «Разыскание истины посредством естественного света, который сам по себе, не прибегая к содействию религии и философии, определяет мнения, кои должен иметь добропорядочный человек относительно всех предметов, могущих занимать его мысли, и проникает в тайны самых любопытных наук», замысел которой относится к тому же периоду.

Для Декарта было очевидно, что познание начинается с непосредственного усмотрения элементарных смыслов, непреложность которых гарантируется их простотой и поддерживается точно таким же непосредственным усмотрением необходимости и истинности каждого шага, а достоверность результата гарантируется неуклонным вниманием к данным этих действий. Именно для поддержания такой внимательности ума к данным интуиции был выработан Декартом его знаменитый метод. Рассмотрению метода, его правил и возможностей его применения посвящены «Правила для руководства ума» и более поздняя опубликованная в 1637 г. работа «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках». Именно эти работы являются ключевыми для понимания значения интуиции у Декарта.

В «Рассуждении о методе...», которое является одним из важнейших трудов философа, Декарт подробно описывает свой путь к пониманию интуиции. Созданное в форме рассказа, «Рассуждение...» повествует о личном опыте достижения знания и о том методе, который возник в результате этого опыта и который может быть одинаково полезен в деле достижения истинного знания для любого обладающего разумом.

Потребность в выработке метода познания была вызвана необходимостью заново возвести здание знаний о мире на новых – очевидных – основаниях. Дело в том, что жизненные наблюдения приводят Декарта к заключению, что ни в познании себя, ни в выборе пути, которым человек должен следовать, ни тем более в изучении окружающего мира человек не может опираться на заключения и мнения других людей. Декарт отмечает, что часто в суждениях простого человека по поводу непосредственно интересующих его дел больше истины, чем в умозрениях ученого.

«Подобным образом мне пришло в голову, что и науки, заключенные в книгах, по крайней мере те, которые лишены доказательств и доводы которых лишь вероятны, сложившись и мало-помалу разросшись из мнений множества лиц, не так близки к истине, как простые рассуждения здравого мыслящего человека относительно встречающихся ему вещей.» [7, с. 257]<sup>1</sup>.

Поэтому Декарт решает «освободиться от всех принятых на веру мнений» [7, с. 258] и заменить их собственными заключениями, «согласованными с требованиями разума» [7, с. 257]. Осуществив подобную редукцию, Декарт оказывается перед перспективой построения нового знания, единственным основанием которого являются способности его собственного ума. Таким образом, метод оказывается у Декарта одновременно методом достижения истинного знания и методом «познания всего того, к чему способен <...> ум» [7, с. 259].

Отправную точку для выведения своего метода Декарт усмотрел в анализе, который применяли древние геометры. Тот же самый принцип обнаруживает Декарт и в приемах современной ему алгебры. Декарт замечает:

«все <...> науки, зависящие от рассмотрения сложных вещей, весьма сомнительны и недостоверны, арифметика же, геометрия и тому подобные науки, трактующие о вещах крайне простых и крайне общих, не заботясь о том, существуют ли они в природе или нет, содержат кое-что несомненное и достоверное» [4, с. 338].

«Эти две науки, – считает Декарт, – являются не чем иным, как появившимися сами собой плодами, вызревшими из врожденных начал данного метода» [5, с. 87]. Декарт обнаруживает в математических науках некую основу, для которой геометрия и алгебра служат как бы «покровом». Эту интересующую его дисциплину, идея которой восходит к Аристотелю, Декарт вслед за Адрианом ван Роменом называет «*mathesis universalis*» – «всеобщей математикой». «Эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого рассудка и достигать того, чтобы извлекать истины из какого угодно предмета...» [5, с. 88].

«Я убежден, – говорит дальше Декарт, – что какие-то первые семена истин, которые присущи человеческим умам от природы и которые мы в себе заглушаем, ежедневно читая и слыша о стольких различных заблуждениях, обладали в той безыскусной и незатейливой древности такую силой, что

---

<sup>1</sup> В «Разыскании истины посредством естественного света...» читаем: «Все это говорится и выводится без логических правил, без твердых формул аргументации, с помощью одного лишь света разума и здравого смысла, который бывает гораздо меньше подвержен ошибкам, когда он действует сам по себе, нежели тогда, когда он боязливо стремится придерживаться тысячи всевозможных правил, кои человеческое искусство и праздность изобрели скорее для его порчи, чем ради его совершенства.» [6, с. 172]. Следует отметить сближение интуиции, отражающей естественный свет разума, и здравого смысла. Позже похожий ход мысли встречается у родоначальника интуитивизма Анри Бергсона – см. «Здравый смысл и классическое образование».

благодаря тому самому свету ума, при посредстве которого люди видели, что следует предпочитать добродетель удовольствию, а честное – полезному, даже если они и не знали, почему это обстояло именно так, они также познали истинные идеи философии и математики...» [5, с. 89]

И коль скоро луч этого «света ума» Декарт усматривает в математических науках, которым одним удастся достичь точного очевидного знания, он решает, что впредь в поиске истины будет руководствоваться их принципами.

Познание, рассуждает Декарт, может осуществляться двумя способами: опытным путем и посредством дедукции – чистого вывода одного из другого. Но в то время как данные чувств могут нас обманывать, дедукция не может быть произведена разумом неверно. Именно на этом основана достоверность и непогрешимость результатов математических наук. Анализируя простые и ясные приемы арифметики и геометрии, философ приходит к выводу, что разум не отклонится от истины, если будет придерживаться двух действий: интуиции и дедукции.

Интуиция и дедукция «настолько способствуют друг другу и являются настолько взаимодополняющими, что кажутся слившимися в одно действие благодаря некоему движению мысли, внимательно созерцающей каждую из вещей и одновременно переходящей к другим» [5, с. 111]. Поэтому для того, чтобы понять, какое место в процессе познания занимает интуиция и какую роль она играет, рассмотрим эти два инструмента разума. Каково содержание каждого из этих действий? Как они связаны между собой?

К разговору о связи интуиции и дедукции Декарт обращается трижды: впервые в Правиле III и далее в Правилах VII и XI.

Понятие интуиции Декарт вводит в Правиле III «Правил для руководства ума». «...Картезианская интуиция есть рациональная операция, с помощью которой преподносятся полностью и непосредственно определенные истины...» [3, с. 6] Давая определение интуиции, Декарт проводит черту между интеллектуальным познанием и познанием, полученным благодаря чувствам и воображению:

«Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит и более достоверным, чем сама дедукция...» [5, с. 84].

Далее Декарт приводит и примеры действия интуиции: «Каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар – единственной поверхностью...» [5, с. 84]. Последние два примера как раз и представляют собой интуитивно усматриваемые истины в математической науке. Для действия интуиции нужно, чтобы то, на что направлено познание, во-первых, понималось ясно и отчетливо, во-вторых, схватывалось все сразу.

Если имеет место последовательность, то к ней применимо действие дедукции. Дедукция – это чистый вывод одного из другого, который не может быть неправильно произведен человеком в силу того, как действует человеческий ум. Если рассматривать дедукцию как результат, если «мы обращаемся к ней как уже завершенной, тогда <...> она больше не означает никакого движения, но является пределом движения, и потому мы полагаем, что она обзревается посредством интуиции тогда, когда она проста и очевидна...» [5, с. 11].

Однако можно наблюдать и другой случай действия дедукции: это ситуация, когда переход не может быть целиком охвачен разумом. Такой вид дедукции Декарт называет эnumerацией, или индукцией. Эnumerация подразумевает полный обзор и перечень всех ходов рассуждения.

«...Эnumerация, или индукция, – это исследование всего того, что относится к какому-либо предложенному вопросу, настолько тщательное и точное, что на основании его мы можем с достоверностью и очевидностью заключить, что нами ничего не было пропущено по недосмотру...» [5, с. 98].

Если про случай простой и очевидной дедукции мы говорим, что она обзрима интуицией («...Какие бы положения мы непосредственно не выводили одни из других, они, если вывод был очевиден, оказывались бы уже сведенными к подлинной интуиции» [5, с. 98]), то достоверность эnumerации зависит от памяти. Эnumerация производится, когда необходимо вывести нечто одно из множества разрозненных положений. При этом разум не может удерживать их все разом, функция удержания каждой из частей отводится памяти. Память, таким образом, гарантирует, что из всех этих положений будет выведено что-то одно, т. е. она обеспечивает достоверность действия. «Точно так же, – поясняет Декарт, – мы не можем одним взором глаз различить все звенья какой-либо очень длинной цепи, но тем не менее, если бы мы увидели соединение каждого звена в отдельности с соседним, этого было бы достаточно, чтобы сказать, что мы также усмотрели, каким образом последнее звено соединяется с первым» [5, с. 98]. Таким образом, и в ситуации «сложной и темной» дедукции, когда приходится обратиться к приему эnumerации, присутствует момент достоверного усмотрения – это усмотрение «всего сразу», основанное на гарантируемой памятью истинности отношений между положениями, подкрепленной очевидностью всех чистых выводов. Поэтому Декарт считает возможным утверждать, что «те, кто знает, с одинаковой легкостью



распознают истину независимо от того, вывели они ее из простого предмета или из запутанного: ведь они постигают любую истину посредством сходного, единого и определенного акта...» [5, с. 106].

Итак, интуиция – это ясное и отчетливое понимание «всего сразу». В дедукции присутствует последовательность, движение от одного положения к другому, однако результат этого движения также обозревается в простом и ясном акте интуиции. Если же связь невозможно ухватить всю целиком, как результат, то создается «опись» простых, целиком охватываемых разумом связей между положениями. Достоверность суждения о каждой из таких очевидных связей удерживается памятью. И так, снова и снова обозревая мыслью все очевидные отношения, «не оставляя памяти почти никаких частей, я, буду, по-видимому, созерцать все сразу» [5, с. 112]. То есть, результат сложного дедуктивного действия также в конечном итоге обозревается в акте интуиции.

Интуиция и дедукция, результат которой, как мы выяснили выше, ухватывается в акте интуиции, – два единственно возможных способа получения достоверного знания. Истинность такого познания гарантируется простотой и ясностью интуиции, отражающей естественный свет разума. Вместе с тем, интуиция и дедукция являются двумя единственно необходимыми действиями, ведущими к получению нового истинного знания, в то время как любое дискурсивное знание предполагает наличие уже готового материала, уже известных истинных положений, полученных посредством этих двух простых действий разума. Декарт убежден, что разум не обладает никакими другими инструментами для достоверного познания, кроме этих двух. Они являются необходимыми и достаточными для приобретения знания, на достижение которого человеческий разум может рассчитывать. И хотя познание ограничено только этими двумя действиями, зато в их рамках мы можем быть уверены в адекватности результатов нашего познания.

Метод Декарта призван направлять разум таким образом, чтобы он держался этих двух действий и не выходил за границы последних, дабы в данные познания не могла вкратиться ошибка<sup>1</sup>. Поэтому Декарт формулирует правила метода, тщательное следование которым обеспечит чистоту познания.

В «Рассуждении о методе...» Декарт формулирует четыре правила метода. В «Правилах для руководства ума...», Декарт приводит гораздо больше правил – двадцать одно. Но все они могут быть в конечном итоге сведены к основным четырем.

---

<sup>1</sup> «Под методом <...> я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать.» [5, с. 86].

Первое правило – правило очевидности – гласит: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. <...> включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению» [7, с. 260].

Это правило, более детально раскрытое во множестве своих частных случаев из «Правил для руководства ума...», предписывает не заниматься никаким предметом, в знании которого нельзя достичь той же степени достоверности, какой достигает математическое знание.

Другими словами, первое правило метода предписывает строить знание на основе данных интуиции. Интуиция – это то умственное действие, посредством которого достигается очевидность. Оно само себе – основа и подтверждение, так как является непосредственным отражением «чистого света разума». Интуиция – это непосредственная открытость ума идее и отчетливость идеи, обнаруживаемой в уме, поскольку она увидена сама по себе, вне связи с другими идеями.

Поэтому второе правило метода предписывает расчленять сложное на части, которые будут обладать необходимой простотой. Простым же мы называем то, о чем имеем знание настолько ясное и отчетливое, что уму не представляется возможным разделить его на более простые части. То есть, второе правило предполагает приведение сложных задач к простым и ясным актам интуитивного схватывания. Другими словами, второе правило предполагает анализ.

На стадии анализа мы достигли несомненного знания частей, теперь необходимо построить из них систему, достигая такого же несомненного знания всех связей между ними.

Третье правило – правило синтеза. Оно призывает выстраивать порядок мышления таким образом, чтобы мысль переходила от усмотрения простых по отношению к познанию вещей ко все более и более сложным, допуская при этом «существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» [7, с. 260].

Декарт предупреждает, что «единичные вещи по отношению к нашему познанию следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности» [5, с. 118]. Мы говорим в этом случае о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом. Простыми здесь называются те вещи, которые ясно и отчетливо усматриваются в едином акте восприятия. Познание этих простых природ не может быть недостоверным; ведь, если мы постигаем хотя бы самое наименьшее из того, что заключено в простой природе, то уже знаем ее всю целиком, потому как если бы это было не так, то следовало бы признать, что эта вещь состоит из частей, одну из которых мы знаем, другие же – нет. Но потому-то мы и называем эту природу простой, что нет возможности разложить ее на более мелкие познаваемые более отчетливо части. Ранее мы говорили, что данные интуиции представляют собой идею, взятую отдельно и охватываемую в едином акте восприятия.

Разложив сложное на простые части, что предписывает правило второе, мы должны соединить их в одно сложное целое по законам разума, переходя от абсолютного к относительному, проясняя при этом связи между элементами и контролируя достоверность перехода. Речь, как мы видим, идет об интуиции и дедукции.

Де Руджеро, рассуждая о процедурах анализа и синтеза, предписываемых вторым и третьим правилами метода, отмечает, что вследствие проделанной работы мы получаем совсем другой предмет, нежели тот, которым располагали вначале. «Реконструированный комплекс стал прозрачным под лучом прожекторы мысли. Первое – это грубый факт, второе – знание, как он сделан; между ними двумя – посредник-разум»<sup>1</sup>. Такая работа с предметом направлена на непрерывное поддержание интуитивной очевидности, и именно это обеспечивает безошибочность познания.

Наконец, четвертое правило, которое можно назвать правилом контроля, предписывает производить энумерацию. Суть этой процедуры и связь ее с интуицией уже были рассмотрены выше. Здесь же отметим, что процедура энумерации призвана гарантировать полноту анализа и корректность синтеза. Посредством составления «полных перечней» и «всеохватывающих обзоров» достигается своего рода очевидность познаваемого посредством внимательного контроля.

Очевидность, анализ, синтез и контроль – вот те логические приемы, которые составляют существо гносеологического метода Декарта. Все они направлены на поддержание той ясности прямого усмотрения смысла, которое достигается простотой и прозрачностью интуитивного действия. Внимание к данным интуиция, таким образом, оказывается смысловым стержнем рационалистического метода Декарта, его ведущим принципом.

### Список литературы

1. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – СПб.: Пневма, 2002.
2. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. – М.: Едиториал УРСС, 2011.
3. Бунге М. Интуиция и наука. – М.: Прогресс, 1967.
4. Декарт Р. Метафизические размышления // Декарт Р. Избр. произв. – М.; Л.: Госполитиздат, 1950.
5. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989.
6. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989.
7. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989.
8. Ирина В.Р., Новиков А.А. В мире научной интуиции. – М.: Наука, 1978.
9. Кармин А.С. Интуиция. Философские концепции и научное исследование. – СПб.: Наука, 2011.

<sup>1</sup> Цит по: [1, с. 307].

### Философия Дж. Вико и становление философского понимания традиции

В статье рассматривается вопрос о становлении философского понимания традиции. Автор выделяет несколько периодов в этом процессе. Первый относится к эпохе Ренессанса и связан с христианскими реляциями первых гуманистов (А. Данте и Ф. Петрарки) к античности как духовном источнике европейской цивилизации. Второй этап связан с именем Дж. Вико и его интересом к системному анализу древних культур. Наконец, третий этап, условно названный «романтическим», противопоставляет традицию преобразовательным проектам первых революций.

The article deals with the history of philosophic understanding of tradition, the author dividing it into three periods. The first one embraces the Renaissance period and is connected with the first humanists', i.e. Dante's and Petrarka's Christian understanding the Antiquity as the European civilization spiritual source. The second period covers The Enlightenment epoch and is connected with G.Viko and his interest towards a systematic treatment of ancient cultures. Finally, the third period called a 'romantic' one by the author, juxtaposes tradition to reform projects of the first revolutions.

**Ключевые слова:** традиция, предрассудок, миф, язык, герменевтика, просвещение, романтизм.

**Key words:** tradition, superstition, myth, language, hermeneutics, the Enlightenment, Romanticism.

Начало философской проблематизации темы традиции принято связывать с поэтизацией немецкими романтиками средневековой культуры. Этот тезис сегодня считается само собой разумеющимся и оспаривать его, по большому счету, бесперспективное занятие. Католическое обращение Фр. Шлегеля можно рассматривать как символическое завершение общей тенденции становления романтического мироощущения<sup>1</sup>. Кроме того, возрождение Шлейермахером герменевтики сыграло, пожалуй, одну из важнейших ролей в становлении традиционалистской методологии. И все же для наиболее полного осмысления истоков традиционализма нельзя упустить, по крайней мере, еще двух обстоятельств.

Первое из них связано с новаторскими идеями Данте и Петрарки. Их увлечение древностями обозначило не только эстетическую стадию развития историзма. То, что произошло с европейским самосознанием на излете средневековья представляется вполне очевидным стремлением возрожденцев не просто мыслить исторически, но и отдавать себе отчет в многомерности истории, невозможности свести ее к набору элементарных оснований. Мыслители Возрождения как бы вписывают человека в древность, чтобы через ее глубины приблизиться к тайнам своего происхождения. В эпоху Ренессанса «не различается открытие древнего мира и открытие человека, потому что это все одно; обнаружить древний мир как таковой – значит соразмерить себя с ним, отделить и установить отношение с ним» [8, с. 217].

Важно отметить еще и то, что актуализация древности сопровождается зарождением национальной культуры, отличающей себя от универсального латинского мира. Данте подражает Вергилию на своем родном тосканском диалекте, обнаруживая признаки действительного патриотизма, вызванного внутренним переживанием единства с определенным местом и временем. Причем это конкретное «здесь и теперь» вписываются в общий космическо-хронологический контекст. Ведь дантовская идея «национального возрождения Рима и единой Италии», прежде всего, имела в виду «оживление источников, т. е. возвращение к подлинному» [8, с. 223]. Что касается гуманистических идей Петрарки, то здесь важно помнить о желании поэта, мыслителя освободить представления о подлинной человечности (т. е. христианской ценности) от натурализма, привнесенного в христианство превратно понятым аристотелизмом. Таким образом, уже гуманисты кватроченто, различая и противопоставляя исторические эпохи, предполагают в наиболее ранних формах культуры наиболее полное воплощение истины. Это можно рассматривать как первое проявление традиционалистского интереса.

Следующий шаг в развитии традиционалистской проблематики был сделан Дж. Вико. Оригинальность этого мыслителя XVIII в., по мнению нашего английского современника П. Хаттона, «заключается в анализе древних текстов с целью обнаружить в них следы еще более ранней, дописьменной культуры» [10, с. 101]. Причем интерес знаменитого неаполитанца к традиции характеризуется рядом черт, которые позже будут составлять концептуальный набор традиционализма. Во-первых, – критическое отношение к рационалистической методологии. Фактически принадлежа эпохе Просвещения, Вико усомнился в плодотворности претензии разума истолковывать действительность, доверяя только своим собственным прозрениям. Он не оспаривает того факта, что новая критическая наука обладает множеством преимуществ, но и она имеет свои границы. Было бы неоправданной поспешностью пренебрегать мудростью древних, их

стремлением к рассудительности и красноречию. Критикуя декартовский принцип самоочевидности сознания, итальянский ученый предлагает такое видение исторического процесса, при котором языковые, этические, правовые и другие системы предстают главными объектами исследования.

Разрабатывая выдвинутую стратегию, Вико заменяет и Спинозовский принцип «порядок и связь идей суть те же самые, что и порядок и связь вещей» своим более гибким: «порядок идей должен соответствовать порядку вещей» [2, с. 90]. Методологически это означало приоритет фактичности над теоретичностью, требующей проникновения не в очевидную, т. е. внешнюю, схему действительности, реконструируемую априорными формами совершенного ума, а во внутреннюю структуру сопряженных событий. Тем самым он «уравнивает» ценностные статусы различных культур, предвосхищая герменевтическую установку на «вживание» в исследуемую реальность.

У Вико особенно вызывало интерес то, что он называл «отдаленной поэтической древностью» [2, с. 244]. Внимание к ней расширяло историческое знание до глубин, которые сегодня принято связывать с понятием традиции. В «Основаниях...» читаем:

«В этой густой ночной тьме, покрывающей первую, наиболее удаленную от нас Древность, появляется вечный, незаходящий свет, свет той Истины, которую нельзя подвергнуть какому бы то ни было сомнению...» [2, с. 107].

Каждая культура может быть познана с учетом внутренней самобытности, редуцируемой исключительно к формам человеческой активности, ведь «гражданский мир был, несомненно, сделан людьми» [2, с. 107]. Антисери и Реале пишут: «Вико интересуют лишь те универсальные принципы, ценность и плодотворность которых подтверждается реальной историей в ее фазовом развитии. Не априорные философские принципы с их аподиктической силой и не отдельные утверждения, подтверждающие или отрицающие те или иные факты, – его интересует теоретическая система как целое, факты исторической эпохи вместе взятые, от обычаев до религиозных и гражданских институтов, наречий, преданий» [9, с. 437].

Отсюда третья особенность «новой науки» о древности, подчеркивающая опять-таки отличие от просвещенческой доктрины. Ученые восемнадцатого и девятнадцатого столетий были больше заинтересованы в дискредитации унаследованных от устной традиции учений, чем в исследовании скрытой в них мудрости. Художественное творчество было исключительно личным занятием; коллективное авторство не было авторством вообще [11]. Иначе говоря, если «просветитель рассуждает с точки зрения развитого индивидуального сознания», то Вико – с точки зрения большой массы людей, которая не всегда достаточно сознательна, но всегда озабочена делом реальной необходимости и потому разумна в историческом смысле этого слова» [7, с. XVI]. Именно народное, массовое со-знание (совместное знание) оказывается при таком подходе объек-

том исследования. Закономерной, но отнюдь не очевидной для того времени была попытка погрузиться в «древние обычаи народов, легенды, поверья, мифы варварских времен». Вико считал, что их нельзя рассматривать как аморфное переплетение «предрассудков»; хотя бы потому, что не существует «абстрактной противоположности между варварством и цивилизацией, чувством и разумом, поэзией и наукой».

Вместе с тем, вдумываясь в изначальный смысл «предрассудка», легко можно уловить его мировоззренческую фундаментальность. Ведь предрассудок – это то, что предшествует рассудку и, вероятно, делает возможным мышление как таковое. В конце концов и декартовская система основывается на предрассудке, убеждающем, что сомнение удостоверяет реальность существования. Для Вико в предрассудках аккумулирована народная мудрость в виде здравого смысла с его неразличением теоретического и практического знания. Уточняя мысль итальянского философа, уместно привести следующее суждение Гадамера:

«...здравый смысл в этой связи явно означает не только ту общую способность, которая есть у каждого человека, но одновременно и чувство, порождающее тем самым общность. Вико считает, что направленность человеческой воле придает не абстрактная общность разума, а конкретное общее, общность группы, народа, нации или всего человеческого рода. Развитие этого общего чувства тем самым получает решительное значение для жизни» [3, с. 62–63].

Вико решительно выступил против просвещенческого толкования мифа как фантастического вымысла, не имеющего никакого другого содержания, кроме эстетического. Для него была неприемлема даже бэконовская рационализация мифологических сюжетов. К примеру, он соглашался с английским философом в том, что людям свойственно истолковывать сущность тех или иных явлений в соответствии со своей собственной природой, но не считал, что от этой особенности необходимо освободиться как от одного из «идолов разума». Вико первый пришел к убеждению, что в мифах скрыты тайны народной Мудрости [2, с. 29] и что «первая наука, которой нужно научиться, – это Мифология, т. е. истолкование Мифов» [2, с. 43]. В своем знаменитом сочинении он доказывает, что «именно таким методом нужно отыскивать начала как Наций, так и Наук, порожденных этими нациями» [2, с. 43]. По мнению автора «Новой науки», мифы только вначале были «вполне истинны и суровы и достойны Основателей Наций». В силу же того, что впоследствии, «через долгое обращение годов», мифы получили «мерзкие значения» [2, с. 56], новая наука должна обратиться к истокам культур.

Для Вико – и в этом он безусловный новатор – миф не ложь или выдумка, это ключ не к окружающей природе, а к людям далекого прошлого, к формам функционирования их сознания. Миф – такая форма организации времени и пространства, которую единственно и могли знать первые

люди. То, что мы сейчас считаем абсурдным, говорит лишь о нашем незнании прошлого. Абсурдность мифа пропадет, если мы поймем особую поэтическую логику его создателей. Миф станет не менее обоснованной и достоверной реальностью, чем данные науки Нового времени [5, с. 114]. Мифология – это одновременно форма и результат деятельности народа. Язык образов задает гораздо более интенсивное взаимодействие (общение) между людьми. Поэтому индивидуалистическая эпоха имеет тенденцию представлять коллективное знание как невнятное, незрелое, не имеющее ценности. Вико отвергает такой подход. Он настаивает на том, что в мифологии отображены существеннейшие черты семейной, экономической и политической жизни древних цивилизаций. «Верования рассказчика или группы рапсодов вовсе не продукт их индивидуального творчества, скорее, они рождены обществом», тем важнее выделять всякий раз систему ценностей и просто предрассудков фактического и нормативного характера» [9, с. 435]. Самое же важное то, что и «предрассудки», и фантазии» древних открыты для ученого понимания, необходимо только установить корреляцию между современным и древним языками. В таком случае погружение в глубины древности означает поиск подлинных систем знания, утраченных в ходе цивилизационного процесса.

Отсюда следует четвертый момент, на который хотелось бы обратить внимание: серьезность, с которой Вико относится к филологическому материалу. У него исследование языков из прагматической необходимости или эстетического совершенствования превращается в один важнейших элементов методологии. «Он показывает, как лингвистические исследования могут пролить свет на историю. Этимология может показать, каков был образ жизни данного народа, когда складывался его язык. Задача историка – реконструкция духовной жизни, идей народа, изучаемого им» [6, с. 68]. Чрезвычайно важно, что в данном моменте неаполитанский философ понял важность адекватного толкования ключевых терминов, выражающих мировоззренческую специфику культуры. Ведь с помощью таких терминов удерживаются основные смыслопорождающие нюансы этих понятий. Так, он упрекает своих современников, которые истолковывают римскую историю, пренебрегая тем, что римляне вкладывали особенный отличный от других народов смысл в такие слова, как: народ, свобода, царь [1, с. 65]. Поэтому филология должна быть подкреплена философией для понимания природы людей, придумавших, подразумевающих, утверждающих то-то и то-то.

Филологическая аналитика, предпринятая Вико, вышла далеко за границы школьного языкознания, не признаваемого за науку философами того времени. Указывая на три универсальных периода в истории любого языка (иероглифический, символический и письменный) [2, с. 81], он фактически придает языку онтологический статус. Ведь язык зарождается и развивается вместе с нацией, т. е. с культурой, «культурным пространством», топосом, который обретает свое выражение в образе – символе – по-



нятии. Несколько перефразируя утверждение Хаттона, можно сказать, что Вико «предлагает историческую модель жизненного цикла» языка. Язык появляется в онтологическом акте творения образов с целью придать форму и смысл феномену. В образе или слове схватывается (*лов-ится*) существенное мира, в котором находят себя люди.

Своими изысканиями Вико поднимает планку на уровень, который актуален и для современных исследователей традиции. Он претендует на обнаружение первичной, общей для всех людей истины, которая только высказывалась различными способами. Вот что он предлагает в качестве аксиоматического утверждения:

«Необходимо, чтобы в природе человеческих вещей существовал некий Умственный Язык, общий для всех наций: он единообразно понимает сущность вещей, встречающихся в общественной человеческой жизни, и выражает их в стольких различных модификациях, сколько различных аспектов могут иметь вещи. В справедливости этого мы можем убедиться на пословицах, максимах простонародной мудрости: по существу они понимаются совершенно одинаково всеми нациями, древними и современными, и сколько существует наций – в стольких же различных аспектах они выражены» [2, с. 79].

Вико первый пришел к мысли, что в древности творчество понималось как подражание. Речевые обороты поэтов воспроизводили архетипические формы природы, а поэт, выговаривавший истину, на свой лад имитировал теогоническое действо. Следовательно, именно эти формы природы служат источником вдохновения, а творчество всегда возвращается к событию прошлого. С этой точки зрения воображение основано на памяти, которая, воспроизводясь и сохраняясь в эпической поэзии, поддерживает культурные ценности общества. Таким образом, эпическая поэзия является формой, удерживающей коллективную память древних народов об Архаическом Веке. Вико в ней открыл сокровищницу древней мудрости.

Резюмируя рассуждения о роли Дж. Вико в становлении традиционалистской проблематики, можно утверждать, что именно он открыл новую точку зрения на исторический материал, что именно он выдвинул новую методологию для его разработки. Действительно, в «Новой науке» новаторски осуществлено различие древности и современности. То есть, с одной стороны, обозначено, что между древностью и современностью имеется разрыв, который не позволяет модернизированное токование прошлого. С другой стороны, древность скрывает подлинные истоки настоящего, забвение которых оказывается причиной деградации культуры. Таким образом, «новая наука», непризнанная современниками выдающегося неаполитанца, не была только академической. Она была ориентирована, в том числе, и на применение в реальной жизни для выправления чрезвычайно математизированных образовательных практик.

Кроме того, Вико обозначил принципы системного лингвистического анализа. Язык литературных произведений открылся ему в качестве наиболее достоверного свидетеля древности, обещающего открыть исследователю самые потаенные их страницы. Отнеся к филологии и грамматиков, и историков и критиков [2, с. 75], Вико превратил язык из средства коммуникации в универсальный горизонт мира. Большая часть его объемного исследования исходит из интуиции: язык управляет миром людей. Язык выстраивает структуру мира, в котором живет человек. История, нравы, обычаи, права и запреты – все устроивается по мере устроения языковых форм. Задолго до рождения философской герменевтики и структурализма Вико понял язык как самое полное воплощение мышления. Тем самым в главном он всегда оставался ярчайшим представителем своей эпохи и выразителем европейского самосознания в целом. «Основания» истины так или иначе «могут» и «должны быть найдены» в «модификациях нашего собственного человеческого ума» [5, с. 107]. Так Дж. Вико интерпретировал «*cogito*», открытое Декартом. В отличие от картезианского оно не требовало обоснования, так как исходило из безусловной очевидности языка, его стихийности равно представленной как в субъективной (индивидуальной), так и в объективной (коллективной) экспликациях.

Здесь требуется принципиальное уточнение. Вико открыл метод, который можно было бы назвать «органическим редукционизмом», так как, следуя классической методике логического вывода, он расширил ее, включив в сферу систематизации, казалось бы, совершенно разнородные области сущего. При этом Вико заменил принцип соответствия (корреляции) принципом взаимодействия. Его методологическое новаторство выразилось в том, что «теоретический фундамент, разработанный философией», позволил раскрыться филологии «триединством справедливости, истины, сакральности живого» [9, с. 140]. Тем самым была предпринята попытка вернуть науке модус благоговения к сущему, о котором вновь вспомнили лишь спустя два столетия.

В то же время этот «органический редукционизм» полностью замкнул линию мировоззренческого горизонта европейской культуры. По сути, здесь была подтверждена общая тенденция «романо-германской» ментальности, усматривающей первый и последний пределы сущего в мышлении как таковом. Таким образом, даже проблематика традиции, берущая начало в «Основаниях новой науки», в самом своем истоке родственна той доктрине, которой демонстративно себя противопоставляет. Считается, что XVIII век, в особенности его завершение, стал апофеозом культурно-цивилизационного перелома в Европе. Перевоплощение религиозной культуры в гражданскую (светскую) цивилизацию означило смену духовных доминант, определявших характер европейского мира. Во-первых, этот процесс выразился в отходе от интеллектуально-духовного дискурса, соотносящегося с идеей Блага; во-вторых, в утверждении индивидуалистической самодостаточности. Собственно, Вико был один из немногих,

кто академически противостоял общему настроению. Хотя его открытия остались не понятыми или не замеченными современниками, тем не менее они предвосхитили нарождающееся романтическое движение, позиционирующее себя оппонентом просвещенческого рационализма, а позже и субъективизма.

В первых своих опытах романтизм был движим самой рафинированной разновидностью рационализма – идеалистической философией Фихте, «дополненной» поэзией Гете и революцией во Франции [11, с. 300]. Союз трех стихий – мышления, языка и народности – был вновь открыт через полвека после выхода третьего издания «Оснований новой науки» Дж. Вико. Правда, накануне эпохи романтизма, в период «бури и натиска», в течение нескольких лет издается «одна из самых богатых мыслями и дающих пищу для размышлений книг» – «Идеи по философии всемирной истории» Гердера, содержащая «поразительное количество плодотворных и ценных идей», связанных с природой исторического процесса. В этом сочинении автор чрезвычайно широко использовал термин «традиция». Может быть, именно после этого термин входит в широкое научное обращение. В целом же очевидно, что для Гердера тема традиции не проблематизирована. Хотя он и включал в смысловой контекст традиции и религию, и язык, и обычаи, понимал он ее довольно абстрактно как один из механизмов передачи культурных форм. В качестве основного фактора цивилизационного процесса Гердер выделил единство природного и духовного элементов, а традицию и органические силы он назвал «принципами философии истории» [4, с. 231]. Не исключено, что его точка зрения оказала влияние на Шеллинга и на романтиков.

Август и Фридрих Шлегели, Вакенродер, Новалис, молодой Шеллинг, Шлейермахер почувствовали сами и заставили переживать современников «назревающее в глубинных пластах культуры стремление к раскованности, к естественной простоте восприятия жизни во всей её сложности». Они раздвинули границы «Старого света сегодняшнего дня» и сделали близкими и доступными миры других стран и других времен. По-видимому, благодаря поэтическому дару, возвращающему к мифологической образности и целостности, им удалось «вернуть» европейцам не только их собственную древность, но и пробудить в них интерес к древности других миров. Пытаясь найти путь, отличный от того, что диктовало «догматизированное» Просвещение, они истолковали на свой лад трансцендентальный идеализм Канта и Фихте. В рассуждениях о человеке, абстрагируясь «от знания и воли» и переходя к «чувствам и стремлениям», Фридрих Шлегель приходит к «практической философии», в которой философия и поэзия отождествляются [11, с. 435]. В результате приоритет получают не аналитические (рассудочные), а синтетические способности ума. Методологические размышления романтиков остались только в набросках. Поэтому нельзя не согласиться с Г. Г. Гадамером, писавшим: «Романтическое понимание традиции характеризуется абстрактной противоположностью

принципам Просвещения. Романтизм мыслит традицию как противоположность разумной свободе и усматривает в ней историческую данность, подобную данностям природы» [3, с. 334]. И все же, несмотря на то, что «романтическая критика Просвещения не может служить примером безусловного господства традиции», критическое сознание впервые обращается здесь в стремлении обновить ее. Такое критическое сознание Гадамер называет традиционализмом [3, с. 334].

Итак, традиционализм, по крайней мере как мировоззренческая тенденция, зарождается в немецком романтизме. Наряду с ним получает развитие «морально-политический» принцип (Шлегель) как необходимая форма философии. Его социально-философской интерпретацией стал консерватизм. Консервативная идея не только современница романтизму. Несмотря на то, что отождествлять их ни в коем случае нельзя, сближало два течения единое стремление преодолеть определившийся в XVIII в. духовный кризис, радикально изменяющий не только социальное устройство, но и внутренний мир человека.

#### Список литературы

1. Визгин В. П.. Постструктуралистская методология истории // Одиссей. – 1996. – С. 39–59.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.; Киев, 1994.
3. Гадамер Г.Х.Г. Истина и метод. – М., 1989.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
5. Губин В.Д., Стрелков В.И. Власть истории: Очерки по истории философии истории: курс лекций. – М.: РГГУ, 2007.
6. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980.
7. Лившиц М.А. Джамбатиста Вико // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.; Киев, 1994.
8. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. (От Библейского послания до Макиавелли). – СПб., 1994.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время (От Леонардо до Канта). – СПб., 1996–1997.
10. Хаттон. История как искусство памяти. – СПб., 2004.
11. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика // Соч.: в 2 т. Т.1. – М., 1983.

### Фукольдиданская эпистемология гуманитарных наук

В статье рассмотрен вопрос об эпистемологическом статусе и структуре гуманитарных наук в философии М. Фуко, полагавшего кантовскую антропологию горизонтом всех наук. Автор показывает, что с позиций фукольдиданской «археологии знания» современная конфигурация эпистемы лишает гуманитарные науки научного статуса. Как проект, основанный на картезианском понимании человека и субъекта, гуманитарные науки приходят к своему логическому завершению.

The article is devoted to the problem of the epistemological status and structure of the humanities in philosophy of M. Foucault who considers Kant's anthropology the horizon of all sciences. The author shows that from the perspective of Foucault's "knowledge archeology" the humanities lose the status of a modern configuration episteme and is logically finalized as the project based on Cartesian understanding of the person and the subject.

**Ключевые слова:** М. Фуко, гуманитарные науки, дискурс, субъект, субъективация, забота о себе, эпистема.

**Key words:** M. Foucault, human sciences, discourse, subject, subjectivation, practices of the self, episteme.

Человек, согласно Мишелю Фуко, является «недавним созданием», он не существовал вплоть до конца XVIII в., более того, со временем он и во все должен исчезнуть. Тот, для кого существует представление, кто представляет себя в нем, кто собирает представление в общую картину, в классическом мышлении всегда оказывается отсутствующим. Это, конечно же, не означает отсутствия человека как биологического существа: он рассматривается естественными науками в качестве вида или рода. Однако человек не осознавался в плане эпистемологическом. Фуко считает, что человек является закономерным продуктом эпистемы, которая возникла на рубеже XVIII–XIX вв. До этого времени в классической эпистеме наличествовали линии, не способствовавшие выделению специфической области человека. Более того, исключалась и всякая возможность наук о человеке, что объясняется пониманием самой «человеческой природы» и характером ее функционирования. Человек вклинивается в общий план представлений, когда представляет их в собственной дискурсии. «Человеческая природа» через говорение, или акт именованья, преобразует в дискурс последовательность и линейность мысли, так что происходит самоудвоение пред-

ставлений, и их связи с природой выявляются. Природные существа при посредстве «природы» связываются с «человеческой природой». Но при этом подобная связь создается путем функционирования элементов знания, человек же, будучи субъектом всякого знания, не имеет никакого собственного места. Классической эпистеме чужды все темы «гуманитарных наук», впрочем, и сами «науки о человеке» исключены общей дискурсией этой эпистемы. В таком пространстве познания представление не соединяется с бытием, что исключает возможность постановки вопроса о человеческом существовании. Переход от «я мыслю» к «я существую» осуществлялся в свете очевидности, внутри дискурсии, область действия которой заключается в сочленении представляемого и существующего. Но вопрошание о способе бытия *cogito* в этой дискурсии оставалось невозможным.

Человек возникает в результате эпистемологического перелома в тот момент, когда естественная история превращается в биологию, анализ богатств переходит в экономию, размышление о языке становится филологией, а классическая дискурсия и вовсе исчезает вместе с соединенными в ней бытием и представлением. Именно «в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта; разом и властитель, и подданный, наблюдатель и наблюдаемый, он возникает в том самом... месте, где его реальное присутствие столь долго было невозможно» [4, с. 333–334]. Особая диспозиция эпистемы, новое соотношение слов, вещей и их порядка допускают теперь существование человека, который конституируется по требованию законов «Жизни, Производства и Языка» – теперь именно человек говорит, определяет свое место среди живых существ и представляет собой основание и средство всякого производства. Теперь в представлении существа не выявляют собственной тождественности, а показываются только лишь в силу своих внешних отношений с человеком. Таким образом, человек с присущим ему бытием и способностью образовывать представления обретается в оставленном живыми существами, словами и предметами обмене проеме, когда они изгоняются из представления и отступают в глубь вещей, замыкаясь на самих себе также по законам жизни, труда и языка. Сам человек при этом является мыслящим существом, которое для себя самого предстает в своей изначальности как живой организм, средство производства и носитель предшествующих ему слов. Но все эти содержания постигаются им как то, что существует раньше его и за его пределами, нависая над ним, словно сам он исчезающий в истории облик. Тем самым в позитивности знания проявляется конечность человеческого бытия, которая может служить залогом возможного познания.

Культура способна помыслить человека в той мере, в какой может помыслить конечное в его собственной основе. Главной сущностной чертой и атрибутом человека становится его конечность, которая соотносится сама с собой в «Жизни, Производстве и Языке», что, в свою очередь, ведет

к концу метафизики, желающей описывать эти сферы. Кроме того, во всем, что указывает на границы человеческого существования, во всех эмпирических позитивностях мы находим конечность бытия человека, которая обладает некоторым единством и наделена своими признаками – пространственностью тела, открытостью желания и временностью языка. Но одновременно с этим она рассматривается как основанная на себе самой и открытая позитивности любого предела. Так, в эмпирическом средоточии возникает необходимость обращения к аналитике конечного человеческого бытия, в которой бы человек смог отыскать основание любых свидетельств во всей их позитивности, указывающих на пределы человека.

В качестве такой аналитики можно полагать антропологию, сыгравшую важную роль в развитии современного мышления. Именно благодаря Канту, считает Фуко, философская мысль, не успев проснуться от «догматического сна», впадает в сон антропологический. В тот момент, когда представление утратило свою способность управлять движением анализов и синтезов, становится необходимой антропология. Для ставших эмпирическими синтезов на место определяющей формы «я мыслю» понадобилось иное основание, исходящее теперь из самой конечности человека. Место анализа отныне закреплено не в представлении, как это было в классическую эпоху, а в конечности человеческого существа, речь уже идет о выявлении условий познания, исходя из содержащихся в нем эмпирических аспектов. Подобный подход формируется уже в кантовской «Логике», когда в зависимость от вопроса, что такое человек, попадают основные три вопроса метафизики: что я могу знать, что я должен делать и на что я могу надеяться. В результате постановки вопроса о человеке происходит смешение трансцендентального и эмпирического, на разрыв которых указал сам Кант, и как следствие вводится рефлексия смешанного типа, главенствующая в философии и по сей день.

Метафизика была возможна до тех пор, пока эмпирические содержания погружались в пространство представления. Когда же эти содержания исключаются из представления и в основе своего существования начинают опираться на самих себя, метафизика более не нужна, а конечность бытия человека отсылает лишь к себе и на этом замыкается. Так, утверждает Фуко, происходит изменение пространства всей западной мысли:

«... там, где некогда метафизика представления и бесконечности соотносилась с анализом живых существ, человеческих желаний и слов языка, теперь перед нами возникает аналитика конечного человеческого существования, а в оппозиции к ней (или, точнее, в корреляции) – постоянная попытка построить метафизику жизни, труда и языка» [4, с. 338].

Мы помним, что в соответствии с законами этой «троицы» происходит и само конституирование человека. Но любая попытка определить человека исходя из его укорененности в природе, обмене или языке есть эмпирико-критическое удвоение, которое выступает в качестве самообос-

нования собственной конечности. Здесь, в этой «складке», как говорит Фуко, пространство эмпиричности покрывается сетью трансцендентальной функции. При этом сами эмпирические содержания подчинены речи, которая осуществляет расширение их «трансцендентальных претензий». Таким образом, любое касающееся человека эмпирическое познание превращается в область возможного философствования, где с необходимостью обнаруживается обоснование познания вместе с его пределами и границами, а также сама истина. Иными словами, состояние современной философии в ее ориентации на антропологию предполагает удвоение догматизма, присутствующего на двух уровнях, которые опираются друг на друга и одновременно ограничивают друг друга: «докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту» [4, с. 362].

Так, во «Введении в антропологию Канта с прагматической точки зрения» Фуко отмечает, что человек в антропологии не представляет собой ни *homo natura*, ни предмет свободы; ему в пределах синтезов уже даны его отношения с миром. А потому антропология является не историей культуры, или анализом последовательности ее форм во времени, но практикой, наиболее полно разворачивающейся в данной культуре. По сути, антропология становится знанием человека и того, что человек будет в состоянии постигнуть; она повсеместно простирается, поскольку и человек, и это знание находятся в повиновении языку. Антропологию в связи с этим можно рассматривать в качестве основной диспозиции, в опоре на которую идет развитие философской мысли от Канта до современности.

В свою очередь, современное мышление не могло обойти вниманием вопрос, касающийся поиска такого дискурса, который своей собственной напряженностью поддерживал бы различность эмпирического и трансцендентального, в то же время позволяя одновременно охватывать их. Обращение к такому дискурсу давало бы возможность исследовать человека в качестве субъекта, который, с одной стороны, является сосредоточием эмпирического познания, а с другой – выступает как нечто, данное в виде чистой формы, присутствующей в содержательных моментах эмпирического опыта. Тем элементом познания, где одновременно укоренялись бы и опыт тела, и опыт культуры, выступает анализ переживания<sup>1</sup>. Именно в переживании сообщаются пространство тела и время культуры, ограниченная природа и давление истории, но при условии, что тело, а через него и природа, даются в «опыте некой предельной пространственности», а культура, демонстрирующая историю, переживается в непосредственной данности всех значений. Но настоящим опровержением позитивизма и эс-

<sup>1</sup> По всей видимости, использование понятия переживания есть далекий отзвук раннего периода творчества Фуко, когда он еще находился под впечатлением от идей Бинсвангера. В частности, в понимании «переживания» угадываются следы экзистенциально-априорных структур Бинсвангера, его размышления относительно опыта, существующего в качестве определенного модуса *Dasein*.



хатологии, согласно Фуко, будет даже не переживание, а вопрошание о том, существует ли человек на самом деле. Современная западная культура настолько ослеплена человеком «в его недавней очевидности», что даже не может вспомнить о тех временах, когда «существовали мир, миропорядок, человеческие существа, но не существовал человек» [4, с. 343]. По этой причине столь поразительный эффект произвело предвещавшее исчезновение человека учение Ницше о сверхчеловеке. Ведь, считает Фуко, философия возврата заявила о том, что человек уже исчез и продолжает исчезать.

