

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 4

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2013

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

Научный журнал

№ 4 (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

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;
Г. А. Круглова, доктор философских наук, доцент (Республика Беларусь);
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент;
И.-Ф. В. Фуртай-Проскура, доктор искусствоведения, доцент;
В. Хазан, доктор философии, профессор (Израиль);
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) 476-90-36
[http: // www.lengu.ru](http://www.lengu.ru)

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

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ.....	9
<i>Р. В. Савинов</i>	
Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности.....	9
<i>А. С. Журавлева</i>	
О границах динамического универсума в метафизике Лейбница.....	21
<i>Е. В. Малышкин</i>	
О виртуально сущем в феноменологии Лейбница.....	31
<i>М. Джаббеждари, Е. Н. Лисанюк</i>	
Роль математических примеров в логическом учении Ибн-Сины.....	39
<i>Л. Г. Тоноян</i>	
Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах».....	50
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	61
<i>Л. Е. Артамошкина</i>	
Генеративный принцип биографического текста культуры	61
<i>О. М. Шевченко</i>	
Национальная идентичность и ксенофобия в эпоху модерна.....	70
<i>И. Н. Блохин</i>	
Становление традиции социологического анализа журналистики и массовой коммуникации в России.....	78
ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ	88
<i>В. Л. Обухов</i>	
От марксистской философии – к философии реализма.....	88
<i>Д. Н. Букин</i>	
Онтологическая определенность математического объекта: пространственно-количественный аспект	99
<i>Г. В. Иойлева</i>	
Соотношение перцептивного и операционного сознания.....	108
ЭТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	118
<i>А. В. Чепелева</i>	
Женский аспект этической концепции любви в суфизме	118
<i>П. Курхинен, В. Ю. Перов</i>	
Моральная философия О.Г. Дробницкого и концепция этического социализма	127
<i>Г. Г. Хубулава</i>	
Врач и больной: отношения со-субъективности	136

**ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ
И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ 146**

В. Н. Скворцов

Непрерывное образование в контексте
философско-антропологического знания: постановка проблемы 146

Р. О. Сафронов

Предпринимательский университет как воплощение
«третьей миссии» университета: pros and cons
Часть II. Теоретические модели предпринимательского университета
в современной литературе 157

В. А. Скоробогатов

К вопросу об антропогенезе в неолите 166

А. П. Желобов

О философии В. И. Вернадского, гуманизме и антропоцентризме 172

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ 182

А. Н. Волкова

Языческие формы религиозного и мистического опыта 182

И. Р. Тантлевский

«Семьдесят седьмин» Даниила, гражданская война
в Иудее в 94/93 гг. до н. э. и возникновение Кумранской общины 192

В. Г. Баев, А. Г. Давыденкова

Староверие как духовная традиция русского Севера
(на примере выговского общежительства) 201

Е. В. Кузьмина

Философия религии Николая Михайловича Боголюбова 210

М. А. Арефьев, А. А. Беляева

Л. Н. Толстой как религиозный реформатор 219

В. А. Гура

Интеллигенция и церковь в России: прошлое и настоящее 227

ИСКУССТВОЗНАНИЕ 237

К. Б. Косенкова

К проблеме сохранности памятников античной архитектуры:
реставрация или реконструкция? 237

М. А. Коськов

К вопросу о дефиниции дизайна:
философско-культурологический анализ 246

Н. В. Филочева

О геометрических формах и организации
архитектурного пространства Ар Деко 255

П. П. Олейников

Неизвестные архитекторы довоенного Сталинграда 263

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....	271
ДНИ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ – 2013	271
<i>И. Н. Мочалова</i>	
Философия в современном мегаполисе: топосы истины (обзор пленарного симпозиума).....	272
<i>А. А. Грякалов, С. А. Мартынова</i>	
Творчество и субъективность: логос – эстетизис – этос (обзор конференции)	278
<i>Ф. Фуртай</i>	
Визуальные практики в дизайне: философия «очевидного» (обзор конференции)	285
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ	289
<i>С. В. Никоненко</i>	
Платоновский сборник.....	289
<i>Р. Н. Дёмин</i>	
Ермичев А.А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.).	291
Сведения об авторах.....	294

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY AND LOGIC	9
<i>R. V. Savinov</i>	
Mental Entity and Ideal Being: On the Difference of Scholastic and Modern Rationality	9
<i>A. S. Zhuravleva</i>	
The Limits of Dynamic Universe in Leibniz's Metaphysics	21
<i>E. V. Malyshkin</i>	
On Virtual Being(s) in Leibniz's Monadology	31
<i>M. Jabbehdari, E. N. Lisanyuk</i>	
The Role of Mathematical Examples in Ibn Sina's Logic	39
<i>L. G. Tonoyan</i>	
Byzantine Perception of Boethius Treatise «De hypotheticis syllogismis»	50
PHILOSOPHY OF CULTURE AND SOCIAL PHILOSOPHY	61
<i>L. E. Artamoshkina</i>	
The Generative Principle of Cultural Biographic Text	61
<i>O. M. Shevchenko</i>	
National Identity and Xenophobia in Modern Times.....	70
<i>I. N. Blokhin</i>	
Forming the Tradition of Journalism and Mass Communication Sociological Analysis in Russia	78
ONTOLOGY, GNOCEOLOGY AND METHODOLOGY OF PHILOSOPHIC COGNITION.....	88
<i>V. L. Obukhov</i>	
From Philosophy of Marxism-Leninism to Philosophy of Realism	88
<i>D. N. Bukin</i>	
Ontological Definiteness of the Mathematical Object: Spatial and Quantitative Aspects	99
<i>G. V. Ioyleva</i>	
The Ratio of Perceptive and Operational Consciousness.....	108
ETHICS THROUGH HISTORY AND THE PRESENT	118
<i>A. V. Chepeleva</i>	
The Feminine Aspect of Love Concept in Sufism	118
<i>P. Kurhinen, V. Y. Perov</i>	
O. G. Drobnickij's Moral Philosophy and the Conception of «Ethical Socialism».....	127
<i>Gr. G. Khubulava</i>	
Doctor and Patient: Co-Subjectivity Relationship	136

**PHILOSOPHY OF EDUCATION
AND PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY146**

V. N. Skvortsov

The Problem of Lifelong Learning
in the Context of Philosophic-Anthropological Cognition146

R. O. Safronov

Entrepreneurial University as a Realization of the University
Third Mission: Pros and Cons
Part II. Theoretical Models of Entrepreneurial University
in Contemporary Scholarship 157