Но если человек предстает в образе трансцендентально-эмпирической двойственности, то он «никак не может быть ни дан в “непосредственной державной прозрачности cogito”, ни покоиться в “вещной бездейственности” того, что не может быть доступно его самосознанию» [2, с. 166]. Человека можно обозначить таким способом бытия, в котором в своей основе пребывает «постоянно открытое» и «заведомо не ограниченное», но при этом преодолеваемое пространство между пока еще не осмысленным человеком в рамках cogito и мыслительным актом, постигающим его. Стало быть, человек есть «место непонимания», угрожающее мысли ее собственным небытием, но, тем не менее, обеспечивающее целостность мысли при помощи того, что от нее ускользает. А потому вопрос теперь состоит в следующем: каким образом человек способен мыслить немислимое? Как он может занимать ускользающее от него пространство? Как он может быть жизнью, выходящей за пределы его опыта? Как он может быть трудом, если законы и требования последнего являются внешним принуждением по отношению к нему? И, самое главное, как человек может быть субъектом языка, который существует ранее его самого? В этом Фуко усматривает сдвиг кантовского вопроса, ведь речь идет уже не о природе, а о человеке, не о возможностях познания, а о возможности «первоначального непонимания». Результатом подобного сдвига явилось возрождение темы cogito, в современной трактовке весьма далекого от картезианского. Декарт был занят выявлением мысли, представляющей общую форму мышления вообще, что позволяло ей исключать и блокировать неправильные или ошибочные суждения. В современном же cogito внимание направлено на понимание значения промежутка, который отделяет и вместе с тем соединяет мысль, сознающую себя и ту ее часть, что лежит в немислимом. Следовательно, cogito утрачивает характер внезапного прозрения, что «мысль есть мысль», оно исходит из возобновляемого вопрошания о том, как возможно существование мысли в форме немислимого. Это означает, что «“я мыслю” не приводит с очевидностью к “я существую”» [4, с. 345]. Скорее, можно сказать, я существую и не существую; cogito не ведет к утверждению бытия, но зато позволяет открыть ряд вопросов о бытии и установить рефлексивность, в которой говорится о бытии человека, обращенном к немислимому.

На археологическом уровне, полагает Фуко, человек и немислимое являются современниками. Человек вообще не мог бы возникнуть в поле эпистемы, если бы мысль не обнаружила в себе и за своими пределами некую немислимость, переполняющую и замыкающую ее. Отсюда можно предположить, что для современного опыта возможность закрепления человека в знании, само существование человека в эпистеме требует наличия какого-то возбуждающего мысль изнутри императива, который мог бы предстать в форме морали, политики, гуманизма или сознания. Однако, по мнению Фуко, современное мышление не может предложить какую-либо мораль, и дело не в ее спекулятивном характере, а в том, что изначально она является определенным способом действия. По этой причине Фуко обращается к античной традиции, а именно – к ее этическому принципу «заботы о себе», который имеет ключевое значение для понимания субъективности человека.

Главная проблема западной философии, считает Фуко, заключается в том, что человек должен представлять себя как субъект познания и одновременно с этим как субъект «экспериментального познания самого себя» [1, с. 272]. А потому Фуко указывает на необходимость исследования «истории субъекта» – некоторого процесса, посредством которого индивид задает себя в качестве субъекта. Этот процесс назван им субъективацией. Субъект может быть таковым в полной мере, если он погружен в этический дискурс. При этом Фуко вслед за Кантом акцентирует внимание на следующем аспекте: соответствие какому-либо правилу еще не может считаться моралью, для осуществления морального поведения необходимо быть «моральным субъектом». Но сам субъект не является предзаданным, поэтому субъективация состоит в присвоении статуса субъекта тому, кто не располагал им ранее. Конституирование себя в качестве морального субъекта возможно лишь при конституировании себя и в качестве субъекта познания, но не в картезианском смысле, а в плане познания, направленного на самого себя же через «заботу о себе». Фуко считает «заботу о себе», или «epimeleia», фундаментальным принципом всей греко-римской культуры, так как она есть общее условие разумного поведения и нравственной деятельности.

«Забота о себе» должна быть опосредована, причем в обязательном порядке, *Другим*, учителем, озабоченным тем, как заботится о себе его подопечный. *Другой* выступает образцом поведения, примером для молодого человека, необходимым для его воспитания. Роль *Другого* в практике себя определяется тем, что форма этой практики достигнет цели в том случае, если обретет предмет, который есть «я сам», и им исполнится. Немаловажное значение при этом для становления субъекта имеет понятие *parthésia* (парресья) – присущая речи наставника форма свободного, правдивого говорения. По своей сути *parthésia* есть нечто, отвечающее молчанию ученика со стороны учителя. Как ученик сохраняет молчание с тем, чтобы произвести субъективацию учителя, так и учитель должен подчинить свою

речь принципу *parrhesia*, если желает, чтобы «то, что он говорит истинно-го, в конце концов в результате его учительства и наставничества было усвоено и стало истинной речью ученика» [3, с. 395]. Общий моральный смысл понятия *parrhesia* обретается в практике себя.

В таком случае человек должен не просто направить свой взгляд на себя, но обратиться к некоторой лучшей своей части. А следовательно, задача заключается в том, чтобы создать некую этику себя, руководствующуюся исследованием субъекта, определяемого отношением к себе. Только на этой основе возможна постановка вопросов об этике и политике. Однако, по мнению Фуко, в современной культуре построение подобной этики является задачей неразрешимой, хотя попытки периодически предпринимаются. Отчасти причины невозможности создания такой этики, как отмечает В. Декомб, лежат в том, что некоторые философские школы размыывают идеал преобразования себя, характеризующийся, с определенных точек зрения, как «отказ от своей собственной человеческой составляющей в пользу некоего другого блага или правды о самом себе» [1, с. 385]. Отсюда важное различие: я, которое есть я, и я, являющееся человеческим существом. Картезианское *ego*, продолжает Декомб, не имеет социального момента – тех аспектов ежедневной человеческой жизни, которые касаются как морального, так и политического выбора. И хотя Кант вводит в философию человека в качестве разумного природного существа, являющегося эмпирически-трансцендентальной двойственностью, хотя человек и руководствуется практическим разумом для осуществления морального поведения, вряд ли мы можем говорить здесь о «заботе о себе» и об этике становящегося субъекта. Прагматическая антропология должна стать руководством к жизни человека, но она не является практикой себя. Ведь Кант, полагая антропологию в качестве эмпирической науки, призванной продемонстрировать действие априорных принципов в повседневной жизни, тем самым погружает человека в пространство эмпиричности. Так постепенно человек становится обоснованием всех позитивностей и одновременно присутствует в стихии эмпирических вещей, что стало решающим фактом для определения статуса гуманитарных наук, эпистемологическое пространство которых не дано им заранее.

Очевидно, что гуманитарные науки возникли с появлением человека в западной культуре. Это событие стало результатом общей эпистемологической перестройки, когда, покинув представление, живые существа оказались в глубине жизни, богатства – в развивающихся формах производства, слова – в становлении языков. Гуманитарные науки пользуются этим кругом проблем; они рассматривают человека как существо в отношении к объективациям, осуществляемым самим человеком, т. е. живое существо, которое говорит и занимается трудовой деятельностью. Так, поле современной эпистемы представлено в трехмерном пространстве знаний: 1) устанавливающие порядок линейной последовательности высказываний математические и физические науки; 2) науки, организация

элементов которых способна к образованию устойчивых постоянств, – лингвистика, экономика, биология; 3) философская рефлексия, которая разворачивается в качестве мысли о Тожестве. При этом сама философия располагается между первыми двумя «уровнями» и имеет с ними много общих черт. Гуманитарные науки, говорит Фуко, выпадают из этого «эпистемологического трехгранника», поскольку в каждом из трех измерений возможность их обнаружения весьма затруднена. Но в то же самое время они негласно присутствуют в данной системе знания, так как заключаются в пробелах между этими плоскостями, занимая очерченный ими объем. Подобное пограничное положение гуманитарных наук таит в себе угрозу для всего «трехгранника». При малейшем отклонении от плоскости этих уровней мысль ввергается в область, занятую гуманитарными науками. Поэтому самой большой опасностью для знания Фуко считает антропологизацию. Вся сложность гуманитарных наук, их непрочность, их неуверенность в собственной научности, их «опасные заигрывания с философией», их всегда вторичный и производный характер, претендующий при этом на всеобщность, – все это не является следствием некой «плотности» их объекта или «непреодолимой трансцендентности» человека; причина этого кроется в той «эпистемологической конфигурации, в которой они оказались помещенными, все их постоянное отношение к тем трем измерениям, в которых они находят свое собственное пространство» [4, с. 368].

Гуманитарные науки располагаются рядом с науками о Труде, Жизни и Языке, тем самым занимая область одновременного разграничения и соединения биологии, экономики, филологии. Это и позволяет определить возможность их существования в самом человеческом бытии. Однако гуманитарные науки не рассматриваются как продолжение этих форм знания, в связи с чем им свойственна не столько нацеленность на какое-либо определенное содержание, сколько установка чисто формального характера, они находятся в «мета-эпистемологической» позиции и некоторым образом дублируют науки, объектом которых является бытие человека. Гуманитарные науки, таким образом, не рассматривают человека в его природной данности, а стремятся выстроить свое исследование по линии, пролегающей между представлением человека в его позитивности, т. е. как живущего, говорящего и трудящегося существа, и тем, благодаря чему он может знать, что есть жизнь, каковы сущность и законы человеческого труда и как вообще возможно говорить.

Из вышесказанного следует, что человек, по сути, не является привилегированным объектом гуманитарных наук, которые создаются не человеком, а общей диспозицией эпистемы. Полагание человека в качестве их объекта также допускается эпистемой. Гуманитарные науки возникают не при постановке вопроса о человеке, но там, где «в некотором присущем бессознательному измерении» анализируются нормы, правила и значения, раскрывающие сознанию условия своих форм и содержаний. Именно по-

этому в проблеме возможности, места, способа существования, а также средств познания и выявления бессознательного Фуко видит не просто внутреннюю проблему гуманитарных наук, обладающую случайным характером, но проблему, сопряженную со всем их существованием. Фуко утверждает, что «трансцендентальный взлет, оборачивающийся “разоблачением” неосознанного, – это основополагающий акт всех наук о человеке» [4, с. 383]. Фуко заявляет, что так называемые гуманитарные науки в принципе таковыми не являются, ибо укореняющая их в современном поле эпистемы конфигурация вместе с тем лишает их статуса наук.

Однако Фуко пытается не уничтожить гуманитарные науки, а показать, что человек, будучи продуктом западной культуры, одновременно и должен выступать в качестве позитивной области знания, и не может быть объектом науки. А поэтому вопрос стоит об исключении человека из философской мысли, что знаменует начало пробуждения от «антропологического сна». Основным требованием здесь станет разрушение «антропологического четырехугольника» – анализа конечного бытия человека, эмпирико-трансцендентального удвоения, немислимого и первоначала. Фуко считает, что первую такую попытку пробуждения осуществил Ницше, обозначив ту черту, за которой философия сможет мыслить. Фуко пишет:

«Если открытие Возврата – это конец философии, то конец человека – это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека» [4, с. 362].

И хотя антропология, в том числе и в качестве «аналитики человека», сыграла важную роль в развитии современного мышления, от нее необходимо избавиться. Только так философия снова сможет свободно мыслить.

### Список литературы

1. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / пер. с фр. М. Голованивской. – М.: Новое лит. обозрение, 2011. – 576 с.
2. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб.: А-сad, 1994. – 406 с.

### **Философия в России эпохи Просвещения в контексте культуры: стратегии исследования**

В статье представлено исследование, выводящее за рамки традиционного представления о философских текстах эпохи Просвещения и позволяющее значительно расширить источниковедческую базу российской философии. В качестве примеров такого историко-философского расширения анализируются два словарно-энциклопедических издания XVIII в.

The paper describes a study that expands the traditional idea of what philosophical texts of the Enlightenment are. The study presents a possibility to significantly widen the sphere of sources of Russian philosophy. Two eighteenth-century encyclopedic dictionaries are analyzed as examples of this approach to history of philosophy.

**Ключевые слова:** история философии XVIII в., Россия, Просвещение, философские источники, история понятий, история идей.

**Key words:** eighteenth-century philosophy history, Russia, Enlightenment, philosophical sources, conceptual history, history of ideas.

Значительный объем источников российской философии эпохи Просвещения, выходящих за рамки традиционного представления о «философских текстах», до сих пор остается за пределами систематического изучения, что в значительной мере ограничивает представления о многообразии рефлексии «философского века». В настоящее время используется не более 20 % существующих источников. В подготовленном авторами данной статьи списке источников российской философии XVIII в. на русском языке фигурирует около 500 наименований<sup>1</sup>.

Реальное количество текстов, на материале которых можно изучать различные аспекты отечественной философии, гораздо больше, ибо сюда должны быть включены тексты российских авторов на иностранных языках, а также многочисленные рукописные источники – малоизученные и почти неразобранные.

Одной из важных проблем философии в России является особенность ее институционального развития – неотчетливое влияние традиций богословской мысли на светское философствование и слабое развитие академических институтов. Это привело к определенной «размытости» критериев, предъявляемых к философскому тексту, а также к отсутствию методологий «извлечения» философского содержания из текстов, написанных вне академической традиции.

В России философская мысль пребывала чаще в маргинальных междутекстовых пространствах, нежели конденсировалась в научных трактатах «классического» типа. Это обстоятельство требует выработки определенной стратегии выявления источников, своеобразной базы данных, на основании которой можно говорить о возможной полноте историко-философского исследования. Введение в научный оборот новых философских текстов позволяет значительно изменить представление о значимости и статусе философии и ее месте в отечественной культуре.

Исследование многообразия и особенностей форм и жанров философского знания, а также анализ «скрытых» философских текстов, представленных в виде составной части произведений естественно-научной или общенаучной проблематики, формируют метод историко-философского прочтения «текстов культуры», что может быть применено к истории философии в целом и в значительной степени обогатить ее методологию.

Можно выделить три основных группы источников, которые могут быть включены в исследование философской мысли в России эпохи Просвещения. К первому типу источников относится свод более или менее известных философских текстов, например, сочинения А. Н. Радищева, Н. И. Новикова, А. Т. Болотова, Феофана (Прокоповича) и др. Кроме того, он включает научные публикации текстов мыслителей, сделанные в конце XIX – начале XXI в. Используя достижения современной философии и науки, можно выявить новые смыслы этих текстов<sup>1</sup>. Кроме того, помещение их в иной контекст дает возможность более глубокой интерпретации.

Нельзя сказать, что анализ этой группы источников так уж прост. Как ни странно, анализ может быть затруднен не столько отсутствием, сколько переизбытком аналитического материала. Идеологический статус таких фигур, как Радищев или Ломоносов, сформировал огромное количество литературы, ничего, по существу, не говорящей о философских смыслах их текстов, зато щедро наделяющей мыслителей эпитетами идеологического характера. Это привело к определенной «усталости» зрелых исследовате-

---

<sup>1</sup> Так, например, внимательное прочтение работ М. В. Ломоносова позволяет увидеть, что понятие «философия» (или «корпускулярная философия») использовалось им для обозначения естественных наук, что выводит ряд его сочинений из списка философских источников, хотя, разумеется, не может помешать изучению его мировоззрения. См. об этом [1].

лей и откровенной «идиосинкразии» молодых к подобным темам. В результате в исследовательской литературе очень мало примеров современного анализа текстов известных мыслителей.

Нельзя не упомянуть печальные последствия войн за историческое наследие, когда сочинения всех авторов, не являющихся этнически русскими, выводятся за пределы исследования российской философии, а к русским авторам причисляют тех, которые ими не были. Хотелось бы обратить внимание и на сравнительно более позднее формирование национальной идеологии, относящееся, скорее, к романтическому дискурсу XIX в., и на необходимость тактичного отношения к интеллектуальному наследию российской многонациональной культуры. Именно поэтому мы настаиваем на отказе от использования этнической терминологии в применении к философии.

Ко второй группе источников относятся забытые, полузабытые, а иногда и вовсе неизвестные философские сочинения таких авторов, как: Д. С. Аничков, А. М. Белосельский-Белозерский, А. Т. Болотов, М. В. Данилов, И. П. Елагин, И. Д. Ертов, В. Т. Золотницкий, И. М. Кандорский, В. А. Левшин, М. М. Щербатов и др. – как опубликованные, так и хранящиеся в архивах. Введение текста в историко-философский оборот, а из историко-философского – просто в контекст теоретических обсуждений – это проблема, связанная не только с самим текстом, но и с историко-социальным контекстом. Поэтому многие из уже опубликованных текстов стали опять «забытыми» или вовсе не были использованы для философской характеристики эпохи. Это касается не только изданий эпохи Просвещения, но и сравнительно недавних малотиражных сборников, особенно 1950–60-х гг. издания. Некоторые из них, например, [6], где перепечатан интереснейший «кантианский» текст Т. Ф. Осиповского «О пространстве и времени», почти никогда не упоминаются в литературе.

Тексты же мыслителей, не переиздававшиеся в XX–XXI вв., иногда и вовсе не существуют для современных исследователей, несмотря на то, что уже в 1960-е годы был издан «Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века (1725–1800)» [14]. Позже сотрудниками РНБ для исследователей Просвещения был сделан поистине царский подарок в виде электронного ресурса «Русская книга гражданской печати XVIII в. в фондах библиотек РФ (1708–1800)» [13].

Для анализа важны не только печатные книги, но и рукописи. В XVIII в. рукописная книга имела такое же широкое хождение, как печатная, более того, часто она была принадлежностью более «профессионального» круга читателей. К этой же группе относятся непереведенные сочинения российских мыслителей, написанные ими на иностранных языках – латыни или немецком, иногда французском, издания Синодальной типографии, продолжавшей пользоваться старым кириллическим алфавитом («церковными литерами») даже после официального утверждения в 1710 г. граж-



данской азбуки (см. [3; 5]). Все эти издания, как правило, не используются в анализе философских традиций России эпохи Просвещения.

Анализ не введенных в научный оборот сочинений меняет представление о философии XVIII в. как, по выражению Г. Г. Шпета, о «потемках русского невежества» [16, с. 59] и заставляет говорить о «неизведанной земле».

Третий круг источников связан с привлечением нетрадиционных типов текстов: теоретических преамбул к естественно-научным и историческим сочинениям, предисловий, маргиналий и комментариев к переводным сочинениям, учебной литературы, государственных документов, риторических, публицистических и литературно-художественных произведений, в частности, одической духовной поэзии. Сами тексты переводов философских сочинений западных мыслителей могут быть с успехом использованы как богатый источник для анализа философско-понятийного аппарата в контексте как истории идей, так и истории понятий. Особое значение имеют различные академические жанры, такие, например, как публичные речи. Освобожденные от ритуального «идеологического орнамента», они часто представляют собой настоящие трактаты, посвященные важным философским проблемам. Очень немногие из них были изданы, например, сочинения Д. С. Аничкова, А. М. Брянцева, И. А. Третьякова, С. Е. Десницкого, И.-А. Брауна [7; 10; 11; 12; 17 и др.].

Важным источником философских идей могут служить также энциклопедии и словари. В данной статье мы хотели бы продемонстрировать богатство возможностей историко-философского исследования, которое дает такой нетрадиционный источник, на примере анализа словарно-энциклопедических изданий в России эпохи Просвещения.

Особое место в ряду российских энциклопедических изданий занимает трехтомник Н. М. Яновского (ум. 1826) «Новый словотолкователь» [18], содержащий более 10 тысяч словарных статей. Издание далеко выходит за рамки «простого словаря», ибо содержит массу содержательных статей, связанных единым концептуальным подходом и посвященных осмыслению методологии и категориального аппарата наук. В нем понятие «энциклопедии» определяется как «круг или собрание наук, т. е. связь, которую они естественно между собою имеют и которая основана на способности, даваемой одною вещью для познания другой» [18, ч. 3, стб. 1276]. Основой для познания является философия, точнее, метафизика.

Яновский отмечает, что первоначально понятие «философия» обозначало не науку, а образ жизни, посвященный «приобретению знаний всякого рода и исполнению всех обязанностей человека» [18, ч. 3, стб. 990]. Философия же «без христианства всегда была и будет вообразительною, тщетною и даже существенно вредною» [18, ч. 3, стб. 991]. Он полагает, что философы обычно пользовались результатами открытий, которые делались в других науках, сами же «сии высокопарные умы» порой были похожи на детей, переставляющих игрушки с одного места на другое.

Философия трактуется Яновским достаточно расширительно, как своеобразная мета-наука. Это следует не из самой статьи, посвященной понятию «философия», а из контекста статей, посвященных другим наукам. Так, например, в статье «физика», он отмечает, что она является частью философии, имеет «своим предметом познание природы вообще и всех естественных тел, их свойств, явлений и взаимного друг на друга действия» [18, ч. 3, стб. 977]. Яновский отмечает, что следствия развития физики не сводятся единственно к процессу познания, а могут иметь философские, социальные и даже эмоциональные смыслы.

Если физика занимается «наружными» телами, то внутреннее их строение изучает химия. В этом смысле химия также является философской дисциплиной. «Философическая химия» «занимается законами притяжения между всеми телами, явлениями их соединений или разделений, свойствами главнейших или наиболее рассеянных в природе тел, всеобщими средствами разрешать их или соединять; она изъясняет самые величайшие движения природы, заимствует от всех других частей опыты, составляющие ее самую; она есть, в отношении к сим другим частям то, что чистая математика к прикладной» [18, ч. 3, стб. 1093–1094]. Кроме того, могут быть другие виды этой науки, например, «химия метеорологическая», «химия минеральная», «химия экономическая» и т. д. Таким образом, понятие «химия» служит у Яновского синонимом понятия «наука». В данном случае автор «Нового словотолкователя» интерпретирует понятие «химия» в его несколько устаревшем значении. Отметим, что метанаучное понимание данного термина использовал М. В. Ломоносов, например: «Физическая химия есть наука, объясняющая на основании положений и опытов физики то, что происходит в смешанных телах при химических операциях. Она может быть названа также химической философией, но в совершенно другом смысле, чем та мистическая философия, где не только скрыты объяснения, но и самые операции производятся тайным образом» [8, с. 483].

Если философия у Яновского имеет характер некоей собирательной науки, то метафизика представляет собой наиболее общую, абстрактную ее часть. Метафизика (по-русски – внеестественность) есть «наука о понятиях взятых, но отделенных от вещества» [18, ч. 2, стб. 757]. Эти понятия называются *отвлеченными* или *общими*. Они формируются разумом как «сокращенные» обозначения реальных предметов внешнего мира. «Метафизика ... то, что называют теорию, или умозрительностью человеческих познаний. В самом деле теория всех наук есть не что иное, как метафизика, ибо она должна состоять из понятий, основанных на следствии, известных каких-либо наблюдений или опытов, и приведенных в общие наименования и правила» [18, ч. 2, стб. 758]. Однако человеческому теоретизированию поставлен определенный предел. Так, нельзя делать объектом исследования Бога. Яновский критикует Аристотеля за то, что он этого не понимает: «Верх нелепости его был в том, что даже и великого Творца сво-

его и всего естества хотел общим размахом метафизическим обнять, обнажить и представить глазам человеческим, яко некое простое изделие художника» [18, ч. 2, стб. 759]. Метафизика включает в себя онтологию – «науку о существе», этиологию – «науку о причинах и действиях», космологию – «познание мира», психологию – «познание души», теологию – «познание Бога» [18, ч. 2, стб. 760]. Впрочем, «что касается до последней части, т. е. познания о Боге, то само по себе разумеется, что творению отнюдь не возможно постигнуть собственными силами начало бытия и сущность своего Творца, и если бы понятие о нем не было в нас им самим врождено и откровением объяснено, то метафизическая наука, называемая естественною Богословию, была бы одна из бесполезнейших» [18, ч. 2, стб. 760].

К области метафизики относится также *эстетика*. Это наука, «составленная» из *психологии* (или душесловия, исследующего «причины действия души и определение сущности оной» [18, ч. 3, стб. 483]<sup>1</sup>) и *пафологии* (науки о страстях<sup>2</sup>). Она занимается «предметами, соединенными с понятиями об изяществе или превосходстве, которые и служат основанием так называемого вкуса во внутреннем смысле» [18, ч. 3, стб. 1299]. Однако наукой ее можно назвать довольно условно.

Яновский полагает, что чрезмерное расширение метафизики размывает ее основания и формирует внутренние противоречия. Возможности выводного знания не бесконечны, и основания умозаключений должны покоиться в области естественных наук и позитивного знания: «Ежели б она сталась при одних умозрениях, из практики выведенных, то бы не было в ней может быть ни одного сомнительного предложения» [18, ч. 2, стб. 761]. Далее он пишет:

«Новейшие мудрецы, а наипаче в прошедшем столетии, смеясь над школьною метафизикою и сами покушались решить все вопросы по метафизике, отрицая, что не понимают того и другого, основывали самое незнание свое на метафизике. Не видели того, что по общим правилами понятиям во все ничего понять объяснить не можно; не видели, что в природе, в чувствах, в разуме, общих правил так мало, что каждое действие почти должно быть выключением. Со всем тем смело рассуждали о космологии, психологии и теологии; отрицали, сомневались, смеялись, утверждали. Даламберт свою философию, Волтер свою историю, а Руссо свою нравственность основывали на метафизике и не думав может быть об оной. Один отрицает Бога и бессмертие, другой все древние повествования почи-

<sup>1</sup> От психологии отличается пневматология, духословие, или «наука о духах ... как то о Боге, Ангелах, душах человеческих и пр. Сия наука, рассуждая о существах духовных, рассматривает их свойства, их действия, начало, продолжение, сопряжение их с телом» [18, ч. 3, стб. 363].

<sup>2</sup> Яновский также дает другое определение: пафология, или патология – «часть врачебной науки о свойстве или существенном качестве болезней, их различиях, причинах и действиях» [18, ч. 3, стб. 289].

тает баснями, третий осуждает все учреждения человеческие потому только, что они не могут согласить всего того с их *общими понятиями*» [18, ч. 2, стб. 761–762].

Очень часто мыслители противоречат сами себе. Так, они одновременно отрицают врожденные идеи, но вместе с тем утверждают, что способности мышления людей и некий набор базовых понятий одинаков для всех. Яновский полагает, что «первое приводят для того, дабы показать, что они сами собою всему научились; а другое для того, чтобы все им верили. Если бы они оставили метафизику там, где они ее взяли, то бы все вопросы о Боге, о душе, о нравственности и о прочем подобном не назывались бы метафизическими» [18, ч. 2, стб. 762].

Яновский подвергает критике иерархию познавательных форм Лейбница-Вольфа. Вольф полагал, что познание имеет три вида (степени): историческое, философское и математическое. Историческое познание представляет собой простую констатацию фактов и явлений, философское познание предполагает знание причин этих явлений, а математическое – их размеры. «Сего только не доставало к ослеплению, – пишет Яновский. – Тут-то начали мерить одною мерою и тварь и Творца; и дерево и мысли человеческие» [18, ч. 2, стб. 762]. Яновский полагает, что математический метод имеет иную логику и область применения, а не сводится к измерению. В статье «Метод» он пишет:

«Математики употребляют в своем учении следующий метод или способ: они начинают *определениями*, то есть сперва показывают точно и ясно, в каком знаменовании употребляют они свойственные своему учению слова, и никогда не отступают от оногo. Определения их содержат в себе столько признаков, сколько требуется к ясному познанию предлагаемого предмета. Иногда состоят сии признаки в самом том способе, как вещь произойти или родиться может, откуда видна бывает ее возможность. Таковыя определения называются *делоизъяснительными*, а другие *словоизъяснительными*. При том математики никогда не утверждают, не доказавши наперед того, что какая-нибудь определенная вещь возможна. Итак, сущность математического метода состоит в том, чтоб предлагаемое учение выводить из несомнительных оснований посредством умствований, убеждающих разум справедливостью» [18, ч. 2, стб. 769].

В этом смысле, разумеется, математический метод может считаться мета-методом не только естественных наук, но и метафизики. Однако такой аналитический аксиоматический метод не может удовлетворять философское познание полностью. В философии методом называется «искусство изыскивать истину и нашедши оную предлагать. Философы разделяют сей метод на аналитический и синтетический; первый обращается к источникам вещей, и, разбирая науку, доходит до первоначальных ее оснований; а другой, напротив того, выводит истины из первоначальных оснований и совокупляет по взаимным их отношениям, так что истины первые по порядку служат доказательством последующего за ними» [18, ч. 2, стб. 768–769].

В статье «Система» Яновский говорит о собрании «разных предложений, истинных или ложных оснований, между собой связанных и выводимых из оных следствий, из которых основывают мнения» [18, ч. 3, стб. 675]. Системы могут иметь общий характер («Система мира»), могут быть и частные системы, связанные с отдельными науками («Система природы», «Система нервная», «Система солнечная» и т. п.). В философии возможно как следование определенной системе взглядов, так и соединение положений разных систем. Такого рода мыслители называются эклектиками. Понятие «эклектический» (самомудрствующий, самоумствующий) «употребляется говоря о таких философах, которые, не прилепляясь особенно ни к какой системе, извлекают из каждой такие мнения и понятия, кои кажутся им гораздо правдоподобнее и основательнее, или, по крайней мере, нравиться больше других» [18, ч. 3, стб. 1228]. Разумеется, это понятие было лишено той отрицательной коннотации, которая сопровождает его в современном словоупотреблении. Скорее, напротив, быть эклектиком означало использовать лучшее из многих систем<sup>1</sup>.

«Новый словотолкователь» до сих пор остается ценным справочником, дающим возможность увидеть истоки того или иного понятия. Кроме того, он является важным теоретическим памятником эпохи, отражающим систему методологических взглядов его автора.

Субъективистский, «авторский» характер энциклопедических и словарных изданий XVIII в. находит отражение даже в таком фундаментальном издании, как «Словарь Академии Российской» [15]. Составители его были разделены на несколько групп: объяснительный отряд (занимался определением значений слов), грамматикальный (давал их грамматические и стилистические характеристики), технический (отбирал и толковал термины), словопроизводный (выявлял «коренные» слова), издательный занимался подготовкой материала к публикации [4, с. 332].

«Словарь Академии Российской» давал довольно много общенаучных и философских значений терминов (см. [2]), что делает его важным источником для выявления мировоззрения эпохи. Он воспроизводил общие представления о структуре науки. Например, статья «Закон» определяет его двояко: как «предписание, правило учащее, что делать и чего не делать» и как «определенный образ богопочитания ... вера». Законы подразделяются на *законы Божественные*, или «правила нашей жизни и дел, предписанные от Бога на ветхом и новом завете», *Законы церковные* или «уставы святыми отцами и пастырями церкви наставленные», *законы гражданские*, или «Государями и властями светскими уложенные уставы» и *законы естественные* «суть чувства и врожденные понятия о справедливости, влиянные Создателем во всех человеков» [15, стб. 9–10]. Интересно, что само «естество» в соответствующей словарной статье определяется несколько иначе, чем предполагало бы определение естественного закона и, скорее, отожде-

<sup>1</sup> Об отношении к философской эклектике в эпоху Просвещения см. [9].

ствляется с природными явлениями, нежели с нравственным миром. Так, «Естеством» называется:

1) природа всех вещей, порядок, чин, устав, распространенный во всей твари...

2) свойство каждой вещи собственно принадлежащее, коим одна от другой отличается...

3) иногда знаменует породу [15, стб. 1018–1019].

Тут же – понятие «естествослов», или «упражняющийся в познании природы», а также родственное ему «преестественный», или «чудесный, не по естественному чину, порядку происшедший, сделавшийся, сверх естества случившийся, бываемый» [15, стб. 1019–1020].

Словарные и энциклопедические издания эпохи Просвещения не только фиксируют лексические смыслы понятий и терминов, но я являются богатым источником для исследования истории идей эпохи.

Конечно, анализ «нестрогих» текстов предполагает дополнительное интеллектуально-информационное усилие исследователя. Особые формы выражения требуют адекватного способа прочтения. Разработка методологии прочтения этих текстов является одной из главных задач историка философии, успешное решение которой не только демонстрирует богатство и своеобразие российской философии XVIII в., но и способствует совершенствованию методики работы с текстом. Эту методику можно использовать и для анализа современных текстов, которые так же, как и в XVIII в., явно тяготеют к метафорическим обобщениям, литературным аллюзиям, «не-трактатным» формам выражения.

### Список литературы

1. Артемьева Т. В. Нехлебная наука философия. К 300-летию со дня рождения М. В. Ломоносова (1711-1765) // *Вопр. философии. Науч. журн.* – № 11. – М., 2011. – С. 117–126.
2. Артемьева Т. В. Философский язык в России XVIII века: между физикой и метафизикой // *Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. Науч. журн.* – № 2. – СПб., 2002. – С. 36–45.
3. Гусева А. А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. – М.: Индрик, 2010.
4. Захарова Е. А. Словарь Академии Российской // Три века Санкт-Петербурга. – Т. 1. Осмнадцатое столетие. Кн. вторая. – СПб.; М., 2003.
5. Зернова А. С., Каменева Т. Н. Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века. – М., 1968.
6. Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. – М., 1959.
7. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века / под ред. И. Я. Щипанова. – Т. 1–2. – М., 1952.

8. Ломоносов М. В. Prodrromus ad veram chymiam physicam [Введение в истинную физическую химию] / пер. Б. Н. Меншуткина // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. – М.; Л.: АН СССР, 1950–1983. – Т. 2: Тр. по физике и химии, 1747–1752 гг. 1951. – С. 481–577.
9. Микешин М.И. «Божественный» разум Просвещения // Философский век. Альманах. Вып. 24. История философии как философия. Ч.1. – СПб., 2003. – С. 147–155.
10. Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / подготовка текстов, вступ. ст., коммент. Т. В. Артемьевой. – СПб., 1996.
11. Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. / сост., подготовка к печати, вступ. ст., коммент. Т. В. Артемьевой. – М.: РОССПЭН, 2010.
12. Речи, произнесенные в торжественных собраниях Имп. Московского университета русскими профессорами онаго с краткими их жизнеописаниями. – Ч. 1–2. – М., 1820.
13. Русская книга гражданской печати XVIII в. в фондах библиотек РФ (1708–1800). URL: [http://www.nlr.ru:8101/rlin/ruslbr\\_v2.php?database=RLINXVIII](http://www.nlr.ru:8101/rlin/ruslbr_v2.php?database=RLINXVIII) (дата обращения: 24.02.13).
14. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века (1725–1800). – М., 1962–1975.
15. Словарь Академии Российской. – СПб., 1789–1794 (современное переиздание: Словарь Академии Российской. 1789–1794: в 6 т. – М., 2000–2006). – Ч. III. От З до М. – СПб., 1792.
16. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. – М.: РОССПЭН, 2008.
17. Юридические произведения прогрессивных русских мыслителей. Вторая половина XVIII века / под общ. ред. С. А. Покровского. – М., 1959.
18. Яновский Н. М. Новый словотолкователь, расположенный по алфавиту, содержащий разныя в Российском языке встречающиеся иностранныя речения и технические термины, значение которых не всякому известно, каковы суть между прочими: Астрономические, Математические, Медицинские, Анатомические, Химические, Юридические, Коммерческие, Горные, Музыкальные, Военные, Артиллерийские, Фортификационные, Морские и многие другие, означающие Придворные, Гражданские и Военные чины, достоинства, должности, и проч. как древних, так и нынешних времен. – СПб., 1803. – Ч. 1; 1804. Ч. 2; 1806. Ч. 3.

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ. ЭСТЕТИКА

УДК 130.2:7

*И. А. Куклинова*

### **Феномен публичного музея в трудах современных франкоязычных исследователей**

В статье анализируются достижения франкоязычных исследователей последних двух десятилетий в постижении феномена публичного музея и тех значительных изменений, которые происходят в музейном деле второй половины XVIII в. под влиянием революционных событий во Франции и касаются восприятия современниками музея и его предназначения в обществе.

The paper deals with the achievements of French-speaking scholars of the last two decades in comprehension of the phenomenon of a public museum and with those considerable changes that happened in museum business of the second half of the XVIII century under the influence of French revolutionary events and changed the contemporary idea of a museum and its mission in society.

**Ключевые слова:** публичный музей, наследие, публика, социальный институт, Франция, музеология, Музеум искусств, франкоязычные исследования.

**Key words:** public museum, heritage, public, social institute, France, museology, Museum of arts, French-speaking scholars.

Понятие *публичный музей* давно вошло в число музееведческих терминов. Со времени первых работ, уделивших этому феномену внимание, прошло более полувека. Хорошо известно, что публичный европейский музей тесно связан с эпохой Просвещения. Известно и то, что становление публичного музея во Франции обусловлено революционными событиями конца XVIII в., а 18 ноября 1793 г. является днем открытия для публики первого из них – Музеума искусств в Лувре. Всего же до конца 1794 г. в Париже было учреждено еще три музея – Хранилище искусств и ремесел (собрание науки и техники), Музеум естественной истории и Музей французских памятников (коллекция исторического профиля).



Казалось бы, тема уже достаточно изучена, однако интерес к первым страницам истории французских публичных музеев не только не угас, но, бесспорно, усиливается в последние годы. Наверняка серьезный импульс этому интересу придал двухсотлетний юбилей открытия коллекций Лувра для публики. Тем не менее, помимо памятной даты свою роль играют и продолжающиеся исследования феномена музея. При этом закономерно, что при изучении музея, который на рубеже XX–XXI вв. претерпел серьезные трансформации, в западном обществе «в качестве главной дисциплины утверждается история», которая помогает «понять и проанализировать функционирование и цели музея, постигнуть наше отношение к настоящему, пройдя через сохранение некоторого количества аутентичных материальных предметов и нематериальных свидетельств, осмыслить их передачу будущим поколениям» [8, р. 91]. В данной статье сделаем попытку показать, каким образом изучение конкретного исторического материала позволяет рассматривать вопросы, связанные с постижением музея как общественного института, его наследия и специфики музейной публики.

В ряду изданий, помогающих осмыслить интересующий нас феномен, – сборник документов «*Visiteurs du Louvre*», изданный в 1993 г. [12]. Это свидетельства путешественников, писателей, журналистов, политиков, художников, побывавших в разные годы в Лувре. Среди них немало мнений тех, кто бывал в музее в первые годы после его открытия. Они не только содержат много информации о первых экспозициях, размещении экспонатов, но и помогают понять, каким образом всеобщее право посещения сказывается на характере самого визита. В связи с этим любопытны выдержки из журнала «Философская и литературная декада», позволяющие узнать порядок бесплатных посещений и постигнуть, каким образом представление о национальном наследии связывалось в ту эпоху с гражданскими мотивами: «Французский солдат, посреди лагеря, будет думать о портиках, под которыми он прогуливался, о колоннах Пантеона, о картинах Лувра...» [12, р. 26]. Важны для осмысления публичного музея и мнения английских и немецких посетителей, удивленных смешением сословий в переполненных залах Лувра [12, р. 32–33].

Существенным для нашего исследования представляется коллективный труд «*La jeunesse des musées. Les musées de France au XIX siècle*», изданный Музеем д'Орсэ в 1994 г. В первую очередь заслуживает внимания статья Кр. Помяна, работы которого по истории музейного дела насыщены фактическим материалом и в то же время носят аналитический характер. В настоящее время изучение истории становления публичного музея в Европе невозможно представить без классификации возможных вариантов его

создания, предложенной Помяном<sup>1</sup>. Вписывая историю рождения и становления французских музеев в общеевропейский контекст, он противопоставляет традиционные пути создания первых публичных музеев революционному, характерному для Франции. «Так, во Франции учреждения, созданные первыми и составляющие ядро музейного пространства – Лувр и парижские музеи, а также некоторое количество провинциальных музеев... воплощают революционную модель образования музеев» [9, р. 351], – подчеркивает ученый, следующим образом определяя отличия французского музея от собратьев в других европейских странах: «Значимость музеев, созданных революционным образом, и отсутствие традиционных музеев – вот первая особенность французских музеев. Вторая – в той роли, которую в музейном строительстве играет государство» [9, р. 352]. При этом рассматриваемый нами период он назвал временем энергичного поведения государства. Проблема взаимоотношений музея и власти действительно актуальна для Франции по сей день, и рубеж XVIII–XIX вв. – эпоха очень показательная.

Вторая статья из упомянутого сборника касается музейной архитектуры. На сегодняшний день ее изучение занимает самостоятельное место в ряду музееведческих исследований. Бр. Фукар, как и Кр. Помян, делая набросок европейской ситуации, отмечает особенность пути, по которому пошла Франция: революция национализировала имущество королевской семьи, аристократии и церкви, «частные королевские дворцы и церкви представляли столько возможностей для размещения коллекций, что могло бы показаться бесполезным строить новые здания...» [7, р. 122–123]. История первых парижских музеев, а затем и провинциальных коллекций доказывает справедливость этих слов. По мнению исследователя, «это предоставление предметам искусства дворцов и церквей очень значимо. Оно определяет характер музея: содержание сакрализовано вместилищем. Музеи давали возможность дворцам и церквям стать вечными» [7, р. 123], «с момента своего появления музей был одновременно и в равной степени дворцом и храмом. Но кажется, что во Франции дворец восторжествовал над храмом, потому что здесь был пример Лувра...еще королями предназначенный для искусства... Античная модель, несмотря на популярность в Европе и Америке, не нашла отклика во Франции» [7, р. 128].

Любопытно, что Лувр, *королевский дворец – храм искусств*, стал одним из «героев» знаменитого исторического труда 1980-х гг. «Les lieux de mémoire» – «Места памяти» в разделе «Нация». Ж.-П. Бабелон, автор ста-

---

<sup>1</sup> Всего К. Помяном выделено четыре возможных модели создания музея: традиционная (основанная на политике приобретений), формирование музея на основе коллекции, переданной в дар или завещанной, коммерческая (покупка частной коллекции, как произошло в случае с первоначальным собранием Британского музея) и, наконец, революционная.

тьи, посвященной Лувру, отмечает, что превращение Лувра в музей – «один из самых знаменитых примеров использования исторического памятника по назначению, столь далекому от изначального» [2, р. 195], хотя и упоминает, что призвание Лувра к сбору произведений искусства восходит к эпохе начала составления королевских коллекций – правлению Карла V. В «Местах памяти» находит место и еще одна идея, связанная с вселением музея во дворец, обращающая на себя внимание и последующих исследователей – «сдвиг был столь успешным, что даже словарь жилища перешел к музею: салон, галерея, кабинет» [2, р. 195].

В 1995 г. увидел свет сборник материалов коллоквиума, организованного Лувром в 1993 г., в год его двухсотлетия. Главной темой для обсуждения стала история европейских музеев, созданных до открытия крупнейшего французского художественного музея. Особого внимания заслуживает статья известного историка музейного дела Д. Пуло [10]. В основном следуя заявленной тематике, исследователь делает акцент на бытовании термина *музей* и развитии идеи публичного музея во Франции в эпоху Старого режима, однако характеризует и сущность тех изменений, которые произошли под влиянием революционной идеологии. Выделяя принцип гражданского равенства в доступе к национальному наследию, Пуло особенно отмечает его влияние на демократизацию самого посещения музея: «Разница с собраниями Старого режима состоит не в самом принципе открытости коллекций для любопытных, а в подлинных качествах визита, порывающего с коллективным и быстрым характером традиционного осмотра в аристократическом доме. Новизна – в свободе посетителя» [10, р. 84]. В более поздней своей работе, посвященной истории французских музеев и вышедшей в 2005 г., он еще раз настаивает на новых основаниях посещения музея любым гражданином: «Именно утверждение прав человека приводит к рассмотрению доступа к произведениям искусства в качестве законного требования, которое надо выполнить действенным и беспристрастным способом» [11, р. 8].

Обязательно надо упомянуть и Ж.-Л. Деота, много внимания уделяющего осмыслению феномена музея и принимающего участие в многочисленных международных музейных проектах. В его работах значительное место отведено музею как особому механизму, позволяющему воспринимать произведение искусства с эстетической точки зрения, «помещая в скобки» его первоначальное, часто культовое предназначение: «...предметы абсолютно разного происхождения могут сосуществовать в своего рода “почетном мире”... музей – единственный, реализующий универсальное согласие» [4, р. 70]. Очевидно, что отправной точкой размышлений философа является эпоха становления публичного музея в Европе – XVIII век, а Лувр (и всякий музей с тех пор, по утверждению Деота) воспринимается, «с одной стороны, как то, что освобождает произведения прошлого, до тех пор загнанные в темноту княжеских или монастырских

коллекций, наконец, доставляя им полную видимость коммуникации без границ, и, с другой стороны, как то, что свидетельствует об идеальном постоянстве политического единства французов (и всякий музей с этого времени будет следовать тенденции утверждения идеи народа или нации)» [4, р. 73–74]. Эта традиция, начатая в эпоху Великой французской революции, замечает Деот, продолжается и в эпоху Пятой Республики: почти каждый президент внес лепту в создание или модернизацию крупного французского музея: имя Ж. Помпиду ассоциируется с носящим его имя Центром современного искусства, В. Жискара д'Эстен стоял у истоков музея д'Орсэ и городка науки Ла Виллет, пирамида Лувра еще при жизни Фр. Миттерана воспринималась недоброжелателями как монумент в его честь, а музей на набережной Бранли был создан при полной поддержке Ж. Ширака [4, р. 74]. Так история искусства переплетается с проблемой становления публичного музея, а открытость коллекций увязывается с политикой.

Музей с институциональной точки зрения – проблема, поднятая исследователем Б. Деболь в трудах Международного комитета ИКОМ по музеологии (ИКОФОМ) в 2009 г. Автор статьи отмечает, что музей, будучи молодым с исторической точки зрения, быстро стал институтом. Б. Деболь подчеркивает, что его утверждение в качестве института проходило в двух плоскостях – политической и социальной. Собственно, превращение музея в политический институт с его включением в законы и документы происходит как раз в эпоху Французской революции, утверждает исследователь [5, р. 187].

Франкофонную музеологию невозможно представить без Б. Делоша, автора многочисленных трудов, осмысляющих науку о музее с философских позиций. В последнее время вышла в свет его работа «*Mythologie du musée. De l'uchronie à l'utopie*» (изд-во Cavalier Bleu [3], выпустившее целую серию книг по мифологии культуры начала XXI в.), в которой Б. Делош анализирует и интересующую нас эпоху, рассматривая историю музейного дела, и особенно его последние десятилетия с позиций превращения музея из места безвременья (ухронии) в некую утопию, где историческое измерение культуры достигает значительной степени метафоричности, что приводит к значительному расширению функций музея по сравнению с его классическим образцом и бесконечному умножению возможных «обликов» современного музея. Как и другие исследователи, он обращает внимание на то, что в революционную эпоху «музей, имя которого существовало с Античности (Александрия), наконец, родился как институт» [3, р. 16]. Охарактеризовав европейских предшественников первых французских музеев, исследователь констатирует, что именно в придании музею характера закрепленного законодательством социального института, призванного сохранять природное и культурное наследие, и заключается новшество: «Перелом состоит не столько в

контрасте между частной коллекцией и ее открытием публике или в качестве и количестве сохраняемых предметов, сколько в требовании публичной собственности на культурные и природные богатства» [3, p. 16]. Институциональный подход позволяет Б. Делошу сделать еще один смелый вывод. Революционные преобразования, лишившие церковь значительной части светской власти – «церковь осуществляла абсолютный контроль над знаниями (монастыри, университеты, иезуитские колледжи) и изображениями (она была главным заказчиком искусств)» [3, p. 78], – санкционировали передачу этих полномочий двум другим социальным институтам: «школа взяла на себя ответственность за знания, чтобы формировать в большей степени граждан, а не христиан, в то время как музей хранил и показывал изображения» [3, p. 78].

Итогом размышлений современных ученых можно признать определение публичного музея в Энциклопедическом словаре музеологии, созданном франкоязычными специалистами и вышедшем в 2011 г. [6]. Его авторы в статье «Музей» доказывают, что только на первый взгляд учреждения, созданные еще в эпоху Старого режима, во всем соответствуют парижским музеям революционных лет. Образовательная и исследовательская функции, характерные для предшественников, присущи и новым музеям. Так, Музеум искусств в Лувре первоначально был призван сохранять и учить, с чем связано его первоначальное название *музеум*, а не утвердившееся только в 1803 г. *музей*, в то время как естественнонаучная коллекция сразу и окончательно провозглашается *музеумом*, воспринимаемым как место исследования и образования. Первое публичное собрание технического профиля задумано как образовательный институт и даже получает название *Хранилище* искусств и ремесел. Что же касается Музея французских памятников, созданного по инициативе А. Ленуара, он призван приобщить посетителей к истории Франции. Однако, утверждают авторы статьи, на этом сходства с предшествующими учреждениями заканчиваются. «Показательная трансформация» музея как феномена связана с новыми представлениями о наследии, о музее как институте и о музейной публике [6, p. 277].

В последние два десятилетия франкоязычные специалисты сделали серьезный шаг вперед в постижении тех значительных изменений, которые произошли в Европе начиная с конца восемнадцатого столетия под влиянием революционных событий во Франции и обусловили восприятие современниками музея и его предназначения в обществе. Музей впервые вписывается в систему сохранения национального наследия. С течением времени взаимосвязь музея и наследия стала настолько тесной, что уже на протяжении нескольких десятилетий специалисты заявляют о неуловимости границ между наследием и музеем, о невозможности отделения их друг от друга; это позволило некоторым исследователям (К. Шрайнер, Т. Шола) настаивать на расширении границ музеологии до науки о наследии [1].

Именно в эпоху Французской революции публичный музей становится таковым в силу законодательных актов, а не по воле просвещенных правителей или отдельных частных лиц, как это было до сих пор в других европейских странах. За каждым гражданином закреплено право на приобщение к наследию, хранителями и популяризаторами которого в том числе являются музеи. Новый характер взаимоотношений общества и природных и культурных ценностей позволяет музею превратиться в общественный институт наряду с семьей, школой и т. п. В наше время, когда ученые вновь настаивают на том, что музей переживает серьезные трансформации, музей мыслится в категориях социального института, способного (особенно в случае с региональными музеями) быть важной частью общества, созданного с его участием и для него. Еще одной значимой переменной, произошедшей под влиянием буржуазной революции во Франции, является не только количественное увеличение посетителей, но и изменение качества посещения. Это мог быть и визит, не связанный с какой-либо целью вообще, как свидетельствуют современники, особенно удивленные иностранцы. Но приобщение к музею происходило по личной воле пришедшего и не регламентировалось никакими ограничениями. Конечно, используя очень показательную в данном вопросе периодизацию музейного дела, предложенную английским исследователем К. Хадсоном в его работе «Социальная история музеев», знакомую и франкоязычным специалистам [8, р. 92], которая предполагает, что на смену «музею как привилегии» приходит «музей как право», мы должны помнить, что в конце XVIII в. в этой эволюции был сделан лишь первый шаг. Право не предполагало еще обязательной тяги к музею, существовали определенные ограничения посещений (первоначально – три дня в декаду, затем – два и даже один день в неделю). Тем не менее, стоит отметить, что именно открытость публике заставляла музеи искать новые методы показа коллекций, в том числе способствовала утверждению привычной ныне в крупных художественных музеях развеске картин по эпохам, школам и мастерам. Кроме того, всеобщее бесплатное право посещения стало первым шагом в превращении музея в значимый социальный институт.

### Список литературы

1. Шола Т. Предмет и особенности музеологии // *Museum*. – 1987. – № 153. – С. 49–53.
2. Babelon J.-P. Le Louvre. Demeure des rois, temple des arts // *Les lieux de mémoire*. II. La Nation. 3. La gloire. Les mots. – P., 1986. – P. 169–216.
3. Deloche B. *Mythologie du musée. De l'uchronie à l'utopie*. -Le Cavalier Bleu, 2010. – 96 p.
4. Déotte J.-L. Le musée, un appareil universel // *Museum*. – 2007. – № 235. – P. 66–77.
5. Desbiolles B. L'institution du musée: concepts, enjeux et perspectives // *ICO-FOM Study Series*. – 2009. – № 38. - P. 181-198.

- 
6. Dictionnaire encyclopédique de muséologie / Sous la dir. D'A.Desvallées, Fr. Mairesse.-P.:Armand Colin, 2011. – 726 p.
  7. Foucart Br. Le musée du XIX siècle: temple, palais, basilique // La jeunesse des musées. Les musées de France au XIX siècle. – P.: Musée d'Orsay, 1994. – P. 122–135.
  8. Mairesse Fr. L'histoire de la museologie, est-elle finie? // ICOFOM Study Series. – ISS. – 35. – 2006. – P. 86–93.
  9. Pomian Kr. Musées français, musées européens // La jeunesse des musées. Les musées de France au XIX siècle. – P.: Musée d'Orsay, 1994. – P. 351–364.
  10. Poulot D. L'invention du musée en France et ses justifications dans la littérature artistique // Les musées en Europe à la veille de l'ouverture du Louvre. Actes du colloque organisé par le Service culturel du musée du Louvre à l'occasion de la commémoration du bicentenaire de l'ouverture du Louvre 3-5 juin 1993. – P., 1995. – P. 79–110.
  11. Poulot D. Une histoire des musées de France, XVIII-XX siècle. – P.: Ed. La découverte, 2005. – 198 p.
  12. Visiteurs du Louvre. Un florilège composé par J. Galard. – P.: RMN, 1993. – 206 p.

**Информационная культура как глобальный коммуникативный феномен современности и ее перспективы:  
аксиологическое понимание**

В статье представлено философское осмысление глобализационного феномена информационной культуры. Проанализированы коммуникативные возможности информационной культуры и их влияние на современную социокультурную жизнь. Автором предложены аксиологическое понимание информации и социокультурного информационно-коммуникативного процесса и в связи с этим – информационно-аксиологическая интерпретация культуры.

The articles presents philosophical assessment of information culture as a globalization phenomenon. Communicative opportunities of information culture and their influence on modern sociocultural life are analyzed. The author uses an axiological approach to information and sociocultural info-communicative process, hence offering an info- axiological interpretation of culture.

**Ключевые слова:** культура, информационная культура, информационное общество, социокультурная коммуникация, компьютерные технологии, средства массовой информации, ценности.

**Key words:** culture, information culture, information society, sociocultural communication, computer technologies, mass media, values.

Современная эпоха характеризуется, с одной стороны, выдающимися научно-техническими достижениями и глобализацией антропогенного влияния, а с другой – комплексом глобальных проблем, ставящих под угрозу существование как человечества, так и всей жизни на земле. И если принять во внимание, что главной проблемой в круге глобальных проблем и главным средством их решения является сам человек с его ценностными ориентирами, становится очевидным, что судьбы мира сегодня как никогда ранее зависят от вопросов аксиологического порядка. При этом особенное значение имеет интенсивно развивающаяся информационная культура, способная обеспечить глобальное коммуникативное взаимодействие между культурными типами, направленное на создание единой социокультурной среды или пространства актуализации общечеловеческих ценностных универсалий, в рамках которых должны быть выработаны адекватные стратегии культурного развития человечества, все более осознающего свое культурно-историческое единство.



Вторая половина XX в., связанная с интенсивным развертыванием научно-технического прогресса (НТП), привела к информационной революции, на основе которой сформировалась модернизированная культура, а в наиболее развитых странах (США, страны Евросоюза, Япония) сложился новый исторический тип социокультурной реальности – информационное общество.

Научно-техническим базисом информатизации стало создание в 1950-х гг., а затем и широкое применение в научных исследованиях, производстве и управлении новых электронно-вычислительных машин. Это было началом передачи технике логических функций человеческого мышления. С появлением ЭВМ (выступивших техническим базисом кибернетики) начинается история использования технических средств, выполняющих наиболее сложные функции производительной деятельности человека – функции принятия решений; электронно-вычислительной технике передаются отбор, систематизация, классификация информации. На базе программно-управляемых ЭВМ в 1970-х гг. были созданы компьютерно-информационные технологии, оказавшие революционное влияние на социокультурную жизнь. Информатизация современного общества оказалась связанной с широким внедрением компьютеров и компьютерных сетей в соединении с технически совершенными средствами и каналами связи. В наиболее технически и экономически развитых странах мира был создан новый – информационно-индустриальный – комплекс, который включает в себя электронно-вычислительное машиностроение, микроэлектронную промышленность, массовое производство электронных средств связи и самого разнообразного бытового оборудования. Данный комплекс отраслей промышленности и сервисной сферы услуг ориентирован на информационное обслуживание как общественного производства, так и индивидуального потребителя.

Компьютерно-информационные технологии явились уникальным средством автоматизации интеллектуальной деятельности человека. Если связанные с НТП средства механизации и автоматизации производительной деятельности касались сферы материального труда человека, заменяя работу его рук, то информатизация затронула сферу его интеллекта: начинаются научные разработки в области «искусственного интеллекта», рассматривающиеся как возможность информационной трактовки человека и его деятельности. Вследствие информационно-компьютерной революции информационные возможности современной социокультурной жизни не только многократно возросли, но стали просто несопоставимыми с «докомпьютерной эрой». Как отмечает канадский философ М. Маклюэн, «в современную электронную эпоху мы осознаем себя существующими таким образом, что нам постоянно приходится переводить все больше и больше всего, связанного с нашим существованием в форму информации, движущейся к технологическому расширению сознания» [6, p. 64].

В процессе информационной революции 1970–80-х гг. в ареале западной культуры произошел переход к постиндустриальному этапу модернизации, к тому новому типу социокультурной реальности, который Д. Белл назвал «постиндустриальным обществом» [1], а японский социолог Е. Масуда – «информационным обществом». Само понятие «информационное общество» (Ю. Хаяши, Е. Масуда, Ф. Махлуп и др.) указывает на основной стратегический ресурс общества – информацию; соответственно, в теориях информационного общества она трактуется как общественное благо.

Идущую на смену развитому индустриальному обществу постиндустриальную социокультурную реальность отличают следующие особенности: 1) комплексная автоматизация и информатизация производства и управления; 2) рост производительности труда, переход от товаропроизводящей к «сервисной» экономике; 3) децентрализация и деконцентрация в производстве, сочетающиеся с сегментацией и разнообразием рынка товаров и услуг; 4) становление общества «массового потребления»; 5) стремительный рост социальной значимости информации и утверждение нового информационного сектора экономики; 6) рост значения интеллектуальной деятельности, направленной на переработку информации; 7) широкое использование электроники и компьютерных технологий, их проникновение во все сферы социокультурной жизни; 8) бурное развитие технических средств массовой коммуникации; 9) рост социальной значимости образования, знания, роли университетов как «индустрии знаний»; 10) рост социального влияния ученых, специалистов, квалифицированных менеджеров и структурирование общества по профессиональному признаку; 11) демократизация социокультурной жизни, аффирмация либеральных ценностей; 12) всемерная поддержка обществом НТР и соответствующая этому сциентистская парадигма культуры.

Надо заметить, что в ходе современного социально-экономического развития эффективность материального производства детерминируется качественным уровнем развития и масштабами использования нематериальной сферы производства, т. е. производством информации, которая, интегрируясь с производственным процессом, во многом ему предшествует, определяет его соответствие меняющимся социокультурным условиям и его продуктивность.

Учитывая всепроникающий характер влияния современного этапа НТП на социокультурную жизнь (особенно в плане ее информатизации), происходящие в ней радикальные изменения, можно говорить о формировании культуры постиндустриального типа. А принимая во внимание возможности и перспективы развития современной культуры (в условиях информатизации социокультурной жизни), следует говорить о культуре информационного типа, которая становится глобальным феноменом общечеловеческой культуры.

Информационную культуру следует понимать как информационно-коммуникативную сторону жизнедеятельности современного общества, его функций, которая выступает определяющим фактором присущих обществу социальных связей, отношений и взаимодействий. Культура информационного типа является сердцевинной информационного общества как утверждаемого современными компьютерно-информационными технологиями социального пространства intersубъективных коммуникаций. В широком смысле она представляет собой воплощающуюся в социокультурных процессах совокупность всех форм информационно-коммуникативной деятельности; при этом она опирается на массовое привлечение к наиболее эффективным и совершенным средствам информации, к новым информационным технологиям, что становится неременным условием социализации личности. Культура этого типа осуществляет репрезентацию действительности как информационного процесса. Ее типичным продуктом является Интернет – глоболизирующаяся международная компьютерная сеть электронной связи, инкорпорирующая в себя региональные, национальные, локальные и другие сети, обеспечивая постоянное увеличение и техническое улучшение обмена информацией.

В узком смысле информационная культура представляет собой систему информационного образования как способ эффективного усвоения присущего обществу культурного наследия с целью оптимальной социализации человека как личности и его специальной или профессиональной подготовки. Основой информационной культуры личности являются знания об информационной среде в ее социокультурном содержании, о ее возможностях, принципах и закономерностях ее функционирования, перспективах развития, а главное – умение ориентироваться в постоянно «расширяющемся мире» информации.

В материально-технологическом плане культура информационного типа удостоверяет информационную инфраструктуру современного общества с технико-технологическим арсеналом ее коммуникативных средств. В содержательном плане она представляет собой актуальную информацию как предмет социокультурной коммуникации. «Основной содержательной единицей социокультурной коммуникации является сообщение – моноаспектная информация о чем-либо или текст – комплексная информация о многих или нескольких существенных аспектах чего-либо» [3, с. 197].

С семантической точки зрения любой культурный артефакт обладает значением/спектром значений и, соответственно, символическими свойствами и выступает в качестве культурного текста, несущего информацию о себе и о социокультурном контексте. Поэтому культура как системная совокупность артефактов, образующих предметный мир человеческого бытия, и каждый ее артефакт в отдельности являются средством социокультурной коммуникации. Культурная среда, по словам М. Маклюэна, «является информационным сообщением» [7, р. 26]. Вместе с тем, культура информационного типа как особое, соответствующее твор-

ческому и гуманитарному содержанию этого понятия качество транслируемой информации, является также и целью социокультурной коммуникации.

Связанная с культурой информационного типа социокультурная коммуникация обретает признаки явления системного порядка с определенной иерархией средств информационного коммуницирования: культурная форма артефактов, выражающая их значения; сообщение; текст; специализированная культурно-семантическая информационная подсистема (сфера опыта, отрасль знаний или деятельности в ее информационном аспекте); локальная культурно-семантическая информационная подсистема (этническая культура, национальный язык); глобальная культурно-семантическая система (интернациональный специализированный язык обмена информацией).

Продуцируемая информационной культурой социокультурная коммуникация может быть подразделена на следующие четыре основных информационных направления:

- ориентационное (помогающее человеку ориентироваться в мире информации, в структуре социокультурного топоса, социализирующее индивида, формирующее его ценностные ориентиры, критерии оценочных суждений);
- мотивационное (воздействующее на мотивационные основания социокультурной активности людей, актуализирующее знания человека об окружающей действительности и их современную интерпретацию, знания о технологиях и нормах деятельности, стремление к получению новых знаний для удовлетворения его притязаний, для социокультурной субъектности);
- инновационное (приобщающее человека к новым знаниям о явлениях природной и социокультурной действительности, о технологиях осуществления какой-либо деятельности, о языках и средствах социокультурной коммуникации и т. д.; инновационный характер культуры информационного типа требует постоянного повышения квалификации, обновления знаний, освоения новых видов деятельности и реформатирования имеющихся, в связи с чем особенно важна идея постоянного обучения в течение всей жизни);
- коррекционное (производящее необходимую коррекцию, уточняющее и обновляющее отдельные параметры обозначенных выше видов ориентиров, мотивационных детерминант, инновационных знаний и тем самым осуществляющее их адаптацию к конкретным целям и условиям применения).

Причем подлинно культурную специфику информационная коммуникация приобретает постольку, поскольку она регулирует ценностно-мировоззренческие представления людей об уровне и критериях социально-нравственной приемлемости тех или иных способов осуществления

любого вида деятельности, оценок и смысложизненных диспозиций, чем и определяется функциональная нагрузка и значимость этих знаний и представлений для обеспечения социально-коммуникативного взаимодействия людей.

Само понятие «информация» как термин обыденного языка, относящийся к коммуникативной и познавательной сферам человеческой деятельности, обозначает совокупность актуальных сведений о каких-либо событиях, фактах. Однако если говорить об информации в культурном смысле, на первый план выходит ее содержание, и эта содержательная сторона приобретает особую значимость.

Трансляционные возможности информационной культуры, которые определяются ее материально-технологической модальностью, называются массовой коммуникацией. Массовая коммуникация может быть определена как социокультурная инфосфера, состоящая из открытых, упорядоченных процессов трансляции культурно и социально значимой информации, которая целенаправленным образом продуцируется и регулируется посредством СМИ.

Современное развитое общество потому и именуют информационным, что информация как массово тиражируемый коммуникативный процесс обеспечивает в нем связь всех уровней его жизни и составляет основу функционирования всех его систем, подсистем и элементов. Новейшие технологии сделали присущие культуре информационного типа современные СМИ настолько технически оснащенными, всеохватывающими и влиятельными, что они начинают оказывать определяющее влияние на современную социокультурную жизнь. Глобальное влияние трансляционных возможностей электронных СМИ воссоздает современный мир в образе «глобальной деревни»<sup>1</sup>, т. е. такой глобализирующейся коммуникативной реальности, в которой изменяются масштабы событийности, стираются пространственно-временные границы, возникает состояние всеобщей включенности и меняются масштабы человеческого интереса, деятельности и влияния. Термин указывает на то, что благодаря современным информационным технологиям земной шар «сжался» до размеров деревни. Как пишет американский культуролог К. Додд, «международное использование “масс-медиа” открывает захватывающие новые перспективы глобальной деревни. Телевизионные, спутниковые тарелки, видео, компьютерное использование сбора и распространения новостей, факсы, волоконно-оптические кабельные системы и другие технологии повсеместно открывают новые границы» [5, р. 271]. По словам Додда, современные «масс-медиа становятся доминирующей характеристикой культуры, определяющей поведение, социальные отношения и взаимодействия людей» [5, р. 266].

---

<sup>1</sup> Термин М. Маклюэна [6].

Современные информационно-коммуникативные системы выступают сегодня основополагающим средством и способом накопления, сохранения, возобновления и трансляции коллективного социокультурного опыта и знания – главного антропогенного фактора развития культуры и общества.

Сегодня можно говорить об «информационной глобализации», развертывающей коммуникативный по своей сути процесс формирования нового типа социокультурной реальности в глобальном масштабе. Этот глобальный социокультурный процесс идет одновременно в трех главных направлениях:

- становление в наиболее развитых странах мира информационного общества, характеризующегося всесторонней информатизацией своих структур;
- формирование глобальной модернизирующейся информационно-коммуникативной инфраструктуры, охватывающей весь современный социокультурный мир, превращая его в «глобальную деревню» (М. Мак-Люэн);
- актуализация в масштабах глобализирующейся инфосферы феномена глобального сознания и глобальной (информационной) культуры.

Этот процесс, радикально меняющий сам образ культурной жизни и деятельности человека, знаменует начало на рубеже второго и третьего тысячелетий принципиально нового мегацикла культурно-исторического развития человечества. Во всяком случае, исторической эпохе изолированного, информационно «закрытого» существования культур, народов и стран пришел конец. Наступает новая – информационная – эра сотрудничества и объединения во всемирном масштабе, эпоха глобального полилога культур.

В сущности, именно в современную эпоху информационной глобализации человечество в своей истории обретает единство не только антропологическое – как биологический вид, – но и социальное, объединяясь в целостную всемирную социальную систему с присущими ей международными институтами, и собственно культурное, поскольку во взаимообмене достижениями различных культур, их полилоге формируются основы мировой метакультуры, так как в «информационную эру» взаимодействие культур в русле глобализирующегося информационного пространства становится неперенным условием их развития. При этом глобальный коммуникативный процесс создает основу для согласования и унификации различных культурных форм, в которых проявляются общечеловеческие ценности как универсалии культуры. Примером того, как действует глобальная информационная структура, могут быть: система взаимосвязей в рамках ЮНЕСКО, глобальные СМИ типа Евровидения или Национальная информационная инфраструктура США.

Культура информационного типа предполагает, что ведущей творческой формой человеческой деятельности становится ментальная деятельность, связанная с производством и использованием информации как главного фактора социокультурного развития. Сам источник информации, принимая во внимание творческий потенциал человеческого воображения, ментальный потенциал человеческого мышления и сознания в целом, неисчерпаем. Это значит, что культура данного типа способна оптимальным образом реализовывать творческое призвание человека как культурогенного субъекта, что требует значительных перемен в современном воспитании и образовании.

Осмысление феномена информационной культуры выявляет то, что человеческая культура как таковая есть особый тип информационного процесса, которого природа не знает. Именно благодаря культуре у человека имеется особая «над-биологическая» форма хранения, воспроизводства, передачи и использования информации в целенаправленной сознательно-творческой деятельности, создающей и развивающей культуру как антропогенный мир человеческого бытия. В самой культуре информация кодируется в знаковых системах (языках культуры, опредмечивающихся в ее артефактах-текстах), которые при современном техническом оснащении способны осваивать огромные, постоянно растущие объемы информации. И от того, каким образом человечество сможет воспользоваться этим накапливаемым культурой информационным достоянием, и будет зависеть его дальнейшая историческая судьба.

В связи с этим следует раскрыть аксиологический аспект информационной культуры, рассмотреть соотношение информации и ценности. Информация есть сведения о событиях или фактах, которые, будучи зафиксированными в знаковых системах культуры и организованными в виде текстов, выступают как сообщения. Содержание информации связано с тем, что транслируемые ею сведения касаются тех фактов, которые так или иначе соответствуют человеческим потребностям и интересам, их сформированной с сознанием предметной (интенциональной) направленности и выражают определенные смыслы или значения, делающие информацию актуальной.

Именно значения образуют самую суть информационных сообщений. И эти значения, кодируемые и транслируемые информационными сообщениями, определяющие их содержание, их смысл, суть ценности. В общем плане ценность есть антропоморфный смысл, в котором человек выступает мерой значимого.

Ценности можно определить как антропоморфные смысловые значения, которые репрезентируют для субъекта действительность, мотивируют сообразную со смыслом его сознательно мотивированную, целеполагающую жизнедеятельность и являются первоосновой человеческих взаимодействий.

В принципе ценности как позитивные значения, соответствующие положительным человеческим потребностям и интересам и требующие их объективации в антропогенной сфере человеческого бытия, могут быть квалифицированы как культурные ценности, а культура – как сепарированный и определенным образом организованный мир ценностей. Российский философ В. Ильин констатирует: «Единственно человеческий истинный мир есть мир ценностный, кристаллизуемый на стыке сущего и должного, наличного и потребного» [2, с. 4]. И этим «истинным миром человека» является культура как хронотоп творческой объективации ценностей. Именно ценности являются нормативными принципами деятельности человека.

В системе культурных ценностей, выражающих и формирующих человеческие потребности, можно выделить:

- ценности духа: религиозные (бог, священное, вера и др.), моральные (добро, любовь, долг, счастье и др.), философские (разум, мудрость, истина), познавательные и научные (научная истина, знания, открытия, изобретения и др.), эстетические (красота, возвышенное, героическое и др.);
- ценности социальные (справедливость, солидарность, равенство, дружба, правопорядок, гражданские свободы и др.);
- ценности материальные (продукты питания, одежда, жилища, предметы быта, технические средства производства и др.).

Культурные ценности выступают в качестве значимых информационных «посылов» – сигналов, которые воздействуют на жизнедеятельность людей и распространяются в знаковой, символической и образной формах в масштабах коммуникативной среды, охватывающей социокультурную среду и соответствующим образом ее формирующую. Культура как мир ценностей, образующих содержание человеческого бытия и интегрирующих всю его сознательно мотивированную формацию, выступает как универсальная информационно-коммуникативная система актуализации и трансляции ценностей, функционирование которой определяет антропогенную социокультурную среду человеческого бытия. Культура – это перманентный информационно-коммуникативный процесс, выражающий и утверждающий актуальные ценности человеческого бытия и тем самым определяющий его адекватные – сознательно мотивированные – субъектные проявления, формирующие его предметную антропогенную среду.

Именно такое, аксиологически скорректированное, информационное определение культуры раскрывает гуманитарное – адекватное человеческой субъективности и субъектности – измерение и содержание информации, то содержание, которое делает ее лично и социально значимой творческой силой, задействованной в процесс культурогенного преобразования человеком действительности. Именно такое понимание позволяет артикулировать гуманистические цели культуры.



Таким образом, в рамках информационно-аксиологического осмысления человеческий мир культуры предстает в четырех своих основных аспектах: мир ценностей (базисный аспект); мир артефактов, являющихся объективированные ценности и предстающих в качестве культурных текстов – смысловых комплексов, содержащих социокультурную информацию; мир транслирующих ценности информационных сообщений с присущей ему информационно-коммуникативной инфраструктурой и коммуникативной средой – инфосферой; мир сознательно-мотивированной человеческой жизнедеятельности.

Именно в транслирующем ценности и позиционирующем их в среде человеческой жизнедеятельности информационно-коммуникативном процессе или социокультурной коммуникации наиболее полным и универсальным образом проявляется специфика культуры: трансформация действительности, ее онтологической модальности в социокультурную модальность значимого.

В условиях глобализации это планетарное культурогенное пространство человеческого жизнедействия становится определяющим фактором мирового развития, сердцевиной которого выступает культура информационного типа. Как подчеркивает российский философ А. Н. Чумаков, «глобальный мир, который активно формируется на наших глазах, уже в скором времени потребует эффективного управления, которое будет абсолютно невозможным, без наличия общезначимых для всех норм и ценностей и без чего невозможно представить себе будущее общечеловеческой культуры» [4, с. 232].

### Список литературы

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования. – М.: Академия, 2004. – 783 с.
2. Ильин В.В. Аксиология. – М.: Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.
3. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: учеб. пособие. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.
4. Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст: моногр. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2006. – 516 с.
5. Dodd C.H. Dynamics of Intercultural Communication. – Madison etc.: Brown & Benchmark, 1995. – 333 p.
6. McLuhan M. Understanding Media: the extensions of man. – New York: The New American Library, Inc., 1964. – 318 p.
7. McLuhan M., Q.Fiore. The Medium is the message. – New York: Bantam Books, 1967. – 160 p.

**Эволюция концепта «автор – текст – реципиент» в эстетике XX века\***

В статье рассматривается эволюция новоевропейской трактовки субъективности, выраженной в эстетическом концепте автора и текста. Прослежена логика динамики этого концепта, проявившаяся в смене доминант: «автор» – «автор и текст» – «автор-текст-читатель» – «текст и читатель».

This article is focused on the evolution of the modern European concept of subjectivity, which was explicated in the aesthetic concepts of the author and the text. The main part of the article treats the dynamic changes of the concepts expressed in the changes ‘author’ – ‘author and text’ – ‘author-text-reader’ – ‘text and reader’.

**Ключевые слова:** субъект, автор, читатель, реципиент, дискурс, текст, произведение искусства, эстетическая онтология.

**Key words:** subject, author, reader, recipient, aesthetic ontology, discourse, work of art.

Эстетика XX в. опирается на концепцию художественной деятельности как процесс осуществления взаимосвязи *«автор – произведение искусства – реципиент»*. На протяжении последнего столетия в контексте развития эстетической теории в этой модели акцентировалась то одна, то другая ее составляющая. Но, как отмечает А.Е. Радеев, этот «художественный треугольник» позволял определить границы искусства благодаря тому, что в его центре всегда оказывался субъект: «Все три указанные позиции вводят своеобразного субъекта, субъекта в смысле того активного начала, которое создает, формирует, определяет искусство» [4, с. 183–184]. Таким образом, искусство в любом случае оказывалось центрировано на каком-то источнике (который мы называем субъектом), что и придавало его границам четкие очертания. Рассмотрим все три позиции интерпретации художественного текста, т. е. позиции, в которых определяющими являются автор, текст и реципиент соответственно.

***Новоевропейская культура и концепт автора***

Проблема автора как творца была поставлена в эпоху Возрождения. По словам Данте, художники – это внуки Бога-Творца. Согласно ренессансному антропоцентризму художник, продолжая божественное творчество, сам становится субъектом, носителем интеллектуального и

созидательного начала, поскольку его ум и воображение постигают природу и совершенствуют мир, приближая его к идеалу, каким его может представить себе человеческое сознание [7, с. 23].

В эстетике Канта художественная деятельность понимается как вершина продуктивной активности, в ней субъект вкуса становится гением, своего рода «суперсубъектом», творческим духом, автором, абсолютно оригинально творящим то, что станет для других новым предметом созерцания, эстетической рефлексии, нравственного сознания. Именно с присвоением автору качества гениальности проблема авторства становится ключевой в теории художественного творчества.

В эстетике романтизма гений мыслится уже не только как субъект духа, но и как психологический субъект и как личность. Гений обладает способностью тонкой чувствительности, одухотворенной проницательности, творческого воображения, прозревающий изнутри тайны универсума и создающий его символический образ. Романтик хотел быть одновременно и жизненным героем, и автором, стремящимся к абсолютному самовыражению в произведении искусства. Таким образом, происходит отождествление жизни личности и деятельности творческого духа. Процессом персонификации гения объясняется возникший в эпоху романтизма пристальный интерес к биографии автора и интерпретации художественного произведения как проекции его жизненной истории.

Р. Барт в работе «Смерть автора» представляет этот концепт автора как выражение принципов новоевропейского рационализма, поскольку стратегия рационального мышления исходит из предпосылки линейной цепи причинной детерминации. Трудность возникает, когда мы стремимся найти первопричину, которая придала бы нашим умозаключениям онтологический вес. Исходя из того, что причина всегда предшествует следствию, можно прийти к выводу, что автор как выдающаяся личность выходит за рамки не только написанного им текста, но и культуры. Согласно рассуждению Р. Барта, в такой концепции автор оказывается не только начальной точкой отсчета и в творческом процессе, и в бытии искусства и культуры, но и в силу своей гениальности воспринимается как демиург, находящийся не только вне текста, но и вне культурных и социальных норм.

### ***Автор и текст. Новые акценты***

К середине XX в. концепт автора подвергается серьезному пересмотру в связи с критикой метафизических оснований новоевропейской традиции. Образ автора лишается былой сакральности, личностной персонификации. Вместе с тем следует уточнить, что редукции подвергается не сам автор, а именно его сверхзначимость, поэтому тезис о *смерти автора* не подразумевает буквального отказа от признания института авторства, он, скорее, касается переоценки принципов организации художественного текста. Уменьшение значимости автора ведет к повышению значимости текста,

причем и сам текст, и автор расцениваются как структурные единицы того, что принято называть произведением искусства.

Проблему автора как структурной единицы текста наиболее развернуто представил М. Фуко в работе «Что такое автор». Он утверждал, что имя автора выполняет роль классификатора произведений, организуя тексты вокруг себя, т. е. создавая определенное поле дискурсивности:

«...имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса. В силу этого можно было бы прийти в конце концов к идее, что имя автора не идет подобно имени собственному изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, ... что оно обнаруживает способ их бытия или, по крайней мере, их характеризует» [8, с. 22].

Таким образом, в свете создания дискурса значимость автора определяется тем, что он является инициатором и гарантом дискурса. Но что представляет собой сам этот дискурс? По Фуко, характерной особенностью новоевропейского типа дискурсивности является понимание текста как завершенного и статичного продукта, чем и объясняется необходимость такой позиции автора-творца, которая была бы вненаходимой для текста, превышая его и в смысловом, и в онтологическом аспектах. Фуко противопоставляет концепту *текста как продукта* понимание *текста как акта*, т. е. как динамичной структуры, развитие которой не позволяет выдать ее содержание и смыслы в концентрированном виде. В этом случае место и роль автора существенно меняются.

Понимание *текста как акта* встречалось и в других эпохах и культурах, не придававших большого значения авторству произведений. Но очевидна разница между такими представлениями и нормами современного общества, охраняющего авторское право личности, т. е. признающего отношения собственности между автором и произведением как продуктом его деятельности. Как полагает Т.Г. Румянцева, «...вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей «смерти автора») массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибуирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т. д. Негативные последствия были бы неисчислимыми» [6, с. 1253]. Получается, что сейчас мы находимся в ситуации, когда модель текста как продукта оказывается исчерпанной, однако и переход к модели текста как акта кажется проблематичным.

Существуют ли альтернативы этим двум моделям? М.М. Бахтин предлагал вывести проблему автора за пределы отношения *автор – произведение* и рассматривать ее в системе диалога между личностью, автором, героем и читателем. Он понимал текст как полифонию, т. е. многоголосое

незавершаемое взаимодействие разных составляющих текста. Согласно теории Бахтина сознание автора не определяет и не характеризует поле текста, а на равных взаимодействует с сознанием героев и реципиентов. Следовательно, автор не может выступать объективным выражением всех смыслов текста, он, как и герой, является его структурной единицей. Бахтин подчеркивал нетождественность эмпирической личности и автора, обретающего творческую свободу и энергию, только если он занимает «позицию вненаходимости» по отношению к своему эмпирическому «я». Лишь в этом случае текст пребывает в своих четких рамках и представляет собой некое смысловое единство. Роль организующего и структурирующего смысл принципа играет диалог, в котором сталкиваются разноуровневые и относительно автономные по отношению друг к другу сознания героев и автора. Именно в понимании этого процесса кроется трудность совмещения динамичности и незавершенности текста с необходимостью смыслового и стилистического единства.

Вернемся снова к идее Фуко о различении текстов в зависимости от типа дискурсивности, к которой они принадлежат. Он отмечает, что если определяющим принципом новоевропейской дискурсивности был автор, то начиная с позиций Фрейда и Маркса можно говорить о новом типе дискурса, в котором прошлая новоевропейская трактовка автора оказывается невозможной. Основное отличие новой дискурсивности от классической, по словам Фуко, заключается в том, что в модели новой дискурсивности нет классификации текстов по типу сходства, но есть их сопоставление по принципу различия. Фуко предлагает не исходить из конкретного и концентрированного выражения смысла текста (первопричины), а брать за основу пустое неопределенное пространство, в котором проявляется различие [8, с. 32–34].

Тексты, инициирующие новую дискурсивность, сами оказываются вне ее, или, как сформулировал Фуко, они «всегда гетерогенны своим последующим трансформациям». Обращение к этим текстам не служит прояснению проблемных мест и воссозданию легитимности, наоборот, возвращение к ним чревато открытием новых смыслов и, соответственно, созданием новых координат. Таким образом, основанием и связующим элементом новой дискурсивности служит *возвращение* как поиск различия между текстами, а различие есть не что иное, как неонтологизируемая и, следовательно, незначащая пустота. Иными словами, возвращение представляет собой незавершаемый процесс. Имя автора при этом теряет свою основополагающую значимость, частично передавая ее произведению-тексту. В результате возникает *смесь* автора и произведения, выраженная в нескончаемом процессе забвения-возвращения: «возвращение происходит в направлении загадочной состыковки произведения и автора» [8, с. 37]. И тем не менее в этой картине не все ясно, так как процесс возвращения подразумевает фигуру того, кто его совершает. В этой роли не может выступать автор, воплощающий изначальный замысел или инициирующий

дискурс. Автор, скорее, является той координатой, по отношению к которой совершается это возвращение. Другими словами, не признавая первостепенную значимость автора, мы обнаруживаем активную роль еще одного звена в структуре произведения – читателя.

### *Теории реципиента, или эстетический треугольник*

Итак, вывод, что автор как воплощение познающего и созидającego субъекта не может быть конечной точкой и полнотой воплощения произведения, так как сама логика поиска конечных точек и воплощений себя дисквалифицировала, приводит к необходимости введения антиавтора, т. е. читателя. По словам Р. Барта, «рождение читателя приходится оплачивать смертью автора» [1, с. 391]. Данное утверждение не означает, что на освободившееся место автора приходит реципиент и что именно он создает произведение. В случае с читателем это просто невозможно, так как он сам по себе является фигурой неопределенной и неопределимой. Если автор у произведения один, то читателей может быть сколько угодно, и они могут обладать любыми характеристиками, т. е. реципиент – это неперсонифицируемая фигура, следовательно, в нем невозможно обнаружить конечные основания произведения.

В эстетической теории возникает модель так называемого «эстетического треугольника» с тремя главными составляющими – автором, реципиентом и текстом произведения. При этом текст трактуется не как объект в его пространственной данности, а как поле диалога, или взаимодействия автора и читателя. На такой позиции стоит У. Эко, который видит в тексте событие расшифровки авторского кода читателем, т. е. событие их взаимопонимания. Эко выдвигает концепцию «образцового читателя», который не является эмпирическим, т. е. конкретным человеком с набором личных качеств, а представляет собой скрыто присутствующего в тексте участника, который заранее предполагается автором, выстраивающим определенным образом свое произведение. Следовательно, читатель, хоть и необходимый участник коммуникации, но все-таки он создан самим автором с целью реализации текста. Таким образом, в расширенном представлении об организации текста У. Эко все же оставляет ключевую роль за автором, который определяет, каким будет читатель и какими тропами он должен следовать по тексту, чтобы раскрыть его смысл [9, с. 22–47].

В идеологии и практике концептуального искусства реципиенту отводится роль центра произведения. Мотивируя образную систему этого направления современного искусства, его приверженцы ссылаются на стремление разоблачить и художественно дискредитировать китч, развенчать смысл как цель произведения. Для реализации этих задач создаются арт-объекты, направленные исключительно на то, чтобы произвести впечатление на реципиента любой ценой, в том числе средствами эпатажа (это принято называть «пощечиной общественному вкусу»). Вопреки манифе-

стируемой в таких проектах установке на полную переориентацию творчества с автора на реципиента присутствие автора здесь не исключено, так как автор провоцирует реципиента на реакцию, следовательно, автор же и определяет, каким должен быть этот реципиент, а это значит, что эмоция, являющаяся конечной целью проекта, оказывается результатом творчества именно автора.

Вместе с тем, в концептуальном искусстве есть также и ряд позиций, которые обозначают новое прочтение концепта *текст как акт*. Так, например, провозглашая отказ произведений от статуса художественных объектов, внимание переключают с фигуры автора на предмет диалога или на сам диалог. Кроме того, реципиенту предлагается не пассивное восприятие, а активное участие в создании арт-объекта (например, в формах инсталляций, перформенсов, хеппенингов и т. п.). По сути, реципиент здесь оказывается в роли антиавтора, т. е. все равно текст организуется все той же системой отношений *автор – воспринимающий*. В этой игре со сменой ролей автора и реципиента зачастую исчезает сам предмет эксперимента – арт-объект, т. е. текст. Нам же в нашем исследовании интересно не просто поменять местами реципиента и автора, но посмотреть, как влияет изменение отношения между ними на само произведение искусства.

Представим, как мог бы существовать текст без определенной точки отсчета, т. е. как возможна система с плавающей структурой? В решении этого вопроса затрагиваются такие концептуальные основы самосознания европейской культуры, как ценности идентичности, оригинальности и аутентичности, которые радикально переосмысливаются в современную эпоху господства массовой культуры и искусства. Принципиальное отличие этого типа культуры состоит в содержании и позиции субъекта. Если дискурс культуры новоевропейского типа производился активным познающим и творящим индивидуализированным субъектом, то дискурс массовой культуры произведен от обезличенного субъекта «без истории, без биографии, без психологии» [1, с. 391], иначе говоря, субъекта, не имеющего определенных и устойчивых смысловых интенций. Возможности и способы существования эстетического субъекта в новом типе дискурсивности анализируются в эстетических концепциях, созданных в последние десятилетия – это теории Ж. Рансьера и А. Бадью.

А. Бадью в работе «Краткое руководство по инэстетике» строит онтологию нового порядка, основанную не на иерархической упорядоченности всех элементов, а на их равномерной (вплоть до неразличимости) взаимосвязанности. Автор выдвигает новую неклассическую концептуальную систему координат – вместо традиционной диалектики субъекта и объекта он предлагает обратиться к процессуальности развертывания события. Живым воплощением этой онтологии Бадью считает искусство, в особенности временные искусства, непосредственно выражающие действие, движение (театр, кино и танец). Эквивалентом субъективности массового общества становится толпа. Свойствами субъективности такого типа яв-

ляются анонимность, случайность и хаотичность, которые указывают на ее инструментальность, но не фундаментальность, а следовательно, как субъект, так и объект имеют только процессуальный статус. На этом основании Бадью выходит за рамки четкой разделенности субъекта и объекта, утверждая, что искусство обладает особым «не-субъективным» и «не-объективным» характером. По мнению Бадью, суть искусства принадлежит некой промежуточной территории между мыслью (абстракцией) и существованием: «...истинное сообщение поэмы коренится между мыслью, которая не принадлежит субъекту, и присутствием, которое превышает объект» [10, р. 52]. Скрепляющей основой этой онтологии множественности становится идея событийности. Событие, по Бадью, а точнее, верность событию (т. е. память о нем) гарантирует локализацию и смысловое единство произведения. Именно воспоминание, или говорение о событии, нам позволяют его зафиксировать, сделать видимым, а значит, и существующим. Событие выступает как альтернатива привычной субъект-объектной схеме, хотя от субъекта зависит и воспоминание, и говорение. Получается, что, с одной стороны, произведению обеспечено единство и целостность, а с другой – они обеспечены пустотой, онтология которой невозможна. Бадью называет это точкой бессилия истины (*elle s'énonce comme impuissance*) – здесь мысль находит свое неизменное (*innommable*).

К проблеме единства при отсутствии организующего центра подходит и Ж. Рансьер. Он, как и Бадью, отрицает любую трансцендентность, основывая эстетику на понятии коллективности как нового типа субъективности, главной чертой которой является анонимность. Между Бадью и Рансьером можно провести ряд параллелей: например, и тот и другой главным принципом своей философии считают *разрыв*, на котором они строят свою онтологию. Если для Бадью это разрыв в порядке бытия, то для Рансьера – между чувственностью и мыслью, но и для того и для другого субъект является лишь анонимной функцией в системе, он лишен иницирующей роли. Вместе с тем, анонимность субъекта значима не столько сама по себе, сколько в смысле оппозиции претензиям авторства на исключительность, она оказывается верно уловленной тенденцией и краеугольным камнем концепции *автор-реципиент*.

Те функции, которые прежде в творчестве выполняла сконцентрированная субъективность, теперь возлагаются на неопределенные и ненаправленные процессы вроде разрыва или диссенсуса, главной чертой которых является внутреннее противоречие. Причем в этом вопросе Рансьер идет дальше Бадью, предлагая отказаться вообще от всех возможных критериев и эталонов. Он считает, что новая эпоха во всей своей полноте есть хаос, модель которого представлена эстетикой, основанной на внутреннем диссонансе, на постоянном «взаимоперетекании» искусства и не-искусства, обыденного и возвышенного. Автор полагает, что онтологическим основанием этой системы является *равенство*.



Ж. Рансьер проводит различие между прежде существовавшей *эстетикой консенсуса* и нынешней *эстетикой диссенсуса* на основании наличия или отсутствия «общей меры». Понятие *равенство*, взятое из политики, оказывается неслучайным, потому что в эстетике консенсуса равенство означало сведение всех элементов действительности к общему знаменателю, которым являлся рациональный метод. По его мнению, равенство в эстетике диссенсуса возможно только в хаосе, т. е. в ситуации полного отсутствия этой «общей меры».

Таким образом, если в новоевропейской философии структурирующая и организующая функции возлагались на субъекта, идеальным воплощением которого был автор, то в альтернативной модели, предложенной Рансьером, эти функции переходят к медиуму, который задает правила эксперимента:

«(медиум это) ... поверхность равенства способов делания, присущая различным искусствам, идеальное пространство сочленения этих способов делания и форм зримости и умопостигаемости, определяющих то, каким образом они могут мыслиться и рассматриваться» [5, с. 216].

Следовательно, в эстетическом режиме нет четкого разделения между автором и реципиентом, так как в поле медиума все в равной степени оказываются и авторами, и реципиентами. Воспринимая и чувствуя, реципиент создает произведение, или поле смысла. Это означает, что приоритеты смещаются из области высказывания (мыслимого, идеи) в область чувствования (возможности быть увиденным). Рансьер предлагает считать основой своей эстетической онтологии *фразу-образ*, где фраза (в ней заключен смысл) выполняет роль материала. Фраза придает плотность, олицетворяет пассивность, а образ является «активной силой перемены режима»:

«...(фраза-образ) – единство, в котором хаотическая сила великого паратаксиса раздваивается на фразирующую силу непрерывности и изображающую силу прерывания» [4, с. 193].

Иначе говоря, эстетический режим является не выражением Идеи в чувственном пространстве, но воплощением логики чувственного, в которой идея является не организующим началом, а составным элементом. Такую теорию вполне можно было бы назвать новой теорией субъекта, т. е. теорией, где текст предстает не как иерархия смыслов, но как пространство цитат, в которых рождаются и скриптор, и реципиент. Логика такого текста предполагает одновременное рождение и автора, и читателя, а точнее, их тождество.

Таким образом, рассмотрение онтологических оснований современной эстетики позволяет нам прийти к выводу, что в ней не просто перемещается акцент с субъекта создающего на субъект воспринимающий, но и сама разница между ними оказывается несущественной. В такой концеп-

ции текст воспринимается как набор взаимосвязанных цитат, отсылающих, в свою очередь, к другим текстам (интертекстуальность), соединение которых в единое есть одновременно и восприятие, и творчество.

### Список литературы

1. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 384–391.
2. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
3. История эстетики / отв. ред. В.В. Прозерский, Н.В. Голик. – СПб., 2011.
4. Радеев А.Е. Художественный треугольник и варианты его преодоления // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. Философия. – 2011. – № 3. – С. 179–186.
5. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. – СПб., 2007.
6. Румянцева Т. Г. Читатель // История философии: энцикл. – Минск, 2002. – С. 1251–1256.
7. Устюгова Е.Н. Художественный опыт личности и современные модели образования // Вестн. СПбГУ. Сер. 6. – 2010. Вып. 1. – С. 23–30.
8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности // М. Фуко. Работы разных лет. – М., 1996.
9. Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. – СПб., 2002.
10. Badiou Alain. Petit Manuel d'esthétique. – Paris: Seuil, 1998.

**Режиссерский метод Льва Додина:  
«я – в предлагаемых обстоятельствах»**

В статье анализируется режиссерская практика Л. Додина – художественного руководителя Академического Малого драматического театра – Театра Европы, основанная на методологии «живого театра», развивающего сегодня традицию «школы переживания» К.С. Станиславского. На базе обширного материала, включающего неопубликованные авторские архивные записи репетиций, раскрывается репетиционный метод ролевых подкладок-аналогий Л. Додина. Данный метод оценивается как современное прочтение одного из главных принципов системы Станиславского: «я – в предлагаемых обстоятельствах».