V. A. Skorobogatov

On New Stone Age Anthropogenesis..... 166

A. P. Zhelobov

On V. I. Vernadsky's Philosophy, Humanism, and Anthropocentrism 172

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES.....182

A. N. Volkova

Pagan Forms of Religious and Mystic Experience..... 182

I. R. Tantlevskij

Daniel's "Seventy Weeks," Judaeon Civil War of 94/93 B. C.,
and the Origin of the Qumran Community..... 192

V. G. Baev, A. G. Davydenkova

Old Faith as a Russian North Spiritual Tradition: the Vyg Settlement.....201

H. V. Kuzmina

Nikolai Mikhailovich Bogolyubov's Philosophy of Religion.....210

M. A. Arefiev, A. A. Beliaeva

L. N. Tolstoy as a Religious Reformer219

V. A. Gura

Intelligentsia and Church in Russia: Past and Present227

ART STUDIES.....237

K. B. Kosenkova

The Problem of Preservation of Ancient Architectural Monuments:
Restoration vs Reconstruction237

M. A. Kos'kov

On Defining Design: Philosophic and Culture Analysis.....246

N. V. Filicheva

«The Spirit of Geometry» in Art Deco Architectural Space255

P. P. Oleynikov

Unknown Pre-War Stalingrad Architects263

ACADEMIC LIFE.....	271
StPetersburg Days of Philosophy-2013.....	271
<i>I. N. Mochalova</i>	
Philosophy in Contemporary Megapolis: Truth toposes (plenary symposium review)	272
<i>A. A. Gryakalov, S. A. Martynova</i>	
Creativity and Subjectivity: Logos – Aesthesis – Ethos (conference review).....	278
<i>F. Furtai</i>	
Design Visual Practices: Philosophy of ‘The Obvious’ (conference review)	285
BOOK REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	289
<i>S. V. Nikonenko</i>	
Plato’s Collection.....	289
<i>R. N. Dyomin</i>	
Ermichev A.A. Philosophy in Russian Émigré Journals (1918–1939)	291
<i>About the authors.....</i>	<i>294</i>

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ

УДК 141.31 : 141.32

Р. В. Савинов

Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности¹

В статье устанавливается различие рациональности схоластического и новоевропейского типа. На примере двух похожих, но неодинаковых понятий «ментального сущего» и «идеального бытия» показывается, что главное различие этих типов рациональности коренится в трактовке природы разума и его деятельности.

The paper defines differences of Scholastic and Modern type of rationality, the argument being based on comparison of two similar but non-identical concepts, i.e., «mental entity» and «ideal being»; the author shows that the core of the main difference between these types of rationality is in the interpretation of the nature of mind and its activity.

Ключевые слова: схоластика, Новое время, философия, ноология, рационализм.

Key words: Scholastics, the Modernity, philosophy, noology, rationalism.

Рассматривая формирование философского языка Нового времени, невозможно упускать из внимания ретроспективное уяснение словоупотребления в схоластике. Важность данного аспекта состоит и в том, что в современной историко-философской литературе наметилась тенденция к сближению обоих направлений в качестве равноценных форм реакции на интеллектуальную революцию XVI–XVII вв., что и позволяет охарактеризовать их как формы философствования, современные своей эпохе. Сознвая различие предпосылок, целей и объектов познания этих двух направлений,

© Савинов Р. В., 2013

¹ *Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки РФ, Соглашение № 14.U02.21.0990.*

следует помнить, что фундаментальное несходство их осознавали и подчеркивали самые их представители, особенно на ранних этапах развития новоевропейской философии. Следовательно, схоластика и новоевропейская философия останутся альтернативными формами рациональности.

Примером различного понимания рациональности в схоластике и новоевропейской философии может служить сравнение одного из основных схоластических концептов «ментального сущего» (*ens rationis*) с понятием «идея», характерным для несхоластической философии. Тем более что зачастую исследователи совершают ошибку, эти понятия отождествляя. Например, М. Хайдеггер в своих лекциях о сущности метафизики говорит, рассказывая о «Метафизических рассуждениях» Ф. Суареса: «Последняя диспутация имеет дело с *ens rationis*, т. е., как любят сейчас говорить – с идеальным бытием» [14, с. 104]. Учитывая, что по ходу изложения уясняется неравенство объемов данных понятий, следует признать, что решение М. Хайдеггера объединить понятие ментального сущего и идеального бытия является ошибочным и искажает существо дела.

Прежде чем более подробно остановиться на указанных проблемах, следует сделать филологическое замечание. С одной стороны, понятие *idea* было закреплено в латинской традиции авторитетом Аврелия Августина, для которого оно являлось понятием внешней вещи. С другой стороны, для схоластики понятие «идея» безоговорочно маркировало платонизм, в частности, полностью независимое от материально индивидуализированных вещей существование общих природ, что было в поздний период схоластики истолковано как самостоятельное существование логических абстракций. Это понимание не исчезает и после того, как Европа более подробно познакомилась с платонизмом. Сведения о платонизме схоласты заимствовали главным образом у Аристотеля и в своей полемике всегда воспроизводили его же аргументацию. Вопрос о том, действительно ли абстракции существуют совершенно отдельно и от вещей, и от интеллекта, в силу большой идеологической значимости – опровергая Платона, схоласты тем самым уничтожали и современных им платоников, как им казалось – стал одним из канонических вопросов в курсах логики.

Р. Гоклениус – представитель поздней, модифицированной схоластики – насчитывает два основных понятия идеи. Во-первых, это «архитектоническое понятие в разуме мастера», и в этом смысле идея – это «принцип действия по способу образца, поскольку вещь должна быть сработана по подобию с ним» [16, р. 209]. Для данного

определения Р. Гоклениус допускает и теологическое, и логическое, и риторическое («идея есть род высказывания») значения. Во-вторых, идея – понятие платонической философии – это основное, по существу, единственное понятие идеи для Р. Гоклениуса: большая часть статьи посвящена именно ему. Таким образом, схоластическое понятие *idea*, употребляемое в строгом смысле (т. е. не риторически, в качестве грецизма, что также встречается у Гоклениуса, но всегда с пояснением или указанием латинского аналога), не несло для схоластов определенного философского содержания, являясь маркером чуждой им интеллектуальной культуры. Понятие это не было принято и потому, что имелись его аналоги, весьма различные по смыслу. Различие между греческими терминами *ἰδέα* и *ἕϊδος* Гоклениусу знакомо, но оно весьма условное: первое означало общее, а второе – единичное. Основную параллель этим понятиям составляло понятие *species*, имеющее гносеологическое значение. Итак, уже в силу специфики философского языка схоласты не могли сближать понятия идеального бытия и ментального сущего.