The paper deals with Lev Dodin's, the head of StPetersbourg Maly Drama Theatre – Theatre of Europe, directing practices based on the 'live theatre' methodology following and developing K.S.Stanislavsky's tradition. Using published data and archival rehearsal recordings, the author describes Dodin's rehearsal method of role-linings-analogies, arguing that it is a modern implementation of one of Stanislavsky's major principles, i.e., 'I am within the suggested circumstances'.

**Ключевые слова:** Додин Л. А., Станиславский К. С., «живой театр», сценическое действие, принцип «я – в предлагаемых обстоятельствах», режиссерская методология, актерская методология, этюдный метод, ролевая подкладка-аналогия.

**Key words:** Dodin Lev Abramovich, Saint-Petersburg State Academic Maly Drama Theatre – Theatre of Europe, Stanislavsky Konstantin Sergeevich, live theatre, scenic action, the principle «I am within the suggested circumstances», director's methodology, actor's methodology, etude method, role-lining-analogy.

Методология актерского и режиссерского творчества в «живом театре» немислима вне индивидуального ее прочтения. Живой процесс плохо поддается общепринятым усредненным способам обращения с ним. Плохо подчиняется он и теоретическому обобщению. В конечном счете, все решается на уровне индивидуального практического освоения и применения режиссерского и актерского инструментария. Методология сцены чаще всего оказывается живой или мертвой в зависимости от того, кто и как реализует ее практически.

Самым важным в сценической методологии всегда оставалось присутствие в ней неповторимого, индивидуального личностного начала. Главной же технологической задачей в связи с этим всегда становился вопрос о том, удастся ли режиссеру и актеру до конца последовательно существовать в репетиционном процессе «от себя лично», удастся ли им при осуществлении метода выдержать в чистоте один из основных принципов системы К.С. Станиславского – «я – в предлагаемых обстоятельствах» («я – есмь»).

Талантливые мастера сцены всегда отличались легким, органичным осуществлением этого принципа. Да, как это ни парадоксально, но самое трудное в режиссерском и актерском деле – это сохранить и выдержать в работе над ролью и спектаклем принцип «я – в предлагаемых обстоятельствах». Теоретически это кажется делом простым, на практике же это одна из самых сложных задач актерской и режиссерской профессий. В обращении с данной формулой Станиславского много недопонимания, заблуждений и «белых пятен» – именно потому, что, на первый взгляд, принцип «я – в предлагаемых обстоятельствах» кажется простым и самоочевидным. Этот принцип часто не удается сохранить в репетиционном процессе как раз по причине кажущейся его простоты и самоочевидности. Забвение же этого принципа нередко происходит постепенно и незаметно и ведет, в свою очередь, ко множеству недоразумений и варварских методологических подходов.

Лев Додин справедливо заметил однажды, что в основе данного положения дел лежит широко распространенный предрассудок.

«Предрассудок этот состоит в том, что, вроде бы, артист, сегодняшний современный человек может сыграть человека двенадцатого века. Или человека восемнадцатого века. Это абсолютная неправда. Мы можем сыграть только собственный век и собственную жизнь. Иначе мы обязательно начинаем изображать невесть что» [2, с. 241].

О том, каким путем формула Станиславского «я – в предлагаемых обстоятельствах» работает в повседневной репетиционной практике, Л. Додин говорит следующее:

«Проигрывая произведение, мы все время обсуждаем то, что играем. Мы уточняем это психологически... Мы обсуждаем это не как сцену, сыгранную в театре, а как прожитый кусок жизни. При этом все больше и больше обращаемся к собственному опыту... Постепенно в процессе проб на репетициях набирается "пространство прожитой жизни"» [2, с. 68–70].

Л. Додин – один из немногих современных режиссеров, кто смог воспринять и сохранить принцип Станиславского «я – в предлагаемых обстоятельствах» в качестве реальной основы своего метода. Даже на выпуске спектакля Додин продолжает репетировать с помощью жизненных примеров-аналогий, и все эти аналогии строятся у него и у его актеров по прин-

ципу «от себя лично». Вот лишь некоторые замечания актерам после первого зрительского просмотра «Короля Лира»:

– Додин – Д. Румянцевой-Корделии, в первой сцене пьесы – аналогия для того, чтобы понять, почувствовать логику действия Корделии: «Тебя уже выгнали из театра, а ты всё доказываешь!..».

– Додин – С. Козыреву-Кенту: «Это принципиальная схватка. Это война за них...»... (показывает, постепенно переходя к аналогии): «Почему я так его, Освальда, матерю?.. Чтобы он помог!..». И далее, полностью переходя к аналогии с сиюсекундной репетиционной ситуацией: «Ну, что я вас учучу!.. Чтоб вы сыграли так, как надо!..».

– Додин – всем актерам, занятым в просмотре: «Вы всё играете по кусочкам, по частным задачам, и каждый раз спускаете... Всё время должно быть плюс, плюс, плюс...». И тут же следует пример-аналогия (показывает): «Вот я сейчас разговариваю по телефону, но голова у меня занята... наполнена... прогоном!..»<sup>1</sup>.

Как это ни странно, но сегодня в репертуарном театре мало кто из режиссеров способен провести формулу Станиславского «я – в предлагаемых обстоятельствах» в качестве сквозного принципа в работе над ролью и спектаклем. Многие даже полагают, что этот принцип хорош лишь для первого курса театральной школы, для тренинга или этюдов.

Актеры же Малого драматического театра – Театра Европы, изучающие в репетиционных пробах логику действующих лиц, ну, скажем, «Короля Лира», с первых шагов погружаются в непрерывный поток жизненных примеров-аналогий и жизненных ассоциаций, они изучают свою собственную, хорошо знакомую им личную жизнь на предмет ее сходства с жизнью пьесы:

– А. Завьялов (домашняя заготовка – от себя лично, но явно в логике Шута): «Я могу прочесть несколько шутилок: "Скажи-ка, дяденька, а если у человека мозги, а на голове шляпа, то можно ли сказать, что он прошляпил свои мозги...."».

– П. Семак: «Может быть, просто отдать все детям. И пожить простой жизнью?..» И далее следует аналогия: «Я один раз вижу – мужик бьет женщину. Я вступился. А она – на меня. И мужик тоже... Вот и делай людям добро».

– Додин (после очередной сценической пробы): «Самое верное – ощущение некоей с е м е й н о й пробы. Ещё большая короткость отношений. То, что возник юмор – хорошо. Немножко «жеребятинки» – полезно. Это такая нежность в медвежьей берлоге.

– И. Иванов: «Это семейный скандал!..»... (показывает): «Я – глава администрации!.. – Никакой ты не глава!..»

– Додин: «Всех захлестывает природа...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 10. С. 40, 42, 43. Запись от 9 марта 2006 г. – *Архив автора*.

<sup>2</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 1. С. 23, 24, 26, 27, 29. Запись от 14 марта 2004 г. – *Архив автора*.

Так принцип жизненной ролевой аналогии, принцип «я – в предлагаемых обстоятельствах», начинает работать на репетициях Л. Додина. В потоке простых примеров из жизни посредством непрекращающихся сценических проб здесь постоянно пытаются практически изучать (и Додин это периодически подчеркивает) не театральную, но свою собственную реальную жизнь по аналогии с жизнью пьесы:

– Додин – актерам после только что состоявшейся пробы первой сцены «Короля Лира»: «Сейчас вы многое нашли. Поэтому надо уточнить...». И далее следует аналогия: «Страна – в кризисе... как у нас перед развалом. В воспоминаниях Раисы Горбачевой есть факт, когда Горбачев приехал, и его впервые в нарушение регламента встретили в рубашках Кравчук и Шушкевич... Это все равно, что сказать – «я делю Советский Союз»!... И все приходят в этой ситуации... Это как в Беловежской Пуще!..».

– Артист И. Николаев (задает вопрос по поводу проникновения Эдмунда в замок Лира): «Так легко он прошел в Кремль?!»

– Додин (поддерживая эту аналогию): «Думаю, что сотруднику администрации легко провести любовницу в Кремль... Другое дело, это – политическая встреча... есть протокол... Вот, например, можно сказать: "В. Путин принял премьер-министра Франции", – и это будет сформулировано неверно. Скорее: "Путин встретился с премьер-министром...". Работники же протокола как-то связываются и знают, когда выйти, когда открыть дверь. То есть это не просто два жениха. Это – протокол. И Корделия – часть гос. плана. И она отвечает не только за свои чувства. Став королевой Франции, она на пятьдесят процентов должна стать француженкой. Как немки, становясь правящими персонами в России, жутко обижались, если их называли немками...».

– П. Семак: «Я тоже чувствую, что просто взбалмошного старика здесь недостаточно...»<sup>1</sup>.

Как мы видим, на этот раз в пробе на первый план вышла вовсе не «семейная» история Лира, как это было на прошлой репетиции, а история «политическая», и, соответственно, жизненные аналогии в пробах помогают теперь разведать и оживить именно этот политический срез жизни... Кстати, дальнейшие репетиции «Короля Лира» вскоре покажут, что эти «политические» пробы-анalogии не отменяют предыдущих, так называемых «семейных», проб.

Реальность репетиционного поиска в театре Л. Додина такова, что здесь вообще нет привычного для многих отбора и выстраивания тех или иных обстоятельств по принципу «или – или». Метод Додина, предполагает, скорее, набор по принципу «и – и», он основывается на органичном наращивании живых жизненных обстоятельств, способных к самоуточнению, саморазвитию и самоотбору. Наслаиваясь друг на друга, два плана предлагаемых обстоятельств и, соответственно, две такие вроде бы разные линии проб-анalogий приносят актерам Додина в «Короле Ли-

---

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 2. С. 18–19, 24–25. Запись от 7 июля 2004 г. – *Архив автора*.

ре» все более глубокое и все более полное знание реальной жизни, а соответственно, и жизни пьесы. В репетициях «Короля Лира» эти два плана – семейный и политический – долго еще будут идти параллельно, долго будут соревноваться: они станут наращиваться, накапливаться, они будут сталкиваться и противостоять друг другу, так или иначе они будут увязываться и срастаться друг с другом, но они так и не отменяют друг друга и со временем сольются в некий единый поток жизни. Так личный чувственный опыт, личные аналогии всех участников репетиции постепенно складываются в репетициях Додина в единый полноценный процесс реальной жизни, которая, соединяясь с жизнью пьесы, становится основой подлинного сценического процесса.

Практика Л. Додина с очевидностью показывает, что пьеса в живом театре – это структура потенциально открытая. Внутренняя жизнь пьесы – это жизнь многовариантная и, в хорошем смысле этого слова, недооволенная. Для полного воплощения этой жизни пьесе необходима встреча с артистами и режиссером. Пьеса нуждается в актерах и режиссере с их индивидуальным чувственным опытом. Она готова принять в себя этот жизненный опыт. Актеру и режиссеру предстоит наполнить пьесу конкретикой и энергией своей личной жизни: своими обстоятельствами, событиями, действиями, – аналогичными обстоятельствам, событиям и действиям пьесы. В этом случае актер сможет освоить обстоятельства пьесы по принципу полноценного творческого вживания, он сможет жить на сцене, растворившись в обстоятельствах в согласии с формулой Станиславского «Я – есмь».

В репетициях Додина данный принцип проводится предельно последовательно, а реализация его ведет к непрерывному наращиванию, как выражается Л. Додин, «пространства прожитой жизни». А в это же самое время в практике иных не слишком последовательных театральных школ, равно как и в практике иного не вполне живого театра, множатся вопросы, связанные с парадоксом сценического существования: «Что это такое – "я – в предлагаемых обстоятельствах"?! Что это значит – "от себя лично", если в пьесе всё – авторское, всё – чужое?! Что это за дуализм такой, что за расщепление сознания?!» В репетиционной практике данный парадокс нередко пытаются разрешить по законам механического размежевания: или все – «от себя лично», и тогда какими-то неисповедимыми путями пьеса приспосабливается к себе и часто под себя подминается; или же, наоборот, всё – «авторское», и тогда возникает более или менее искусное изображение того, что написано автором, более или менее явная игра от третьего лица, и в этой игре рождается имитационный, мертвый театр – все так и играется не от себя лично, все играется как чужое. При этом о самом принципе «я – в предлагаемых обстоятельствах» чаще всего стараются не вспоминать, о нем умалчивают, считая его неуместным в работе над ролью и спектаклем...

Есть и еще одна позиция. Сторонники ее пытаются разрешить данный сценический парадокс, суммируя два полярных подхода: «от себя – к роли» и «от роли – к себе» [4]. Для Л. Додина же он разрешается предельно просто, по принципу «от себя – к себе же самому...», т. е. к воссозданию собственного опыта реальной жизни, но по аналогии с жизнью роли. Соответственно, и работа над ролью в этом случае ведется по тем же законам, по которым в свое время осваивались элементы актерской техники на первом курсе театральной школы, т. е. она ведется по принципу «я – в предлагаемых обстоятельствах».

Выпускной период «Короля Лира»...

– Додин – В. Селезневу-Эдмунду в сцене любви Эдмунда и Реганы: «Как-то надо освободиться. Проще!.. "Лежит!.. Довольна!"... Я думаю, вы зажимаетесь. Вы очень ответственный человек, и вы зажимаете себя ответственностью... "Странно, она перед тобой стоит!.." Сними с нее этот платок спокойно! Хорошо берешь на руки! Ну, взял женщину на руки, ну, поддержи, ну, поцелуешь... Нормаль-но!»<sup>1</sup>.

Додин часто отлаживает сценический процесс через отдельные элементы актерской психотехники, и работа эта в силу своей простоты и ясности, естественно, строится по принципу «я – в предлагаемых обстоятельствах». В данном случае это работа связана с элементами «мышечная свобода» и «простые физические действия». Додин проводит актера через цепь простейших объектов и через череду простых физических действий и тем самым освобождает его. В репетиционной работе с актером Додин прибегает ко множеству жизненных примеров-аналогий.

Репетиции «Короля Лира»:

– Л. Додин – аналогия для Е. Калининой-Реганы по поводу ее отношения к свите Лира: «Про свиту всегда надо говорить в кавычках. – Я в следующий раз с вами общаться не буду в таком тоне! Раз и навсегда! У меня Петр Семак репетирует пьесу! И я ему говорю: "Уберите со сцены хотя бы половину вашей труппы!..". – А труппа-то из двух человек!.. (смех в зале) ...Отсюда и кавычки!...».

Еще одна аналогия – для Е. Боярской-Гонерильи также по поводу отношения к свите:

– Л. Додин, обращаясь к П. Семаку: «Петя, ну, зачем вам эта гоп-компания, если у нас в театре и так много артистов?!.. Имеется в виду – других хороших артистов!».

А вот каким образом с помощью примера-анalogии Додин прослеживает для П. Семака размышления Лира в его монологе в сцене «Буря»:

– «Ну, как так можно сказать отцу: "Учитесь на собственных ошибках"?! Есть какая-то сложная ситуация. Им же тоже тяжело, они же потеряли себя!...».

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 9. С.79. Запись от 5 марта 2006 г. – Архив автора.



И далее – аналогия (обращаясь к В.Н. Галендееву):

«Валерий Николаевич, что он сказал?..» – В.Н. Галендеев (включаясь в пробу и подыгрывая Додину, пробуящему логику Лира): «Лев Абрамыч, он сказал глупость, не обращайтесь внимания!».

– Л. Додин: «Как "не обращайтесь внимания"?! Не понимаю!!!»<sup>1</sup>.

И далее Додин подробно проживает, проигрывает в аналогиях всю сцену «суда», спокойно и сосредоточенно пытаюсь постичь непостижимые, абсурдные перемены, произошедшие в последнее время в его жизни, аналогичной жизни Лира.

К. С. Станиславский когда-то точно так же распространял принцип «я – в предлагаемых обстоятельствах» на все этапы сценического творчества и видел в этом суть и дух своей системы. Неслучайно и простейшие этюды, и большие роли он так же разбирал и репетировал по одним и тем же законам, причем на уровне простейших элементов и простейших упражнений – и так до последних дней своей жизни. Неслучайно и о методологии такого сложного феномена, как перевоплощение, Станиславский высказывался достаточно просто, но в то же время и весьма жестко, категорично:

«Огромная ошибка существует в понятии перевоплощения. Перевоплощение не в том, чтобы уйти от себя, а в том, что в действиях роли вы окружаете себя предлагаемыми обстоятельствами роли и так с ними сживаетесь, что уже не знаете "где я, а где роль"» [3, с. 681].

Для Додина так же, как и для Станиславского, нет непреодолимого противоречия между упражнением и ролью, между начальными шагами с их очевидным «ходом от себя лично» и процессом создания роли; между отдельными элементами актерской психотехники и перевоплощением. Простейшая проба, равно как и сложная роль, осуществляется у Додина, как и у Станиславского, по единым законам, и в этом заключены последовательность и достоверность метода.

Для многих режиссеров, на словах исповедующих «систему» Станиславского, далеко не все ясно в применении формулы «я – в предлагаемых обстоятельствах» к процессу создания роли. Главное, что непонятно в этой формуле, это то, каким образом актер сживаетесь с обстоятельствами и действиями роли, за счет чего он делает эти обстоятельства глубоко личными, своими. Не ясен внутренний механизм «о-своения» (или «при-своения», или же «у-своения») ролевых действий и обстоятельств. Всем известно, что актер как-то «о-сваивает» («при-сваивает», «у-сваивает») обстоятельства роли. Но вот каким образом и за счет чего он это делает, об этом среди практиков говорить как-то не принято. А между тем, именно в природе внутреннего механизма «о-своения» («при-своения», «у-своения») авторских обстоятельств и кроется тайна живого сценического процесса.

---

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 9. С. 67–68, 68, 68–69. Запись от 3 марта 2006 г. – *Архив автора*.

Как на уровне конкретной актерской техники сделать чужое своим? Чаще всего на практике в этом вопросе доверяются интуиции и идут наугад путем проб и ошибок. Кто-то сразу интуитивно схватывает обстоятельства по-живому, кто-то долго сознательно их разбирает и долго с ними свыкается, кто-то же, так и не прорвавшись к ролевым обстоятельствам, так и играет их как чужие. Но и тот, кто сознательно разбирает и анализирует обстоятельства, и тот, кто интуитивно их схватывает, часто не знают и не могут дать себе отчет в том, как именно они все это делают. Данную часть работы актер иногда хранит в секрете, а иногда, действительно, не до конца осознает, так как целиком доверяется интуиции.

Л. Додин вспоминает:

«Когда после одной поездки в Верколу мы начали репетиции "Дома", спектакль шел уже лет пять, вышел Коля Лавров и в одном эпизоде очень хорошо сыграл. Когда я ему сказал: "Вот, знаешь, сегодня – ничего!..", – он говорит: "Так я же знаю, о чем идет речь, я же понял, я же видел этот берег!..". Назвал имена людей, которых там узнал. Это был момент чуда, к сожалению, не сохраняющегося, потому что через два-три спектакля это ушло, и снова обрелся некий средний приличный имитационный момент» [2, с. 23].

В практике Л. Додина всё хоть и парадоксально, но в то же время и на удивление просто: есть обстоятельство ролевое и есть обстоятельство реальное – личное жизненное обстоятельство актера, – и это реальное жизненное обстоятельство аналогично обстоятельству ролевому. Именно это личное обстоятельство подставляется и проживается актером в определенный момент роли. То есть, в освоении авторских обстоятельств здесь, по сути дела, нет никакого непосредственного проживания чужого. Есть исследование, изучение своей собственной жизни в аналогии с жизнью роли. Иными словами, есть тонкая подмена, ловкий художественно-психологический трюк: актер подставляет и заново проживает хорошо знакомое ему жизненное обстоятельство, событие, действие, аналогичное тому обстоятельству, событию, действию, которое написано у автора в пьесе. В этом и состоит механизм присвоения – он работает по принципу ролевой подкладки-анalogии.

Н. П. Акимов в свое время считал, что ни одна пьеса, особенно классическая, вообще не может ожить без сознательной подмены ее обстоятельств и действий совершенно иными, сиюминутно мотивированными действиями и обстоятельствами» [1, с. 17]. В правилах данной психотехники актеру и режиссеру не нужно насиловать свою природу, ему следует совершить тонкую замену чужого, авторского, обстоятельства, аналогичным, своим, обстоятельством.

Еще раз следует подчеркнуть: если говорить точно, то это не некое непосредственное оживление авторского – это оживление косвенное, оживление, опосредованное своим, схожим с авторским. Связь и родство

обстоятельств здесь не буквальные, они строятся по признаку сходства и узнаваемости и работают по принципу своеобразного психологического резонанса. Изначальная творческая установка не на пьесу, но на реальную жизнь, на ее исследование в аналогии с жизнью пьесы, – всё это принципиально для Додина.

«...Часто на репетиции артисты с режиссером говорят "о них", о персонажах. А это неправильно. Пока это – "они", это будет кто-то другой. Мы должны на репетиции говорить о себе» [2, с. 145].

«... репетиция... это место внутренней свободы, где ты можешь открыть себе самого себя... И это обращение к собственному опыту становится для нас самым главным на репетиции, потому что нельзя сыграть ничего, находящегося вне твоего опыта. Можно обозначить, изобразить, сделать вид – тысячи синонимов существует, но это не называется – сыграть. В моем, нашем понимании, сыграть по-настоящему интересно можно только то, что ты по-настоящему переживаешь, переживал, можешь пережить» [2, с. 69].

Актеры Додина в совершенстве владеют методом жизненных аналогий. Язык аналогий привычен для них, это общепринятый язык репетиций, они часто переходят на этот язык спонтанно, произвольно:

– Додин (после очередной пробы первой сцены «Короля Лира»): «Быстро!.. Соображения!..»

– Курышев: «... Это – перед решением судьбы. И судьбы каждого. Известно, кто останется – министерства, агентства?... Я все время читаю... вот один служащий выступает, говорит... все правильно; затем другой влезает, говорит, что «... это не ваша функция!»... а Греф говорит, что это не так... и т. д.»

– К. Рапопорт – Гонерилья: Почему он заставляет их говорить эти глупости. Это все равно, что я должна встать и сказать о том, как я люблю театр... и тогда я буду играть Регану... Что за глупость?!»<sup>1</sup>.

В репетициях Додина всплывают и перерабатываются целые пласты личного жизненного опыта. В одной из сценических проб С. Курышев-Лир вообще проходил, проживал длинную сквозную череду аналогий: он успел поведать нам и своим партнерам по пробе о том, что решил разделить всё «...на три региона...», о том, что хочет, чтобы они раньше начали «...политическую деятельность...» под его «...формальным надзором...», и о том, что хотел бы услышать от дочерей слова, которые он будет считать «...присягой...». Вместо «полей и рек» у С. Курышева-Лира значились «...источники дохода...». В диалоге с Реганой у него шла речь о «...реформах...». В целом, это была длинная, протяженная этюдная проба, где актерское существование целиком строилось на потоке конкретных жизненных аналогий, в котором встречались в том числе и какие-то преувеличения, какие-то неувязки, натяжки и перегибы, ну, например, то, что присягой могут считаться и «...слова в кулуарной беседе...» или же то, что

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 2. С. 32–33, 17. Запись от 10 июля 2004 г. – *Архив автора*.

«...надо не пускать прессу...», или же несколько странные условия Курышева-Лиры, такие, как, например, «...себе оставляю только кантемировскую дивизию...» и... «...красную кнопку...», или же его совет Кенту «...согласовать все в ОВИРе...» «И всё!.. Свободен!.. Я думаю, ты успел наворовать!..»<sup>1</sup>.

В этой сквозной пробе-анalogии артисты существовали на удивление свободно. Было очевидно, что для них это не частный репетиционный прием, но привычный сквозной способ существования в репетиции.

«Мы должны на репетиции говорить о себе. И, значит, атмосфера репетиции должна быть как в церкви, где можно рассказать друг другу то, что никогда не расскажешь в нерепетиционной жизни» [2, с. 145].

«Можно вспоминать самые разные моменты собственной жизни от самых смешных бытовых подробностей до глубоко личных, интимных, физиологических. Все зависит от атмосферы на репетиции, близости артистов, их не-боязни открыться друг перед другом и перед режиссером... Мы должны очень доверять друг другу, чтобы довести себя до состояния, в котором мы можем позволить себе на репетиции то, чего никогда не позволим себе в жизни» [2, с. 100].

Да, актерское искусство исповедально, ибо актер всегда играет всё «собой», он всё играет «от себя лично» и «про себя»... В то же время – это исповедь не в буквальном, житейском смысле этого слова. Это специфическая человеческая исповедь в рамках художественного, сценического эксперимента, и она, конечно же, во многом отличается от обычной жизненной исповеди.

Чего, например, стоит одна такая аналогия, касающаяся Корделии в восприятии артиста Игоря Иванова:

«Корделия от сестер отличается. Она – как Анька моя! В силу редкости встреч мы – друзья... и мы очень слышим, чувствуем друг друга! Младший, поздний ребенок – он растаскивает всех в семье... он перекормлен!..»<sup>2</sup>.

Конечно же, подобная аналогия мгновенно пробуждает в актере ощущение жизненной узнаваемости явления и рождает в нем живой эмоциональный отклик. Точно так же, как и следующая аналогия артиста Александра Завьялова, касающаяся противоречивой природы семейной, кровной любви:

«Я тогда работал в Томске. И меня пригласили в интернат. И я поставил композицию. И меня пригласили открыть студию. И я... испугался. Потому что они спрашивали: "Когда вы еще придете, Александр?!" Не Петров, не Сидоров, а я!.. Столько любви, что я... сбежал!»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 2. С. 38-39. Запись от 10 июля 2004 г. – *Архив автора*.

<sup>2</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 1. С. 19. Запись от 11 марта 2004 г. – *Архив автора*.

<sup>3</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 1. С.17. Запись от 11 марта 2004 г. – *Архив автора*.

В методе аналогий резко меняется способ жизни, прежде всего у самого режиссера. Ведя репетиции «Короля Лира», Додин то и дело проверял в аналогиях логику действия Лира. Так, однажды он вдруг сравнил Лира с В. Черномырдиным: «Появилось сообщение, что Черномырдин – миллиардер. Его спросили об этом. «На этот вопрос, – обиделся В. Черномырдин, – даже отвечать безнравственно!»<sup>1</sup>.

В репетициях Л. Додин не раз примерял на самого себя логику Лира и по ходу репетиции то и дело общался с актерами в аналогии с жизнью пьесы:

«Многоуважаемый Даниил... И не менее уважаемый Сергей... и Толя!.. Мы наметили, чем вы будете заниматься в ближайшее время под руководством Лены!»<sup>2</sup>.

Проводя аналогию между жизнью театра и жизнью пьесы, сам Додин не раз добровольно оказывался в роли короля Лира:

«Я учу артистов много лет, – размышлял он, – и почти все артисты нашей труппы – мои ученики, включая тех, кто играет Лира и Глостера. Значит, я тоже в какой-то мере порожаю новые поколения. Я часто ими бываю недоволен, предъявляю им требования, я их терзаю непрерывно. Я должен обнаружить, что я тоже в чем-то могу быть, как бы сказать, жесток, неправ, как Лир. И я сам им тоже не даю окончательной свободы, о которой они, наверное, мечтают. А они меня должны любить, естественно. И мне важно в ходе репетиций вытащить из них все то, за что они меня, мягко говоря, с трудом выдерживают. Это довольно опасный процесс». ... Я так много дал им воли, своим ученикам, а они хотят еще больше! И никто не говорит мне “спасибо!”» [2, с. 275, 155].

Прием ролевых жизненных аналогий – это основа метода Додина в его работе с актером. Данный подход давно стал естественным и привычным в труппе Малого драматического театра, здесь он тщательно разработан и доведен до совершенства. Здесь он представляет собой не некий отдельный репетиционный прием и даже не сумму или серию приемов, но уникальный, специфический способ существования в творчестве – способ, при котором главным материалом в работе актера становится его личный чувственный опыт. Нельзя сказать, что метод ролевых проб-анalogий не использовался или не используется в репетиционной практике других театров и режиссеров. Однако в большинстве случаев этот способ работы применяется хаотично и интуитивно, он далеко не всегда до конца осознается, не становится сквозным способом существования в творчестве и часто уступает место иным способам и приемам работы, которые, в большей или меньшей мере, ведут к разрушению принципа «я – в предлагаемых об-

<sup>1</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 2. С.41. Запись от 10 июля 2004 г. – *Архив автора*.

<sup>2</sup> Додин Л.А. «Король Лир»: Записи репетиций. Тетрадь № 2. С.49. Запись от 11 июля 2004 г. – *Архив автора*.

стоятельствах». Редко где данный способ работы с актером доведен до той ясности и последовательности, какие отличают сегодня метод Л. Додина.

Оставаясь ортодоксальным сторонником принципа «я – в предлагаемых обстоятельствах», Л. Додин выводит открытия Станиславского на качественно новый, современный уровень. Репетиционный метод ролевых жизненных проб-анalogий, разработанный и введенный в практику Л. Додиным, дает открытиям Станиславского новое дыхание и новую жизнь.

#### **Список литературы**

1. Акимов Н.П. Театральное наследие: в 2 кн. Кн. 2. – Л.: Искусство, 1978.
2. Додин Л.А. Путешествие без конца: Диалоги с миром. – СПб.: Балтийские сезоны, 2009.
3. Станиславский К.С. Статьи, речи, беседы, письма. – М.: Искусство, 1953.
4. Стромов Ю.А. Путь актера к творческому перевоплощению. – М.: Просвещение, 1980.

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

УДК 1 (470+57) (091) «19»

*А. С. Мамзин*

### **Научное мировоззрение, вненаучное познание и человек в когнитологии В. И. Вернадского**

*(к 150-летию со дня рождения)*

В статье рассматриваются теоретико-познавательные и антропологические представления В. И. Вернадского в контексте проблематики истории и философии науки. Анализируется решение Вернадским проблемы соотношения науки, религии, обыденного сознания, определяется роль философии в достижении их продуктивного взаимодействия.

The article treats V. Vernadsky's theoretic, cognitive, and anthropological views in the perspective of history and philosophy of science. The author analyses Vernadsky's solution of the problem of correlation between science, religion, and everyday commonplace consciousness, stating the part philosophy plays in their productive interaction.

**Ключевые слова:** В.В. Вернадский, научное мировоззрение, история и философия науки, научная истина, человек.

**Key words:** V. Vernadsky, scientific oriented outlook, history and philosophy of science, scientific truth, man.

В. И. Вернадский вошел в историю науки не только как выдающийся геолог, минеролог, кристаллограф, создатель учения о биосфере и ноосфере, организатор науки, но и как автор многих идей в области истории и философии науки.

Предметом данной статьи является рассмотрение теоретико-познавательных представлений В. И. Вернадского под углом зрения истории и философии науки. Выделение этих вопросов и поиск ответов на них были обусловлены подготовкой курса лекций по истории науки. Следует отметить, что подобного рода ситуация имела место у одного из учителей В. И. Вернадского, Д. И. Менделеева, научный поиск которого был также стимулирован методико-педагогическими запросами. Кстати, два этих примера подтверждают мысль о том, что творческое преподавание не ме-

шает, а стимулирует научный поиск. Одной из важнейших закономерностей истории науки В. И. Вернадский считал необходимость переосмысления достигнутых ею результатов каждым новым научным поколением.

Сегодня эта необходимость остро ощущается в отношении огромного теоретического наследия самого Владимира Ивановича Вернадского. И этому имеется две причины. Во-первых, многие биогеохимические идеи гениального ученого необычайно актуализировались за последние 25 лет, а понятия биосферы и ноосферы из области академической науки вошли в повседневную жизнь, стали расхожими словами, не всегда правильно толкуемыми, сопрягаемыми зачастую с понятием «конец света» и ему подобными.

Во-вторых, наступивший 2013 год ознаменован 150-летней годовщиной со дня рождения В. И. Вернадского (28.02 (12.03).1863 – 06.01.1945), и этот факт стал стимулом обращения очередной раз к наследию ученого. Особого внимания заслуживают философские работы и обстоятельные высказывания учёного по проблемам научного познания, истории и философии науки, о роли различных сфер духовной деятельности народных масс и отдельных личностей в научном прогрессе, его исторические прогнозы глобального и отечественного развития, по вопросам этики. В прошлом автору настоящей статьи пришлось неоднократно выступать устно и письменно по проблемам теоретического наследия В. И. Вернадского. Сегодня нет необходимости повторять ранее сказанное о его вкладе в геологию, минералогия, кристаллографию, в создание новых наук – учение о биосфере и ноосфере. Однако философские и историко-научные взгляды великого ученого, хотя получили достаточно широкое освещение в литературе, недостаточно используются в преподавании философских и социогуманитарных дисциплин.

В трудах В. И. Вернадского обстоятельно доказано как наличие тесной взаимосвязи (единства) философии, науки, религии, искусства, обыденного сознания, так и существенные различия между ними. В силу сказанного осмысление того, что позднее было названо революциями в науке, требует знания не только конкретно-научного материала, но и глубокой философско-методологической культуры, которая не вырабатывается спонтанно. В связи с этим заслуживают внимательного и глубокого осмысления положения Вернадского о роли философии как своего рода «пржектора», освещающего путь науки, о единстве науки и практики, о различной роли понятий и «естественных» (природных) тел в философии и науке, о единстве теории и практики, об общих чертах и различии фундаментальных и прикладных наук и многие другие. Нет смысла в простом их пересказе. Гораздо продуктивнее ознакомиться с ними подробнее по таким работам В. И. Вернадского, как «Философские мысли натуралиста» [4], «Труды по всеобщей истории науки» [3], «Химическое строение биосферы Земли и её окружения» [1], а также по многочисленным работам последователей ученого.



Учёный-энциклопедист, с юных лет активно занимавшийся философией, написавший статьи, посвященные И. Канту и философско-методологическим взглядам Гёте, Вернадский сумел в своей деятельности преодолеть узко понимаемое противостояние науки и других форм духовной деятельности человека и избежать их вульгарного отождествления. В эпоху интенсивной специализации наук он акцентировал внимание на общезначимости научно доказанных истин в отличие от результатов других форм духовной деятельности, подчеркивал единство всех сфер духовной жизни как результат единства человеческого рода. Создавая новые науки, учёный преодолевал «барьеры» между существующими естественными науками (геохимия, биогеохимия и многие другие). Но наиболее мощные «мосты» были созданы между науками о неорганической и органической природе – биогеохимией, учением о биосфере; осуществлен синтез (взаимопроникающие контакты) во взаимоотношениях естественных и социогуманитарных наук – учение о ноосфере. Особое внимание учёный уделял человеку и его разуму как реальной геологической силе, способной преобразовать природу планеты (биосферу).

Обращаясь к предмету истории науки как целому, а не отдельным научным дисциплинам, учёный определил его следующим образом.

«Область, доступная такому исследованию, определяется строго и ясно. Ибо ему подлежат только такого рода проблемы и явления, которые влияли на постепенный рост и на выяснение *научного мировоззрения*. Все же явления, обобщения или проблемы, которые не отразились на процессе выработки научного мировоззрения, могут быть оставлены в стороне. Они имеют значение только в истории отдельных научных дисциплин, отдельных наук» [3, с. 45–46].

Далее Владимир Иванович подробно характеризует научное мировоззрение, его состав и структуру, социальные детерминанты его изменения и развития, соотношение в нём устойчиво истинных и преходящих моментов, абсолютного и относительного.

«Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является. Это не случайное явление – корни его чрезвычайно глубоки. Этот процесс связан с созданием человеческого мозга» [4, с. 28].

Данное высказывание В. И. Вернадского, как и множество подобных ему, звучит настолько современно, что кажется, будто оно сделано вчера.

Развенчивая апокалипсические страхи малообразованных людей, В. И. Вернадский писал:

«На наших глазах биосфера резко меняется. И едва ли может быть сомнение [в том], что проявляющаяся этим путем ее перестройка научной мыслью через организованный человеческий труд не есть случайное явление, зависящее от воли человека, но есть стихийный *природный процесс*, корни

которого лежат глубоко и подготовлялись эволюционным процессом, длительность которого исчисляется сотнями миллионов лет. Человек должен понять, как только научная, а не философская или религиозная концепция мира его охватит, что он не есть случайное, независимое от окружающего (биосферы или ноосферы) свободно действующее природное явление. Он составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение, по крайней мере, двух миллиардов лет» [4, с. 28].

Важнейшей особенностью цивилизации XX в. Вернадский считал единство человечества, единство научного знания и перестройку общего мировосприятия человека в связи с этим.

«Человек впервые реально понял, что он житель *планеты* и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в *планетном аспекте*. Он, как и все живое, может мыслить и действовать в планетном аспекте только в области жизни – в *биосфере* – в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно, закономерно связан и уйти из которой не может. Его существование есть ее функция. Он несет ее с собой всюду. И он ее неизбежно, закономерно, непрерывно изменяет» [4, с. 35].

Рассматривая человечество в его внутреннем единстве (как единый планетный клон) и в его единстве со всем живым веществом нашей планеты (человечество – часть природы, биосферы), Вернадский имел отличный от общепринятых взгляд на социально-гуманитарные проблемы. Рассматривая роль ненаучных форм духовной деятельности, учёный отмечал противоречивость их взаимоотношений с наукой. Философию, религию, обыденное сознание неправильно рассматривать как *антинаучные* образования. Они *вне*научны, но не *анти*научны. А поэтому многие философские представления, религиозный и повседневный опыт могут быть индуктивными детерминантами научных построений, что и имело место в развитии науки (например, в средневековой схоластике). С другой стороны, в науке далеко не все положения общезначимы, поскольку наряду с логическими и математическими построениями в ней присутствуют некие произвольные конструкции (предположения, модели, рабочие гипотезы), «строительные леса», необходимые для создания теории и утрачиваемые по её построению.

Другим примером влияния биосферных идей на традиционно философские проблемы является проблема свободы, рассмотренная в русле биогеохимии. В этой связи уместно напомнить следующую мысль В. И. Вернадского:

«В общежитии обычно говорят о человеке как о *свободно* живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который *свободно* строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той

земной оболочки, где может только существовать жизнь. Стихийно человек от нее неотделим. И эта неразрывность только теперь начинает перед нами точно выясняться» (курсив мой – А. М.) [2, с. 324].

Между тем, выход в понимании гуманитарных проблем за рамки отдельных социумов на глобальный уровень требует внедрения в социогуманитарные исследования естественно-научного аспекта (и не только в методику и технику исследования, но и в его содержательную сторону). Это соображение лаконично и обстоятельно прослежено академиком Академии естественных наук В. С. Голубевым в его статье «Антропоцентризм и биоцентризм: попытка сопоставления» [5]. Не вдаваясь в обсуждение этой статьи, отражающей точку зрения огромного числа учёных, приведем лишь её краткое завершение.

«Сущность современного этапа состоит в том, что *самосохранение биосферы*, вмещающей человека, *становится мало вероятным*, ибо биосфере не удастся самой скомпенсировать негативные результаты человеческой деятельности. Биосферная функция человека осуществляется путем "внешнего" регулирования антропогенных потоков углерода. Что касается внутренних механизмов биосферы, связанных с биоразнообразием, то вмешательство в них не только не нужно, но на современном этапе опасно, и невозможно. Тончайшие внутренние механизмы выработались за миллиарды лет эволюции. Биосфера содержит гигантское число (порядка  $10^{27}$ ) живых объектов, и на "управление" ими, по мнению ряда исследователей, потребовалось бы не менее 99 % всех энергетических и трудовых затрат современной цивилизации. Поэтому биосферная функция человека означает, с одной стороны, включение внешнего механизма регулирования устойчивости биосферы – "страховой компании", а с другой – антропогенное вмешательство во внутренние механизмы функционирования биосферы. Все это может быть реализовано через управляемое саморазвитие – управление человека самим собой путем перехода на устойчивое, поддерживающее развитие. Это требует корректировки развития: отказа от неоправдавшей себя модели неустойчивого развития и перехода на устойчивое, при котором удовлетворение жизненных потребностей нынешнего поколения людей достигается без лишения такой возможности будущих поколений. Сущность *современного цивилизационного кризиса – в неоправданном затягивании этого перехода* (курсив мой – А. М.) с тем, чтобы удовлетворение необходимых жизненных потребностей людей осуществлялось без летального для человечества искажения биосферы Это означает, в конечном счете, отказ от антропоцентрического мировоззрения "биосфера для человека" в пользу биоцентрического "человек для биосферы"» (курсив и подчеркивание мои – А. М.) [5].

Такое понимание человека как существенного компонента биосферы и фактора становления ноосферы приводит к существенному переосмыслению представлений о роли природных и социальных факторов в возникновении и развитии антропогенной цивилизации. Вещественной и энергетической базой современной цивилизации являются плоды прежних

биосфер. Насыщенная кислородом атмосфера Земли, озоновый экран, залежи полезных ископаемых – всё это результаты деятельности и развития предшествующих биосфер. Прогнозируя будущую судьбу нашей планеты, человечество должно опираться в своих прогнозах на проектируемые в связи с его развитием будущие состояния биосферы нашей планеты. Сам человек при этом не может рассматриваться лишь в социально-гуманитарном аспекте, но в качестве природно-социального существа. К тому же, в ходе развития человечества не исключена возможность перестройки генетической структуры человека (ликвидация наследственных заболеваний, существенное продление трудоспособного возраста и продолжительности жизни и др.).

Огромное значение в развитии науки В. И. Вернадский придавал мировоззрению, в соответствии с основными историческими формами которого выделяются основные этапы развития науки. Однако В. И. Вернадский, как справедливо отметил акад. А. Л. Яншин, «был далек от отождествления понятий “научное мировоззрение” и “научная истина”. В его представлении истинность научного мировоззрения всегда относительна. Оставаясь по своим убеждениям, как он сам писал, “реалистом”, В. И. Вернадский подчеркивал, что научные истины, которые могут считаться достоверными и хорошо проверенными, составляют лишь часть научного мировоззрения. Остальная же его часть может быть далекой от истины или даже представлять фикцию» [6, с. 6–7].

Неверно было бы утверждать, что воздействие философии, религии или обыденного сознания на науку всегда однозначно и либо позитивно, либо, напротив, негативно. В истории науки имели место как те, так и другие случаи. Скорее можно утверждать обратное. Трудно найти такие случаи, когда ненаучные формы духовной деятельности относились бы к научным поискам спокойно и равнодушно (нейтрально). Воздействия на науку имели разные формы: экономические, политические, юридические, идеологические, этические. Но во всех случаях они мало затрагивали существо научных построений, сосредоточиваясь на форме их проявлений. А между тем, объединение в одной голове, казалось бы, несоединимых представлений – науки и религии, науки и обыденных суждений, науки и фантастики – довольно частый случай. Сошлемся на авторитетное суждение по этому поводу В. И. Вернадского:

«Фарадей, умерший в 1865 г., шел в науке нередко своим особым путем в полном противоречии с господствующим научным мировоззрением. Глубоко религиозный человек, бывший всю свою жизнь последователем и пророком в речениях сандеманцев, одной из крайних пресвитерианских сект, проникнутый идеей телеологической структуры мира и *единства* всего окружающего, он нередко находил законности и видел взаимные соотношения там, где никто до него их не признавал и не мог их видеть, исходя из обычных научных представлений. Фарадей никогда не был последователь-

ным ньютонианцем; он никогда не сводил все явления на движение, он был сознательным противником атомистов. Исходя из своих идей, он делал опыты и развивал взгляды, резко противоположные господствующему научному мышлению. И в ближайшее к нему время его ученики и поклонники, касаясь этих работ великого ученого, считали их следствием недостаточного математического образования Фарадея, проявлением странностей его характера, умаляющими славу этого точного экспериментатора. Прошли годы, и наши взгляды во многом изменились. Так, мы видим, как одна из этих “странных” идей Фарадея – идея о физических векторах или силовых линиях – получила в руках Максвелла блестящую математическую разработку, оказалась орудием величайшей важности. И больше того, она не сказала еще своего последнего слова: данные кристаллографии открывают перед нами новое применение аналогичных идей к структуре вещества, идей, которые должны, в конце концов, совершенно изменить наши представления о материи» [3, с. 70–71].

Принципиально важным для понимания когнитологических построений В. И. Вернадского является разграничение им «естественных тел» и понятий о них. Предоставим слово для изложения этого вопроса самому Владимиру Ивановичу.

«Естественным телом в биосфере мы будем называть всякий логически отграниченный от окружающего предмет, образовавшийся в результате закономерных природных процессов, в биосфере или вообще в земной коре происходящих. Таким естественным телом будет каждая горная порода (и формы ее нахождения – батолит, шток, пласт и т. д.), будет всякий минерал (и формы его нахождения), всякий организм как индивид и как сложная колония, биоценоз (простой и сложный), всякая почва, ил и т. д., клетка, ядро ее, ген, атом, ядро атома, электрон и т. п., капитализм, класс, парламент, семья, община и т. п., планета, звезда и т. п. – миллионы миллионов возможных “естественных тел”. Как видно из приведенных примеров, мы видим здесь две категории понятий. Одна отвечает понятиям, предмет которых реально существует в природе и не является только созданием логического процесса. Например, определенная планета, определенная почва, организм и т. п. А с другой стороны, понятия, которые целиком или в основной своей части являются созданием сложного логического процесса, обобщением бесчисленного множества фактов или логических понятий, например, почва, горная порода, звезда, государство и пр. Наука в действительности строится путем выделения *естественных тел*, и при научной работе важно одновременно точно учитывать не только понятия, им отвечающие, но и реально существующие научно определенные естественные тела. Для естественного тела слово и понятие неизбежно не совпадают. Понятие, ему отвечающее, не есть что-нибудь постоянное и неизменное, оно меняется иногда очень резко и по существу с ходом научной работы, с ходом жизни человечества» [4, с. 156].

Сопоставляя работу философа и ученого в рассматриваемом ключе, В. И. Вернадский пишет:

«Философ принимает слово, определяющее естественное тело, только как *понятие* и делает из него все выводы, логически из такого его анализа вытекающие. В стройных системах, из такого анализа вытекающих, он может делать такие глубокие, хотя и неполные выводы, которые и ученому открывают в нем новое и которые он должен учитывать. Ибо кроме природного дара отдельных личностей, философский анализ требует выучки, сложился тысячелетиями. Он требует эрудиции и трудного размышления, требует всей жизни. Особенно в широких и всеобъемлющих естественных телах, например в понятиях реальности, космоса, времени, пространства, разума человека и т. п., ученый, вообще говоря, не может идти так глубоко и вместе с тем так отчетливо, как может философ. На это у него, вообще говоря, не хватит времени и сил. Ученый должен пользоваться – быть в курсе творческой и ищущей философской работы – но не может забывать ее неизбежную *неполноту* и недостаточную точность определения естественных тел в области, подлежащей его ведению. Он всегда должен вносить в выводы философа поправки, учитывая отличие реальных естественных тел, им изучаемых, от понятий о них (слова в обоих случаях одинаковы), с которыми работает философ. Эти поправки в некоторые эпохи научного развития могут, как это имеет место в нашу эпоху, в корне изменять заключения философа и совершенно ослаблять их значение для натуралиста» [4, с. 159].