Также явная разница между ментальным сущим и идеальным бытием состоит в том, что идеи являются для новоевропейских философов отражением действительности. «Новоевропейская философия, обратившись к исследованию идеи как формы знания, на первых этапах трактовала ее сугубо семиотически и номиналистически, как отношение имени и вещи, позднее обратилась к осмыслению сферы идеального значения, которое и становится тем универсальным полем, на котором строится вся культура и вся наука» [9, с. 669]. Ментальное сущее для схоластов не имеет непосредственно такого значения (хотя и оно *fundatum in re* основано на действительности), но по своему содержанию прямо ему противоположно. Это совокупность тех определений, которые имеют значение только для разума и только в пределах определенного рационального контекста, т. е. в терминологии схоластов *habet esse tantum objective* имеет бытие лишь как объект интеллектуального постижения. Даже если у номиналистов под это понятие подводятся предикаты высшего порядка, то это означает, что присутствия универсалий *in re* нет и мыслить его невозможно. Но любой схоласт признал бы безумием понимать как ментальные сущие 10 аристотелевских категорий, которые описывают реальное положение дел. Именно таково, однако, одно из первых следствий картезианской логики [1, с. 43–46], что ясно делает сближение ментального сущего и идеального бытия невозможным.

Впрочем, исторически такое сближение имело место, хотя в большей степени лексическое, чем смысловое. Пример можно найти в сочинении Д. Бруно «О магии» (*Theses de magia*, § XI), где он (неоплатоник, вещающий языком латинской схоластики) пишет:

«Говоря последовательно, идеи суть метафизические сущие, следы идей суть физические сущие, а тени идей суть ментальные сущие; первые связаны с запечатленными впечатлениями, вторые – с запечатленными формами, а третьи – с восприятием зрительным или чувственным» [15, р. 371].

Для Д. Бруно ментальное сущее – это то, что мы назвали бы субъективным в собственном смысле слова: сфера человеческих представлений, т. е. то, что позже получит название идей. Сущность его состоит в абстрагировании определенных понятий от реальных объектов. Поскольку оно осуществляется «через чувственный или познавательный акт» [15, р. 371], то понятие ментального сущего обнимает все возможное содержание разума или души. Более важно то, что схема Д. Бруно не допускает так называемого невозможного сущего (*ens impossibile*), поскольку все понятия разума непосредственно и тесно связаны с реальными вещами, от которых абстрагированы, и в конце концов являются несовершенным, темным (*umbrae*) отражением вечных идей.

Трактовка идеального бытия, представленная Р. Декартом, сама по себе не имеет принципиального значения. С одной стороны, он впервые методологически различает то бытие, которое назовут эмпирическим, от того, что получит имя идеального. С другой стороны, у него в полной мере сохраняется принцип жесткой связи «вещь – идея», что позволило исследователям сделать вывод о том, что врожденные идеи «есть то, что обладает очевидностью и непосредственной достоверностью, т. е. это – сами вещи». Декарт различает три рода идей-вещей: врожденные, приобретенные и самопорожденные. Однако в результате любые идеи оказываются врожденными, ибо «идея <...> есть в “я” изначально, являясь необходимой и универсальной функцией разума» [10, с. 451]. Таким образом, Р. Декарт в своей системе метафизики утверждает самый непосредственный реализм в духе прежнего томизма¹, а столь очевидный в его трудах дуализм является методологическим следстви-

¹ Но В. Виндельбанд считает, что отождествление ясного и неясного познания с познанием рациональным и чувственным ведет свое начало от Дунса Скота и некритически воспринято Р. Декартом [2, с. 149].

ем развертывания и сходных посылок. В сущности, и вся метафизика Р. Декарта вольно или невольно стала отделом его методологии, утратив самостоятельное значение. Главное, однако, то, что у Р. Декарта это – любая модификация души, не исключая и чувственных переживаний. Следует заметить, что эти интерпретации все еще сохраняют близость схоластическому пониманию ментального сущего.

Радикально иное толкование, совершенно отличное от схоластического, получило ментальное сущее в окказионализме – дальнейшем развитии метафизики Р. Декарта¹. Н. Мальбранш отвергает схоластическую логику со всеми ее категориями. Гносеология получает у него столь своеобразное развитие, что влияние его было беспрецедентным. С его точки зрения, «идеи не суть простые модификации нашего духа, но действительные причины (*les causes véritables*) этих модификаций, т. е. идеи находятся лишь в Боге <...> Мальбранш рассматривает идею как *реальность*, независимую от нашего духа...» [6, с. 133]. Это определение показывает, что идеальное бытие связывается жестко с пониманием природы разума, а также старинным вопросом о его единстве – теория идей толкуется Н. Мальбраншем не только гносеологически, но и ноэтически. Однако она санкционируется не философски, а прямо теологически, поскольку в конце концов здесь ставится вопрос о природе божественного разума.

Также Н. Мальбранш сужает сферу идей по сравнению с их пониманием у Р. Декарта: для него это – не всякое состояние мышления или модификация души, но лишь то, что связывает душу с внешним для нее миром, поскольку собственные состояния души, будучи ее собственными процессами, не нуждаются в особой репрезентации. Идеальное бытие – это бытие рациональное, но самостоятельное по отношению к самому разуму. Оно также реально, как реальны и те субстанции, что они репрезентируют, но укоренено в воле бога, являясь для познающего более реальным, чем стоящий за ним мир (в этом смысле Мальбранш говорит о «созерцании вещей в Боге» [8, с. 268–269]).

¹ В числе окказионалистов мы считаем не только Н. Мальбранша, но и Б. Спинозу, Г.В. Лейбница и Д. Беркли. Они испытали огромное влияние картезианства и, несмотря на все различия, очень близки друг к другу в самом существенном.

Н. Мальбранш вовсе отказался от понятия ментального сущего, но оно сохраняется у Б. Спинозы и Г.В. Лейбница. Б. Спиноза подходит к нему утилитарно. Само по себе в качестве онтологической категории ментальное сущее ненужно и бессмысленно, как и вообще деление сущего на реальное и ментальное. отождествление ментальных сущих с идеями – недопустимый шаг, постоянно отрицаемый схоластами – приводит Б. Спинозу к мысли, что в качестве «модусов мышления» они будут реальными, а не ментальными сущими. Мыслимые же как объекты разума они в метафизике не нужны. Можно сказать, что Б. Спиноза принимает терминистскую трактовку фиктивности, и это сближает его позицию с позицией Г. Васкеса [13, с. 268–270].

«Модели и их служебные термины, наподобие понятий совершенства, степеней реальности, добра и зла, суть *entia rationis*. В *Cogitata metaphysica* I. 1 Спиноза проводит различие между выдумками (*ficta*) и абстракциями (*entia rationis*). Фикция – это некоторое актуальное сущее, которое мы относим в воображении к какому-то контрфактическому состоянию [counterfactual state]. Примерами фикций являются такие воображаемые случаи, как вращение солнца вокруг земли, зажженная свеча в вакууме или крылатая лошадь. *Entia rationis* – это класс понятий, образованных интеллектом в порядке сочетания актуальных вещей друг с другом для сравнения их черт сходства и отличия. Примеры *entia rationis* – логические род, вид, время и математические понятия – фигура, число и мера... Интеллект в этом случае может свободно и сознательно конструировать фиктивные сущие и абстракции как вспомогательные орудия, механизмы или инструменты, чтобы продвигаться дальше в исследованиях» [20, p. 103, 120].

Очевидно, Б. Спиноза следует логической традиции понимания ментального сущего, как позже И. Кант. Г.В. Лейбниц, напротив, мыслит в нем определенное метафизическое содержание. «Ясно, что *Entia rationis* для Лейбница – это не фикции или выдумки воображения. Также нам ясно, что это и не невозможные сущности, но имеющие бытие мысли и понятия (человеческие или божественные). Все эти числа, формы и в итоге все универсальные понятия оказываются для Лейбница несовершенными сущими. Эти несовершенные сущие абстрагированы от конкретного сущего или конструкций простых сущих» [18, p. 192].

Приведенные примеры демонстрируют, что, хотя у новоевропейских мыслителей терминологически сохраняется понятие ментального сущего, содержание этого понятия принципиально отлично от того, что вкладывали в него схоласты. С другой стороны, данный частный пример демонстрирует силу философского языка и мыслительной привычки.

Уже представленный выше обзор коннотаций понятия *ens rationis* позволяет точно указать на тот пункт, в котором кардинально разошлись постсредневековая схоластика и новоевропейская философия. Действительно, наиболее существенным отличием между понятием ментального сущего и понятием идеи является их отношение к разуму как своему источнику. Оба рассматриваемых нами понятия, будучи *effectus*'ами ментальных операций, являются показателями того или иного уровня этих операций и в качестве таких маркеров являются переходом от гносеологии (и логики) к ноологии, учению о природе разума. В то же время, поскольку ноология оказывается конституирующим компонентом учения о познании, то именно из нее и проистекает тот ряд понятий и объектов, которые затем раскрываются в гносеологии и логике. Таким образом, именно различие в понимании разума – это тот основополагающий момент, который делает системы постсредневековой схоластики и новоевропейской метафизики несводимыми друг к другу.

Новоевропейское понятие разума противоположно таковому в схоластической философии. Если схоласты утверждали, что разум неоднороден и в нем заключены сущностно различные потенции, сообразно с которыми различаются и потенции познавательные, то для новоевропейской метафизики (по крайней мере, до И. Канта) характерно следующее категорическое понимание: один мир – один разум – одна наука. В утверждении этого положения дел решающую роль сыграл Р. Декарт, но не столько своей метафизикой, сколько своим требованием единства методологии, которое впоследствии претерпело своеобразное гипостазирование. Хотя эта схема немного усложняется у мыслителей-эмпиристов, однако принимается и ими, а для мыслителей рационалистического направления это была аксиома и отправной пункт всякого рассуждения. Единство философии, отмечает Е. Спекторский, определялось «уверенностью новаторов, что мир единообразен, и связанной с этим уверенностью, что и наука едина» [12, с. 350]. Именно поэтому они, кроме того, выступали против специализации внутри философии: «требование непрременной специализации вследствие различия объектов науки не считается с тем, что все науки – это не что иное, как одна и та же человеческая мудрость» [12, с. 352]. Разделение науки на ряд метауровней был для них неприемлем. Очевидно, что такая сложная организация научного знания была чужда новоевропейским мыслителям. П. Гассенди недоумевает: «Не могу достаточно надивиться их непониманию того, что диалектика <...> должна существовать лишь одна и этой одной должно быть достаточно; тем не менее они делят ее на две <...> Но разве не абсурдна мысль, будто необходима диалектика диалектики?» [3, с. 39]. В том же смысле высказывался и Р. Декарт [4, с. 79–81].

Более конкретно следует заметить, что единство разума предполагало сущностную однородность всех тех идей, что являются его объектами, даже если эти идеи привнесены в разум эмпирически. Радикальную позицию здесь вновь занимают картезианцы-окказионалисты, особенно Б. Спиноза. Абсолютное единство божественной субстанции он делает сущностью идеального бытия, поэтому «бытием идеи называется то, что содержится объективно в идее бога» [13, с. 272]. Отсюда же проистекает и то понимание Б. Спинозой природы идей, согласно которому «формальное бытие идей имеет своей причиной бога, <...> т. е. как идеи атрибутов бога, так и идеи отдельных вещей имеют своей производящей причиной не объекты (*ideata*) свои или воспринимаемые вещи, а самого бога» [13, с. 406]. Все это говорит о том, что сущностное единство всех идей является отражением единой сущности разума безотносительно содержания идей или их связи.

Аналогичная постановка вопроса у схоластов принимает совсем другое направление, и решение его обосновывается принципиально иным образом. Оно основано на утверждении неоднородности разума, наличия в нем различных потенций, сообразно которым различаются потенции познавательные. Наиболее известным является восходящее к Аристотелю разделение разума на интеллект пассивный и активный. Не прописанная определенно деталь перипатетического учения о душе с XIII в. стала одним из важнейших концептов схоластической ноологии, которая сохраняла свое значение до последних времен схоластики (сер. XVIII в.) [11, с. 83]. Именно проблема определения того, как понятие ментального сущего соотносится с данной концепцией разума, стало определяющим для многих схоластов. Способ решения этой проблемы мы рассмотрим на примере Х. Санчес-Седеньо, который наряду с Ф. Суаресом стоит у истоков рассматриваемого нами схоластического направления постсуарезианской схоластики.

Понятие ментального сущего в это время было тесно связано с понятием вторых интенций, т. е. логических, интенциональных предметов. Как поясняет А.Ф. Лосев, «“Первая интенция”, т. е. устремленность сознания на объект, и является условием для его познания. Однако эта “первая интенция” возможна только в том единственном случае, когда существует “вторая интенция”, наличная еще до отнесенности к какому-либо объекту. Но вот эта “вторая интенция” как раз и является той первичной смысловой устремленностью, которая имеется в виду в слове как таковом и в имени как таковом» [7, с. 208–209]. Первая интенция означала так называемые

«реальные понятия», соотносимые с самими вещами, а вторая интенция – абстракции и те дистинкции, которые необходимы для адекватного познания вещи как члена того или иного рода. Таким образом, первая интенция связывалась с интеллектом пассивным, а вторая – с активным, который является условием всякого познания.