Разграничивая «естественные тела» и понятия о них, В. И. Вернадский не ограничивается указанием на различие познавательной деятельности философа и ученого, но продолжает разграничивать эту деятельность в связи с различием природных тел самими учеными. Ещё одна сторона познания, связанная с выделением естественных (природных) тел, – это формирование методологии системности, являющейся основой учения о биосфере, живом веществе и ноосфере. Рассмотренные выше вопросы позволяют сделать заключение, что науковедческая деятельность академика В. И. Вернадского заложила серьезные основы для последующего развития истории и философии науки. Многие идеи выдающегося ученого были высказаны задолго до наших дней. Их необходимо пропагандировать и развивать в процессе подготовки современных научных кадров.

#### Список литературы

1. Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. – М.: Наука, 1965.
2. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Химическое строение биосферы Земли и её окружения. – М.: Наука, 1965.
3. Вернадский В. И. Труды по всеобщей истории науки. – М.: Наука, 1988.
4. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.
5. Голубев В. С. Антропоцентризм и биоцентризм: попытка сопоставления // Человек. – 1996. – № 3. – С. 187–189.
6. Яншин А. П. Предисловие // В. И. Вернадский. Тр. по всеобщей истории науки. – М.: Наука, 1988.

### **Концепция *homo sapiens explorans* в теории А. Н. Умова**

В статье исследовано реалистическое мировоззрение А.Н. Умова. На основе анализа ряда работ ученого раскрывается специфика реализма Умова, выраженного в его эволюционизме, ставшим основанием космологической теории русского физика. Анализ таких ключевых понятий, как Вселенная, энергия, формы движения и другие позволяет раскрыть основания антропологии Умова, выявить своеобразие концепции «человека познающего», ее этическую и эстетическую составляющие.

The paper deals with A.N. Umov's realistic outlook. Analysing his works, the author explores the peculiarities of Umov's evolutionary realism which was the basis of the Russian physicist's cosmology. Treating the concepts of the Universe, energy, motion forms, etc., the author describes the basics of Umov's anthropology as well as the ethics and aesthetics of his 'homo sapiens explorans' concept.

**Ключевые слова:** А.Н. Умов, реализм, эволюция, космология, вселенная, энтропия, энергия, наука, антропология, агапе, *homo sapiens explorans*.

**Key words:** Evolution, culture, the Universe, nature, entropy, realism, agape, the law of natural processes, coherent and incoherent motion, energy, *homo sapiens explorans*.

### ***Естествознание как основание реалистического мировоззрения Н. А. Умова***

В качестве характерной черты естествознания конца XIX – начала XX в. можно выделить понимание русскими учеными задач, стоящих перед наукой. В частности, ее конечную задачу ученые видели не в самой науке как таковой, а в науке как средстве объяснения и предвидения «событий русской жизни» [6, с. 303]. Исследуя «что?» – что такое природа? – ученые искали ответ на вопрос «как?», – как целенаправленно влиять на течение естественных событий и каковы последствия этого? Обозначая эту мысль, Умов пишет: «...для правильного решения социальных вопросов недостаточно одного знакомства с политическими учениями, но ...нужно еще уметь правильно читать в книге природы» [6, с. 303]. Причем важно было изучить и проследить эволюционные изменения не отдельного «кусочка жизни», а связь этого «кусочка» со всеми событиями и явлениями

мирового порядка в «хронотопе»<sup>1</sup>. Такое мышление на современном языке можно назвать глобальным мышлением. Развитие глобального мышления является требованием нынешнего времени и условием преодоления угроз, возникших перед человечеством XXI в. С этой точки зрения осмысление теорий естественно-научного реализма является актуальным.

Естественно-научный реализм родился как следствие смены философских парадигм. На фоне кризиса умозрительных теорий в середине XIX в. и активного интереса к положительному знанию русское естествознание, подкрепляемое новой идеологией 60-х, получило импульс для своего развития и почти на полвека стало тем лоном, в котором формировались основные представления о человеке, его природе и смысле существования.

Реализм Н. А. Умова проявился, главным образом, в его стремлении показать связь живой и неживой природы, а также тождество законов эволюции живой природы и человеческого общества. Умов – эволюционист, последователь теории Дарвина. Он видел свою задачу в том, чтобы показать эволюцию Вселенной как целого: на основе анализа прошлого, отдельных значимых событий настоящего предвидеть будущее. Его работы посвящены эволюции атома, эволюции живого, эволюции мировоззрений, эволюции физических наук и т. п. Эволюционные процессы на всех уровнях бытия, убежден ученый-физик, имеют общие закономерности, т. е. аналогичны<sup>2</sup>. Умов понимал эволюцию как движение от простого к сложному, от бессознательного к сознательному, от анархии к порядку, от естественного состояния системы к культурному. Чем выше уровень развития живого, тем большее количество препятствий жизнь встречает на пути своего движения, тем сильнее борьба.

---

<sup>1</sup> Понятие «хронотопа» ввел физиолог А. А. Ухтомский. В теории оно означает (хронос – часы, топология – учение о пространстве) пространственно-временное сосуществование организма и среды, рецепция пространства и времени в текущем состоянии организма. Идея хронотопа состоит в том, по мнению физиолога, что событие не определяется «сейчас пришедшими факторами»: они только способствуют проявлению того, что началось и определилось в прошлом. Из следов прошедшего складывается доминанта настоящего для того, чтобы предопределить будущее. «Предрешенное прежними событиями, – писал Ухтомский, – но требующее созревания и условий извне, чтобы сейчас открыться в действии и для всех выявиться, – вот хронотоп в бытии и доминанта в нас» [8, с. 524].

<sup>2</sup> Принцип аналогии использовал, например, Сеченов в изучении психических явлений. В статье «Кому и как разрабатывать психологию» Сеченов отстаивает мысль о том, что психология (как наука о душе) может быть положительной наукой и должна изучать «непреложные» законы психической жизни человека. В качестве метода изучения Сеченов предлагает аналогию, сопоставление. Это было обосновано тем, что, во-первых, у физиологии уже было достаточно фактов, подкрепляющих мысль о связи явлений психических и телесных. А во-вторых, право на сопоставление как метод анализа подтверждается тем, что от простых рефлексов до деятельности органов чувств существуют переходы, градации (постепенность усложнения) (см. Сеченов И. М. Кому и как разрабатывать психологию? // Избр. филос. и психолог. произв. М., 1947. С. 222–308).



Человек неизбежно включен в этот процесс. Ученый писал: «Индивидуум и его жизнь суть жертвы эволюции живого, представляющей непоколебимый и неотъемлемый процесс природы» [6, с. 309]. Из принципа эволюции должен выводиться ряд правил, которыми следует руководствоваться человеку в своих действиях.

Естественная природа, по мнению Умова, не является неизменной. Неизменными являются законы природы, но наука дает человеку власть изменить естественное течение явлений, т. е. изменить законы процессов, происходящих в природе. Он писал:

«Естествоиспытатель в своей лаборатории упражняется и дает первые уроки борьбы с естественным течением событий, научаясь и уча создавать сочетания сил природы, которые не могут повториться в естественном распорядке явлений без вмешательства разумной воли» [5, с. 159].

Смысл волевого вторжения человека в естественный процесс – пособничество эволюции Вселенной. В связи с этим Умов отмечает:

«Мировой закон, открытый естествознанием, уясняет нам основной смысл естественного течения явлений и освещает первичный источник культурного развития человечества. Знание этого источника очерчивает нам крупнейшие штрихи того направления, следуя которому мы будем способствовать, а не задерживать это развитие» [5, с. 160].

Задача человека – «подсмотреть» у природы рациональное «сочетание сил» и зафиксировать в жестких формах. Примеры таких жестких форм нам хорошо известны – это земледелие, машиностроение, архитектура и т. п., т. е. культура, вторая природа человека. Второй природе Умов дает название «вне-человек» [6, с. 326], подчеркивая тем самым, во-первых, новый статус человека, а во-вторых – новую среду жизни. Подтверждением этой мысли являются следующие высказывания ученого:

«...эволюция проявляет себя не только в создании новых типов, но и условий новой более сложной жизни, зарождении новых процессов в мертвой природе, словом – создании новой, второй природы, своеобразной атмосферой окружающей новый тип. ... Эволюция живого направляет его ... к формам, потребности которых находят все меньшее и меньшее удовлетворение в той природе, среди которой они родились и которая уготована для его жизни» [6, с. 307];

«...эволюция, создавая новый тип и давая ему приказание жить, приводит к созданию не только нового типа, но и новой, второй природы. ... Чем более вторая природа воспроизводится путем бессознательных актов и чем более она связана с организмом, тем легче ее воспроизведение и тем меньше бедствия жизни» [6, с. 308].

Бедствия жизни – это «нестройности» (понятие Умова) в системе – в сознании, в природе, во вселенной<sup>1</sup>. Создавая культуру, или вторую природу, человек упорядочивает хаотичные силы естественной природы и инициирует возникновение социальных структур – вносит «стройности» в общественную жизнь. Таким образом, путем приспособления человек эволюционирует, переходит из статуса зоологического вида (*homo sapiens*) в статус, условно говоря, психического вида (*homo politicus*).

В отличие от Дарвина Умов считал, что борьба, в том числе и борьба за существование и приспособление к внешним условиям, есть не причина, а следствие эволюции. Именно благодаря эволюции возникают «несходства», различия в пределах вида, что порождает неравенство: борьба выходит за пределы естественного бытия организмов (природы) в область психической реальности. На этом более сложном уровне, где спрос не соответствует имеющимся средствам удовлетворения, к борьбе с внешними условиями присоединяется борьба внутренняя между представителями одного типа. Эволюция создает неустранимое неравенство! В результате эволюции человеческое общество как часть живой природы расслаивается, распадается на группы, которые оказываются на разных ступенях умственного развития и с разными психическими задатками. Соответственно, потребности у этих групп различны и требования к жизни, позволяющей удовлетворить эти потребности, различны. Эволюция является источником естественного права – права удовлетворить свои жизненные потребности. Основной принцип эволюции демократичен в том смысле, что для всего живого открыта возможность совершенствования, достижения высших ступеней развития.

Стремление к идеалу – область морали. Умов высказывает интересную мысль о том, что с тех пор как перестало существовать единое человечество, перестала существовать и единая мораль. Новое общество должно решать свои проблемы в контексте новой морали – эволюционной. Таким образом, антропологическая концепция Умова поддерживает эволюционную этику, обоснованную Дарвином и Спенсером, и в этом смысле русский физик последователен в своих воззрениях. Эволюционная мораль Умова – это творческая мораль, основной принцип которой – «Твори и создай» [6, с. 313]. В отличие от догматической, инертной, «Моисеевой» морали «зоологического вида *homo sapiens*», мораль, находящаяся «на гребне» эволюции – это деятельностная мораль: не покорность и смирение, а непрерывная борьба. Смысл этой борьбы – остаться в потоке времени, создать возможность для своего существования ради интересов истории. Через человека проходит эволюция, и его задача, как считает ученый, соз-

---

<sup>1</sup> Уместно вспомнить, что Мечников, принадлежащий интеллектуально к той же эпохе, что и Умов, выдвигал аналогичную идею. Он говорил о дисгармонии человеческой природы, борьбе с которой посвятил всю свою научную жизнь.

дать «передаточные пункты» [6, с. 314] для дальнейшего движения природы. Такими передаточными пунктами и является культура, артефакты.

В результате эволюции меняется нравственная сущность человека.

«Человечность начинается лишь с того момента, когда индивидуум является в качестве регулятора, т. е. с момента привхождения в производство творчества или умозрительных актов». «Личность является человеческой с того момента, когда homo sapiens своими поступками и действиями выделяется из остальных сил природы» [6, с. 320].

Другими словами, физический труд постепенно в результате эволюции человека и растущих потребностей обесценивается. Он заменяется машиной, следовательно, высвобождается энергия (понятие «энергии» – принципиальное понятие в теории Умова). Данная энергия затрачивается на повышение эффективности умственного труда, означающего творческую способность найти применение своим силам. Значение умственного труда возрастает. Возрастает и значение науки, которая дает материал и средства к активной умственной деятельности и эволюционным преобразованиям. Человек обретает социальное право на мысль и волю с одновременным обесцениванием (недостаточностью) естественного права на удовлетворение естественных потребностей. «Пролетариату мысли и воли, несущему знамя научного творчества, а не пролетариату физического труда принадлежит, с нынешнего века, всемирно-историческая миссия», – патетично пишет Умов в работе «Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли» [6, с. 325–326].

Наука, по убеждению Умова, – это царство мысли и воли. Идеал общественного строя заключается в том, чтобы человек свободно в соответствии с уровнем своего интеллектуального развития мог пользоваться плодами своего творчества (второй природой). «Истина социальной жизни – только в непрерывно развивающемся творчестве человеческом», – таков реальный итог естественно-научных рассуждений Умова об эволюции жизни [6, с. 326].

### ***Новая картина мира – новая картина человека***

Впервые в русской философии посмотреть на жизнь как на «картину» предложил А. Галич в работе «Картина человека». Картина – это дискретное целое, где разные части находятся в определенном соподчинении друг к другу и, взаимодополняя друг друга, создают некое новое содержание, которое ни по форме, ни по сути не совпадает с каждой из отдельных частей. Мир как картина есть мир как система, и человек – существенное, смыслообразующее звено этой системы. Главная мысль Галича заключалась в том, что наука о человеке – человекознание – есть системное знание, основанное на изучении сущности человека (внутреннего) и наблюдении внешних проявлений человека. Такая наука не может быть только физиологией или только психологией, считал мыслитель. Необходима полная

картина человека, создать которую наука может только исходя из идеи единства человеческой жизни, проявляющегося в «бесконечном разнообразии». Только там, писал Галич, где сущностное познание сочетается с опытным, «происходит ведение истинное, полное, отчетливое, словом философское» [2, с. 5].

Умов, изображая картину мира, смещает акцент с человека в сторону всеобщих законов Вселенной, т. е. отвлекается от привычного для русской мысли антропоцентризма в сторону космологизма. Смысл не в том, чтобы ниспровергнуть Человека как центр вселенной, а в том, чтобы показать полицентризм (объемность) окружающего мира. Ранее картина мира была антропоморфной, рассуждал мыслитель. Человек переносил на природу свои собственные свойства, поскольку был не способен противостоять силам природы, да, в общем-то, считал кощунственным бороться с природой. Человек обожествлял природу в силу отсутствия знания о ней и наделял ее дружественными и враждебными силами. Задача человека заключалась в том, чтобы с помощью ритуальных действий «умилостивить природу».

С развитием естествознания, изучением фактов, – отмечал Умов, – человек вооружается конкретным знанием, и картина мира меняется. Вместе с картиной мира меняется и сам человек и его представления об окружающей действительности. Задача все та же – успешно взаимодействовать с природой, которая подавляет человека своей мощью. Но если в древности человек это делал с помощью «мольбы», то теперь – разумно управляя естественными процессами, используя научные приемы. Эффективность деятельности человека повышается – он гораздо успешнее получает желаемый результат. Человек эволюционирует (прогрессирует), стимулируя тем самым к развитию и социум, и природу, и мироздание. Человек в мироздании выступает как организующее начало, его задача – борьба с энтропией (хаосом, рассеиванием энергии), определение векторов движения энергии на основе имеющегося и нового знания<sup>1</sup>.

Если реконструировать космологическую систему Умова, то исходными понятиями для него являются Вселенная и энергия. Вселенная есть единое целое. Вселенная – это естественное образование. Естественное – значит закономерное, т. е. все связано определенными принципами и детерминировано. Априорные характеристики Вселенной – пространство и время. Пространство заполнено живой и неживой материей. Субстрат материи – энергия. Нематериально то, что не требует энергии. Поэтому (это важно для понимания реалистической установки Умова) материальное противостоит не идеальному, а неэнергийному, т. е. тому, что не обладает энергией. Существенный признак энергии – движение. Материя конституирует природу. В силу энергийности материи в природе происходят по-

---

<sup>1</sup> По воспоминаниям Бачинского А. И., одна из излюбленных и руководящих мыслей Умова – борьба человека с природой и внесение «стройностей» в природный хаос.

стоянные превращения<sup>1</sup>. Умов пишет: «Живая материя есть самосохраняющийся и самоснабжающийся очаг стационарных или установившихся превращений энергии» [7, с. 350], в то время как неживая материя является причиной рассеивания (поглощения) энергии, т. е. энтропии<sup>2</sup>.

С точки зрения Умова-физика существуют две основные формы движения в природе – стройная и нестройная. *Закон естественных процессов* гласит: «Неорганизованная природа представляет собой кладбище стройных движений» [5, с. 161]. «Стройными» Умов называет те явления, которые имеют устойчивую повторяемость (смена дня и ночи, течение рек, биение сердца и т. п.). Эти «стройности» выступают бессознательно регуляторами нашего поведения (на основании нашего убеждения, что, например, день сменяет ночь и т. п.). Обозначенные две формы движения находятся в постоянной борьбе. Согласно естественному закону энергия стройных движений рассеивается («разграбляется») энергией нестройных (хаотических) движений. От исхода борьбы зависит существование живого.

Стройные явления – событие *невероятное*. Точка зрения Умова-физика заключается в убеждении, что «...происхождение стройных движений в неорганизованной природе невероятно, хотя возможно. Нестройность есть то вероятное состояние, к которому стремится неорганизованная природа. Напротив, стройность движений есть основа организованной материи». Организованная материя – это живая природа. Неорганизованная материя – неживая. Живая (организованная) материя обладает рядом свойств, способствующих тому, чтобы создавать в природе *невероятные*, т. е. стройные, состояния, а именно преобразовывать природу и тем самым поддерживать процесс жизни (таким стройным явлением, например, выступает воспроизведение потомства).

Чтобы понять реальное содержание понятий «вероятное» и «невероятное» в теории Умова, надо упомянуть о космологическом характере его теории. Всякое явление он анализирует не в рамках человеческой жизни, а в масштабах Вселенной. Опираясь на математические величины, основываясь на теории о разделении материи (о предельных величинах деления вещества), он приводит факты того, что относительно времени существования Вселенной и пространственных величин, которыми определяются природные явления, некоторые события занимают крайне ничтожный промежуток пространственно-временного континуума. Их «закрепление» в

<sup>1</sup> Умов как физик был сторонником теории Максвелла о том, что энергию надо рассматривать как субстанцию (а не просто математическое число). Умов обогатил это воззрение тем, что первый ввел в круг физического исследования понятие о движении энергии в телах и о скорости его движения.

<sup>2</sup> Термин «энтропия» (от др.-греч. ἐντροπία – поворот, превращение) впервые употребил немецкий ученый Рудольф Клаузиус в 1865 г., когда объяснял невозможность перехода теплоты от более холодного тела к более теплему. Традиционное понимание энтропии в естественных науках связано с обозначением меры беспорядка системы, состоящей из многих элементов.

бытию можно считать невероятным явлением. Соотношение материи человеческого рода и материи всей планеты ученый физик определяет как 1:40 000 000 000 000. В связи с этим он утверждает, что Вселенная – то целое, в котором возникло такое «маловероятное событие», как жизнь и ее конкретная видовая форма – человечество. Но маловероятное не означает невозможное. Тем не менее всякому случайному событию жизни грозят опасности вплоть до полного исчезновения. Живое развивается в сторону наиболее вероятных форм. В естественной борьбе за выживание в результате эволюции во вселенной появился разум. Носителем разума стал человек. Совокупное выражение разума – наука. Следовательно, активное развитие науки, и прежде всего наук о природе – залог благоприятного развития жизни как таковой.

Задача человека, руководимого разумом – охранение, утверждение жизни на земле, говорил Умов.

«Жизнь и деятельность человеческая является ... одним из звеньев мировой жизни: человеческий мир не есть отдельный, обособленный мирок, он связан со всей вселенной целым рядом переходных ступеней. Мир человеческий с точки зрения естествознания стремится увеличить число событий, благоприятствующих его существованию, – повысить, говоря математически, то число, которое изображает его вероятность» [5, с. 163].

В человеке борьба за существование становится сознательной. Эта сознательная деятельность должна быть основана на науке – тогда она будет успешной, убежден Умов. Он пишет:

«В какой мере организованная материя нашей планеты успешно выполнит свою задачу, не представляет ли она ничтожный обрывок органической жизни, которому суждено рано или поздно погибнуть, – зависит от поведения человеческих обществ. Подчинение поведения выясняемой задаче в значительной мере тормозится тем, что большею частью человек не видит ничего кроме себя и себе подобного» [5, с. 63].

«Зона комфорта» для человека – стройные системы, и наша сознательная деятельность направлена на устранение нестройностей в системе или сознание новых стройностей – создание организованной материи. В результате такой осмысленной деятельности возникает культура.

Таким образом, точное научное знание должно помочь человеку сформировать своего рода «планетарное мышление», которое повысит его ответственность за культурное развитие общества. Узость мысли, считает Умов, приводит к «нравственной беспомощности при неудовлетворенности жизни» [5, с. 164]. Этическое отношение к миру заключается в познании и преобразовании природы. На сцену истории должен выйти новый тип человека – *homo sapiens explorans* – «человек познающий»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Это понятие Умов вводит в работе «Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина» [7, с. 330].

### *Роль человека в познаваемом им мире*

В работе, опубликованной в 1912 г. в журнале «Природа», Умов формулирует «исповедание естествоиспытателя» [3, с. 317–318].

1. Утверждать власть человека над энергией, временем, пространством.
2. Ограничивать источники человеческих страданий областью, наиболее подчиненной человеческой воле, т. е. сферой сожителства людей.
3. Демократизацией способов и орудий служения людям содействовать этическому прогрессу. Демократизация или общедоступность чудес науки, как по отношению к творящим эти чудеса, так и к воспринимающим даруемые ими блага есть их исключительная привилегия.
4. Познавать архитектуру мира и находить в этом познании устой творческому предвидению.

Естествознание помогает определить человеку свое место в природе, исходя не только из того, что известно в современности, но и черпая сведения из эволюции мира. Главная задача *homo sapiens explorans*, считал физик, – быть сознательным участником эволюции живого. В этом ценность человеческой жизни.

Благодаря своей творческой активности человек преобразует первую (естественную) природу и ее нестройности превращает в стройности, создавая тем самым вторую (искусственную) природу, наиболее полно удовлетворяющую жизненные потребности человека. «Ценность стройности, – пишет Умов, – есть основа красоты и этики. Эволюция живой материи представляет естественную историю борьбы за осуществление высших проявлений стройности – этических идеалов» [7, с. 359].

Элементы этики уже заложены в самой природе человека как стройной системе – внешний порядок предполагает определенный духовный склад. Здесь действует принцип аналогии, о котором уже говорилось выше. Человек – стройная система, следовательно, его действия могут быть руководимы только стройной системой, в данном случае – системой ценностей. Этика как система норм и правил упорядочивает действия человека, что в полной мере, по мысли Умова, отвечает психической организации и духовному строю *homo sapiens explorans*.

«Чувство красоты, искусство вытекают из того же начала: мы наслаждаемся только тем, что стройно – будет ли это красота человеческого тела и его движений или красота полевого цветка, необъятных просторов воздуха или океанов, неизменяемости законов природы. Нестройная пестрота, мигание пламени и т. д. притупляют и утомляют нас» [5, с. 162].

Механизм, регулирующий жизнь, – логос, соединяющий в себе, по убеждению Умова, содержание понятий «научное знание» и «любовь». Любовь в теории мыслителя – высший жизненный принцип, для обозначения которого Умов использует древнегреческий термин – «агапе» (от греч.

ἀγάπη – любовь). Агапе для Умова – это любовь человека к человеку, человечность, «...это чувство, с которым гостеприимный хозяин встречает в своем доме чужеземца-гостя» [4, с. 53]. Знание и любовь предохраняют жизнь от хаоса, создают ритм в течение жизни, удерживают от бесцельного расходования энергии. Человек – резонатор этого ритма.

Функция человека в мире предписана системой. «В своем поведении, в своей деятельности среди людей, мы забываем или не подозреваем одного: каждый из нас – не более, как номер!» [4, с. 55]. По мысли Умова, человек занимает свое определенное место в природе и должен его осознать. Человеку кажется, что он двигается свободно, по своему желанию, на самом деле он действует в рамках невидимой для него закономерности. Не зная этой закономерности, двигаясь в индивидуальной жизни и в историческом процессе хаотично, человек натывается на препятствия, тем самым нанося вред себе и другим. Причем закономерные связи находятся не только в актуальном состоянии, но тянутся из прошлого и уходят в будущее. Умов сравнивал закономерности, существующие в мироздании, с сетью, которой окутано все человечество: «Да, мы окутаны сетью, как рыба неводом, и своими свободными, в сущности безсвязными движениями дергаем эту сеть...» [4, с. 55]. И если в какой-то части этой сети происходит нечто, то оно непременно отразится и на других участках сети. В этом смысле все далекие события и незнакомые нам люди становятся нам близкими, ибо связаны с нами опосредованно. И чтобы двигаться вперед, не причинять друг другу избыточные «страдания», следует придерживаться принципа «агапе», считает Умов.

«Мы должны воспитать в себе... твердое убеждение в связи поведений, взаимном воздействии умственных и нравственных уровней различных лиц, не только близко, но и далеко стоящих друг от друга! К такому убеждению призывает нас наука, и его утверждение в наших мыслях и наших поступках будет истинным прогрессом» [4, с. 56].

Убеждение во всеобщей связи событий и явлений, развивает свою мысль ученый, порождает необходимость «нравственной гигиены», «оздоровления душевного мира человеческих обществ» [4, с. 57]. «Санитарное орудие» нравственного оздоровления – агапе. Но это человеколюбие – не филантропное отношение к «униженным и оскорбленным», а активная конкретная деятельность по устранению нравственных недугов (изъянов) общества. Смысл «агапе» – в осознанной деятельности на основе убеждения, что все явления – маловажные и крупные – связаны между собой, и ты являешься причиной и результатом происходящего. Отсюда возникает моральная ответственность и научное объяснение древних истин: «Возлюби ближнего своего как самого себя», «Поступай так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой».



Закljučая анализ концепции *homo sapiens explorans*, уместно процитировать слова А. И. Бачинского, коллеги Умова, который дал ему такую характеристику: «...его пароль – наука; его лозунг – улучшение народной участи» [1, с. 7]. Говоря о человеческих качествах ученого-естествоиспытателя, Бачинский обращал внимание на приоритет эстетического в его мировоззрении. Он вспоминал, что для него эстетика была выше этики, и приводил в пример слова Умова:

«Вселенная – это арфа, ...струны ея звучат дивной гармонией закономерности. Звуки всей природы стройны и строги; только струны людей издают фальшивые ноты. Каждый человек должен жить так, чтобы его струна вносила новую красоту в общую гармонию; мы должны уничтожить все фальшивые звуки в нашей жизни».

«Нет добра и нет зла, – говорил он в другой раз: есть одна красота. Так электрический ток разбивается на два течения, плюс и минус. Плюсы и минусы – это добро и зло. Плюс и минус стремятся слиться – это и есть красота»<sup>1</sup>.

#### Список литературы

1. Бачинский А. И. Характеристика Н. А. Умова как ученого, как мыслителя и как человека. – М., 1916.
2. Галич А. И. Картина человека. – СПб., 1834.
3. Умов Н. А. Роль человека в познаваемом им мире // Природа. – 1912. – Март. – С. 310–331.
4. Умов Н. А. АГАПН / Умов Н. А. Собр. соч. проф. Николая Алексеевича Умова: в 3 т. Т. 3. – М., 1916.
5. Умов Н. А. Мысли об естествознании / Умов Н. А. Собр. соч. проф. Николая Алексеевича Умова: в 3 т. Т. 3. – М., 1916.
6. Умов Н. А. Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли / Умов Н. А. Собр. соч. проф. Николая Алексеевича Умова: в 3 т. Т. 3. – М., 1916.
7. Умов Н. А. Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина / Умов Н. А. Собр. соч. проф. Николая Алексеевича Умова: в 3 т. Т. 3. – М., 1916.
8. Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. – Рыбинск, 1997.

<sup>1</sup> Цит по работе А.И. Бачинского [1, с. 15–16].

### **Университетская лекция как эстетический феномен\***

В статье представлено философско-эстетическое осмысление феномена лекции как ядра отечественного университетского образования. Сопоставление западной и российской университетских традиций позволяет раскрыть специфику российской лекционной практики, определяемой особенностями русской культуры и складывающейся в соответствии с нею организацией системы университетского образования в России.

The article present a University lecture treated as the core of Russian University education in the aesthetic perspective. The author compares Russian and Western University traditions to describe specific characteristics of lecturing practices within the former, set by the peculiarities of Russian culture and University system formed according to them.

**Ключевые слова:** образование, университет, лекция, эстетика, герменевтика, риторика, метафора, русская культура.

**Key words:** education, University, lecture, aesthetics, hermeneutics, rhetoric, metaphor, Russian culture.

В современном университетском сообществе активно обсуждается проблема места и роли лекции в образовательном пространстве. Новые требования цивилизации к существующей системе образования заставляют задуматься о судьбе классического университета и о методах преподавания в его стенах. В условиях кризиса герменевтической модели университетского образования лекция как наиболее традиционная форма обучения подвергается жесткой критике за архаичность. Предметом критики выступают и ее авторитарный характер, не соответствующий идеалам либерального образования, и пассивная роль студентов во время лекции. Обсуждение методических достоинств и недостатков лекции выносится за рамки данного текста, основное же внимание в статье будет уделено исследованию эстетического потенциала лекции, обеспечивающего ей неприкосновенное положение в системе университетской культуры.

В российском университете лекция совершенно не случайно заняла центральное место, поскольку ее автократический характер наилучшим образом соотносился с духом имперского университета, где лектор выступал по отношению к студентам своего рода проповедником, призванным нести свет истины варварам. В своем максимуме именно к лекции как ключевой составляющей сводилась идея университета, что проявлялось в

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 12-03-00411.

речи студентов, обозначавших фразой «ходить на лекции» свое участие в университетских занятиях. Первенство лекции в системе университетского образования может быть объяснено не только имперским авторитарным духом российского университета, обнаруживающим себя в склонности к назиданию, но и в глубоко укорененной привычке русской культуры к восприятию готовых форм знания. Византийские православные догматы, идеи немецкой классической философии, социалистические и романтические идеи воспринимались в законченном виде, ревностно охранялись и истово исполнялись, что, впрочем, не всегда свидетельствовало об их глубоко понимании и подлинной культурной укорененности. Это способствовало формированию у публики взгляда на профессора как на пророка при естественном упразднении самой возможности критического отношения к его словам. Это определило стремление российского университета не к миссии обеспечения плюрализма мнений в едином культурном пространстве, а к нахождению единственно правильного ответа на поставленные вопросы. Многие университетские преподаватели отмечают эту склонность и у современных студентов: оставшись без возможности зафиксировать в своем конспекте «правильные» ответы и столкнувшись с вопросами, которые поставили под сомнение то, что казалось ясным прежде, многие испытывают разочарование в лекции как прошедшей бесполезно, не прибавившей новых прозрачных схем, норм и догм. Этот догматизм мышления, ставший одной из черт русской интеллигенции, явно диссонировал с манифестацией свободомыслия, но укладывался в общую схему догматизма русской культуры.

В традиционной русской культуре образование рассматривается как воспитание чувства благоговения. Это определяет эстетическую и этическую направленность российской педагогики. Западная образовательная традиция предполагает наделение учащегося теми инструментами и навыками, которые позволят ему преобразовывать действительность, это педагогика, ориентированная на внешний мир, в основе ее лежит метод как способ воздействия субъекта на объект. Русская образовательная традиция направлена в первую очередь на внутреннее преображение ученика, рассматривает его как послушника, что не предполагает его активной позиции; цель традиционной русской педагогики – сформировать образ человека, образовать его в соответствии с существующим идеалом. Если западная педагогика находится в поисках метода, то российская – в поисках учителя, что обнаруживает ее мощный этический и эстетический потенциал. Невозможность объективизации содержания образования и отделения академической проблемы от собственной субъективности и ценностной сферы превращают российское образование и науку в яркий эстетический феномен.

Западную образовательную традицию можно назвать рационально-преобразовательной, а восточную – художественно-созерцательной. Эта разница определяет основные способы познания мира в западной и восточной традиции: посредством дефиниции и метафоры соответственно. Этим же определяется приоритет устной речи в русской культуре в противоположность западной письменной традиции как возможности объективного отражения реальности и формы духовного капитализма. В устном выступлении истина не запечатлевается, а проживается, что во многом определяется самой природой русского языка<sup>1</sup>. Западный дух склонен к большей вере в реальность этого мира. Для западного сознания существует то, что оформлено; реально то, что выражено, высказано, точнее – записано. Существование объектов этого мира начинается с проведения границы, отделения одного от другого, утверждения того, что «одно не есть другое». Это означает, что в основе западной культуры и цивилизации лежит дискурс различения, а западный универсум – это универсум дефиниций. В свою очередь, для человека восточной культуры (русская культура здесь явно обнаруживает общие черты с Востоком) то, что оформлено, определено, уже не вполне существует, а принадлежит к «майя», миру иллюзии. Всякое определение, оформление лишает объект полноты его бытия (объективирование уже означает утрату совершенства – умаление). Все, что воплощено, оформлено, определено, сформулировано – фрагментарно; оно уже в полной мере принадлежит этому несовершенному миру, путь которого – распад и смерть. Отсюда вечное стремление русского человека к развоплощению, растворению в созерцании. Эти глубинные основы определяют разные пути оформления способов познания мира: научный западный (форма познания – дефиниция) и метафорический восточный (познание через искусство, метафору, мгновенное озарение). Это же самое определяет и преимущественные формы академического дискурса: примат письменных форм (собрание, умножение) в западных университетах и преобладание устных форм в русской культуре (расточительство, проповедь, проживание правды, эмоциональное напряжение и восторг). Для русской культуры характерен выбор в пользу искусства (художества) как способа познания истины (приобщения к истине, в котором упраздняется различие между субъектом и объектом): «слова только те подлинны и нужны, которые не о реальности («обсуждение»), а сами – реальность: ее символ, присутствие, явление. Таинство. Слово Божие. Молитва. Искусст-

---

<sup>1</sup> На это стремление слова в русской культуре «облекаться плотью» указывает Осип Мандельштам: «Эллинистическую природу русского языка можно отождествить с его бытийственностью. Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие. ... Ни один язык не противится сильнее русского назывательному и прикладному назначению» [3, с. 203]. Эллинистический элемент в русской культуре обнаруживает себя и в своеобразном онтологическом восприятии иконы, и в специфическом отношении к слову, которое и есть дело.

во» [5, с. 22]. Россия легко воспринимает художественную культуру, но не рационально-критическую традицию. Истина должна проживаться, а не познаваться, что делает невозможной ситуацию внеаходимости (исключения) наблюдателя, столь необходимую для объективной науки.

Все это объясняет, во-первых, примат художественных форм познания перед формально-логическими (метафорическое познание, которое не мыслит дефинициями, воспринимая их как ограниченность, поскольку «одно вместе с тем есть и другое» и «все существует во всем»), что определяет чувственно-оценочное восприятие университета с особым значением его этической и эстетической составляющих, а во-вторых, повышенное внимание университетов к словесному творчеству и университетским событиям (акты, диспуты, сходки), которые воспринимались ими как формы поклонения правде-истине (т. е. литургически), а не как способы продуцирования положительного знания.

Русские студенты уверовали в науку, которая, как религия, требовала служения, проповедания и поклонения, а не труда и мастерства, что отразилось в соответствующем лексиконе: верить в науку, исповедовать то или иное научное направление, ходить в университет как в храм науки, страдать за науку, ждать от науки ответов на роковые вопросы и нести науку как религиозное учение. Сами же научные истины должны были проживаться в литургическом акте-слове, слове-поступке. Как всякая религиозная догма, подобным образом воспринятая наука не терпела критического осмысления. Студенты смотрели на нее не как на описание законов природы, а как на благодать, которая должна излиться на них в храме-университете и преобразить сначала их самих, а затем и весь народ. Очевидно, что в такой ситуации большее значение имеет фигура проповедника, а не положительное содержание его проповеди. Так, для русского студенчества первостепенное значение имели Герцен и Писарев, нежели настоящие ученые-естественники.

Восприятие университета как храма и ожидание проповеди в его стенах вместо собственно академических занятий определяют риторическую направленность российского университета. Живое звучащее слово, призванное зажечь сердца слушающих (именно слушающими, а не усердно занимающимися, как это должно следовать из самой этимологии слова, и были русские студенты), предпочиталось всякому «ученому» письменному тексту как результату кропотливой работы. Это свойство определило специфический культурный облик российского университета.

Современный европейский университет максимально диалогичен, в нем реализуется диалоговое взаимодействие «студент – преподаватель» и «студент – текст». В режиме диалога в большинстве случаев организована даже лекция, поскольку строго монологический характер лекции подразумевает необходимость сообщения информации, которая не может быть непосредственно почерпнута из книг. В современных условиях существует множество возможностей предварительно ознакомить студентов с текста-

ми, которые необходимы для восприятия предстоящей лекции, и с самим ее содержанием. Таким образом, модель «слушаю – записываю», при которой дублируется содержание уже готового текста, оказывается малоэффективной и заменяется лекцией-диалогом, которая представляет собой герменевтический акт совместного постижения смысла текста студентами и преподавателем. Герменевтический характер процесса обучения в университете и составляет его, университета, универсальность. В университете, построенном по европейской модели, которую можно условно назвать герменевтической, ядром является библиотека, что определяет соотношение аудиторных и внеаудиторных занятий в пользу последних. Сам же университет оказывается пространством, в котором книги обретают голос, становясь «звучащими текстами».

Иначе построен процесс обучения в российских университетах, где центральную роль играет лекционная аудитория, что связано с театральным характером отечественных университетов в целом. Основу образовательного процесса в российском университете составляет не совместное движение преподавателя и студентов по герменевтическому кругу к смыслу текста, а лекция-выступление, достоинство которой чаще всего оценивается не по содержанию прочитанного, а по артистизму и риторическим способностям профессора. На такой лекции участие студентов в работе ограничивается в лучшем случае записыванием речи преподавателя или просто эмоциональным переживанием услышанного с возможной реакцией одобрения-неодобрения. Возможная причина такого положения дел таится в том, что университет с самого начала своего существования не был сосредоточен на своей основной функции – культивации чистой науки. Вскоре после своего открытия он начинает компенсировать недостаточность публичной жизни в российском обществе. Университет оказывается «на сцене», и от него ждут не успехов в области академической науки, а ответов на злободневные общественные вопросы и решительных действий по преобразованию действительности. Университет в Российской империи – заведение чрезвычайно шумное, для которого библиотечная тишина европейского классического университета была чужеродна. Принимая противопоставление филологии и литературы, предложенное Осипом Мандельштамом<sup>1</sup>, можно сказать, что российский университет, по крайней мере в свой имперский период, тяготел именно к литературе, а не к филологии, которая должна была бы быть основой его существования. При всей «литературной» направленности (публицистической, критической, журналистской) студенческой культуры среди студенческих организаций доля литературных кружков была невелика, т. е. серьезным занятиям филологией предпочиталась увлеченность литературой (влюбленность в нее). Со-

---

<sup>1</sup> «Литература – явление общественное, филология – явление домашнее, кабинетное. Литература – это лекция, улица; филология – университетский семинарий, семья» [3, с. 206].

кращалась дистанция между текстом и бытом, столь необходимая для филологии, и собственный биографический текст выстраивался по канонам литературы. Серьезные филологические штудии воспринимались студенческой средой как форма несвободы, что в особенности касалось ненавистных еще с гимназической скамьи классических древних языков, составляющих базу гуманитарного образования. «Слякоть» газетного листка предпочиталась строгому академическому языку, достигающему в своем максимуме такой точности и ясности, что эта филигранность выражения вызывает эстетический отклик на явление совершенства чистой формы в языковой сфере. При всей кажущейся противоположности художественной литературе лучшие образцы научных текстов приближаются по своей выразительности к поэтическим произведениям. Чтение множества шедевров научной мысли возможно ради наслаждения от языка, который благодаря точности формулировки становится поэзией<sup>1</sup>. На примере столь открытого противопоставления литературы и филологии отчетливо прослеживается стремление студенчества разделить содержание образования на «казенную» и «уличную» науку.

Это дает основание назвать российскую модель университетского образования риторической в противоположность герменевтической модели европейского университета. Риторический характер университета предполагает больший объем устной активности по сравнению с западными университетами, где предпочтение отдается письменной речи как позволяющей добиться большей точности выражения и предполагающей большую меру ответственности за собственные слова, т. е. — обеспечивающей большую научность гуманитарных занятий.

Работа с оригинальными текстами в российских университетах зачастую заменяется обращением к учебникам и различным компендиумам, которые уже являются результатом чьей-то интерпретации аутентичного текста, что практически исключает студентов из участия в герменевтическом акте, поскольку создатели учебников стремятся к однозначности толкования прочитанного. Предельная однозначность приводит к обеднению смысла текста. Известно, что текст, принадлежащий к высоким достижениям той или иной культуры, содержит в себе намного более того, что в него сознательно закладывалось автором. «Монологизация» текста, т. е.

---

<sup>1</sup> Об этом подробнее см. у Б. Кроче, рассматривающего феномен прекрасного с точки зрения удачности или неудачности выражения, что позволяет ему определять эстетику как науку о выражении и как общую лингвистику: «Всякое научное произведение есть в то же время и произведение искусства. Эстетическая сторона дела может оставаться в тени, когда наш ум захвачен всецело усилием уразуметь мысль ученого и разобраться в истине. Но она уже не остается более в тени, когда от деятельности уразумения мы переходим к деятельности созерцания и видим эту мысль либо раскрывающейся перед нами с ясностью, чистотой, отчетливостью, без лишних слов, без слов несовершенных, с соответственным ритмом и соответствующей интонацией, либо предстающей нашим взорам с неясностью, отрывистостью, беспорядочностью, разбросанностью» [2, с. 29].

сведение его к ряду готовых ответов, что неизбежно при его реферативном изложении в учебном пособии, оказывается очень уместной при существовании университета в условиях «монологического» государства и общества, т. е. именно в тех условиях, в которых существовал российский университет в свой имперский и советский период. Простота изложения и однозначность понимания хороши при изучении естественных и технических дисциплин, но при изучении дисциплин гуманитарных, т. е. «наук о духе», эти свойства приводят к обеднению смысла. В учебниках материал представлен схематически, процесс написания учебника – это процесс создания моделей. Проблема состоит в том, что при попытке моделирования культурных феноменов происходит их искажение, теряется сама суть этих явлений. В настоящее время наука еще не располагает способами их математического моделирования в силу того, что культура представляет собой очень сложную открытую систему. Написание учебника основано на принципе формализации знания, но гуманитарное знание невозможно формализовать в полной мере. Применительно к гуманитарной области знания учебник представляет собой результат интерпретации оригинальных текстов. Таким образом, чтение учебника представляет собой не погружение в мир аутентичного текста, а знакомство с теми смыслами, которые были извлечены (сконструированы) составителем учебного пособия. Избыток учебных пособий создает ощущение казенности академической гуманитарной науки, поскольку изложение единообразным научным, а порой и наукообразным языком чужих мыслей отрывает учащихся от оригинальных текстов, способных сообщить не только «букву», но и «дух» культуры, в которой они были созданы. При этом студент начинает поиск ответов на жизненно важные для него вопросы вне университетских стен, рассматривая университетскую науку в качестве средства для решения ряда задач, а не как самоцель, что приводит к возникновению совершенно другой науки, «которую для краткости можно назвать уличной или расхожей. Эта наука процветала среди молодежи и наносила неисчислимый вред университетской науке, потому что считалась истинной, в то время как университетская признавалась подтасовочной и казенной» [4, с. 1009].

Российскому университетскому образованию недостает опыта герменевтической работы с текстом, опыта погружения в текст и его подробного комментирования и толкования. В этом отношении российская образовательная модель ориентируется на экстенсивный подход знакомства с огромным содержанием знания, которое представлено в виде компиляций, реферативных изложений чужих суждений по поводу оригинальных текстов. Простое увеличение объема знаний в современных условиях не делает полученное образование универсальным. Такой подход способен привести лишь к «деуниверсализации» университета. Более продуктивным представляется интенсивный подход, который предполагает глубокое по-



гружение в текст при его разностороннем рассмотрении. При таком подходе более важным оказывается тщательность при изучении ограниченного количества текстов, чем увеличение информации о текстах без их детального изучения.

Очевидное преобладание риторического компонента в структуре российского университета привело к возникновению парадоксальной ситуации, при которой в институции, предназначенной для культивирования науки, собственно академическая деятельность оказалась вытесненной на периферию. Говоря образно, просодика в университете возобладала над семантикой, риторическая напряженность – над глубиной смысла.

Университетское образование стремится к тому, чтобы информация, которая сообщается студентам в процессе обучения, стала подлинным знанием, т. е. обрела бы субъективную значимость для познающего. Знанием как достоянием субъекта становится только та информация, которая обретает для человека личные (личностные) смыслы, надежно запоминается лишь то, что получает эмоциональную окраску. Университетское пространство театрализуется, дабы студенты вошли в научный текст, эмоционально восприняв его (например, даже изначально неэмоциональный математический текст). Перед студентами разворачивается книга бытия, которая предстает в виде сценического действия, даже мистерии. Вовлеченность в это действие дает учащимся возможность яркого эмоционального переживания процесса познания, вживания в смысл текста.

Если справедливо говорить о том, что наука в целом формирует картину мира, то именно в университете эта картина одушевляется, обретает новое измерение – чувственное, эстетическое. В университете научная картина мира предстает в виде драмы бытия и драмы познания. Кафедра оказывается сценой, на которой разворачивается эта драма. Научный текст можно рассматривать как сценарий, который на университетской кафедре превращается в драматическое действие (действие). Университет – это пространство, в котором научный текст обретает голос, из знаковой системы, подобной языку, становится речью, начинает звучать.

Участие в университетском событии, таком как лекция или семинар, принципиально отличается от работы с текстом. На университетской лекции студенты становятся зрителями и участниками события, которое рождается у них на глазах и при их непосредственном участии. Читая книгу, можно забежать вперед или вернуться назад, наконец, книгу можно отложить в сторону. Она – законченное творение, которое своей завершенностью и возможностью возвращения к ней, в сущности, выпадает из потока времени, становится чем-то вневременным, в то время как всякое университетское занятие строится по канонам классической драмы с единством времени, места и действия. Слушатели становятся свидетелями зримого воплощения мысли, которая осуществляется здесь и сейчас. Университетское событие невозможно отложить или приостановить, само осознание

этого факта создает ощущение драматической напряженности происходящего. Повествование ли об истории древнего мира или изображение математических формул – все превращается в драматическое событие, в котором действие последовательно развивается и следующий шаг заранее неизвестен, даже если содержание текста хорошо знакомо. Формулы не предстают как данность в противоположность тому, как они представлены в книге, а рождаются в процессе лекции<sup>1</sup>. Наблюдение за (совершением, воплощением в формулах) развитием математической мысли, которая неэмоциональна по своей природе, становится эмоционально напряженным, череда сухих логических выводов воспринимается как спектакль, действующими лицами которого выступают законы математики. Внутренняя драматургия научного текста раскрывается на кафедре, обретает зримое воплощение. Одно это действие уже делает университет совершенно неповторимым явлением культуры. Во время лекции происходит чудо соединения текста, уже отделившегося от автора-человека, с человеком, произносящим его в данный момент. Текст возвращается к живому существу, к устам, его произносящим, к пальцам, его пишущим. В это время текст оживает. Во время лекции происходит таинство *воз*-рождения этого текста. Не только текст повторяет путь собственного рождения, но и возвращает участников этого события к тайне создания текста, превращая их из зрителей в творцов. Слушающим дается возможность стать участниками таинства рождения (создания) текста, пережить радость творчества. Таким образом, текст не создается единожды, но рождается и проживается всякий раз, когда в аудитории упраздняется дистанция между текстом, принадлежащим человечеству, и каждым участником этого университетского события. В этом отношении лекция дает возможность слушателям, если они действительно являются соучастниками этого действия, превратиться в соавторов рассматриваемого текста. Эта причастность к чуду творчества несомненно имеет эстетическую природу, поскольку преодолевает границы между субъектом и объектом, являющуюся условием объективности научного знания в парадигме классической рациональности. Проживание тайны рождения текста делает этот текст лично значимым, чувственно воспринимаемым, не только умопостигаемым, но и неотторжимым от чувственной сферы человеческой личности. Поэтому повествование об этом единстве бытия текста и человека (со-бытии) прибегает к метафоре как к способу описания этого соединения (озарение, ясность, прозрение, радость, растерянность и отчаяние). Несомненно, что эта радость соучастия во внутренней жизни текста и тайне его рождения возникает и в пространстве библиотеки (уединение, затворничество, наедине с

---

<sup>1</sup> Об этом пишет А. Белый, вспоминая о лекциях профессора Умова: «лекции Умова по механике напоминали мне космогонию; ход физической мысли делался воочию зримым; формулы вылеплялись и выгранивались, как почти произведения искусства...» [1, с. 153].

собой), но во время лекции этот процесс обретает характер подлинного таинства, мистерии из-за совместного (коллективного) характера происходящего. Лектор превращается в жреца науки, обращая посвящаемых в тайны своей веры. Именно в отношении совместного участия (соучастия) в тайне рождения (проживания) текстов уместно говорить об университете как о храме науки, а об ученом сословии как о сословии жрецов. Не благоговение перед наукой роднит университет с храмом (напротив – превращение науки в «священную корову» разрушает университетское пространство), а возможность совершения таинства воспоминания, в котором неиссякаемо возобновляется жизнь текста, соединяющаяся с жизнью участников этого действия. И университет, и храм – пространства памяти, но их отличие от всякого книгохранилища в том, что в университетском и храмовом пространстве эта память оживает, обретает голос, обретает эстетическое выражение и эмоциональную значимость.

Никакое дистанционное образование не может заменить живого университетского общения, поскольку только присутствие в аудитории дает возможность принять участие в творческом акте создания и переживания неповторимого феномена – университетского занятия.

В настоящие дни университет не обладает монополией на образование, появилось множество альтернативных каналов получения информации, которые исключают непосредственный контакт преподавателя и учащегося. Активно обсуждается проблема сокращения часов аудиторных занятий в высших учебных заведениях, много говорится об отживании лекциями своего века. Все это, несомненно, имеет прагматическую обусловленность, но традиционные университетские формы занятий необходимо сохранить, поскольку отказ от них приведет к утрате традиционных черт университета, которые были не только атрибутом отдельной эпохи в истории образования, но являются неотъемлемой частью университетской эстетики.

#### Список литературы

1. Белый А. На рубеже двух столетий. – М., 1989.
2. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. – М., 1920.
3. Мандельштам О. О природе слова // Мандельштам О. Шум времени. – СПб., 1999.
4. Сементковский Р. И. Устав и наука. (Из унив. воспоминаний) // Исторический вестн. – 1911. – Т. 123. – № 3. – С. 1004–1013.
5. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. – М., 2007.

### Диссертация как феномен научного исследования

В статье рассматривается диссертация как вид научного исследования, формулируются его сущностные признаки и делается вывод о возможности сделать диссертационное исследование актуальным предметом анализа философии науки и эпистемологии.

The article deals with dissertation as a form and product of research, stating its basic characteristics which make it possible to treat it as an object of philosophic and epistemological study.

**Ключевые слова:** научное исследование, феномен научного исследования, признаки диссертационного исследования, диссертация.

**Key words:** research, phenomenon of research, dissertation research, dissertation.

В России ежегодно по результатам защит диссертаций присуждается около трех тысяч докторских и свыше двадцати тысяч кандидатских степеней [2, с. 1–15]. В подавляющем большинстве случаев, особенно в отраслях науки со строгой терминологической системой (в физико-математической или технологических, в которых новизна результатов признается лишь при наличии их патентной новизны и экспериментального подтверждения теоретических положений), диссертационное исследование (ДИ) является одной из значимых форм представления новых научных знаний в России. Неочевидность приведенного утверждения сохраняется в отраслях науки с менее строгой терминологией. Это отрасли науки, отнесенные по номенклатуре научных специальностей к гуманитарным, социально-экономическим и общественным. Они же наиболее подвержены и феноменам «теневой науки» [1, с. 111–125], возможно, требующим отдельного рассмотрения в рамках проблематики, релевантной для эпистемологии и философии науки. Замечу, что доля научных специальностей из указанных отраслей науки составляет чуть более 20 % от общего числа научных специальностей, но при этом доля защит по ним приближается к половине от всех защит диссертаций в течение года при подавляющем преимуществе защит в этой половине по экономике и педагогике. Количество защищенных диссертаций по философии в 2010 г. составляет чуть более двух процентов от всех защищенных диссертаций.

Назовем основные группы признаков диссертационного исследования, эксплицирующих его в научном исследовании, и сформулируем их следствия, претендующие на территорию философии науки.

Первую группу признаков можно назвать группой, дающей нормы выполнения ДИ. Известно, что научная деятельность «регулируется определенными идеалами и нормативами, в которых выражены представления о целях научной деятельности и способах их достижения» [8, с. 213]. На диссертационное исследование накладываются дополнительные нормативные критерии, задаваемые известным «Положением о порядке присуждения ученых степеней» (далее – Положение) [4]. Эти критерии не только задают порядок представления диссертации в качестве научно-квалификационной работы, но и формируют нормы собственно научного исследования, например, типы возможных научных результатов диссертации. В соответствии с Положением (п. 7) все возможные научные результаты кандидатских диссертаций по всем отраслям науки могут иметь только два типа, а все результаты докторских диссертаций – три типа результатов. К сожалению, в Положении не дается разъяснений о том, что следует понимать под терминами-критериями, характеризующими типы результатов кандидатской диссертации: «содержать решение задачи» и «научно обоснованные технические, технологические или иные решения и разработки, имеющие существенное значение для развития страны». Возможно, приведенные в Положении формулировки типов кандидатской диссертации появились под влиянием устаревшего представления о разделении отраслей науки на фундаментальные и прикладные, которое успешно бытует и в настоящее время. Объяснения в отношении типов результатов появляются в методических пособиях различных авторов. Их попытки истолковать, что следует понимать под указанными терминами применительно к отраслям науки, в которых авторы являются специалистами, конечно же, не бесполезны. Однако их объяснения не вносят для соискателей и членов диссертационных советов желаемой ясности в вопросе установления типа результатов диссертации, поскольку не носят обобщенного характера и не учитывают особенностей различных отраслей науки, что, на мой взгляд, должна предложить философия науки. Так, полагаю, весьма непросто обосновать причисление результатов социологии, философии, политологии, педагогики и некоторых других отраслей социального блока к решению задачи или технологической разработке, имеющей существенное значение для страны. Приведенные аргументы приводят к мысли о необходимости детализации дефиниций типов возможных результатов, полученных в различных отраслях науки, а возможно, и классах отраслей науки.

Прескриптивность ДИ формирует и стиль научного мышления соискателя. Выполняя диссертационное исследование, аспирант впервые сталкивается с критериями научной деятельности, ее идеалами и такими понятиями, как «новизна научного исследования», его «обоснованность», «значение результатов для теории и практики», являющимися и базовыми

нормативами оценки диссертации. Соискатель стремится достичь внутреннего единства работы, сформулировать новизну предлагаемого научного знания, обосновать его достоверность, т. е. старается соблюсти те критерии, которые существуют в науке и установлены соответствующими нормативами. Следующим достаточно очевидным признаком ДИ, относящимся к нормативной группе, является определение диссертации как научно-квалификационной работы. То есть, с одной стороны, она является основанием для присуждения соискателю соответствующей квалификации, а с другой – это научное исследование со всеми присущими ему атрибутами. В результате определение диссертационной работы как квалификационной переместило центр тяжести ее научного анализа в сферу педагогической отрасли науки, исследующей влияние процесса подготовки и представления диссертации на образовательные компетенции соискателя. При этом то положение, что диссертация – это еще и работа, представляющая новые научные знания, незаслуженно оттеснено на второй план, что подтверждается незначительным количеством работ, в которых диссертация становится объектом исследования, вследствие чего появляются частные методологии изложения знаний отдельных отраслей науки, претендующие на общенаучность.

К нормативной группе признаков относится также признак, устанавливающий конечность выполнения диссертационного исследования. Нормативным моментом завершения ДИ является представление диссертации в диссертационный совет, после чего любые изменения, исправления или дополнения к тексту диссертации уже не допускаются. Статья, представленная в научный журнал, после рецензирования может неоднократно редактироваться и улучшаться автором, тогда как сданная в диссертационный совет и принятая к защите диссертация никакой правке не подлежит. Следствием признака конечности ДИ является отношение к нему как к проекту, поскольку именно проекту свойственны законченность, ограниченность ресурсов, целостность, стадийность выполнения, внутреннее единство и подготовка соответствующей документации. Хорошо известно, что проектная деятельность все больше сопровождает научную: «...проектная установка проникает в сферу науки, а познавательная – в область инженерной деятельности» [8, с. 303]. Но через диссертационное исследование проектная установка заметно усиливается, предоставляет известные технологии подготовки проектов, реализуемых в различных сферах научной деятельности человека, сращивая знания естественных и социально-гуманитарных отраслей науки с технологическими.

И еще один признак диссертационного исследования, который можно отнести к нормативной группе. Это система отраслей науки – своеобразная классификация наук, сложившаяся в результате коллективного ее формирования на протяжении всего периода существования диссертационного исследования в России. Коллективность сотворения делает ее непохожей на другие известные классификации, созданные за всю историю науки.

Полнота включенности известных научных знаний в диссертационную классификацию обуславливается их востребованностью как в практическом, так и в познавательном аспектах, сформирована научными интересами соискателей во всем их многообразии и обеспечивается научными специальностями, установленными номенклатурой их паспортов. Заметим, что изменения в нормативной классификации происходят довольно часто. Согласно последнему из них (август 2009), диссертация может быть подготовлена соискателем ученой степени по 22 отраслям науки [3]. Безусловно, новшества, вводимые в систематизацию отраслей науки, имеют вполне серьезные основания, однако изменения, вносимые в нормативную классификацию отраслей науки и научных специальностей, могли бы стать более обоснованными при активном обсуждении этого вопроса на страницах философских журналов. Продуктивной, на мой взгляд, может явиться известная идея разделения науки на три отраслевых класса: естественные, технологические и общественные. Она способна повысить системность разделения диссертационной классификации на отрасли и точнее определиться с возможными типами научных результатов диссертации в каждой отрасли.

Второй группой признаков диссертационного исследования, характеризующей его как феномен научного исследования, является группа, призванная посредством диссертационного исследования получить и представить новое научное знание отрасли науки.

Обязательное наличие новых позитивных результатов в диссертации как условие успешной ее защиты оговаривается нормативно. Известно, что научное исследование вне рамок диссертационного может иметь конечный отрицательный результат, как, например, опыт Майкельсона, являясь при этом полноправным результатом научного (по)знания, но представление отрицательного результата в качестве результата диссертации вряд ли возможно. Известное высказывание Т. Куна «В рамках нормальной науки ученый настолько жестко запрограммирован, что не только не стремится открыть или создать что-либо принципиально новое, но даже не склонен это новое признавать или замечать», вряд ли приложимо к диссертационному исследованию в силу мотивации соискателя: представить в своей работе именно новый результат, поскольку только новый позитивный результат имеет право быть защищаемым.

На мой взгляд, для эпистемологии интересна процедура получения новых научных знаний, при которой новые научные положения, выдвигаемые исследователем-диссертантом, появляются не в связи с анализом и попыткой объяснения каких-либо уже известных или неожиданно возникших перед ним фактов, как это имеет место при абдукции, а в ситуации, при которой никаких фактов еще нет, а есть лишь выраженное стремление найти свою тему или предложить нечто, претендующее на новизну или новый результат, пригодный для диссертационной защиты. Отправным пунктом для запуска поисковой мысли здесь служит только мотивация

диссертанта: создать что-то новое по предложенной ему теме, выдвинуть новые аспекты рассмотрения объекта исследования, изобрести устройство или способ, составить новую модель явления или процесса любой природы. При этом, объяснение данного уже может существовать, например, в других диссертациях, но диссертанту требуется именно новое объяснение этого данного, обязательно отличающегося от известного. Для гарантии успешной защиты соискатель в таком случае ставит задачу «изобрести велосипед», имеющий значение для отрасли науки. При этом это «новое» необходимо найти как можно быстрее. Промедление может грозить для соискателя различного рода неприятностями, в том числе и не зависящими от него самого, т. е. системного характера, например, в связи с изменением наименования специальности или содержания ее паспорта, наконец, закрытием диссертационного совета. Заметим, что при достаточном интеллектуальном потенциале соискателя поиск по принципу «новое нового» обычно приводит к желаемой цели. Выскажу гипотезу, что описанная процедура поиска знания «новое нового» претендует на то, чтобы попасть в один ряд с абдукцией и обрести свое наименование, по поводу которого вопрос оставляю открытым.

Следующий признак диссертационного исследования из этой группы – наличие его структуры с набором структурных элементов, слабо изменяющейся от диссертации к диссертации, что констатируется в известном высказывании М.А. Розова: «Посмотрите и сравните друг с другом рефераты кандидатских и докторских диссертаций. Они различны по содержанию, но написаны по одной и той же схеме. Можно подумать, что они следуют какой-то официальной инструкции, однако такой инструкции не существует». То есть, философия науки не отрицает существования структуры, цементирующей любую диссертацию. Таким образом, диссертации, как и народные волшебные сказки, имеют закрепленную традицией морфологию. В отношении структуры и морфологии сказок ответ найден В. Я. Проппом [5]. В отношении диссертации вопрос пока открыт, но в качестве начинаний такого анализа можно указать на работы А.П. Тунакова [9], А.Ю. Цофнаса [10, с. 133–135], С.Г. Селеткова [6; 7]. Однако заметим, что при существовании конечного множества конструкторов и регулятивов диссертации их одинакового набора в работах, исследующих объекты различной природы, может и не быть. Так, не все диссертации могут содержать, допустим, эмпирические исследования, а обоснование теоретических положений диссертации, представляемых в качестве основного результата, осуществляется путем логического анализа или сравнения их с известными положениями или тестовыми решениями. Тип результата также оказывает влияние на структуру (состав компонентов) диссертации.

Наличие определенного набора конструкторов предполагает обязательность их взаимовлияния, взаимозависимости и взаимосогласованности. Любые изменения матрицы интересов соискателя или категориальной матрицы диссертации могут привести к изменению существа предмета исследу-



дования, что, в свою очередь, ведет к изменению наименования работы и далее по цепочке к переформулировке конструктов с согласованием их между собой. Это следующий признак диссертационного исследования, который можно назвать его итерационностью. На итерационность научного поиска указывают многие авторы, в ДИ итерационность проявляется наиболее явно, поскольку оно связано с необходимостью согласовать друг с другом не только совокупности конструктов работы, но и привести их в соответствие с нормативными требованиями, являющимися критериями оценки диссертации.

И еще один признак из этой группы – полнота и системность изложения предмета диссертационного исследования. В этом основное преимущество диссертации перед любым другим научным произведением, в том числе и статьей. Объем статьи редко позволяет детально выполнить анализ проблемной ситуации, раскрыть ее причины, дать обширный фактический материал, выполнить подробные обоснования нового знания или инновационной разработки. Диссертация нормативно не ограничивается в объеме. Полнота и системность изложения научных положений в наибольшей степени проявляются в докторском диссертационном исследовании, а соискатель, защитивший его, приобретает компетенции, присущие действительно состоявшемуся ученому определенной отрасли науки. В этом просматривается явное преимущество двухступенчатой системы института защит диссертаций, имеющей место в России и некоторых других странах.

С другой стороны, при всей полноте и системности диссертационного исследования нельзя обойти и такой его признак, как гипотетичность представляемых в диссертации научных знаний, что является следствием норматива подготовки диссертации соискателем самостоятельно и устаревающей, на мой взгляд, формы представления диссертации – в виде рукописи – труда, труднодоступного для прочтения широкой аудиторией. Современное развитие информационных технологий и печатных средств подготовило почву для представления диссертационного исследования в виде, например, рецензируемой оппонентами монографии, издаваемой аттестованными издательствами, при отказе от также устаревшего, сокращенного в несколько раз представления диссертационного труда для заинтересованных лиц и организаций в виде автореферата. Условия ответственности при этом должны быть оговорены нормами. Такая форма представления диссертационного исследования однозначно снимет вопросы-замечания, начинающиеся словами: «из автореферата не понятно ...», число которых в отзывах на автореферат весьма значительно.

Заключительная, третья, группа признаков диссертационного исследования неразрывно связана с существованием научных социумов и, прежде всего, научных школ. Научная школа как научный социум состоит из двух групп ее членов: имеющих ученую степень и не имеющих таковой. То есть существующие в науке школы, которые с полным основанием могут называть себя научными, по современным представлениям, обязатель-

но имеют членов с учеными степенями. При этом явно или неявно члены школы, не имеющие ученой степени, намерены получить ученую степень кандидата наук, а кандидаты наук – степень доктора наук и перейти из ранга учеников в ранг учителей школы. Не ошибусь, если скажу, что в подавляющем большинстве случаев главная цель диссертанта – положительное прохождение публичной защиты диссертации и присуждение в итоге искомой ученой степени, которая, по мнению соискателя, должна изменить его научный и социальный статусы. В силу известных причин более сильной и устойчивой мотивации выполнения научного труда как диссертационного в современной российской науке на сегодня нет. При существующей системе аттестации диссертационных работ мотивация соискателя получить новые научные результаты конкурирует с мотивацией подготовить диссертацию и защитить ее с положительным соотношением голосов членов совета независимо от значимости для науки представленных в диссертации результатов. Мотивацию соискателя защитить диссертацию с малозначимыми научными результатами или с результатами, полученными не лично соискателем, существующая система присуждения ученых степеней полностью не исключает, и решение проблем объективной оценки вклада диссертанта в совокупность научных знаний отрасли науки остается актуальным. Если допустить, что в подавляющем большинстве диссертационные советы способны верно и объективно дать оценку новизны представляемых диссертантом результатов, то каждая защищенная диссертация должна содержать крупницы новых научных знаний.

С другой стороны, наличие сильной мотивации соискателя на получение научных результатов с присуждением ученой степени – это основа для зарождения у соискателя искреннего интереса к проведению научного поиска, основа формирования его стиля научной деятельности, типа мышления и реализации творческого потенциала.

Следующим признаком ДИ из этой группы является признак, который можно определить как наличие ярко выраженной общественной реакции на факт защиты диссертации и результаты диссертационного исследования. Этот признак является следствием социальной заинтересованности в результатах защиты и существования многоступенчатой экспертизы диссертации в виде предзащит и самой публичной защиты, анализа диссертации оппонентами, организациями, учреждениями с представлением в диссертационный совет соответствующих отзывов, наличия обязательной публикации результатов в научных изданиях, наконец, своего рода рекламы результатов. Выраженная общественная реакция создает благоприятные условия для внедрения инновационных разработок в различные сферы деятельности общества, его экономики, социальных институтов, промышленности, науки, наконец, культуры. Это безусловно должно эффективно использоваться путем создания соответствующих инфраструктур, способствующих объективному оцениванию значения и реализации результатов диссертационного исследования. С позиции научного социума России,

диссертационное исследование – это решающий фактор, определяющий процесс воспроизводства научных кадров. От степени организованности этого процесса зависит состояние практически всех научных социумов и их эволюция.

В известном учебном пособии указывается на три глобальных кризисных проблемы человечества на рубеже тысячелетий, одна из которых определяется как проблема сохранения человеческой личности в условиях антропологического кризиса, который ставит под сомнение тип научно-технического прогресса, реализованный в техногенном развитии. В связи с этим авторы указанной работы ставят вопросы: каким образом можно изменить тип научной рациональности, включив в него в явном виде гуманистические ориентиры и ценности?, как возможно включение в научное познание внешних для него ценностных ориентаций и каковы механизмы этого включения? [4, с. 213]. На мой взгляд, одним из потенциальных ответов на эти вопросы может быть ответ, призывающий к необходимости полнее и рациональнее использовать институт защит диссертаций, непосредственно участвующий в формировании ценностных ориентиров диссертантов и традиций научных школ России.

#### Список литературы

1. Бажанов В.А. Свободное научное творчество и его имитация в отечественной философии // Эпистемология и философия науки. – 2010. – № 1. – С. 111–125.
2. Бюл. Высш. аттестац. комис. М-ва образования и науки Рос. Федерации. 2011. № 3. С. 1–15.
3. Номенклатура специальностей научных работников. Утв. приказом Минобрнауки России от 25.02.2009 № 59 (в ред. приказа Минобрнауки России от 11.08.2009 № 294).
4. Положение о порядке присуждения ученых степеней, утв. постановлением Правительства Рос. Федерации от 30 янв. 2002 г. № 74 (в ред. постановления Правительства Рос. Федерации от 20 июня 2011 г. № 475).
5. Пропп В. Я. Морфология сказки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1969.
6. Селетков С.Г. Морфология диссертации // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. – Т. 2. Философия. – 2012. – № 2. – С. 195–205.
7. Селетков С.Г. Теоретические положения диссертационного исследования: моногр. – Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2011. – 344 с.
8. Стёпин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники : учеб. пособие для вузов. – М.: Контакт-Альфа, 1995.
9. Тунаков А. П. Как работать над диссертацией. – 3-е изд., перераб. и доп. – Казань: Отечество, 2005. – 204 с.
10. Цофнас А. Ю. Типы научных проблем // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: материалы VIII Общерос. науч. конф., 24–26 июня 2004 г., [Санкт-Петербург / редкол.: В. И. Кобзарь и др.]. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. – С. 133–135.

## ОПЕРАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ: НАУЧНЫЙ СТАТУС И ПРИКЛАДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 303.433.4

*В. Г. Зарубин, В. А. Макаридина*

### Оперативная социология: методологическое основание и технология

В статье раскрывается статус оперативной социологии как научной дисциплины, относящейся к области гуманитарных технологий и выступающей инструментом управления. Выявляются факторы, которые способствовали возникновению оперативной социологии – социальная динамика, фактор времени, современные технологии опросов общественного мнения. Раскрываются методологические основания оперативной социологии и выявляются преимущества и риски ее технологии.

The article treats the status of express sociology as a discipline and the factors that caused its appearance, i.e., the social dynamics, the time factor, the modern technologies of opinion polls. The authors describe express sociology methodological basis, its advantages and risks.

**Ключевые слова:** социология, оперативная социология, методология, прикладные исследования, гуманитарная технология, управление.

**Key words:** sociology, express sociology, methodology, applied research, humanitarian technology, management.

Социология – сложная, структурированная отрасль научного знания. Социологическое знание носит иерархический характер и включает пять ступеней. Верхняя ступень – научная картина мира. Она включает универсальное знание составляющих основу социальных наук и совокупность самых общих теоретических суждений о том, как устроена и каким законам подчиняется социальная реальность. Следующая ступень – общесоциологические теории. Они призваны дать описание и объяснение развития общества в целом; вскрывают основные тенденции развития социальных отношений как целостной системы; касаются глубинных, сущностных моментов развития общества, исторического процесса в целом; дают обоб-

щения и выводы о причинах возникновения и функционирования социальных явлений; оперируют категориями: общество, социальная структура, социальная стратификация, социальное действие.

Третья ступень – специальные теории. Они открывают возможность создания основы для исследований конкретных областей человеческой деятельности и отдельных составляющих социальных структур без использования громоздкого и абстрактного понятийного аппарата фундаментальных теорий; взаимодействие с реальной жизнью людей, которая всегда находится в поле зрения теорий среднего уровня, отражающих практические проблемы жизни отдельных сфер общества; демонстрация возможностей социологических исследований в глазах практиков-ученых, специализирующихся в других областях знания.

Четвертая ступень – эмпирические социологические исследования. Это крупномасштабные исследования, соответствующие строгим требованиям науки и направленные на подтверждение частной теории. Главная их цель – способствовать приращению нового знания, открытию новых закономерностей и обнаружению неизвестных социальных тенденций. Данные эмпирических исследований служат основанием для выработки рекомендаций, направленных на решение текущих и перспективных задач общественной жизни. И последняя ступень – прикладные социологические исследования. Это маломасштабные исследования, проводимые на одном объекте (организация или предприятие), призванные изучить конкретную социальную проблему, план социального развития и разработать практические рекомендации для достижения результата.

Наблюдается зависимость между стадиями социально-экономического развития общества и развитием социологической науки. Первые две ступени – научная картина мира и общесоциологические теории – возникли в ситуации перехода от традиционного к индустриальному обществу. Последующие ступени – специальные теории, методика эмпирических и прикладных социологических исследований – формировались с конца XIX – до середины XX в.

А что сейчас? Пребывает ли социология в неизменном состоянии вот уже более шестидесяти лет или тело социологии претерпевает изменения?

Прежде всего, обратимся к анализу внешних обстоятельств. Какие факторы способствовали возникновению оперативной социологии? Первый фактор вызван тем, что социальность стала динамичной, подвижной, мобильной. Ведущие социологи, анализируя социальность, прибегают к таким метафорам, как «текущая современность» (З. Бауман [1]), «последствия современности» (Э. Гидденс [2]), «общество социальных изменений» (П. Штомпка [8]). Второй фактор связан с переходом от часового к мгновенному времени. Если часовое время воспринималось в качестве «управляемого ресурса» [6, с. 165], то мгновенное время связано с мгновенной передачей и одновременным доступом к идеям и информации из любой точки планеты [6, с. 187]. Третий фактор обусловлен тем, что опросные

технологии активно применяются в маркетинге, в избирательном процессе, в прессе. Социология лишилась монополии в области прикладных исследований, использующих количественную и качественную стратегию сбора эмпирического материала. Таким образом, динамизм социальных процессов, сжатие социального времени и конкуренция на рынке информационных услуг вызвали необходимость новой области социологии – оперативной социологии.

Методологическим основанием для обоснования принципов оперативной социологии является компетентностный подход. Основу концепции составляют следующие положения. 1. Результат деятельности может быть описан с помощью понятия «профессиональная компетентность». Например, под профессиональной компетентностью понимается интегральная характеристика, определяющая способность специалиста решать профессиональные проблемы и типичные профессиональные задачи, возникающие в реальных ситуациях профессиональной деятельности, с использованием знаний, профессионального и жизненного опыта, ценностей и наклонностей. «Способность» понимается не как «предрасположенность», а как «умение». Способности – индивидуально-психологические качества личности, позволяющие успешно выполнять определенный вид деятельности. 2. Компетентность проявляется в деятельности, поэтому нельзя «увидеть» непроявленную компетентность. 3. Принципиально важным является то, в каком соотношении выступают в единой профессиональной компетентности разные виды компетенций – ключевые, базовые и специальные.

В логике компетентностного подхода оперативная социология оказывается разновидностью технологии. В научной литературе развернулась дискуссия о содержании концептов «социальные технологии» и «гуманитарные технологии». Термин «социальные технологии» появился в научном обороте несколько раньше, чем термин «гуманитарные технологии», и восходит к идеям К. Поппера о социальной инженерии. Российский исследователь Б.Ф. Усманов обобщил основные подходы к определению этого понятия. Социальные технологии понимаются как:

- совокупность методов и средств для решения социальных проблем;
- совокупность знаний о способах организации социальных процессов;
- деятельность, благодаря которой обеспечивается решение социальных проблем;
- элемент механизма управления по решению социальных проблем;
- система инновационных способов разрешения социальных проблем.

Следует отметить, что «социальные технологии» реализуются преимущественно в рамках социальной работы. По мнению Б.Ф. Усманова, «технология социальной работы представляет собой систему инновационных и традиционных методов, средств, приемов и форм деятельности со-

циальных работников и социальных учреждений, которые будут применяться в определенной последовательности с целью успешного разрешения той или иной социальной проблемы» [7, с. 9].

Инструментальный подход доминирует среди социологов. По мнению К. Н. Тулинова, существуют как минимум две основные трактовки понятия «социальная технология». «С одной стороны – как рационально построенная система операций, являющаяся способом достижения определенных целей в преобразовании социальных отношений и структур; цели при этом ставятся субъектом этих преобразований. С другой стороны – как функционирование социальных систем, рассмотренных как технологические системы» [5, с. 8]. Ж. Т. Тощенко дал следующее определение: «социальная технология – это совокупность последовательных операций, процедур целенаправленного воздействия и реализации ранее намеченных планов (программ, проектов) и получения оптимального социального результата» [4, с. 453].

В отличие от инструментально-технологического подхода сторонники гуманитарного подхода придерживаются иных позиций. Речь идет о принципиально иных вещах, нежели манипуляция, даже в мягком виде. С. М. Елисеев указывает на соединение философско-методологического и политико-конъюнктурного моментов: «В принципе, гуманитарные технологии – это одновременно и удачный бренд, и самостоятельная методология, возможно, до сих пор не вполне последовательно и ясно изложенная» [3, с. 32]. Гуманитарные технологии и решают, с одной стороны, проблему самореализации человека и группы, с другой – проблему развития коммуникации в рамках коммуникативной стратегии. В контексте гуманитарных технологий человек выступает как своеобразная знаковая система, высоко информативная и открытая для контактов, что облегчает актуализацию индивидуально-личностных смыслов, выступающих в этом случае в качестве преобразующего и преобразуемого начала. Специфика гуманитарных коммуникативных технологий состоит в том, что теоретически они не являются индифферентными к экзистенциальному или этическому содержанию действия. В наибольшей степени они зависят от гуманитарного содержания коммуникативной практики, иначе являются просто технологиями социальной манипуляции. Гуманитарные технологии предполагают обязательное наличие обратной связи, диалога/общения между участниками коммуникативного процесса.

По содержанию оперативное социологическое сопровождение является инструментом управления. Цель оперативного социологического сопровождения состоит в создании эффективных условий, качественного информационного фона для решения социальных проблем, возникающих в процессе функционирования организации. Реализация поставленной цели способствует улучшению условий саморазвития и самореализации членов организации. Это ведет к формированию нового качества организационной среды. Новое качество предполагает созидательное взаимодействие и диа-

лог между различными целевыми группами, которые составляют организацию. Эта особенность оперативного социологического сопровождения составляет его сущность и выступает основным качественным отличием от других видов социологических исследований. Оперативное социологическое сопровождение относится к классу гуманитарных технологий, которые строятся по принципу «здесь и сейчас». Данный класс технологий предполагает два ограничителя. Временной ограничитель синхронизирует процесс социологического исследования с процессом принятия управленческого решения. Это приводит к тому, что социологическая информация имеет ценность только в том случае, если она оказывается частью управленческого решения. Пространственный ограничитель четко определяет сферы, где распространяются потоки социологической информации (целевые группы, ответственные за принятие и исполнение управленческих решений).

Временной и пространственный ограничители определяют специфику задач, на реализацию которых направлена технология оперативного социологического сопровождения инновационной образовательной программы. Первая задача направлена на создание условий для принятия ответственных решений внутри организации. Решение данной задачи предполагает ориентацию на самообследование и самоанализ в процессе выполнения принятых ранее управленческих решений. Вторая задача направлена на создание условий для принятия решений, которые предполагают изменение ситуации, сложившейся в организации. Реализация данной задачи предполагает корректировку самих решений путем введения новых параметров, выявленных в процессе изучения проблемной ситуации. Третья задача направлена на изучение предполагаемых процессов и явлений, которые возникают в ходе проектной деятельности. Реализация задачи активизирует инновационный потенциал организации. Четвертая задача направлена на изменение общественных настроений внутри организации. Реализация задачи, с одной стороны, показывает, на базе каких данных готовилось управленческое решение, с другой – стимулирует членов организации в области реализации принятого решения.

Специфика технологии оперативного социологического сопровождения заключается в сочетании количественной и качественной стратегии социологического исследования. Количественный подход представляет собой такую методологию и конкретные исследовательские практики, когда отправной точкой исследования являются теоретические гипотезы, которые в процессе исследования верифицируются (подтверждаются). При этом процедура верификации построена на использовании математики в качестве доказательства: на измерении социальных признаков, интересующих исследователя, и математическом анализе полученной социологической информации.



Качественный подход представляет собой такую методологию социологического исследования и конкретные социологические практики, целью которых является изучения социальных явлений и процессов, прежде всего, с точки зрения действующего индивида как начала любой социальности, интерпретирующего мир вместе с другими людьми, действующего в нем в соответствии со своими интерпретациями. Исследователь здесь должен непременно «погрузиться» в мир личностных смыслов изучаемых людей, понять мотивы и цели их поступков, их объяснения происходящего, чтобы потом конструировать понятия, призванные вобрать в себя этот субъективный опыт.

Различия двух методологий существенны. Они состоят в выборе конструктов и как следствие – методов. Количественная методология дает достаточно точную картину статистического распределения признаков, но она ничего не может рассказать об отдельном индивиде. Качественная методология дает точное изображение внутреннего мира и поведения отдельного человека, но не способна дать точную картину социальной группы в целом. Как быть? Есть ли что-то общее, что объединит две методологии? Конечно, есть. Это общее выражается в логике исследования. Логика исследовательского поиска имеет вид технологической цепочки: формирование цели – программирование – сбор информации – обработка информации – анализ информации – результирующий социологический документ. В обоих случаях речь идет об исследовании социальных процессов внутри организации. Таким образом, количественная и качественная методологии одновременно и взаимопротивоположны, и взаимодополняемы. В нашем случае принцип дополнительности двух методологий является проявлением междисциплинарности. Сочетание двух методологий порождает не только эффект объемности социологической реконструкции реальности, но эффект адекватного отображения реальности благодаря взаимному контролю в процессе получения эмпирических данных.

Деятельность специалиста, владеющего технологией оперативного социологического сопровождения, должна быть направлена на формирование деловой организации. Он может входить в состав команды проектировщиков целевых программ развития, участвовать в разработке механизма, обеспечивающего взаимодействие сотрудников и руководителей различных структурных подразделений, создавать каналы для участия социальных партнеров в реализации программы развития организации и оценке ее результатов.

Каковы познавательные особенности оперативной социологии? Первая особенность оперативной диагностики – направленность на практические задачи, принятие определенных управленческих решений. Вторая характерная черта – исследование проводится не по инициативе исследовательской группы, а по инициативе заказчика. И третья характерная черта – итоговый результат направлен на принятие конкретного управленческого решения. Удельный вес фундаментальных оснований ми-

нимален. Основу оперативной социологии составляют экспресс-методы. Объясняется это высокой информационной доступностью объекта исследования и преимущественной ориентацией опроса на решение практических задач университетского сообщества. При этом надо соблюдать одно простое правило: спрашивать надо только то, чего нельзя получить с помощью объективной информации.

По сравнению с традиционной версией методологической части программы социологического исследования, которая включает пять основных элементов – формулировку проблемы, определение объекта и предмета исследования, постановку цели и задач, интерпретацию основных понятий, предварительный системный анализ исследования и выдвижение гипотез, – технология оперативного социологического сопровождения включает только два элемента: первый – формулировка проблемы, определение объекта и предмета исследования, второй – выдвижение гипотез. Что касается гипотез, то необходимо ввести ограничение. Разработка научной гипотезы – дело высокопрофессиональное. В случае с оперативной диагностикой речь идет о временных гипотезах. Такие гипотезы составляются просто, на основе тех вопросов, которые вы включили в анкету. Это иное переложение или описание их, не претендующее на особую научную глубину. Для того чтобы быстро и качественно провести оперативное исследование, важно иметь каталог стандартизированных вопросов. Группа из трех-четырех специалистов в короткий срок может не только разработать программу, но и получить конечный результат.

Каковы преимущества технологии оперативного социологического сопровождения инновационной деятельности университетского сообщества? Прежде всего, это оперативность. Оперативность как реальная возможность быстро и своевременно изучить конкретную ситуацию в целях определения путей снятия негативных тенденций развития конкретной ситуации достигается посредством сокращения сроков анализа проблемы исследования, упрощения процедуры программной проработки, интенсификации процесса сбора информации. Следующим преимуществом предложенной технологии является достоверность информации. Достоверность – это обязательный элемент любого социологического исследования, выполняемого на профессиональном уровне. В условиях оперативности достоверность информации обеспечивается глубиной анализа проблемной ситуации, надежностью выборок и качеством методик. Наконец, речь идет о таком преимуществе, как конкретность. В силу своей специфики оперативное сопровождение направлено на достижение практической цели.

Риски применения технологии обусловлены двумя причинами. С одной стороны, гуманитарный технолог стремится к получению оперативной информации, а с другой – к достоверности результатов. Это ведет к противоречию. С одной стороны, чем последовательнее осуществляется принцип достоверности, тем больше замедляются темпы исследовательских

работ, сводятся на нет возможности оперативного решения острой социальной проблемы. С другой стороны, интенсификация процесса, проводимая за счет уменьшения числа исследуемых и упрощения процедуры получения информации, ведет к искажению результата. В первом случае теряется актуальность, во втором появляется опасность получения искаженной информации.

### Список литературы

1. Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008.
2. Гидденс Э. Последствия современности. – М.: Практик, 2011.
3. Елисеев С.М. Гуманитарные технологии и политический процесс в России / под ред. Л. В. Сморгунова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2001.
4. Тощенко Ж.Т. Социология. Общий курс. – М.: Юррайт, 1998.
5. Тулинов К.Н. Социальные технологии и технологическое представление общества // Социальные технологии: сущность, виды и роль в современном обществе: Материалы мезвуз. науч.-практ. конф. / под ред. Р.Б. Камаева – Уфа: Изд-во УфГУ, 2000.
6. Урри Дж. Социология за пределами общества. Виды мобильности для XXI столетия. – М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2012.
7. Усманов Б.Ф. О содержании понятия «социальная технология» // Современные социальные технологии: теоретико-прикладные аспекты / под ред. Б.Ф. Усманова. – М.: Изд-во Моск. гуманит. академии, 2000.
8. Штомпка П. Социология: анализ современных обществ. – М.: Логос, 2005.

**Социология образования:  
исследовательский потенциал классического наследия**

В статье раскрываются познавательные возможности классического наследия в области социологии образования. Анализируются концепции Э. Дюркгейма, Т. Парсонса, П. Бурдьё. Делается вывод, что классическое социологическое наследие оказывается инструментом познания меняющейся реальности в сфере образования, и предлагаются концепты для разработки технологии оперативных социологических исследований.

The article describes cognitive and educational opportunities of classic sociology of education. The author analyses Durkheim's, Parsons's and Bourdieu's concepts, coming to the conclusion that classic sociological education is the instrument of changing educational reality cognition and suggesting concepts to develop the technology of express sociology research.

**Ключевые слова:** социология, образование, концепция, Дюркгейм, Парсонс, Бурдьё.

**Key words:** sociology, education, concept, Durkheim, Parsons, Bourdieu.

Классическое социологическое наследие обладает эвристическим потенциалом. Оно представляет собой не только архив прошлого, но и лабораторию для исследовательского поиска. В рамках социологической традиции рассмотрим институциональный, структурно-функциональный и структуралистско-конструктивистский подходы исследования проблем образования [4; 5].

Образование в институциональном контексте рассматривается как часть более широкого социального процесса, что становится возможным на основе обобщения динамических характеристик школы как социальной системы и в перспективе позволяет выявить закономерности ее развития и выйти за рамки педагогических или психологических оценок ее проблем. Каждое явление из сферы образования получает институциональное объяснение. Оно особенно важно, поскольку институциональные революции резко меняют направление развития всего социума. Образование, как доказывают сторонники *институционального подхода*, значительно увеличивает шансы общества на выживание, поскольку повышение образования людей не влечет за собой ломку классовой структуры или сдвиги в организации власти, а значит, сокращает человеческие издержки на пути прогресса.

В докторской диссертации «О разделении общественного труда», защищенной в 1893 г., Эмиль Дюркгейм, работавший в университете Бордо и затем в Сорбонне в Париже, высказывает оптимистические надежды в связи с распространением в обществе специализации, которая, по его мнению, лучшим образом социализирует индивида. Человек, отдающий себя всецело своему делу, развивается не вширь, а вглубь и в «каждое мгновение слышит зов общей солидарности, исходящий от тысяч обязанностей профессиональной морали» [3, с. 372–373]. Последнее замечание многозначительно, ибо с развитием специализации Эмиль Дюркгейм связывает создание новой нравственности, обосновывающей идеал такого общества, где «все будут сотрудничать для блага всех и каждого» [3, с. 378]. Образовательное учреждение, соответствующее своей миссии, должно формировать совестливое отношение будущего специалиста к действительности и оказывать влияние на образование всех слоев общества.

В трудах Дюркгейма прослеживается глубокий интерес к процессам социализации и к школе. Франция переживала то, что Дюркгейм называл моральной дезинтеграцией. Волне дезинтеграционных изменений могла и должна была, по его мнению, противодействовать школа. Для противостояния надвигающемуся бедствию школа должна взять на себя активную роль в реорганизации общества, в социальной реформе во имя стабильности. Именно школы были местом, где должны были целенаправленно и постепенно сформироваться новые отношения и новый смысл жизни сообщества.

Дюркгейм рассматривал образование как свойство, отражающее сущность общества, а не только трансформирующее социальную структуру. Он проявлял интерес к социальным функциям образования в большей степени, чем к личностным, и полагал, что ведущая функция образования как социального института состоит в поддержании связи между личностью и обществом, в укреплении целостности последнего.

Хотя в Сорбонне Э. Дюркгейм занимал должность профессора педагогики, но проблемы образования и воспитания он рассматривал как социолог.

«Мы не единолично создали обычаи и взгляды, определяющие этот тип (воспитания – прим. автора). Они являются продуктом совместной жизни и выражают ее потребности. В большей части они выражают практику даже предшествующих поколений. Все прошлое человечества способствовало созданию этого свода правил, определяющего современное воспитание; вся наша история, история народов, живших до нас, оставила в них отпечаток. Подобно тому как высшие организмы несут в себе отголосок всей биологической эволюции, завершением которой они являются. Когда изучаешь с исторической точки зрения способ, с помощью которого сформировались и развивались системы воспитания, то замечаешь, что они зависят от религии, политической организации, степени развития наук, состояния промышленности и так далее. И если отделить их от всех этих исторических причин, они становятся непонятными» [2, с. 13–14].

Изучение образования в работах Дюркгейма опирается на понятие биосоциальной природы личности.

«Можно сказать, что в каждом из нас присутствует два существа, которые, оставаясь неразлучными в абстракции, не перестают быть отличными. Одно существо состоит из всех умственных состояний, которые относятся только к нам и событиям нашей личной жизни: это то, что можно было бы назвать индивидуальным существом. Другое представляет собой систему взглядов, чувств и привычек, которые выражают в нас не нашу личность, но группу или различные группы, частью которых мы являемся. Таковы религиозные верования, взгляды и нравственный опыт, национальные и профессиональные традиции, всевозможные коллективные представления. Их совокупность составляет социальное существо. Сформировать в каждом из нас это существо – такова цель воспитания» [2, с. 18].

Для внесения этой гомогенности образование действует в направлении уменьшения индивидуальных различий, многообразием которых характеризуется молодежь на стадии первичной социализации. Однако в действительности образование во времена Дюркгейма было занятием в значительной степени элитарным. В логике Дюркгейма изменения в образовательных системах обусловлены внешними социально-экономическими изменениями в обществе. Так, трансформация средневекового университета как системы вызвана, по мнению Дюркгейма, экономическим эффектом открытия Нового Света, расширением торговли, требованиями национальной автономии и распадом прежнего единения Европы, основанного на диктате церкви. Точно так же и Ренессанс был вызван изменениями в организации европейского общества, а не совпадением интеллектуальных всплесков нескольких десятков великих умов своего времени.

Характеристики образовательных структур и их культурное содержание находятся в тесной функциональной взаимосвязи с потребностями общества в культурной интеграции и разделении труда. Это утверждение лежит в основе *функционалистской теории социализации*, согласно которой в процессе социализации выражается особая заинтересованность, с одной стороны, целого общества, с другой – конкретных социальных групп. Смена школьной организации и педагогических технологиях обусловлена переходом от механической солидарности к органической солидарности (переход от традиционного общества к сложному и высокодифференцированному), при которой становится необходимой еще большая индивидуализация. Таким образом, уже в творчестве Э. Дюркгейма закладываются основы социологической теории образования.

Начало структурно-функциональному анализу образования положил ряд книг Т. Парсонса и его статья «Школьный класс как социальная система: некоторые его функции в американском обществе» [6, р. 297–318], где были рассмотрены важные связи понятий социализации, интернализации, распределения, дифференциации, социальной и культурной систем. В анализе школьного класса Т. Парсонс и применил свое видение социальной

системы, пытаясь уже на этом уровне отследить взаимодействие между личностью, культурной и социальными системами. Думается, что социологический анализ школьного класса важен и для других уровней образования в аспекте изучения университета.

Т. Парсонс описывал школьный класс в терминах его функций в отношении школы, а школу – в терминах ее функций в отношении всей образовательной системы [7, р. 437–438], последнюю же – в терминах ее функций в отношении целого общества. При этом он анализировал соотношение между структурой школьного класса и его функциями в процессе социализации и распределения социальных ролей и совокупностью статусов целого общества. Индивиды рождаются с приписываемым статусом, но в дальнейшем благодаря образованию начинается процесс их дифференциации путем приобретения определенных ролей. Дети поступают в начальную школу относительно однородными в рамках свойственного им социально экономического статуса и возраста. Школа же практически организует конкурс, соревнование между индивидами, где конкурсанты первоначально находятся в условиях равных возможностей.