Х. Санчес-Седеньо описывает способ формирования абстракции довольно традиционным образом, но в его схеме подчеркивается различие тех интеллектуальных актов, которым познается индивидуальное сущее, и теми, которым познается общее. Это связано с номиналистической критикой теории познания Фомы Аквината, для которого интеллект *prius* познает и мыслит общее, а самое единичное несущественно. Чтобы избежать оговорок, Санчес-Седеньо просто разделяет эти два акта.

«Наш интеллект познает, к примеру, человека и, относя данное познание к *этому* индивиду, мыслит самый вид (*speciem*). Перед ним предстает самая интенция вида, которой формально обозначается природа этого вида. А дальше от этой природы, которая формально связана с [данным] представителем вида, отделяется или абстрагируется природа вида в общем: так, от Петра абстрагируется общая человеческая природа и благодаря рефлексивному мышлению интеллект мыслит природу в Петре и прочих [отдельных] людях, т.е. эта природа интенционально мыслится в единичном, а уже от нее другим видом познания интеллект абстрагирует универсальную природу, которую мыслит в общем» [19, p. 122].

Место ментального сущего – т. е. тех языковых категорий и определений, которые служат орудиями познания и одновременно являются его объектами – установить не так легко. Полная их независимость от реальности будет означать их абсурдность, а девиантным формам познания в логике не место. С другой стороны, Санчес-Седеньо не может согласиться с тем, что ментальное сущее является просто инструментом – интенции рода, вида и различных признаков должны как-то сказываться о самой реальной вещи. Схоласт находит решение данного затруднения в концепции двойственности интеллекта.

«Те понятия, которыми мы мыслим ментальные сущие и вторые интенции, создаются и причиняются как *species impressae* реального сущего, так и *species expressae*. Итак, когда я мыслю человека, это понятие человека производится *species impressae* человека, причиненном в пассивном интеллекте интеллектом действующим. И затем понятие этого человека, причиненное *species impressae*, переходит к продуцированию другого понятия, благодаря которому я мыслю ментальное сущее и вторую интенцию» [19, p. 120].

Из данного текста следует, что ментальное сущее возникает уже вслед за познанием реальной вещи и вследствие этого. Они представляют предмет как умопостигаемый, тем самым позволяя возвести разум к познанию его сущности. Они, таким образом, являются не орудиями или инструментами познания, а его аспектами, в которых проявляется умопостигаемая сторона предмета. Можно сказать так: ментальное сущее является следствием влияния действующего интеллекта на пассивный и «располагается» на рубеже этих двух интеллектуальных потенций. Их связывают восходящие (*species expressae*) и нисходящие (*species impressae*) ряды абстракций – от единичного индивида, познаваемого чувственно, до категории рода, представляющего собой абстракцию высшего порядка. На данном примере, таким образом, хорошо видно, как работала гипотеза о двойственности интеллекта.

В результате мы можем констатировать следующее. Схоластическая философия как в средневековом, так и в постсредневековом изводе не может трактоваться в терминах новоевропейского субъективизма. Прежде всего, это так потому, что схоластике присуще специфическое понимание разума, решительно отличное от того, которое привычно для нас. Разум является особой духовной субстанцией, но функционально не является «вещью-в-себе» – он обретает свой смысл именно как *potentia intellectiua* единой души. Разум теснейшим образом связан с тем миром, который он должен познавать. С точки зрения схоластов, он «сам по себе обладал познавательной и обобщающей силой, но только при наличии непосредственного восприятия той или иной действительности» [7, с. 147].

Разум в этом смысле является зеркалом реальности, но даже на уровне абстракций, когда непосредственно разуму уже ничего не предлежит, также строго сохраняется «априорная» соположенность разуму предмета его действия. Отсюда проистекает то специфическое понимание субъекта, которое свойственно схоластике. «Субъект, когда он берется в смысле схоластического *subjectum*, не содержит никакого понятия активного субъекта, но только понятие индивида, с которым *через предикат* соотносится то, что выражено атрибутом или глаголом» [5, с. 56]. Благодаря этим уточняющим соображениям мы можем достаточно точно определить самый характер схоластики, в том числе и постсредневековой, с тем, чтобы избежать впоследствии неточности в истолковании тех или иных

аспектов схоластической ноэтики. Для данной цели мы воспользуемся теми критериями, которые были предложены У. Гамильтоном – крупным английским мыслителем и историком философии, – поскольку они учитывают именно интересующий нас момент соотношения разума к своему объекту и миру. Выделяя ряд соответствующих типов философии, один из них У. Гамильтон описывает следующим образом:

«Если репрезентированный объект представляется чем-то, что есть не только некая модификация ума, другими словами, если обнаруживается как нечто третье то, что нумерически отлично и от познающего субъекта, и от репрезентированного объекта, значит, мы имеем вторую форму репрезентатизма (более комплексную и естественную), которую можно определить как *не-эгоистическую*», т. е. несубъективистскую [17, р. 269].

Именно этот тип философии, как следует из предложенного выше анализа понятия разума, и присущ в отличие от новоевропейской философии схоластике. Таким образом, основное различие новоевропейской и схоластической философии лежит в сфере гносеологии и сводится к различию понимания разума, что обуславливает разницу базовых гносеологических построений и характера прояснения ключевых понятий онтологии.

Список литературы

1. Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. – М.: Наука, 1991.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. От Возрождения до Канта. – СПб., 1913.
3. Гассенди П. Сочинения. Т. 2. – М.: Мысль, 1968.
4. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Соцэкгиз, 1950.
5. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от своего. – М.: НЛО, 2011.
6. Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – СПб.: Наука, 2005.
7. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982.
8. Мальбранш Н. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999.
9. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: Изд-во РХГА, 2006.
10. Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Мирь, 2010.
11. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Исторический очерк. – М.: ЛИБРОКОМ, 2010.
12. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. – СПб.: Наука, 2006.
13. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957.
14. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Изд-во ВРФШ, 2001.

15. Bruno G. Nolanus. *Scripta quae Latine confecit omnia.* – V. I. – Stuttgartiae, 1836.
16. Goclenius R. *Lexicon philosophicum: quo tanquam clave philosophiae forces aperiuntur.* – Francofurti, 1613.
17. Hamilton W. *Philosophy.* – N.Y.: D. Appleton & Co, 1853.
18. *Rationalists: Between Tradition and Innovation* / Ed. C. Fraenkel et al. – Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
19. Sánchez Sedeño J. *Aristotelis Logica Magna.* – Salmanticae, 1600.
20. *Spinoza and the sciences* / Ed. M. Grene, D. Nails. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

О границах динамического универсума в метафизике Лейбница

Статья предлагает описывать монадологию Лейбница не только в терминах динамики, соотношения стремлений, но с помощью понятия бесконечности. В результате проведенного анализа трех видов бесконечности (бесконечность тела, монады и Бога) показывается, что контингентность с трудом отличима от необходимости, а бесконечность анализа истин факта ставит под вопрос возможность определения начала индивидуации той или иной вещи. Эти неясности несут важную функцию «рассеивания» взгляда, привычного к знанию как к отчетливому восприятию (*perceptio*). В отличие от средневековых мистиков Лейбниц показывает бесконечность как данную в особом акте постижения, высказываемом только в виде благодарности, что и проводит границу между универсумом силы и универсумом предустановленной гармонии.

The author offers Leibnitz's monadology description both as dynamic correlation of aspirations and using the concept of the infinity. The author analyzes three kinds of the infinity, i.e., those of body, monad, and God, to prove that contingency hardly differs from necessity while the infinity of analysis questions the possibility to define the origin of individuation of things. Thereby we understand the limits of our distinctive perception, that demands a change of understanding knowledge as something one is accustomed to perceive. Leibniz presents infinity as given in a special act of perception, which can be described only with gratitude that sets the limits between the universe of dynamics and the universe of pre-established harmony.

Ключевые слова: бесконечность, порядок, перцепция, контингентность.

Key words: infinity, order, perception, contingency.

К. А. Сергеев и О. А. Коваль в нескольких статьях интерпретируют монадологию Лейбница с помощью понятия силы. Они описывают динамичный универсум, раскрывая стремление Лейбница восстановить в истинном виде учение Аристотеля о *dynamis*. Именно «сила есть такая бытийность, которая позволяет всякому индивидуальному существу, как таковому существу, просто быть. Сила по сути дела как раз и есть субстанциальность всякой субстанции. Она постигается как внутренняя тенденция, как *nisus* и *renitens*» [3, с. 196]. Сила обеспечивает единство монады и подчиняет себе

perceptio: «Имеется определенная сила в субстанции, которая образует новые и все более полные восприятия, возникающие из предыдущих» [2, с. 500]. В итоге в результате предустановленной гармоничности стремлений универсум наполняется жизнью и движением.

Подобная интерпретация действительно многое проясняет в отношении динамики и «хорошей обоснованности» мира. Следует лишь добавить, что тексты Лейбница позволяют воспринимать его метафизику не только в динамическом смысле. В нашей статье мы постараемся показать, как меняется монадология при переносе внимания на понятие бесконечности и каковы границы силового описания мира.

Приступая к проблеме бесконечного, мы одновременно затрагиваем вопросы о принципе индивидуации и о соотносительности конечного и бесконечного в составе монады, т. е. о цельности мира.

Лейбниц советует рассуждать о бесконечности с осмотрительностью, памятуя о том, что в качестве результата мы не получим достоверного знания о ней, но лишимся твердой почвы под ногами. Подобная опасность возникает в «Мыслях», где Паскаль описывает свой ужас перед всепоглощающей бесконечностью. Лейбниц, комментируя этот текст, замечает, что рассуждения Паскаля являются лишь «входом» в его собственную систему [14]. Действительно, полагает он, не умея различать, мы утрачиваем как способность вглядывания в определенность вещей, так и возможность усмотрения природы бесконечного. В качестве выхода из образовавшегося тупика Лейбниц предлагает использовать последовательное рассуждение, точность которого достигается посредством анализа предложений и в целом работой универсальной характеристики.

В работе по уточнению языка, который позволяет правильно говорить о бесконечности, Лейбниц следовал за Спинозой. Это дает нам основание предпослать разбору лейбницеvских замечаний несколько цитат из письма Спинозы Мейеру, хорошо иллюстрирующих его способ раскрытия природы бесконечности. В письме Спиноза замечает, что обычно в рассуждениях об этом предмете не делаются необходимые различия, отчего и возникает большинство ошибок. «Вопрос о бесконечном всегда считался всеми в высшей степени затруднительным и даже неразрешимым. Происходило это оттого, что не делали различия между тем, что 1) бесконечно по самой своей природе или в силу самого своего определения, и между тем, что 2) не имеет никаких границ <...> в силу своей причины. Далее, не делалось различия и между тем, что бесконечно, потому что не имеет никаких границ, и 3) тем, части чего не могут быть вы-

ражены никаким числом, хотя мы и имеем здесь некоторый максимум и некоторый минимум [между которыми заключены все части]. Наконец, не проводилось различия и между тем, что 1) можно постигать только интеллектом (*intelligere*), но не воображением, и 2) тем, что может быть также представляемо и в воображении (*imaginari*)» [10, с. 423]. Последующее содержание письма и представляет собой более точное определение единственного способа говорения о бесконечном.

Лейбниц подхватывает эту Спинозовскую интенцию. Он соглашается с тем, что человек ограничен возможностями естественного языка и поэтому имеет дело только с приближениями. Несмотря на это, языковая ограниченность не влечет за собой невозможность знания о бесконечном. «Даже если мы конечны, мы все же способны знать многое о бесконечном, например об асимптотических линиях, т. е. о тех, которые, будучи продолжены в бесконечность, постоянно сближаются друг с другом и никогда не сходятся, о пространствах (*spatium*), бесконечных по длине, но не превышающих конечное по площади, о суммах бесконечных рядов. А иначе мы и о Боге не знали бы ничего достоверно. Ведь одно – знать что-то о предмете, и другое – постигать предмет, т. е. владеть всем, что в нем скрывается, что ему присуще» [5, с. 179].

Согласно Лейбницу, существуют три вида бесконечности [17]. Примером первого наиболее просто созерцаемого вида являются асимптоты функций или операция деления пополам. Основанием этого вида бесконечности является подобие, ведь любую линию можно делить до бесконечности и каждая ее часть будет подобна другой. Поскольку здесь задано основание подобия, которое возможно видеть непосредственно на графике или в построении, постольку образованное им становится непрерывным.