Учитель, являясь представителем взрослого общества, транслирует через учебный процесс свое видение будущего каждого ученика, отчасти основываясь на оценке их учебных достижений. С одной стороны, эта оценка обусловлена способностями, с другой – соотношением когнитивных и моральных компонентов обучения и оценивания. Так, обучение вносит дифференцирующее начало, и школа через оценивание и квалификацию предоставляет индивидам приобретаемые статусы, устанавливая тем самым фундаментальный критерий для определения их будущего статуса в обществе [7, р. 437–438].

Количественный размер класса, по мнению американского социолога, не позволяет учителю обращаться к индивидам в партикулярной манере, что заставляет их принимать универсальные нормы обращения и оценивания. Смена учителя каждый год разрывает тенденцию партикуляризма, тем самым каждый ребенок учится проводить различие между ролью учителя и личностью учителя. Данный процесс также способствует принятию детьми универсальных моделей поведения. Таким образом, по мнению Т. Парсонса, в школе дети приучаются больше ориентироваться на приобретаемые статусы, тем самым вытесняется их первоначальная склонность к приписываемым статусам. В результате осознания и интериоризации разделяемых ценностей, общности и солидарности усиливается интеграция системы (класса), но между ее членами одновременно развивается и дифференциация.

Несмотря на преобладающее равновесие, в образовании существуют напряженные ситуации и конфликты. Типичным случаем для исследователя являются дети с высоким интеллектуальным потенциалом и низким социально-экономическим статусом, которые являются объектом пересечения воздействий, исходящих из семьи и школы. Таким детям приходится самим огра-



ничивать собственные хорошие результаты в школе лишь для того, чтобы сохранять добрые отношения с семьей или друзьями (которые, как правило, сами не имели или не имеют подобных результатов, не достигают подобного уровня образованности, как высокоодаренные дети). Известная бравада при получении низких оценок – тоже признак такой ситуации. В конце концов, по замечанию Т. Парсонса, у ребенка возникает равнодушие к интеллектуальному развитию и недовольство школьной дисциплиной. Но все же общий подъем интеллектуального уровня увеличивает ожидания и давление, заставляющие улучшать индивидуальные образовательные результаты. Учащиеся, имеющие сложности адаптации к такого рода ожиданиям, будут стремиться противостоять взрослым (в первую очередь, учителям), развивая антиинтеллектуальные установки (по Парсонсу – антиинтеллектуальные идеологии), обманывать в школе, совершать преступления, скатываться на неинтеллектуальные карьеры. Именно так в структурной дифференциации общества отражается растущая роль образования как агента селекции и социализации.

Таким образом, Т. Парсонс выявил особенности образования в качестве сложной открытой системы.

Французский социолог Пьер Бурдьё рассматривает проблему образования в терминах социального воспроизводства. П. Бурдьё отмечает, что в использовании Школы «существует цепкая реакция изменений, некоего рода диалектика аукционной надбавки» [1, с. 74]. Группы, являющиеся традиционными пользователями образования, особенно высшего, озабочены сохранением дистанции между собой и новыми социальными категориями, использующими образование как базу для реконверсии. Эти противоречия выступают факторами инновационных процессов, заставляя тех, кто имел монополию на высшее образование, прибегать к «чрезвычайно разным и сверхъестественно изобретательным стратегиям, целью которых является поддержание позиции» [1, с. 143]. Планка образованности может подниматься и опускаться в зависимости от того, как будут складываться отношения между статусными ожиданиями, социальным происхождением и успехами в учебе у различных групп обучающихся.

В чем состоит, по мнению П. Бурдьё, парадоксальность критического образовательного дискурса? Эта парадоксальность заключена во внутреннем статусе университета: критика системы образования осуществляется посредством ее же собственных категорий. Очевидно, образовательный дискурс предусматривает специальную нишу, «место критики», даже призывает к ней, обеспечивая ей легитимность внутри своих собственных границ, определяя принципы, по которым она будет выстраиваться, в соответствии со своими основными диспозициями. По мнению П. Бурдьё, вопрос заключается в том, как избежать этой парадоксальности. На этом пути социологического познания существуют преграды. Одна ловушка исходит от внутреннего статуса образовательного университетского дискурса, другая таится в самом предмете обсуждения: об университете говорят



все. Для преодоления наметившихся преград необходим специальный язык. Социологический анализ, осуществленный посредством специального языка, производит деконструкцию в пространстве образования. П. Бурдьё осуществляет разбор основных оппозиций, в соответствии с которыми строится образование. Его язык предельно внешний по отношению к анализу сферы образования: категории «габитус», «поле», «пространство» и – для характеристики отношений внутри образовательной системы – понятие «доксы».

Воспроизводство и функционирование образовательного дискурса основывается на определенном роде отношений между агентами образовательной системы и самой образовательной системой, т. е. образовательного учреждения как социального института. Образовательная докса, таким образом, оказывается не набором диспозиций, принципов, положений, а отношением, которое представляет согласие между ними. А образовательный дискурс характеризует условия, в которых протекают эти отношения. Анализ социальной природы образовательного учреждения вскрывает две познавательные плоскости: плоскость эксплицитного и плоскость имплицитного. Плоскость имплицитного означает, что образовательное учреждение основывается на вере в его базовые ценности и предполагает неосознаваемое подчинение этим ценностям. Плоскость эксплицитного означает, что от образовательного учреждения требуется наличие и следование некоторой позиции, «корпоративного образа бытия», в котором находит отражение неосознаваемое подчинение диспозициям университета. Таковая процедура двойного структурирования социального феномена.

Образовательная докса как совокупность выражений обыденного мнения, укоренившихся преданий и представлений, то, что принимается на веру без обсуждения и обдумывания как само собой разумеющееся, характеризует отношение согласия между этими плоскостями. Функционирование образовательного учреждения как определенного социального института требует не только наличия понимания собственной миссии. Миссия означает в этом смысле предрасположенность образовательного учреждения к усвоению требуемых диспозиций. Функционирование образовательного учреждения означает нечто большее, а именно: отражение этой миссии на уровне диспозиций, вписанных в поведение, восприятие, мышление студентов, преподавателей и сотрудников, управленческого корпуса правил и норм. А это есть не что иное, как плоскость эксплицитного. Концепция «двойного структурирования» является одной из основ социологии Пьера Бурдьё. Ее суть заключается в том, что, во-первых, социальные отношения объективированы в распределениях разнообразных капиталов как материального, так и нематериального характера и, во-вторых, представления людей о социальных структурах и об окружающем мире в целом оказывают обратное воздействие на первичное структурирование.

Таким образом, анализ учений Э. Дюркгейма, Т. Парсонса и П. Бурдьё показывает, что ряд предложенных ими концептов может быть использован в качестве инструмента познания современной сферы образования, в частности, для разработки технологии оперативных социологических исследований.

#### Список литературы

1. Бурдьё П. Начала. – М.: Socio-Logos, 1990.
2. Дюркгейм Э. Социология образования / под ред. В.С. Собкина, В.Я. Нечаева. – М.: ИНТОР, 1996.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996.
4. Зарубин В.Г., Мартьянова Н.А. Социология. Общий курс. – СПб.; Ростов н/Д: Легион, 2010.
5. Зарубин В.Г., Мартьянова Н.А. Концепция структурно-функционализма Роберта К. Мертона. – СПб.; Ростов н/Д: Легион, 2010.
6. Parsons T. The school class as a social system: Some of its functions in American society // Harvard Educational Review, 29 (1959).
7. Parsons T. The school class as a social system: Some of its functions in American society // Education, Economy and Society: A Reader in The Sociology of education – N. Y.: 1961.

ОТЗВАН/RETRACTED 22.09.2017

УДК 316:377

*Р. П. Полевая*

**Дифференциация социокультурных статусов учащихся  
как фактор воспроизводства социального неравенства  
в среднем общем образовании**

В статье раскрывается тема дифференциации социокультурных статусов учащихся как фактора воспроизводства социального неравенства в среднем общем образовании. Рассматриваются новые образовательные формы внутриинституционального взаимодействия как механизмы, обеспечивающие статусную дифференциацию учащихся через определение в «слабые» и «сильные» образовательные потоки в соответствии с их социокультурной ресурсоемкостью.

The article touches upon the differentiation of social and cultural status of students as a factor of the reproduction of social inequality in general secondary education. The author considers new educational forms within the institutional interaction as mechanisms ensuring the differentiation status of students through the definition of "weak" and "strong" educational streams according to their socio-cultural resource consumption.

**Ключевые слова:** социокультурный статус, дифференциация, социальное неравенство, тестирование, профилизация, среднее общее образование.

**Key words:** sociocultural status, differentiation, social inequality, testing, profiling, general education.

Поскольку в настоящее время проблема дисфункционального расслоения является основной «болевым точкой» для российского общества, внимание к факторам, способствующим включению общего образования в процесс воспроизводства неравенства на новом уровне получает особую актуальность. К одному из таких факторов относится дифференциация наследуемых социокультурных статусов неравных учащихся как действующих субъектов, находящихся внутри образовательного пространства. Фактор при этом понимается как движущая сила, причина какого-либо процесса, явления [1; 2].

Модернизация системы образования была связана, прежде всего, с появлением новых форм обучения в общем образовании. Прежние формы, такие как развернутое устное взаимодействие, создание творческих текстов, подготовленные выступления, решение различных задач и т. п., во многом уступили место разнообразным видам тестирования. Формальными целями широкого применения тестов являются: 1) создание условий для межличностной учебной конкуренции учащихся; 2) активизация их

образовательного поведения; 3) индивидуальная реализация их предметно-научных интересов и культурных предпочтений. С помощью результатов вступительного, итогового или текущего тестирования обозначаются границы, условно делящие всех школьников по двум параметрам: 1) формальная оценка способностей учащегося через его образовательные успехи; 2) помощь школьникам в сосредоточении интеллектуальных сил на предметных областях, которые они (или их семьи) предпочитают и в которых проявляют самые высокие достижения [3].

Вместе с тем, процесс тестирования допустимо рассматривать в роли механизма, помогающего распределять учащихся, наделенных неравными социокультурными ресурсами, по потокам разного образовательного качества. Использование подобного механизма в процессе обучения отражает неформальные интересы семей, занимающих изначально выгодную позицию в силу своей принадлежности к ресурсоемким социальным группам и стремящихся к помещению своих детей в гомогенную среду «сильных» образовательных потоков. В осуществлении статусной дифференциации учащихся по социокультурному признаку при помощи тестирования неформально заинтересованы сами общеобразовательные организации. Выделение сильноресурсных потоков также выгодно учительской социофессиональной группе, поскольку обеспечивает условия для эффективного транслирования своих знаний учащимся, гарантирует комфортные условия для профессиональной самореализации, для выгодного представления образовательной отчетности, позволяет достичь более высокого уровня престижности в целом, на основе которой организации могут позиционировать себя в качестве «сильных», привлекая к себе выгодные ресурсоемкие семьи. С другой точки зрения, концентрация на противоположном полюсе потоков из учащихся, наделенных социокультурными дефицитами, не является для учительской группы выгодным событием, так как осуществление профессиональной деятельности в подобном случае представляет повышенную трудность. Соответственно, в большинстве организаций существует неформальное предпочтение делить один поток наиболее «сильным», остальные – смешанными.

Применение тестовых технологий при обучении в качестве критерия оценки успеха представители административной социогруппы объясняют формальным требованием выявлять уровни меритократических достижений учащихся, а также необходимостью отслеживать результаты учебной работы в целом. В действительности происходит демонстрация и оценка индивидуального уровня социокультурного потенциала учащегося, заложенного в семье, и соответствующая уровню условная маркировка.

Формальной нормой, а именно обучению школьников на базе демократических принципов, представленных в виде адаптации к возможностям и успеваемости учащихся, противоречит существующая на практике неформальная норма – закрепление идентификации одних учащихся как «обладателей высокого и среднего уровня интеллектуального потенциала

("сильных и средних")», других – как «обладателей низкого уровня интеллектуального потенциала ("слабых"). Последние попадают в "слабые" потоки, в которых преобладают учащиеся из слаборесурсных семей или те из них, кто не придерживается доминантных культурных норм» [2].

В рамках социологического исследования нами проводились глубинные интервью с учителями старших классов из государственных общеобразовательных организаций Санкт-Петербурга.

Были отмечены проявления дифференцированного отношения учителей к учащимся, имеющим неравные социокультурные статусы, в том числе внутри одного смешанного потока. С одной стороны, респонденты отмечали, что предпочитают ориентироваться в работе исключительно на проявление уже сложившихся в семье социокультурных потребностей со стороны школьников, на высокий уровень их изначальной способности к восприятию учебной информации. Признавалось, что организовать качественную работу при обучении класса возможно, только опираясь на присутствие интеллектуально сильных, интересующихся учеников. «... ориентируешься, вот находишь таких звездочек и на них работаешь» (респондент № 2 Г.С.). С другой стороны, «слабых» учеников учителя стараются «изолировать» на уроке каким-либо доступным для них занятием. Единственному респонденту принадлежала уникальная позиция – стремление проявлять повышенное внимание именно к слабым учащимся: «слабых учеников необходимо загружать учебной работой, так как сами по себе они лишены познавательной активности, необходимого интеллектуального потенциала и могут “выпасть” из учебного процесса на уроке» (респондент № 3 И.К.). Наблюдения свидетельствуют о том, что учителя, находясь в образовательном взаимодействии с учащимися, ждут от каждого из них подачи сигналов «хорошего» типа, вне зависимости от статусной принадлежности школьника. Не получая такового, открыто концентрируют свое профессиональное внимание и усилия исключительно на «сильной» группе учеников, круг которых может быть сужен до двух-трех человек в потоке. Социальных механизмов, рассчитанных на образовательную коррекцию, на компенсацию социокультурных дефицитов у «слабых» учеников, уравнивающих их неравные позиции, в государственных общеобразовательных организациях отмечено не было.

Распределение старшеклассников при помощи тестирования на «сильные» и «слабые» потоки было представлено во всех исследуемых организациях. Согласно мнениям респондентов, такое деление является полезным:

«Не делить – мы теряем ... хороших учеников. Они начинают уходить. ... сильный ученик начинает теряться в общеобразовательном классе. ... И он не получает ... такого образования, которого ... он достоин. Потому что ... слабые на уроке мешают... А ты (учитель) не можешь разорваться. Я пытаюсь это сделать на своих уроках, но это очень тяжело. ... индивидуальное образование, дифференцированное, ... у нас присутствует на уроке. ... если

со слабиной (ученик), мы начинаем отрабатывать элементарные вещи, ... сильным мы даем другое... . Но все равно это не то, что хотелось бы ....» (респондент № 2 Г.С.).

В то же время, результаты анкетирования родителей показали: в большинстве своем они предпочитают, чтобы их детей не распределяли по образовательным потокам различного качества, а оставляли в смешанном классе. Родителям средне- и слабоуспевающих учеников невыгодно, чтобы их дети попадали в гомогенную относительно «слабую» среду обучения, кроме того, учиться комфортнее в уже привычном коллективе. Несмотря на различные мнения родителей, определение учащихся по результатам тестовых работ в потоки разного уровня в городских организациях активно используется, что подтверждает неформальную заинтересованность в этом процессе учителей и администрации. Многолетний опыт набора в старшие классы более «сильных» учащихся по результатам тестирования подтверждает его применение в роли механизма статусной дифференциации. «Слабым» выпускникам предлагается выбрать другой образовательный маршрут в соответствии с их интеллектуальными, культурными и финансовыми возможностями. Уменьшение общего количества учащихся сегодня привело к коррекции обозначенных действий.

Появление новой формы – профилизации старших классов – можно рассматривать в качестве еще одного механизма, способствующего статусной дифференциации учащихся по социокультурному и социоэкономическому признакам. Профилизация проявляется как выделение профильных и общеобразовательных (обычных) потоков или профильных потоков с разными по качественному уровню учебными программами. Чаще всего роль сильных выполняют потоки экономической направленности, их формируют вне зависимости от уровня востребованности соответствующих профессий обществом. При этом, в престижных организациях у представителей административной социогруппы существуют неформальные ожидания готовности со стороны родителей оплачивать дополнительные образовательные услуги, предоставляемые в рамках направления. Респондентом было высказано предположение о том, что безальтернативный подход к процессу распределения старшеклассников по профильным потокам может создать для многих из них эффект социокультурной или финансовой «ловушки»:

«Здесь есть еще одна такая ... тонкая штука. Дело в том, что, если у нас будут профильные школы..., ведь ... ученик девятого класса редко когда уже знает, что он будет врачом, или он будет инженером, или ... переводчиком. Его заставляют, переводя в профильную старшую школу, определиться, ... в этом возрасте, ... в четырнадцать лет, в пятнадцать лет ... : ты должен выбрать учреждение, которое будет тебя уже по профилю готовить ... . Он, предположим, не хочет уходить из родной школы, ... хочет остаться. ... Ему предлагают интегрированный курс естествознания, в который будет входить химия, биология и физика ... . Значит, он после окончания своей

родной школы не сможет, если ... не потянется цепочка репетиторства, глубокого, пять раз в неделю, поступить, скажем, в медицинский вуз. А он ..., он захотел не в пятнадцать лет, а в шестнадцать, в семнадцать принял это решение. Это ловушка...» (респондент №4 Н.К).

Формальные правила профилирования предусматривают создание особой системы обучения в старших классах, ориентированной на индивидуализацию обучения школьников с учетом реальных потребностей рынка труда. Предполагается оказание помощи старшеклассникам в построении индивидуальных образовательно-квалификационных траекторий через углубленное изучение ряда предметов, а также снижение семейных финансовых затрат для преодоления учащимися образовательного барьера школа/вуз. Респонденты признавали, что за детей, как правило, профильное направление выбирают их родители. Решения родителями принимаются чаще интуитивно, под влиянием их собственных профессиональных предпочтений или с опорой на представления о престижности той или иной профессии в соответствии со временем.

«Выпускники общеобразовательных школ не меняют своих профессиональных пристрастий. ... популярность отдельных направлений среди абитуриентов устанавливается, скорее, на уровне стереотипов, а не исходит от признания и знания потребностей рынка труда» [4].

Для формирования фактологической базы, подтверждающей теоретические обобщения, в течение 2010–2011 гг. нами было проведено анкетирование учащихся выпускных классов. При анализе ответов на вопрос, какое профильное направление есть в Вашем классе, было установлено, что профильное направление присутствует в каждой общеобразовательной организации, представляет собой процесс увеличения количества учебных часов на предметы гуманитарного, математического, естественнонаучного, спортивно-подготовительного циклов. В основной группе организаций преобладают такие профили, как гуманитарный, естественнонаучный, спортивно-подготовительный. В отдельных организациях старшеклассники, отвечая на анкетные вопросы, не смогли без помощи учителя разобраться, по какому профилю они обучаются. Часть ответов на вопрос, почему Вы выбрали именно это профильное направление, содержали прочерк, что свидетельствует не столько о нежелании старшеклассников отвечать, сколько о затруднении с формулировкой ответа. К этому заключению приводят и другие, более откровенные, ответы респондентов: «пошел по желанию родителей / выбрали родители», «меньше физики», «я не выбирала, меня записали туда», «другого выбора не было, оно единственное», «нас никто не спрашивал, всех разделила администрация» и т. п. Ответы «потому что интересно», «пригодится при поступлении в вуз» и подобные были в меньшинстве, в основном они преобладали в ответах респондентов из контрольной группы (гимназии, лицей, образовательные организации с углубленным изучением предметов).

На вопрос, пригодится ли Вам профильное направление после школы в целом по выборке почти треть респондентов (39,1 %) ответили положительно и столько же (35,4 %) – отрицательно, 9,3 % указали, что еще об этом не задумывались. При этом более половины респондентов из контрольной группы (53,2 %) собирается воспользоваться в дальнейшем своим профильным направлением, и около половины (40,3 %) считает, что дополнительные профильные знания им не понадобятся, что может свидетельствовать об ошибочном выборе или о его фактическом отсутствии.

В основной группе общеобразовательных организаций доли противоположных ответов, данных респондентами, соразмерны друг другу. Одна треть респондентов (34,2 %) собирается воспользоваться профильным направлением, и такой же трети ответивших старшеклассников (33,8 %) оно в будущем совершенно не понадобится. Почти каждый десятый из ответивших старшеклассников (11,6 %) этой группы вообще не задумывался, зачем ему предложена та или иная профильность в обучении. Ответы в определенной мере свидетельствуют о том, что многим старшеклассникам не достаточно понятны цели самого введения данной образовательной формы. У тех же, кто более осознанно подходит к процессу, принимая «правила игры», отмечается желание в случае необходимости иметь действующие способы и условия для смены выбранного направления.

Было обнаружено, что профильное взаимодействие общеобразовательной организации и учащихся довольно редко связано с серьезной ориентацией последних на выбор конкретной профессии. Высокий уровень зависимости образовательного продвижения выпускников при получении нужных им квалификаций от количества родительских финансовых инвестиций фактически нейтрализует выгоду от обучения в нужном профильном потоке.

В городских общеобразовательных организациях (за исключением тех, что взаимодействуют с вузами по специальным программам, включающим дорогостоящие занятия в рамках профиля с преподавателями вузов) проведение профилизации ограничивается формальной дифференциацией учебного времени в соответствии с гуманитарным, математическим, естественно-научным, спортивным и другими подготовительными циклами. В массовых общеобразовательных организациях, как отмечали респонденты, профильное деление может осуществляться администрацией без участия выпускников и без предоставления им права выбора, иногда в силу слабой заинтересованности учащихся, их родителей или по причине удобства таких действий для самой администрации. При этом ни в одной организации не было обнаружено качественной системы образовательно-административных действий, реально приближающих процесс профилизации к формально заявленным целям, обозначенным выше.



Таким образом, профилизацию в целом можно рассматривать как механизм, который в меньшей степени оптимизирует выстраивание старшеклассниками индивидуальных траекторий квалификационного продвижения и в большей степени углубляет статусную дифференциацию учащихся групп в соответствии с различными уровнями их социокультурных и социоэкономических ресурсов, что служит воспроизводству и закреплению социального неравенства.

### Список литературы

1. Зарубин В.Г. Социологическое сопровождение инновационной программы // Вестник Герценовского университета. – 2007. – №10. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsiologicheskoe-soprovozhdenie-innovatsionnoy-programmy> (дата обращения: 14.02.2013).
2. Зарубин В.Г. Технология оперативного социологического сопровождения инновационной деятельностью университетского сообщества / Компетентность гуманитарного технолога: социально-политический аспект / под ред. В.Г. Зарубина. – СПб.: Книжный дом, 2008.
3. Осипов А. М. Механизмы социального расслоения в образовании // Социология образования. – 2006. – № 2(37).
4. Социологический энциклопедический словарь / под ред. Г.В. Осипова. – М.: Изд-во ИНФРА М – НОРМА, 1998.

### **Социологический анализ основных аспектов взаимодействия профессий, государства и гражданского общества**

В статье раскрываются основные аспекты взаимодействия профессий, государства и гражданского общества. На основе социологического анализа понятий «профессия», «профессионализм», «профессиональное сообщество» автор раскрывает специфику профессии как социального института, а также происходящие в ней изменения, вызванные влиянием государства и гражданского общества.

The main aspects of interaction of professions, the state and civil society are revealed in the article. On the basis of sociological analysis of the concepts "profession", "professionalism", "professional community" the author makes evident the specific nature of profession as a social phenomenon, as well as changes in it caused by the influence of the state and civil society.

**Ключевые слова:** профессия, профессионализм, профессиональное сообщество, социальный институт, государство, гражданское общество, эксперт.

**Key words:** profession, professionalism, professional community, social institute, state, civil society, expert.

Профессия как социальный институт, а также происходящие в ней изменения становятся одним из наиболее актуальных предметов исследований и дискуссий в последнее время. Наряду с представителями профессиональных ассоциаций, профсоюзами и академическими исследователями в обсуждении феноменов профессий и профессионализма, формирования идеологии профессий состязаются государство, бизнес, третий сектор и СМИ. Все они посягают на определение критериев профессионализма, сертификацию членов соответствующих видов занятости, нарушая монополию внутрипрофессионального знания в различных сферах деятельности – от IT-технологий и журналистики до философии, архитектуры и спорта. Такие практики одновременно меняют внутренние и межпрофессиональные иерархии отдельных видов занятости в аспекте их функций, статусов и символических смыслов. Прежние объяснительные схемы уже не работают, исследователи модифицируют свою оптику, ищут более адекватные модели анализа интерпретации. Проблемное поле и аналитический арсенал в этом сегменте исследований расширяются, включают инструменты, получившие развитие в социологии, социальной истории, социальной антропологии, экономике [2, с. 7].

Интенсивность мировых экономических, политических и социальных процессов, все большая вовлеченность в них России способствуют развитию общественного разделения труда и, как следствие этого, изменениям в профессиональной структуре современного российского общества. В этой ситуации, исходя из того, что все социальное пространство состоит из адекватных общественным потребностям социальных практик, заслуживает внимания исследование особенностей профессионального сообщества, отражающего позиции, интересы субъектов как носителей профессионализма, различных связей между ними и социальной средой.

Публичная дискуссия о профессионализме оформляется и направляется различными мотивами ее участников, среди которых можно отметить, помимо самих профессионалов и потребителей их услуг, такие мощные силы, как органы государственной и муниципальной власти, политические партии, общественные организации, разнообразные формы СМИ (в том числе современные, сетевые). Кроме того, существуют и многочисленные эксперты в области рынка труда и общественного мнения, которые оказывают влияние на восприятие социумом тех или иных профессий [15, с. 8].

Прежде всего, анализируя основные аспекты взаимодействия профессий, государства и гражданского общества, необходимо начать с социологического понимания профессий, профессионализма и профессиональных объединений. С точки зрения социологии *профессионализм* характеризует одно из качеств личности, приобретенных в процессе социализации. Данное качество отражает «когнитивные, морально-психологические, культурные, праксиологические свойства индивида, которые воспроизводятся в сфере специальной деятельности, связанной с удовлетворением изменяющихся потребностей общества» [9].

Совокупность взаимодействующих индивидов и групп, обладающих профессионализмом и реализуемых в институциональных структурах, представляет собой такой социокультурный феномен, как *профессиональное сообщество*. В социальном аспекте профессиональное сообщество характеризуется практическим воплощением институциональных норм и формальной ролевой регламентации специалистов как субъектов, владеющих совокупностью специальных знаний и компетенций. Следовательно, профессионализм, являясь свойством субъекта, проявляется в его деятельности и выступает интегратором такого профессионального сообщества.

Классическая социология неоднократно обращалась к исследованию профессий и профессиональных сообществ. Г. Спенсер считал усложнение профессий существенной чертой цивилизованного общества. Профессиональные объединения складывались для оберегания, поддержания, приумножения, т. е. «приращения жизни», подобно тому, как врач увеличивает количество жизни, художник увеличивает эмоции и приятные чувства, историк и литератор возвышает умственные состояния человека, учитель повышает ясность ума [21]. Э. Дюркгейм, Ф. Теннис, М. Вебер, Г. Зиммель,

П. Сорокин также писали об увеличении числа профессий, основанных на применении науки разума, как о признаке городского общества [14, с. 49].

Говоря о классиках социологической мысли, стоит особо отметить Э. Дюркгейма, фактически наметившего основные теоретические траектории, по которым впоследствии развивалась социология профессий. Самые важные среди этих траекторий следующие:

- наличие мощной альтруистической составляющей в труде профессионалов;
- профессиональная мораль как один из важнейших компонентов саморегулирования профессиональной деятельности;
- рост влияния профессиональных сообществ в широком социальном контексте;
- противоречия, возникающие в процессе разделения труда, когда углубляющаяся специализация приводит к выхолащиванию профессионализма в условиях крупномасштабного производства;
- значимость социального института профессий в разные исторические эпохи, особенно в Средневековье [1, с. 46].

Профессиональная группа, по Э. Дюркгейму – это общественный институт, создающий и поддерживающий положительные социальные образцы поведения. Э. Дюркгейм, таким образом, отводил профессиям важнейшую роль в становлении органической солидарности, утвердив идею о профессиональных группах (корпорациях) как оплотах солидарности, как интеллектуальной и нравственной однородности, естественным образом возникающей в результате занятия одной профессией. Он видел в них моральную силу, способную сдерживать натиск различных форм индивидуального эгоизма [4, с. 10–14].

Важность профессиональной деятельности особенно подчеркивал социолог П. Сорокин, перефразировав Маркса, – «профессиональное бытие человека определяет его сознание» [12, с. 347]. Утверждая, что «каждый человек штампуется его профессией», которая влияет не только на внешность и повадки, но и на распорядок жизни, мировоззрение и способы социальных взаимодействий человека, «его социальный *Habitus*», он полагал профессиональное разделение труда источником (пусть и не единственным) социального неравенства. Для уничтожения неравенства Сорокин предлагал нарушить эту деформирующую роль профессии, развенчать моноидейное мировоззрение и увеличить «циркуляцию индивидов данного населения из одной профессиональной группы в другую» [12, с. 349].

Столетием позже такая «перегонка индивидов из профессии в профессию» стала широко распространенной, но неравенство тем самым не исчезло – лишь видоизменились его формы. Новые вызовы, с которыми сталкиваются профессиональные группы ввиду усиливающегося давления государства и рынка, связаны с прекаризацией занятости – ранее гарантированные трудовые отношения превращаются в неустойчивые и незащи-

щенные. Глобальные процессы в сфере промышленного производства и услуг на рынке труда и в социальной политике ведут к изменениям социальных параметров культурных смыслов профессионализма – причем изменяются как классические профессии, так и новые виды занятости [7, с. 224–226]. Сложившиеся вокруг профессиональных групп границы размываются, укрепляются и переопределяются в конкурентной борьбе с другими агентами поля профессиональных услуг. Растущая власть менеджеров позволяет им вмешиваться в принятие специалистами решений, повышается роль объединений клиентов, развиваются сетевые отношения в обществе, рынок труда становится все более гибким – все это вносит вклад в подрыв автономии профессионалов и оснований их власти в современном обществе. При этом одни группы занятий преуспевают в консервировании исторически сложившихся профессий, а у других не хватает ресурсов, и они сдают свои позиции, третьи адаптируют и обновляют свои корпоративные устои [2, с. 7].

С этими идеями перекликается исследование Р. Мертон о роли и функциях профессиональных сообществ. По Мертону, профессиональное сообщество – это организация практикующих специалистов, признанных профессионально компетентными, которые объединились ради своих общих интересов и общественного блага. То есть, профессиональные сообщества должны быть утверждены с целью выполнения специализированных компетенций для блага общества в целом и их значимой клиентелы в отдельности. Фактически профессиональные сообщества призваны поддерживать авторитет профессии, защищать профессионалов от недобросовестных клиентов и общественного мнения, содействовать институционализации альтруистических действий профессионалов [11, с. 152–158].

Прежде всего, каждая профессиональная ассоциация пытается сохранить баланс между выполнением функций для самих профессионалов, их сообществ и для общества. Чтобы добиться этого, необходимо иметь четкое представление обо всех этих функциях. Поэтому Мертон находит целесообразным разделить функции профессиональных ассоциаций на три типа: для индивидуальных практиков, для профессий в целом и ассоциаций как их корпоративного выражения и, наконец, для общества.

Что касается первого типа, то, возможно, самая распространенная функция профессиональных ассоциаций для индивидуальных практиков состоит в оказании социальной и моральной поддержки для исполнения ими своих обязанностей. Второй тип функций профессиональных ассоциаций касается самих профессий как коллективных общностей. На всем протяжении двадцатого века профессиональные сообщества несли ответственность за освидетельствование практикующих специалистов, развитие уровня и форм профессионального обслуживания, свободное определение размеров гонорара и т. д. [19, р. 117]. В связи с этим первейшая обязанность ассоциаций – выработать строгие стандарты для профессий и

содействовать их усилению. Это могут быть стандарты, касающиеся оценки кадров, профессиональной практики, образования, научных исследований. Стандарты эффективной ассоциации должны быть более точны, чем те, с которыми имеет дело рядовая общественность. В конце концов, профессиональные ассоциации выступают хранителями профессиональных традиций, этических норм, даже собственной «идеологии» как нормативной ценностной системы, необходимой для сплоченности и стабильности [10, с. 65]. Работая над повышением стандартов, касающихся персонала, образования, профессиональной практики и исследований, ассоциации выполняют латентную функцию профессий, т. е. функцию непрямого наблюдения за деятельностью профессионалов, которая имеет ценность сама по себе. Повышение этих стандартов влечет за собой улучшение социального положения профессий и, соответственно, их престижа [18, р. 53–54].

Названные функции профессиональных ассоциаций, направленные на содействие индивидуальным практикам и профессиям, в основном самоочевидны. Но есть еще один тип функций, часто остающийся незаметным. Это так называемые «функции для общества», предотвращающие его распадение на множество индивидов, преследующих свои эгоистические интересы [19, р. 119]. Такое разделенное состояние является шагом на пути к тоталитаризму, позволяющему, разделяя индивидов, управлять ими. Здесь Мертон приводит пример из работы Р. Нисбета. Нисбет утверждал, что разрушение независимых трудовых союзов в нацистской Германии являлось следствием запрещения независимых экономических организаций любого вида и вообще любых объединений людей. Все автономные организации были разрушены или признаны незаконными: профессии, сервисные клубы, добровольные группы взаимопомощи, братства, даже филателистические и музыкальные общества. Такие организации расценивались тоталитарным правительством как потенциальные источники будущего сопротивления, так как только в них люди были объединены друг с другом для каких-либо целей [20, р. 202–203]. Говоря словами Чарльза Тили: «государство – организация, специализирующаяся на применении насилия, которая преобладает над всеми остальными организациями на определенной территории» [22, р. 153].

Если также рассматривать профессию как общность, базирующуюся на общей символической и идентичности, то она может быть описана в рамках модели «*воображаемого сообщества*» Б. Андерсона [16]. Под «воображаемыми сообществами» понимают большие коллективы, объединенные, прежде всего, общими идентичностями и минимально – сетями непосредственно межличностных отношений [17, р. 95–96]. Концепция «воображаемого сообщества» сформировалась, в первую очередь, применительно к исследованию национальных общностей, акцентируя роль ощущения национальной идентичности и принадлежности как фактора консолидации национальных государств в Европе. Однако в современной литературе она

разрабатывается и применяется к общностям, возникающим на базе религии, места, гендера, политики, цивилизации, служащих своего рода общими символами, вокруг которых складывается коллективная идентичность, переживание общности [13, с. 88].

Таким образом, можно отметить, что *профессиональные ассоциации* представляют собой одни из тех промежуточных организаций, которые объединяют членов общества. Они обеспечивают единство действия и социальной сплоченности без непосредственного контакта с его членами. Они помещены в социальной структуре между отдельным специалистом и профессией, с одной стороны, и между специалистом и социальным окружением – с другой [8, с. 45–59].

Важной функцией ассоциаций в этом смысле является обеспечение двустороннего канала для коммуникации: идеи, проблемы, перспективы, опыты и цели могут направляться в ассоциацию от членов профессии и, будучи рассмотрены и исследованы, возвращаться обратно для переоценки. Эти идеи могут обсуждаться на специальных форумах и распространяться в национальном масштабе [18, р. 55]. Все вышеперечисленное, безусловно, способствует социальной сплоченности. Иными словами, профессиональные ассоциации как социальные институты становятся важным фактором формирования гражданского общества, причем это функция закрепились за ними исторически. Граждане (профессионалы, эксперты) реализуют свои индивидуальные и коллективные интересы через принадлежность к разного рода профессиональным сообществам. Совокупность данных ассоциаций в определенном смысле можно понимать как гражданское общество, если определять последнее как негосударственную сферу самопроявления граждан, независимую от прямого вмешательства со стороны государственной власти [3].

Профессиональные ассоциации являются посредниками между государственными структурами и гражданами. Так, Эллен Кульман предложила тезис о взаимозависимости трех составляющих: профессий, государства и общественности [7, с. 43]. Профессионалы и их сообщества, таким образом, выступают органичным связующим звеном между государством и гражданским обществом, будучи при этом сами по себе неотъемлемой частью гражданского общества (рисунок).



Рис. Профессии как посредники между государством и гражданами

Эта триада характеризуется пересечением конфликтов интересов сторон, причем все стороны неизбежно нуждаются друг в друге. Профессионалы, во всяком случае, в традиционных видах занятости, тесно интегрированы в современное государственное управление и хорошо в нем представлены, получая от него определенную поддержку и ресурсы, что подкрепляется доверием и уважением со стороны общества. И хотя между некоторыми профессиональными и государственной идеологиями существует антагонизм (как между группами внутри госаппарата и внутри самих профессий), во многом профессии и государства выступают когерентными акторами, преследующими сходные цели. Врачи, педагоги, полицейские, социальные работники и другие специалисты помогают государству контролировать общество, а государство, в свою очередь, помогает профессионализироваться, отстаивать собственные интересы, воспроизводить и легализовать их монополию в сфере определенных услуг, например, в образовании, здравоохранении, социальной сфере.

В истории известны многочисленные примеры того, как профессионалы влияли на развитие государства и гражданского общества: диктовали условия выхода из кризиса, социально-гигиенические нововведения (например, советские врачи в условиях борьбы с сифилисом, эпидемиями чумы и тифа в 1920-е годы). В условиях опасных кризисов государство чувствовало потребность в особой экспертизе и обращалось к профессионалам, поднимая вместе с тем их статус и престиж в глазах граждан. Однако нередко автономия профессионалов казалась властям чрезмерной, и иногда они подвергались разного рода репрессиям (инженеры и конструкторы в 1920-е, офицеры в 1930-е, врачи-«вредители» в 1950-е, социологи-шестидесятники в 1970-е годы) [10, с. 72].

Таким образом, отношения между профессионалами, государством и гражданским обществом нельзя назвать простыми и определенными. В немалой степени они зависят от страны и ее национальной традиции. В одних национальных контекстах – например в США – профессионалы объединяются в автономные саморегулируемые сообщества, противопоставленные государству, в других – например, во Франции или в России – профессии инкорпорированы в государственный аппарат, в третьих – как в Восточной Европе – осуществляется переход «от государственно-ориентированного к рыночно-ориентированному профессионализму» [10, с. 75–76], при этом пересматриваются этические рамки и сама идеология профессионализма. Впрочем, профессии уже не замыкаются в рамках государств-наций. Регулирование профессионалов осуществляется глобальными профессиональными сетями, функционирующими согласно международным стандартам. Динамика данных процессов представляется актуальной для дальнейших исследований в контексте изменений концептуальной схемы «государство – гражданское общество», связанных с раз-



витиём коммуникативных сетей и ролью государств-наций в постглобальном мире [8]. Новые вызовы со стороны государства, гражданского общества и рынка (в том числе и рынка труда) влияют на развитие профессии как социального института и жизненные шансы профессионалов и в современных развитых странах.

### Список литературы

1. Абрамов Р. Российские менеджеры: социологический анализ становления профессии. – М.: КомКнига, 2005.
2. Антропология профессий, или посторонним вход разрешен / под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. – М.: Вариант, ЦСПГИ, 2011.
3. Баренбойм П. Правовое государство как партнер гражданского общества // Законодательство и экономика. – М., 2010. – № 9.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. и посл. А.Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990.
5. Зарубин В.Г., Кимова С.З., Макаридина В.А. Экспертная оценка работодателей как условие конструирования новых профессий в социогуманитарной сфере // Уч. зап. Забайкальского гос. гуманитарно-пед. ун-та им. Н.Г. Чернышевского. – 2011. – №4.
6. Зарубин В.Г., Осипов А.М. Социологическое исследование как инструмент конструирования университетской профессии / Социология образования. – 2011. – № 1.
7. Кульман Э. Разновидности профессионализма поздней современности: на примере немецкой системы здравоохранения // Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри / под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. – М.: Вариант, ЦСПГИ, 2007.
8. Мартьянов Д.С. Трансформация концептуальной схемы «политика и Интернет» в постглобальном контексте // Полит. экспертиза: ПОЛИТЭКС. Науч. журн. – Т. 8. – № 3. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2012.
9. Маслова Т. Ф. Исследование маргинализации профессионального сообщества // Материалы IV Очередного Всерос. социологического конгресса «Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие» [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: // <http://www.isras.ru/files/File/congress2012/part58.pdf> (дата обращения: 27.02.2013)
10. Романов П., Ярская-Смирнова Е. Идеологии профессионализма и социальное государство // Антропология профессий или посторонним вход разрешен / под ред. П. Романова и Е. Ярской-Смирновой. – М.: ЦСПГИ, 2012.
11. Рубцова М.В., Мартьянова Н.А. Альтруизм в профессиональной практике: социологический анализ профессий Роберта К. Мерттона // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 12. Вып. 1 (март). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2012.
12. Сорокин П. Влияние профессии на поведение людей и рефлексология профессиональных групп // Вопр. изучения и воспитания личности: тр. Ин-та по изучению мозга и психической деятельности / под ред. В.М. Бехтерева. – Петроград: Госиздат, 1921. – № 3.

13. Щепаньская Т. Символизация повседневности и неформальный контроль в профессиональном сообществе // Антропология профессий, или посторонним вход разрешен / под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. – М.: Вариант, ЦСПГИ, 2011.
14. Хьюз Э. Профессии в обществе // Антропология профессий: границы занятости в эпоху нестабильности / под ред. П. Романова и Е. Ярской-Смирновой. – М.: ЦСПГИ, 2012.
15. Ярская-Смирнова Е., Романов П. Те самые профессии: шкалы престижа и рамки публичности // Антропология профессий: границы занятости в эпоху нестабильности / под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. – М.: Вариант, ЦСПГИ, 2012.
16. Anderson B. *Imagined Communities*. – London: Verso, 1983.
17. Calhoun C. *Indirect Relationships and Imagined Communities // Social Theory for a Changing Society* / ed. by P. Bourdieu and J.S. Coleman. Boulder, CO: Westview.
18. Merton R.K. Functions of the Professional Associations // *American Journal of Nursing*. 1958. №58.
19. Merton R.K. *Social Research and Practicing Professions* / Ed. By A. Rosenblatt and T.F. Gieryn. – Cambridge, Massachusetts: Abt Books, 1982.
20. Nisbet R.A. *The Quest for Community* – New York: Oxford University Press, 1953.
21. Spencer H. *The Principles of Sociology*. N.Y.: Appleton-Century-Crofts, 1986.
22. Tilly Ch. *Coercion, Capital and European States*. Cambridge: Blackwell, 1992.

### **Социологическое исследование политического сознания интернет-пользователей**

В статье проводится социологический анализ политического сознания пользователей сети Интернет в контексте смены парадигм Веб 1.0 и Веб 2.0 на примере молодежи Санкт-Петербурга. Автором рассматривается переход от виртуальной к «реальной» киберполитике. Выявлено отношение современной молодежи к киберкультуре. Рассмотрено отношение пользователей к регулированию Интернета и постматериалистическим ценностям.

The article offers sociological analysis of The Internet users' (namely, StPetersbourg youth) political consciousness in the context of Web paradigm change. The author treats the shift from the virtual to the 'real' cyberpolitics, modern youth's attitude towards cyber culture, and users' attitude towards regulating the Internet as well as towards postmaterialistic values.

**Ключевые слова:** политическое сознание, пиратство, виртуальная реальность, блоги, социальные сети, Интернет, управление Интернетом.

**Key words:** political consciousness, virtual reality, blogs, social nets, The Internet, regulating The Internet.

Бурное развитие Интернета пришлось на эпоху постмодерна в контексте усиливающихся глобализационных процессов. Интернет выступил своего рода знаменем и первого, и второго. Однако в последние годы, говоря о новых тенденциях в международных отношениях, термин «постмодерн» все чаще заменяют такими категориями, как «постпостмодерн» [7], «премодерн» [6] и т. д. Приставка «пост» применяется теперь и в отношении глобализации [8]. В новых условиях значимым становится вопрос о диапазоне трансформаций явлений, связанных с Интернетом.

Изменение организационного дизайна Интернета заметно на примере смены парадигм «Веб 1.0» на «Веб 2.0» [5], что существенным образом сказалось и на трансформации политических институтов (в рамках электронного правительства 2.0, изменения функционала интернет-ресурсов политических партий и политических лидеров), а также называется одной из причин четвертой волны демократизации [9]. При этом, сам институциональный сдвиг в политическом процессе в сети Интернет представляет значительный интерес и пока не является до конца проанализированным феноменом. Еще более важным аспектом данных изменений являются

процессы трансформации политического сознания, процесс становления новых ценностей, смена дискурсов в сети Интернет, имеющих отношение к смене концептуальных схем «виртуальная киберполитика» и «киберполитика в сети Интернет».

Переход от виртуальной политики, представлявшей собой имитацию политического, к «реальной» политике через Интернет приводит к очередной смене подходов к изучению Интернета: от «Интернета как среды» – к «Интернету как средству».

Явление симулякра как воплощение постмодерна больше не представляет собой финальной стадии процесса идентификации. Симулякр теперь выступает лишь в качестве диалектического антитезиса, который призван не заменить собой тезис, выраженный в модерне раз и навсегда, а лишь являться временным мостиком к синтезу, развитию тезиса в нечто иное. Применительно к Интернету симулякр воплощается в идее виртуальности. Утопические идеи киберпанка выражались в том, что виртуальность должна подменить реальность. Однако модный вплоть до 1990-х годов киберпанк, несмотря на попытки политизировать его основные тезисы посредством различных манифестов, так и не смог перерасти в сколько-нибудь реализуемую политическую программу, оставив идею виртуальности чем-то близким скорее к искусству и культуре, нежели к политике или (хотя и в меньшей степени) экономике. Актуальным вопросом остается то, каким образом в сознании интернет-пользователей трансформируется восприятие политических институтов и ценностей. В рамках данного исследования представляется важным выявить степень перехода от «виртуальной киберполитики» к «реальной» киберполитике в широком смысле этого слова в отношении политического сознания пользователей сети Интернет.

Предметом данного исследования являются изменения, происходящие в политическом сознании самой активной категории интернет-пользователей – молодежи (на примере молодежи, обучающейся в вузах Санкт-Петербурга). В качестве метода исследования было выбрано стандартизированное интервью. Студентам было задано более 20 вопросов, которые позволили выявить основные тенденции в изменении их политического сознания в контексте киберполитических процессов. Выборка составила 800 человек. Исследование проводилось зимой 2013 г. На вопрос: «*Пользуетесь ли Вы сетью Интернет?*», – ответили следующим образом:

- постоянно – 90,3 %;
- иногда, время от времени – 7,7 %;
- прекратил пользоваться – 1 %;
- не пользуюсь – 0,9 %.

Распределение ответов респондентов показывает, что количество активных пользователей в студенческой среде на порядок превосходит число тех, кто использует Интернет лишь «иногда, время от времени». Из этого

можно заключить, что для подавляющего большинства студентов Интернет является основным средством коммуникации, влияющим, в том числе, и на их политическое сознание.

Среди интернет-ресурсов петербургские студенты в основном используют социальные сети (Вконтакте, Одноклассники, Facebook и т. д.) (90 %), новостные сайты (61 %), образовательные и научные ресурсы (в т. ч. Википедию) (59,4 %), торрент-трекеры (40,2 %). Гораздо меньшей популярностью пользуется такой элемент «Веб 2.0» как «блоги» (Живой Журнал, Твиттер и т. д.) (32 %), а также характерные для «Веб 1.0» форумы и чаты (25 %). Сопоставимое число опрошенных составили интернет-геймеры (24 %).