Так мы встречаемся с порядком непрерывности, весьма важным для мысли Лейбница, поскольку именно с его помощью создается совершенная непрерывность «в плане последовательности $\langle \dots \rangle$ и в плане одновременности, что дает нам заполненную реальность и позволяет относить пустые пространства к области вымысла» [4, с. 212]. Поэтому к первому виду бесконечного относится все то, что создает порядок возможностей универсума: время, пространство, протяженность и т. д., – все то, что существует благодаря неопределённости границ¹. Одно и то же основание способно присоединять-

¹ Подробнее на этом останавливается *O. B. Bassler* в статье «Leibniz on the Indefinite as Infinite» [11].

ся к самому себе, и таким образом составляются феномены, идеальные конструкции, с которыми мы имеем дело в универсуме. Тем не менее, подобное «суммирование» частей не дает единства вещи, следовательно, тело так же, как и пространство, представляет собой лишь агрегат. Лейбниц пишет об абсурдности представления наибольшего числа («числа всех чисел») или наибольшей линии, ведь всегда возможно представить еще большее число или построить еще большую линию.

Таким образом, в рассуждении Лейбница появляются понятия «целого», «тождества», «единства», «основания», что обосновывает наш переход ко второму виду бесконечности.

Лейбниц дает ему следующее определение: «Он есть величайший в своем роде, как, например, величайшее для всех пространственных вещей – это единство пространства, величайшее для всякой последовательности – вечность»¹. Как мы уже увидели, наибольшее, т. е. завершение ряда, невозможно в феноменальном мире, а значит, здесь мы находимся в мире монад, «истинных единств».

Бесконечность монады еще более разнообразна, чем бесконечность феноменов. Во-первых, монада определяется в качестве истинного единства. Во-вторых, ей присуща способность полного выражения всего универсума, поскольку она является наибольшим для вещей мира. Однако здесь Лейбниц сталкивается с проблемой согласования двух положений: того, что монада актуально выражает собой всю мировую бесконечность, и того, что область ясного и отчетливого понимания весьма узка. Ради прояснения согласованности восприятий и появляется термин «малая перцепция».

Наполненность универсума обеспечивается бесконечным числом монад. При этом между собой монады качественно различаются, что выражается бесконечно малой величиной. Ее статус не совсем ясен. С одной стороны, именно благодаря ее бесконечной малости универсум полностью охвачен и выражен. С другой стороны, мы знаем, что Лейбниц очень долго не мог дать определения, чем же являются бесконечно малые величины. В качестве решения этого вопроса Лейбниц вводит понятие «полезных фикций», несуществующих реально, но удобных для исчисления. Однако приме-

¹ “The second is that which is greatest in its own kind, as for example the greatest of all extended things is the whole of space, the greatest of all successives is eternity” [17].

нительно к его монадологии этот ответ воспринимается весьма смутно¹.

Третьей характеристикой бесконечности монады является принцип индивидуации, благодаря которому каждая монада есть неповторимое уникальное зеркало универсума. Уникальность состоит в том, что одно и то же индивидуальное «Я» сохраняется в бесконечном потоке выражения, несущем на себе следы прошлого и будущего. Это возможно, согласно Лейбницу, только благодаря тому, что всякая монада наполнена бесконечно малыми различиями. Он настаивает на этом тезисе в своей переписке с Арно, утверждая, что заблуждаются те философы (имея в виду, прежде всего, Локка), которые полагают, что может быть несколько «Я», последовательно существующих друг за другом в одном и том же индивидуе.

В «Опытах о человеческом разумении» Локк связывает тождество личности и сознание, «неотделимое от мышления». «Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его Я и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в [сознании] и состоит тождество личности, т. е. тождество разумного существа. И насколько это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, настолько простирается тождество этой личности, эта личность есть теперь то же самое Я, что и тогда, и действие было совершено индивидуальностью, тождественной с теперешним Я и в настоящее время размышляющей об этом действии» [8, с. 387–388]. Чуть дальше он добавляет, что «так как человека делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит тождество личности, все равно, связано ли оно только с одной индивидуальной субстанцией или может продолжаться в различных субстанциях, следующих одна за другой» [8, с. 388]. Отсюда следует закономерный вывод, что если для человека возможно иметь несколько сменяющих друг друга сознаний, то, соответственно, возможно образовывать несколько личностей.

Отвечая Арно, Лейбниц проясняет, почему ситуация последовательной смены личностей в человеке невозможна. Этому есть и априорное, и апостериорное доказательство. Именно *a posteriori* Лейбниц отчетливо убеждается в том, что он сначала был в Париже, а потом переехал в Германию. Априорное же доказательство состо-

¹ В своей статье Джон Эрман доказывает, что для правильного понимания философии Лейбница следует различать два смысла бесконечно малых величин и три смысла понятия идеального. Подобные попытки свидетельствуют о непроясненности этой лейбницевской конструкции [13].

ит в том, что сменяют друг друга не личности, а предикаты «Я», изначально включенные в понятие субъекта¹. Именно благодаря концепции *inesse* возможно трактовать индивидуальность как полную и завершенную.

Лейбниц рассуждает здесь следующим образом: должна существовать независимая от «Я» причина, благодаря которой различные «Я» априорно объединяются в одном индивиде. Такой причиной является индивидуальное понятие, содержащее память о себе, и «Я», отличающееся от всех остальных духов (правда, весьма смутным образом, согласно Лейбницу). В полное понятие входит также свободное решение Бога, поскольку он актуализировал возможное индивидуальное понятие в отношении не только одного лишь индивида, но и в отношении всего универсума. В этом пункте рассуждений мы сталкиваемся с контингентностью, поскольку имеем дело с результатом божественного выбора.

Существо контингентной истины подразумевает обнаружение тождества посредством истинных подстановок за бесконечное число шагов. Однако с бесконечностями трудно обращаться, ведь смертный не в состоянии длить бесконечный анализ. Следовательно, не всегда возможно выделить основание, по которому существует конкретная вещь. Чтобы все-таки попытаться обнаружить принцип такого предпочтения, Лейбниц предлагает вывести формулу, из которой станет видно, что при дальнейшем анализе противоречие не возникнет. Это означает если не завершённый анализ, то, по крайней мере, возможность истины: если выяснится, «что различие между теми, которые должны совпадать, становится меньше любого данного, то будет доказано, что предложение истинно» [6, с. 590].

Однако Лейбниц признает, что существуют такие последовательности, в которых подобное основание не обнаруживается.

«Но здесь возникает трудность: мы можем доказать, что некая линия, а именно асимптота, постоянно приближается к другой и (так же как в случае асимптот) что два количества равны, показывая, что будет в случае бесконечно продолжаемой прогрессии. Так и люди будут в состоянии охватить случайные истины с полной определенностью. Но следует сказать, что, хотя здесь и есть сходство, полного совпадения нет. И возможны отношения, которые, как бы далеко мы ни продолжали разложение, никогда не раскроют себя в той мере, в какой это необходимо для опреде-

¹ См. седьмое письмо Лейбница Арно («Remarks upon Mr. Arnaud's letter in regard to my statement that the individual concept of each person involves, once for all, all that will ever happen to him»), написанное в мае 1686 г. [15].