На основании этих цифр можно сделать вывод о том, что для молодежи характерна смена приоритета технологических парадигм. Социальные сети абсолютно доминируют над более архаичными, но более информативными и более виртуальными блогами и форумами, а также играми. Наиболее активная часть молодых интернет-пользователей в гораздо меньшей степени заинтересована в информационном производстве в рамках блогосферы, нежели в коммуникации посредством социальных сетей. Это подтверждает снижение интереса к блогосфере и среди других возрастных групп. По мнению медиа-исследовательской компании Nielsen, уже в 2010 г. трафик на два самых популярных блог-хостинга, Blogger и WordPress, находился в состоянии стагнации [1]. При этом нами были объединены в одну группу традиционные блоги (Живой Журнал, Живой Интернет и т. д.) и более современные микроблоги (такие как Твиттер).

Это в свою очередь свидетельствует о значительной перемене отношения к традиционной киберкультуре, строившейся вокруг идей киберпанка и, соответственно, культа анонимности в Интернете. Социальные сети на современном этапе их развития являются главным «деанонимизатором» Интернета. Учитывая их огромную популярность, необходимо сделать вывод о том, что «социализация» (как деанонимизация) сети является долговременным «трендом». Косвенным доказательством притяжения традиционной политики, а не виртуальных симулякров является интерес к новостным ресурсам почти двух третей интернет-аудитории.

На основании этого можно сделать предварительный вывод о том, что виртуальная киберполитика имеет примерно в 2–2,5 раза меньшую ресурсную базу, чем киберполитика в широком смысле. Социальные сети будут порождать большее количество идеологических адептов, нежели форумы и блоги. Отчасти это касается и геймеров, поскольку виртуальные миры являются одним из немногих средств интерпретации классических идей киберпанка, которые на этапе развития раннего Интернета выступали в качестве важной идеологемы пропаганды вирту-

альной реальности. На вопрос: «Что для Вас, прежде всего, представляет Интернет?», – ответили так:

- средство информации (наряду с телевидением и газетами) – 37,8 %;
- возможность общения с другими людьми – 32,7 %;
- развлечение – 9,8 %;
- библиотека, архив информации и данных – 16,6 %;
- другое – 2,8 %.

Интерпретируя результаты ответов на вопрос о сущности Интернета, необходимо заметить, что в рамках полузакрытого вопроса никто не высказался за интерпретацию Интернета как «Природы-2», виртуальной реальности и т. д., таким образом согласившись с новой парадигмой понимания сути Интернета как средства. Показательно, что наиболее популярным ответом стал вариант «средство информации» и при этом никого из респондентов не смутила формулировка «наряду с телевидением и газетами».

Изучаемая группа подтверждает устоявшееся мнение о молодежи как достаточно аполитичной. 36 % участников опроса ответили, что они интересуются политикой лишь «время от времени». Близкие цифры показал вариант ответа «редко интересуюсь политикой» – 31 %. Не интересуются политикой только 21 %. И лишь менее 12 % активно интересуются политикой. При этом 55 % респондентов призналось, что никогда не пользовались политическими ресурсами, и лишь 5 % от участников опроса заявило, что пользуются ресурсами политических акторов и бывают на них регулярно. Ответы на данный вопрос коррелируют с ответами на предыдущий, но, в то же время, число «завсегдаев» политических ресурсов заметно ниже, чем число активно интересующихся политикой. Как правило, люди вполне удовлетворены информацией из вторых рук.

Качество политических сайтов удовлетворило 63 % их посетителей. 89 % респондентов считает, что политические сайты (в т.ч. сайты органов власти) должны быть представлены в Интернете. Лишь 8,6 % участников опроса выбрало вариант «Интернет – не место для политики». Здесь налицо четко обозначившийся вектор. С середины 1990-х гг. в Интернете (в большей степени речь о мировом процессе, но он отчасти затронул и Россию) отдельными интернет-пользователями велась активная кампания по деполитизации сети Интернет (например, «Декларация независимости Киберпространства»). Таким образом, эту «антиполитическую» тенденцию можно обозначить как характерную для «старого» Интернета и раннего «Веба», а политическая киберкультура, широко распространенная в Интернете 15–25 лет назад, на настоящий момент не находит отклика среди молодых интернет-пользователей.

Следующий блок вопросов должен был выявить привязанность респондентов к характерным для киберкультуры ценностям анонимности, публичности и виртуальности.

С одной стороны, Интернет часто представляется как комплексный анонимный источник, деприватизирующий чьи-либо идеи. С другой, как отмечает В. Г. Зарубин, в условиях кризиса традиционных «медиа» журналисты оказываются «лицетворением искусной манипуляции, а обычный человек отказывается оценивать их деятельность как объективное отражение социальности» [2, с. 91–92]. В связи с этим, респондентам был задан вопрос о доверии информации в традиционных «медиа» и в Интернете. 48 % респондентов категорично высказалось о том, что никому в Интернете не доверяют. 23 % принявших участие в опросе согласилось с суждением «я доверяю незнакомцу в сети, но я считаю, что и журналистам тоже можно доверять». Чуть меньше (19 %) согласилось с позицией «я не доверяю незнакомцам в сети, но доверяю журналистам». И лишь 10 % участников нашего исследования согласилось с суждением «я доверяю незнакомцу в сети больше, чем людям на телевидении, журналистам». Ответы на данный вопрос выявили интересную тенденцию. Для большей части молодых респондентов характерно критичное отношение ко всем «медиа».

Важно было выявить отношение пользователей к анонимности как базовой ценности «старого» «Веба». Почти половина респондентов выбрала ответ «я всегда использую только свое настоящее имя» – 48,5 % опрошенных. Также значительная часть опрошенных отождествила себя с высказыванием «да, иногда я пишу в Интернете под чужим именем» (36 % респондентов). 10 % участников исследования призналось в том, что «вообще никогда и ничего не пишу в сети Интернет». Лишь 4 % опрошенных согласилось с высказыванием «я никогда не пишу ничего в Интернете под своим именем». Такие результаты объяснимы. Практически все пользователи, которые используют исключительно свои имена, являются участниками социальных сетей, и именно это прививает им новую для Интернета культуру, которая подменяет собой характерные для раннего Интернета ценности анонимности. Впрочем, для современного Интернета характерно и явление полумаскарада, когда человек может быть в сети и самим собой, и «виртуалом». Об этом свидетельствует высокий показатель утверждения «да, иногда я пишу в Интернете под чужим именем». Однако данный показатель не должен вводить в заблуждение по двум причинам. Во-первых, уже сейчас количество «честных» пользователей превосходит количество ситуативных «притворщиков». Во-вторых, «притворщики» не являются убежденными сторонниками анонимности как базовой ценности киберкультуры. Это подтверждается третьим показателем. Число убежденных «анонимов» близко к статистической погрешности. Это означает, что лишь очень узкой группе молодых пользователей сети Интернет были привиты в рамках интернет-социализации основные ценности киберкультуры.

Количество «неучастников» представляется интересным в совершенно ином ключе. Столь небольшое количество выбравших этот вариант ответа свидетельствует о серьезном проникновении идей «Веб 2.0». Дело в том, что основным принципом «второго Веба» является принцип всеобщего участия. Если для «первого Веба» был характерен принцип Парето – «20 % пользователей создают 80 % контента», то «Веб 2.0» создает такие условия, что неучастие в коммуникации, ограничение себя лишь чтением, информационным потреблением становится практически невозможным.

71 % пишущих анонимно отметил, что для него нет никакой разницы, под чужим или под собственным именем он пишет. Безопаснее писать под чужим именем для 25 % ответивших на данный вопрос. Анализ результатов ответов на данный вопрос подтверждает мысль, что даже среди «притворщиков» редко проявляется феномен перевоплощения, который свойственен раннеинтернетовской культуре маскарада. Меняя отдельные параметры своей виртуальной личности (имя, другие социально-демографические параметры), человек не перестает быть самим собой и не пытается прожить «виртуальную жизнь».

Вопрос: «*Какие параметры помимо имени Вы меняете, когда создаете Ваш виртуальный аккаунт?*», – был задан лишь небольшой части опрошенных, которая призналась в том, что использует отдельные элементы интернет-перевоплощения (или т. н. кибертуризма [10]). Наиболее распространенным параметром для изменений стал «возраст участника социологического опроса». Этот ответ выбрали 49 % из тех, кому данный вопрос был задан. Параметр «пол» изменяли 16 % студентов. Параметр «национальность» меняли 8 % ответивших на вопрос. Резюмируя результаты данного вопроса, необходимо подчеркнуть, что большинство перемен социально-демографических параметров, возможно, обусловлено вовсе не желанием поучаствовать в «кибертуризме», а гораздо более житейскими причинами (такими как сокрытие юного возраста для придания себе большего авторитета в общении с более взрослыми людьми посредством сети Интернет, смена семейного положения). Лишь 16 % опрошенных попробовали по-настоящему «кибертуристическую» смену пола. Поскольку кибертуризм выступает явлением, более характерным для раннего «Веба», то и здесь мы должны констатировать существенные перемены в контексте киберполитики.

Блок вопросов был связан с политическими аспектами MMORPG и онлайн-игр. На вопрос: «*Доводилось ли Вам участвовать в онлайн-играх, в которых необходимо играть за определенного персонажа?*», – ответы были следующие:

- да, я играл(а) – 27,5 %;
- играл(а), но не помню названия этих игр – 26,4 %;
- нет, не играл(а) – 43,6 %.



Необходимо отметить, что многие респонденты, несмотря на то, что они отрицали факт перевоплощения в другого персонажа в предыдущих ответах на вопросы, тем не менее, регулярно перевоплощаются в форме игры. Однако пользователи не воспринимают это как перевоплощения. Т. е., если на ранних этапах развития подобного рода имитационные отношения воспринимались в качестве особого мира – «виртуальной реальности», – то теперь подобные онлайн-миры воспринимаются исключительно как игры. Большая часть новых пользователей сети Интернет игнорирует игровые миры как замену первичной («настоящей») реальности, в то время как геймеров можно рассматривать лишь как субкультуру, даже если мы говорим об Интернете. Опрос также показал, что в настоящее время даже среди геймеров господствует представление о большей значимости политики, чем игры. В то же время, треть считает игры более интересной сферой жизнедеятельности, нежели политика. Схожими чертами политики и компьютерных игр пользователи сети считают «управление людьми и ресурсами», «симуляцию общественных процессов», «конкуренцию», «командное взаимодействие ради общей цели», «доминирование» и др.

Следующий блок вопросов предполагал изучение мнения респондентов в отношении последних изменений в сфере политических отношений в сети Интернет.

Новые инициативы в регулировании Интернета, вступившие в действие в 2012 г. и позволяющие отключать интернет-сайты, вопреки имеющимся стереотипам нашли поддержку среди респондентов. Правильными мерами их сочли 49 %. В то же время, опасения, что закон может быть использован в России не по назначению, и закрыть могут какие-угодно сайты, разделяет 40,4 % студентов. 10,6 % респондентов высказалось, что данный закон является «плохим законом, поскольку в Интернете не должно быть никаких запретных тем, в том числе и порнографического содержания».

Данный вопрос актуален в свете последних событий, связанных с внесением в формируемый Роскомнадзором Единый реестр доменных имён указателей страниц сайтов в сети Интернет и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети Интернет, содержащих информацию, распространение которой в России запрещено, целого ряда популярных ресурсов – Lurkmore, RuTracker, Youtube и др. Несмотря на то, что интернет-сообщество через новостные «медиа», блоги и сообщества в социальных сетях выразило протест в отношении «цензуры в сети Интернет», для большинства участников нашего опроса это событие либо осталось незамеченным, либо аргументы «протестантов» оказались для них не столь существенными, как потребность в регулировании сети Интернет.

Последние два вопроса были необходимы для выявления отношения респондентов к интернет-пиратству. 57 % опрошенных разделяет позицию «современные законы об авторском праве морально устарели, их необхо-

димо пересмотреть». 26,5 % считает, что «в Интернете не должны действовать законы каких-то стран, это территория свободы». Утверждение «пиратство – это воровство, оно должно быть наказано административно» вызвало согласие у 13,5 % принявших участие в интервьюировании респондентов. И лишь 2,5 % считает, что «пиратство – это воровство, оно должно быть наказано уголовно». Такая позиция обусловлена как особенностями культуры и популярностью торрентов, так и пиратским характером социальных сетей в России. Несмотря на достаточно мощную пропагандистскую кампанию медиакорпораций, тезис «пиратство – это воровство» не находит поддержки большинства. Примечательно, что как только политический тезис был помещен в экономический вопрос, он моментально вызвал существенно больший интерес аудитории.

На вопрос: «Скачиваете ли Вы сами пиратскую (бесплатную) продукцию в Интернете?», – призналось в скачивании «время от времени» 42 % опрошенных. Постоянно скачивает пиратскую продукцию 39 % респондентов. 13 % респондентов призналось, что они скачивают заведомо пиратскую продукцию из сети Интернет только тогда, когда нет легальной возможности достать что-то. И лишь 3,7 % респондентов заявили о том, что никогда не скачивали пиратской продукции из сети Интернет.

Таким образом, значительная часть людей скачивает пиратский контент, несмотря на то, что считает это воровством. При этом многие считают достаточной отговорку, что у них нет других возможностей достать продукцию другим путем. Количество пользователей, не занимающихся пиратством, близко к статистической погрешности, что говорит о тотальном преобладании пиратских ценностей в российском интернет-сообществе. Это говорит о чрезвычайно высоком потенциале постматериалистических (в том числе пиратских [4]) партий или (что более реально в условиях современных российских реалий) о наличии серьезной целевой аудитории в Интернете для парламентских политических партий, которые реально возьмутся разыграть в политических дебатах «пиратскую» карту.

Данные опроса позволяют сделать следующие выводы.

Технологии «Веб 2.0» уменьшают степень политического эскапизма интернет-пользователей, способствуют увеличению личностной и идеологической легитимности традиционных институтов [3, с. 229]. В сравнении со «старым» Интернетом практически не распространена тенденция к стремлению заменять реальные политические действия имитационными политическими процессами. Пользователи все реже прибегают к использованию кибертуризма. Реже проявляется раздвоенность идентичности интернет-пользователей. Отношение пользователей к постепенному введению интернет-пространства в рамки правового регулирования органами государственной власти можно назвать относительно «конформистским». Современные интернет-пользователи гораздо менее чем 15–25 лет назад враждебно настроены в отношении распространения регулирования Интернета.

В то же время, существует вопрос, связанный со старой парадигмой, который вызывает интерес аудитории – вопрос об изменениях в законах об авторском праве и регулировании свободного обмена информацией.

### Список литературы

1. Блогосфера растет [Электронный ресурс]. – URL: [http://na-ukraine.blogspot.ru/2010/02/blog-post\\_10.html](http://na-ukraine.blogspot.ru/2010/02/blog-post_10.html)
2. Зарубин В.Г. Эвристический потенциал концепта «стабильность корпуса избирателей» // Вестн. Сочинского гос. ун-та туризма и курортного дела. № 2 (20). – С. 228–232.
3. Зарубин В.Г. Эстетика политического пространства: опыт социологической реконструкции профессиональной компетентности журналиста // Уч. зап. Забайкальского гос. гуманит.-пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. – Чита. – 2012. – №4. – С. 90–95.
4. Мартьянов Д.С., Мартьянова Н.А. Феномен пиратских партий в российском и мировом контексте // Уч. зап. Забайкальского гос. гуманит.-пед. ун-та им. Н.Г. Чернышевского. – Чита. – 2012. – № 4. – С. 116–121.
5. Мартьянов Д.С. Трансформация концептуальной схемы «политика и Интернет» в постглобальном контексте // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. Науч. журн. – Т. 8. – № 3. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2012. – С. 160–176.
6. Песков Д.Н. Интернет-пространство: состояние премодерна? // Полис. – 2003. – № 5. – С. 46–55.
7. Савельева О.О. Постпостмодернизм: новый тренд в рекламной коммуникации [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.isras.ru/abstract\\_bank\\_congress4/2536.pdf](http://www.isras.ru/abstract_bank_congress4/2536.pdf)
8. Сморгунов Л.В. Государственное управление в постглобальном мире // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование: политология, экономика, право. Науч. журн. – 2009. – Т. 2. – №2. – С. 79–81.
9. Howard Ph. N., Muzammil H.M. Democracy's Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring. New York ; Oxford : Oxford University Press, 2012.
10. Nakamura, L. Race In/For Cyberspace: Identity Tourism and Racial Passing on the Internet. Retrieved on October 30, 2007 URL: <http://www.humanities.uci.edu/mposter/syllabi/readings/nakamura.html>.

## **ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ**

**ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОСТИ  
РГПУ имени А.И. Герцена**

*А. А. Грякалов, С. А. Мартынова*

### **Философия современности в ситуации диалога**

На факультете философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена под руководством доктора философских наук, профессора кафедры философской антропологии и истории философии **Алексея Алексеевича Грякалова** уже несколько лет функционирует **Центр исследований философии современности**.

Цель работы Центра – исследование возможностей новых ориентаций философской проблематики, при которых переосмысление концепций и понятий современной мысли служит выражению собственной культурно-философской самобытности современной России.

Суть философии современности можно выразить в том, что все существовавшие в истории человечества философские традиции, культуры и школы, несмотря на их различия, имеют много общих доступных научно-анализу основных структур и черт. Все философские традиции и культуры допускают возможность корректного сопоставления и сравнения. Каждой отдельной философской традиции и культуре свойственна специфическая полиморфность составных элементов: в ней можно выделить определяющие понятия и множество существующих рядом менее значительных периферийных, что связано с особенностями отечественной философской традиции и актуализированным евразийским контекстом.

Как следствие этого приобретает признание *существование внутренней логики* региональных и национальных способов философствования (*различие, инаковое, специфическое*), обусловленных конкретными историко-культурными обстоятельствами и несводимых к «моделям» и «нормам» мышления, которые приходят извне в виде универсалистских позиции Запада или Востока. Особенностью деятельности Центра является постоянное внимание к проблемам диалога современной философии и антропологии образования, что соответствует инновационным поискам, осуществляемым в РГПУ им. А.И. Герцена. Интегративные процессы в со-

временной культуре и философии, с одной стороны, и проблема самоидентификации национальной философской культуры, с другой, как взаимоисключающие, на первый взгляд, тенденции оказались совместимы именно на основе исследования диалога философских идей. Реализуемый в деятельности Центра исследовательский опыт претендует не столько на выстраивание «окончательной парадигмы» понимания неоднозначных путей развития философии в современную эпоху, сколько на поиск актуальных стратегий философствования, отвечающих ситуации диалога и философии события.

Центр наследует и призван творчески развивать отечественную философию диалога и герменевтическую методологию. Это проблематизирует наличный опыт интерпретации конкретной философской культуры, подчеркивает его открытость. Межкультурность ориентаций является результатом интериоризации разнохарактерных ценностей, норм, стандартов, заимствованных из разных цивилизационно-культурных систем, что предопределяет сложности процесса самоидентификации на всех уровнях – от личностного до социокультурного. Формируется постнеклассический тип дискурса, который включает равноправие, открытость, отстраненность, автономность онто-гносеологического акта коммуникации, реабилитированный здравый смысл и обыденное мировосприятие.

Исследования философии современности важны не только в силу становления глобализации и интеграции, культурного обмена и диалога, но и потому, что мультипарадигмальность и непереваемость теорий России, Востока и Запада требуют разработки философской методологии диалогических исследований. В качестве основного ориентира определена *философия события* как специфический способ изучения философских культур и форм существования, который способен широко варьироваться в зависимости от методологии, лежащей в его основе. Он может быть сравнительно-историческим, аналитико-феноменологическим, структурно-функциональным. Исследуя рецепции, необходимо раскрыть историко-генетические связи между традициями, школами, направлениями, концепциями; на основе анализа систематических, типологических параллелей начать поиск и обоснование метаисторических архетипов и смыслообразов философии, нахождения интеркультурных стратегий философствования. Введение современного многообразия мысли в содержание мировой и отечественной философии позволяет раскрыть глубокое понимание сути человеческой природы и вечных вопросов философии.

Исследование стратегий философии современности происходит через активное сотрудничество с китайскими, финскими, сербскими коллегами, знакомство с их переводами отечественной литературы и особенностями формирования образовательного опыта. В частности, на семинаре «Экстремальный/нечеловеческий/запредельный опыт жизни, философии и ли-

тературы» с сербскими философами и филологами – Петаром Бояничем, Корнелией Ичин, Сани Боянич – обсуждались темы взаимных вызовов и «провокаций» философии и литературы, соотношения гендерных проблем, субъективности и творчества. Результатом совместного творчества стала подготовка сборника материалов семинара, в том числе и переводов на сербский язык выступлений таких участников заседаний, как А.А. Грякалов, В.В. Савчук, С.Л. Фокин.

Углубленное внимание к значимой для факультета философии человека антропологической проблематике продемонстрировано на теоретическом семинаре, посвященном творчеству М. Шелера. С большим докладом «Как Макс Шелер написал “Положение человека в космосе”: архив против историографических стереотипов» выступил гость Центра профессор М.Л. Хорьков (РУДН, Москва; Томас-Институт, Кёльн).

На заседании по теме «Демократия в свете идей Платона» в докладах профессоров А.А. Королькова и Р.В.Светлова была актуализирована проблема сущности демократии. Продолжением начатой дискуссии стало обсуждение доклада «Философский факультет перед лицом агрессивного академического менеджмента», с которым выступил заведующий кафедрой социальной философии РГГУ (Москва) профессор Е.Н. Ивахненко. Совместный семинар российских ученых и представителей Пекинского педагогического университета показал сходство проблем, рассматривающихся в рамках философии образования в разных национальных и культурных контекстах. Активное и весьма заинтересованное участие в их обсуждении приняли не только представители Герценовского университета (А.П. Валицкая, А.Е. Зимбули, Л.Н. Летягин), но и философы из других вузов Санкт-Петербурга (И.Н. Мочалова, А.В. Малинов, Д.И. Кузнецов), а также студенты и аспиранты-гуманитарии.

Повышенный интерес как со стороны философов, так и со стороны психологов и специалистов в области социальной педагогики вызвал семинар, посвященный осмыслению феномена аутизма «Аутизм: феномен – существование – рефлексия (Медицина – Психология – Философия)». Доцент философского факультета СПбГУ А. К. Секацкий предложил рассмотреть аутизм как психологическую мутацию субъекта – сверхзадачу для общества по обновлению «экзистенциального проекта». Результаты коллективного исследования группой психиатров клинической семантики аутизма представил ассистент кафедры психиатрии и наркологии СПбГПМА кандидат медицинских наук П. Ю. Завитаев, сосредоточив внимание слушателей на эффекте изменения речи в опыте аутиста, что свидетельствует о появлении в структуре аутистического «Я» *иных* – «идеальных» ценностей. Профессор А. А. Грякалов предложил рассматривать аутизм как особого рода событие, где складывается субъективность, кото-

рая, оказываясь отстранённой от символического порядка, вынуждает искать соответствующие ей стратегии представления.

Продолжением темы семинара стал опыт осмысления аутизма в контексте исследования феномена *телесность*. Участниками семинара «Телесность – субъективность – аутизм» были предложены исторический экскурс, раскрывающий формирование концепта «сома» в античной традиции мысли (А. С. Степанова), оптика рассмотрения тела как психической константы (А. К. Секацкий), актуальное видение «практик телесности», в которых формируется субъективность (А. А. Грякалов), осмысление трансформаций телесности в эпоху «иконического поворота» (В. В. Савчук).

Центр активно сотрудничает с творческими организациями Санкт-Петербурга. В рамках «Дней философии в Санкт-Петербурге» на базе Центра проходят встречи с литераторами с целью изучения формирования ценностей в пространствах *города* и *текста*. Совместно с Санкт-Петербургским отделением Союза писателей России и «Центром современной литературы и книги Санкт-Петербурга» (руководитель Д.Н. Каралис) обсуждена тема «Смыслы философии и ценности литературы: различия и общность». Особый интерес вызывают такие темы, как «Философия как литература», «Петербургский текст», «Философ как литератор». Участие в заседаниях известных писателей – Вячеслава Шорикова, Дмитрия Каралиса, Виктора Кречетова, Вячеслава Овсянникова, Дмитрия Кузнецова, Владимира Рекшана – позволяет выйти за пределы философского дискурса, придает семинару статус общекультурного события.

Подводя некоторый итог работе Центра исследований философии современности, можно сказать, что на философской карте города появилось еще одно место, где не только изучаются философские учения прошлого, но и формируются новые стратегии философии, культуры и образования.

## Телесность – субъективность – аутизм (материалы семинара)

**От редакции:** видя свою задачу в популяризации работы центров современной философии и способствуя реализации творческого потенциала вузовской философии, публикуем краткую стенограмму семинара «Телесность – субъективность – аутизм», состоявшегося 12 апреля 2012 г. на факультете философии человека РГПУ им. А.И. Герцена

### *Всё есть тело*

Ссылаясь на работы С. С. Аверинцева и А.А. Тахо-Годи, в своём докладе «**Концепт *сома* в античном космосе**» доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А.И. Герцена **А.С. Степанова** проследила путь обогащения многообразием смыслов древнегреческого термина *σῶμα* и удержания за ним его центральной мировоззренческой функции – телесных интуиций древнего грека.

Смысловую доминанту концепта *сома*, по мысли докладчика, выделить довольно непросто, так как обнаруживается целый разброс значений. Индоевропейский корень, который лежит в основании понятия, наделяет его такими значениями, как *сила, здоровье, спасение, мудрость* и даже *государство*. Тем не менее доминирующим в античной философии становится значение *целостности, или целовидности*.

Встречающиеся у ранних греческих поэтов представления о локально расположенном и не соотносимым с живым человеком *теле* в античной философии начинают постепенно вытесняться рассуждениями о теле не только как некой целостности (так, в частности, Платон понимает душу человека), но вместе с тем и индивидуальности (таково представление Демокрита об атомах). В противоположность *имени*, которое скрывает истинную сущность человека, является нечестивым, на что указывает Эврипид в драме «Елена», *тело* в представлении трагических поэтов предстаёт как живая субстанция, обладающая личностными качествами. Таким образом, в античной культуре обозначается переход к пониманию *тела* как атрибута живого человека – эмоционально и личностно определённого (Софокл). В этом переходе полагается начало апологетики субъективности, развиваемой в эллинистическую эпоху стоической школой философии.

По мнению Степановой, стоики вслед за Исократом обратили внимание на человека как являющего собой единство души и тела. Телесную сторону они понимали как равносильную душевной, полагая, что этот «психосоматический каркас» как раз и выявляет личностное начало в человеке.



В противоположность статичному видению *тела* в ранней традиции стойки понимали *телесное* как *изменяющееся, движущееся и многообразное*. Тем не менее, как отметила А.С. Степанова, для стойков была важна именно идея *целостности*. Именно она разрешает дилемму, возникающую между современным представлением о динамичном состоянии человека и античным видением его исключительно в статике. Таким образом, апологетика субъективности у стойков означала переход от понимания телесного как целостного – того, что состоит из частей и является неподвижным – к представлению о телесности как органическом единстве *души, тела* и приводящего их в согласие *духовного начала* (Марк Аврелий, Сенека).

Позднеантичная идея о том, что *человек* есть *органическое целое* и как таковой является проекцией всего *космоса*, по мнению докладчика, сегодня резонирует с представлениями о феномене *аутизма* как невозможности человека соотнести себя с окружающими людьми, сообществом. Неслучайно некоторые современные психиатры определяют аутизм как «нормальное поведение в ненормальном обществе».

На вопрос *Е. В. Малышкина (СПбГУ)*, можно ли рассматривать аутизм как норму, обязательную в современном мире, А. С. Степанова ответила положительно, пояснив, что поступок аутиста, несмотря на свою кажущуюся неуместность, в целом действительно выступает как восстановление человеческого *Я* в своих правах. Общество же этого крика не слышит – *крика*, который ещё, по замечанию Цицерона, оказывается *молчанием*.

### *Длинные коридоры неконвертируемого мышления*

Отказываясь вслед за М. Фуко и французскими мыслителями XX в. от мышления *тела* в системе картезианского дуализма, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории СПбГУ *А. К. Секацкий* в начале своего выступления «**Тело как психическая константа**» предположил, что любые символические практики от ревности до познания, в том числе и чистой метафизики, «конвертируются в тело». В этом смысле тело выступает как совокупность режимов телесности и присутствия, без которой семиотическая практика выпадает из употребления.

С позиции здравого смысла *тело* понимается как твёрдое, стабильное и устойчивое, что можно потрогать и сдвинуть с места. Обращаясь к физике, мы видим ситуацию изнутри: человеческое тело, находясь в состоянии метаболизма, напоминает кристаллическую решётку, т. е. представляет собой вечно меняющуюся реальность, в которой постоянной остаётся лишь сумма мест. Тем не менее в обоих случаях устойчивость, повторяемость как характеристики режимов телесности свидетельствуют о теле как *константе* или «замедлителе души».

Выдвигая тезис о теле как замедлителе души, А. К. Секацкий сфокусировал внимание на феномене *аутизм*, в котором в условиях скользящей рефлексии и абстрактных семиозисов удерживается интенсивный опыт тела как некой психической константы. Аутистический отказ от лёгкости на подъём, стремление перенести в день сегодняшний то, что было вчера, стереотипность аутистического поведения в противоположность телу-номаду образуют не только *вязкость* и *немобильность* тела, но и ту платформу надёжности и устойчивости, на которой пребывает аутист.

В противовес бытию аутиста реальность всё более захватывает современного субъекта, сфокусировавшегося в точке, где мир растянут по поверхности плоского экрана – тоска по тактильной реальности, дефицит контактного проживания (не «соприкоснувшись рукавами», а «взявшись рука за руку»). Как никогда актуализируется сохранение внутри символических практик устойчивой телесной константы: обещание хранить верность друг другу – проекция будущего; осуществлённым оно становится не иначе как через «верность телу». Завершая своё выступление, докладчик отметил, что ни скользящая рефлексия, которая пронизывает сущее, не сдвигая его с места, ни футурология речи не исключают проблему самотождественности и верности, которая связана с сохранением простейшей *аутистичной монады*, где создаётся произведение *двух* как устойчивый *союз тел*.

Развитие сюжетов выступления А. К. Секацкого продолжилось в формате дискуссии. Исходным пунктом обсуждения стал вопрос **В.В. Савчука (СПбГУ)** о том, что именно является *эквивалентом*, на который могут обмениваться метафизические речения, поскольку в данном случае нет такой очевидности, которая присутствует в указанных докладчиком визуальных стратегиях – голливудских фильмах, рассчитанных на режим работы внутренней секреции, начиная от порноиндустрии до мыльных опер. В качестве такого эквивалента А. К. Секацкий указал на изымаемую из метафизических речений часть *физиологического ритма*. В частности, учащение сердцебиения или ощущение «метафизической крутизны», которые и являются той «валютой», на которую обменивается данная символическая практика. Отметив, что существуют длинные участки, где конвертирование не происходит (математика), он, тем не менее, подчеркнул неизбежность «обналичивания метафизического дискурса», так как проблема всегда локализована.

**Е. В. Малышкин**, в свою очередь, противопоставил последней формулировке тезис из рассказа Н. Н. Алешковского, гласящий, что «локализация желаний невозможна». Согласившись с тем, что мы различным образом реагируем на смыслы: «думаем желудком, головой, половыми органами», он отметил, что, описывая смыслы телесно, мы помещаем проблему в силки уже отживших смыслов, т. е. описываем «тело вчерашнего дня». Можно ли описывать смыслы вне их локализации – вопрос, который остался открытым. Тем не менее **А. К. Секацкий**, обозначая свою позицию, заострил внимание на том, что даже «чистые семиозисы», которые вроде

бы не нуждаются в телесном присутствии, задействуют *телесность*, иначе *человеческое* не закрепляется. Более того, здесь существует парадокс. Возвращаясь к тезису Сартра о том, что целостность любви в себе объединяет *высшее символическое* и *примитивное физиологическое*, А.К. Секацкий актуализировал удивляющее единство, в котором мы воспринимаем это немислимое содержание.

**«Дано мне тело, что мне делать с ним...?»**

Доктор философских наук, профессор *А. А. Грякалов* (РГПУ им. А.И. Герцена) в своём докладе «**Телесность и субъективность**» проследил различие между классическим пониманием *тела* и той деформацией, которую претерпевает рефлексия тела в современной философии, когда само понятие тела вытесняется концептом *телесности*. Классическая рефлексия выстраивается через отождествление *тела* с тем *местом*, которое оно занимает: тела, не занимающего места, – нет. В этом смысле предписание размеренности и расположенности тела соответствует классической стратегии осмысления мира – предписанию ему порядка. Сбой рефлексии происходит, когда она сталкивается с тем, как одно тело начинает занимать *место* другого, задаёт ему несвойственный режим существования. И если ещё в литературе модерна такая потеря ориентиров воспринималась как вполне осознаваемая и даже необходимая утрата, то позже «страх потери» становится всепроникающим – возникает необходимость новых стратегий смыслогенеза.

Обратившись к роману Бориса Пильняка «Голый год», А. А. Грякалов показал на его материале, как *тело*, утратившее своё *место*, начинает по-иному продуцировать смысл: в «анонимной плазме» *телесности* встают встречные вопросы об индивидуализации и непохожести. Возникает последовательная тематизация форм и образов телесности. В описываемой ситуации войны, голода, страха у человека вместе с кажущимся безграничным *первичным* чувством от обладания другим телом возникает опыт освоения и присвоения: чужое и чуждое не только становится другим, но и своим. Тем самым создается переживание чуждого в самом себе – именно из этого отчуждающего переживания рождается встречное желание понять неповторимую индивидуальность другого, следовательно, и свою собственную экзистенциальную значимость.

При утрате телом своего места актуализируются «практики телесности», в которых формируется субъективность. С одной стороны, такие практики, оформляя расположенность в ситуации предельных скоростей и безграничного расширения телесности, показывают необходимое завершение роста, создают ход к сингулярным событиям. С другой стороны, в таких случаях оказываются некорректными некоторые универсальные доминанты-объяснения, в частности, по отношению к отчуждённым сообществам аутистов.

На вопрос *А. Е. Зимбули (РГПУ им. А.И. Герцена)*, существуют ли критерии «смещённости тела», А. А. Грякалов ответил, что это не является проблемой для традиционного сознания, поскольку «онтология ума» (М.К. Мамардашвили) всё распределяет по своим местам. В ситуации номадической «рассеянной телесности» такая проблема действительно возникает, и в качестве определенного критерия можно говорить о *форме*. В рассказе «Сокатил» Зинаида Гиппиус описывает, как в пространстве коллективной «сектантской телесности» имманентно появляется тема её преодоления: возникают сингулярные данности, где всеобщее проявляется с неповторимостью. Имея в виду форму высказывания и оформленность переживания в качестве семантического дифференциала «голосов телесности», А. А. Грякалов подчеркнул: речь идёт не о том, что неформальная телесность приводится к некоторому первообразу, но что сам первообраз присутствует здесь и сейчас как актуальная данность смыслогенеза – задается контекстуальный фон и актуализируется принципиальный предел смыслогенеза.

### *Полнота была, булимии не было*

Ракурс рассмотрения сборки и рефлексии тела в визуальных искусствах был задан доктором философских наук, профессором *В. В. Савчуком (СПбГУ)*. Переход от эпохи литературоцентризма к эпохе «иконического поворота», по мысли В.В. Савчука, вызывает столь значимые трансформации телесности, что они не могут быть исследованы методами постмодернистских авторов прошлого века. То, что в современном обществе характеризуется как *булимия*, когда тучных людей становится всё больше и больше, а потребление продуктов происходит без насыщения, с позиции производства образов может быть обозначено понятием *медиабулимия*. Провоцируемая медиальной сферой деформация тела представляет собой попадание в режим компенсации, когда человек зависит от потребления идеальных, аттрактивных образов, а их недостаток вызывает у него страшный дискомфорт.

По мысли В. В. Савчука, вслед за деформациями тела мы наблюдаем необратимые трансформации медиа: с появлением цифровой реальности образ утрачивает свою целостность. Уводя от ситуации сопричастности к исходному референту, цифровой образ отсылает к миру как архиву, музею в конечном счёте как базе данных. Для *медиареальности* становятся характерны обезличенные и лишённые миметической активности фигуры как, например, в работах группы российских художников *AES+F*. Но что более важно, цифровая реальность порождает инверсию в самом процессе столкновения человека с ней. Тактильно-обонятельный оргазм, вызываемый соприкосновением человека с увиденным, утрачивает свою актуальность – он замещается внедрением цифрового образа внутрь тела, который заводит желания в работу.

Замечание А. С. Степановой касалось того, что, согласно античному мировоззрению, у полноты не существовало пределов, как, впрочем, и не было пресловутого стремления к постоянному расширению. С точки зрения А. К. Секацкого в современном мире складывается некая парадоксальная ситуация: при кажущемся беспредельном стремлении к потреблению образов оказывается, что на самом деле они никому не нужны – мир переполнен «сорной визуальностью». В то же время тоска по неслышанности и стремление рассказать свою историю никуда не ушли. Отчасти согласившись с мнением коллеги, В. В. Савчук также отметил, что феномен *несмотрения*, порождаемый избыточной *сорной визуальностью*, является своеобразным способом самосохранения здоровья. Характерно в этом смысле отношение современного общества к фотографии: требуя сосредоточенности, концентрации внимания, т. е. именно того, что современный способ восприятия игнорирует, фотография сама становится жертвой «цивилизации образа».

Завершая дискуссию и подводя итоги, А. А. Грякалов обратил внимание на рост доминанты *неопределённости*, которая создаётся в ситуации тиражирования образов, в том числе представлений виртуальной телесности. При этом следует признать, что представление *актуального* без *виртуального* невозможно. Если образ, создаваемый отношением определенного («свет») и неопределенного («тьма»), на классических полотнах вызывал предельное внимание к тому, что *поименовано* на переднем плане, то в ситуации непрерывного роста тиражирования, напротив, создаётся эффект втягивания в неопределенность. Определение и понимание единого во множественном на «картине телесности» в такой ситуации становится чрезвычайно затрудненным и предполагает поиск новых стратегий рефлексии.

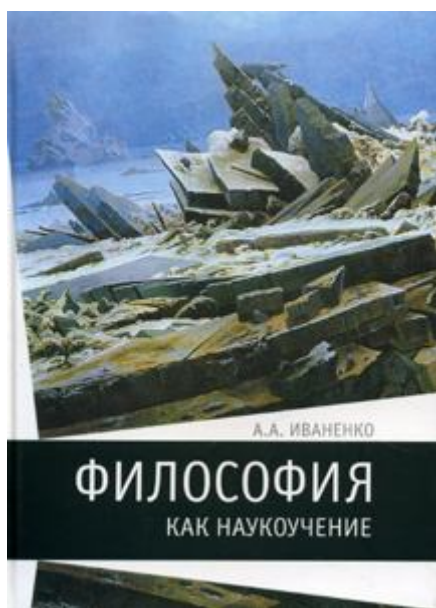
*Материал подготовлен С.А. Мартыновой,  
магистранткой факультета философии человека  
РГПУ им. А.И. Герцена*

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

*И. В. Шевченко*

### Предмет и метод философии в наукоучении И. Г. Фихте

**Рецензия на книгу:** Иваненко А.А. Философия как наукоучение: Генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. – СПб.: Владимир Даль. – 2012. – 383 с. – ISBN 978-5-93615-122-4



Любителей немецкой классической философии можно поздравить. Вышла в свет еще одна умная и хорошая книга, посвященная генезису научного метода в наукоучении И.Г. Фихте. Достаточно объемистая и хорошо изданная книга состоит из трех частей, озаглавленных следующим образом: «Проблема предмета и метода философии в современной философской мысли», «Предмет философии в наукоучении И.Г. Фихте», «Метод философии в наукоучении И.Г. Фихте». В приложении впервые публикуются выполненные автором переводы статей Фихте «Об основании нашей веры в божественное мироправление», «О различии духа и буквы в философии», «Об ожив-

лении и повышении чистого интереса к истине». Кроме того, в приложении А.А. Иваненко помещает собственный перевод вводной части известной статьи Г.В.Ф. Гегеля «Вера и знание, или рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте». Переводы предваряются авторским комментарием под названием «Статья И.Г. Фихте “Об основании нашей веры в божественное мироправление” и спор об атеизме». В завершение своего труда автор приводит обширную библиографию, состоящую из 242 наименований.

Главной причиной, побудившей автора к написанию книги, оказывается не только и не столько малая изученность и в связи с этим некоторая «второплановость» Фихте по сравнению с другими великими немцами – Кантом, Шеллигом и Гегелем, но и не вполне корректно расставленные смысловые акценты. Как правило, читателя привлекают популярные и многократно переиздаваемые сочинения Фихте. Безусловно, такие работы Фихте, как «Назначение человека», «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» представляют интерес и важны для понимания творчества Фихте. Однако, полагает автор, они заслоняют

главное дело жизни немецкого философа – наукоучение. В течение многих лет Фихте упорно разрабатывал идею системы и метода. Именно эта идея, по мнению автора, является ядром философии Фихте, т. е. имеет всеобщее, т. е. собственно философское, универсальное значение.

Рассмотрение наукоучения с точки зрения отношения предмета и метода позволяет раскрыть закономерности развития философии, объясняющие, с одной стороны, возникновение учения самого Фихте, а с другой – ведущие к преодолению последнего. Внимание к проблеме метода актуально сегодня, ибо в отечественной традиции учения прошлого, и здесь философия Фихте не является исключением, по преимуществу рассматривались со стороны содержания, в то время как форма, метод наукоучения оставались неисследованными. Свой труд А.А. Иваненко посвящает устранению этого недостатка – выяснению того, что удалось и что не удалось Иоганну Готлибу Фихте в разработке научного метода.

Автор основывает свое исследование на материалах сочинений И.Г. Фихте, представляющих все периоды его творчества, по преимуществу – многочисленные редакции наукоучения, не переведенные на русский язык и потому неизвестные читателю. Книга А.А. Иваненко – непростое чтение, тем не менее авторский стиль, отличаясь ясностью и последовательностью изложения, делает даже сложные метафизические построения Фихте доступными для читателя. Свою работу А.А. Иваненко продельывает с исключительным умением и тщательностью, систематизируя и осмысливая большой материал исключительной сложности.

К несомненным заслугам автора следует отнести изложение истории исследования вопроса об отношении предмета и метода у Фихте: от Канта до Делеза и Гваттари в западной, от Б.Н. Чичерина до В.С. Степина – в отечественной философской мысли. Вывод автора неутешителен: выдвигаемые многочисленные версии решения вопроса, противореча друг другу, ведут к скептицизму и пессимизму, поскольку утрачивается ориентир и возможность нахождения единства, а значит, и адекватного понимания. Утрата ориентира связана с преимущественным обращением к содержанию при полном или частичном забвении формы, т. е. с пренебрежением к собственно методу наукоучения Фихте.

Единственным способом преодоления столь плачевного положения дел автор считает раскрытие предмета философии с учетом единства предмета и метода, выяснение начала движения философской мысли. По мнению автора, это и есть способ достижения философской точки зрения, которая показывает, каким образом из единства предмета и метода развивается собственно философское содержание. Насколько решение этого труднейшего вопроса удалось автору – судить, безусловно, читателю. Несомненно одно – вышедшая в издательстве «Владимир Даль» книга – событие в российской историко-философской мысли.

### Сведения об авторах

**Артемьева Татьяна Владимировна** – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: tatart@mail.ru

**Артеменко Татьяна Юрьевна** – аспирант философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tatiana.artemenko.sl@gmail.com

**Бирюков Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: dbirjuk@gmail.com

**Горчакова Светлана Александровна** – аспирант кафедры философии факультета философии, социологии и культурологии, Курский государственный университет; e-mail: gorchackova.svet@yandex.ru

**Грякалов Алексей Алексеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: alexagr@mail.ru

**Евлампиев Игорь Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: yevlampiev@mail.ru

**Зарубин Валерий Григорьевич** – доктор социологических наук, заведующий кафедрой прикладной социологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: vg\_zarubin@mail.ru

**Игнатъев Денис Юрьевич** – кандидат философских наук, ассистент кафедры эстетики и этики, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: denisignatyev@yandex.ru

**Коробкова Светлана Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и политологии гуманитарного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: korobkova@hf-guap.ru

**Куклинова Ирина Анатольевна** – кандидат культурологии, доцент кафедры музеологии и культурного наследия, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств; e-mail: i\_kuklinova@mail.ru

**Макаридина Вера Андреевна** – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры высшей математики, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: vg\_zarubin@mail.ru

**Мамзин Алексей Сергеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu



**Мартьянов Денис Сергеевич** – кандидат политических наук, доцент кафедры политологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: martyanoff@mail.ru

**Мартьянова Наталья Александровна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры прикладной социологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: nmart@bk.ru

**Мартынова Светлана Александровна** – магистрантка факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: svetlanus.martinova@yandex.ru

**Месяц Светлана Викторовна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки, Институт философии РАН, Москва; e-mail: messiats@mail.ru

**Микешин Михаил Игоревич** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, профессор, Национальный минерально-сырьевой университет «Горный»; e-mail: mic@spmi.ru

**Начкин Александр Иванович** – кандидат военных наук, доцент кафедры социального менеджмента, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

**Полевая Римма Петровна** – старший преподаватель факультета медиаиндустрии, Санкт-Петербургский инженерно-экономический государственный университет; e-mail: rimma\_polevaya@mail.ru

**Пономаренко Анна Сергеевна** – соискатель кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: anna.ponomarenko@list.ru

**Селетков Сергей Григорьевич** – доктор технических наук, профессор, заведующий кафедрой высшей математики, Ижевский государственный технический университет; e-mail: nauka351@mail.com

**Соколов Алексей Михайлович** – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: docentsokolov@yandex.ru

**Сухина Игорь Григорьевич** – кандидат философских наук, доцент, Таврический Национальный университет имени В. И. Вернадского; e-mail: suhina\_igor@mail.ru

**Фокин Сергей Леонидович** – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой романских языков и перевода, Санкт-Петербургский государственный экономический университет; e-mail: serge.fokine@yandex.ru

**Фунтусов Владимир Павлович** – кандидат искусствоведения, доцент кафедры режиссуры и мастерства актера, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств; e-mail: funteatr@mail.ru

**Шевченко Ирина Васильевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени проф. М.А. Бонч-Бруевича; e-mail: ish-59@rambler.ru

## **ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ**

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

- Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

- Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, 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](mailto:vestnik_lgu@list.ru) или [mochalova@yandex.ru](mailto: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) 476-90-34

*E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru)

*Научный журнал*

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

**№ 1**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фуришатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 25.03.2013. Формат 60x84 1/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура Times. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 13,75. Тираж 500 экз. Заказ № 915

---

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

---

РТП ЛГУ 197136, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 25а