ленности знания, и могут быть постигнуты совершенно только тем, чей интеллект бесконечен. Конечно, как об асимптотических линиях, так и о несоизмеримых числах и о случайных истинах мы можем многое уяснить с определенностью, исходя из того самого принципа, что всякая истина должна быть доказуема; и отсюда если в предположениях все одинаково, то не может быть и никакого различия в заключениях и других вещах того же рода, которые истинны как для необходимых, так и для случайных предложений, поскольку они рефлексивны. Однако дать полное основание для случайных вещей мы так же не можем, как не можем беспрерывно следовать асимптотам и пробегать бесконечные ряды прогрессий чисел» [6, с. 605].

Следовательно, всякий раз, когда мы встречаемся с любым контингентным высказыванием (даже с тождественным по форме, таким как «Цезарь есть Цезарь»), мы не вправе утверждать, что оно с абсолютной достоверностью тождественно или приводимо к тождеству, ведь требуемый для этого анализ бесконечен. Весьма вероятно, что в данном случае нам не удастся вычленить божественное решение, повлекшее за собой существование этой истины. С такой же трудностью мы сталкиваемся, когда пытаемся отделить существенные, первичные предикаты субъекта от несущественных, производных. Давид Вертер ставит вопрос: почему Лейбниц полагает, что основной предикат Иуды бытие предателем? Ведь при анализе истины «Иуда есть предатель» мы имеем дело с бесконечностью определений субъекта, которая препятствует выделению существенного [18]. Бог знает все определения монады, однако это полное знание недоступно для нас, ограниченных в умении обращаться с бесконечностью.

Мы видим, что бесконечность анализа препятствует нам отчетливо представлять отличие не только истин факта от истин разума. Такая же неотчетливость преследует нас и в размышлениях о существовании Бога.

Давид Блуменфельд показывает, что в «Теодицее» и в «Рассуждении о метафизике» положение «Бог желает наилучшего» является контингентным предложением. Следовательно, свойство существующего мира быть наилучшим так же контингентно. Поэтому он делает вывод, высказывание «наш мир является наилучшим из всех возможных миров» может быть истинным (и тогда других миров не существует) или ложным (с точки зрения других миров) [12]. Давид Вертер, делая акцент на этом предположении, полагает, что может даже существовать некий мир, в котором высказывание «Бог существует» будет ложным [19].

Здесь мы видим «действие» бесконечности: она «растворяет», казалось бы, отчетливые и устоявшиеся границы нашего знания. Мы начинаем видеть то (но не непосредственно), что не охватывается ясным и отчетливым образом, то, что требует смены привыкшего к схватыванию взгляда. Однако за границей перцептивности мы усматриваем и третий вид бесконечности, держащий собой первые два. Мы имеем в виду абсолютную бесконечность Бога как творца универсума и «монады монад».

Божественная бесконечность абсолютна и потому несоразмерна ни с чем. В письме Вариньону для отличения ее от конечного Лейбниц так и определяет вообще всякую бесконечность – «несоразмерность» [16, р. 543]. И существует, продолжает он, столько степеней несоразмерности, сколько мы пожелаем увидеть.

Таким образом теряется та мера мышления и познания, которую обнаружил Декарт в божественной правдивости. Именно с этой потерей и связана опасность рассуждений о бесконечном: ничего не гарантировано заранее. Даже говоря о мире, мы не можем утверждать, что имеем дело с совокупностью реальных, а не воображаемых феноменов.

«Однако следует признать, что представленные до сих пор признаки реальных явлений, даже вместе взятые, не являются демонстративными; пусть даже они имеют максимальную вероятность, или, как обычно говорят, порождают моральную достоверность, они все же не дают метафизической [достоверности], такой, что противоположное ей заключает в себе противоречие. Следовательно, абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел и ничто не мешает тому, чтобы нашему уму представлялись некие хорошо упорядоченные сновидения, которые признавались бы нами истинными и вследствие согласованности между собой практически были бы равносильны истинным» [7, с. 112].

Но в любом случае мы, воспринимающие, погружены в уже избранный к существованию порядок мира, в согласованность начальных и конечных причин. Наличие порядка предпочтений дает нам способность высказывать истинные суждения о мире. «Потому любое рассуждение, претендующее на истину, есть проект воспоминания этого самого дара, первого прозрения, неполного, но длящегося» [9, с. 176].

Дональд Дюклов показывает, что именно и как Николай Кузанский предлагает усматривать в божественной тьме. «Мы осознаем относительность разума и конечных перспектив, разрешение их противоположностей в интеллектуальном видении совпадения и, наконец, поворот к божественной бесконечности посредством уче-

ного незнания» [1, с. 205]. Лейбниц, в отличие от средневековых мистиков, не предлагает рассматривать превосходящую наши познавательные способности тьму бесконечного. Бесконечность показывается им как постигаемая особым актом, но как данная, и единственный способ высказывания об этой данности – благодарность. Такое принятие дара и проводит границы между универсумом силы и универсумом предустановленной гармонии.

Список литературы

1. Дюклов Д. Мистическая Теология и Интеллект у Николая Кузанского? // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николая Бердяеву.* – СПб.: Алетейя, 2010.
2. Коваль О. А., Сергеев К. А. Монадология Лейбница: мир как представление // *Номо philosophans: сб. к 60-летию проф. К. А. Сергеева.* – СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2002. (Сер. Мыслители. Вып. 12).
3. Коваль О. А., Сергеев К. А. Понятие силы в натурфилософии Лейбница в сравнении с физикой Аристотеля и Ньютона // *Miscellanea humanitaria philosophiae: очерки по философии и культуре. К 60-летию проф. Юрия Никифоровича Солонина.* – СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2001. (Сер. Мыслители. Вып. 5).
4. Лейбниц Г. В. Два отрывка о принципе непрерывности // *Соч.: в 4 т. Т. 1.* – М.: Мысль, 1982.
5. Лейбниц Г. В. Замечания к общей части декартовых «Начал» // *Соч.: в 4 т. Т. 3.* – М.: Мысль, 1984.
6. Лейбниц Г. В. Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин // *Соч.: в 4 т. Т. 3.* – М.: Мысль, 1984.
7. Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // *Соч. в 4 т. Т. 3.* – М.: Мысль, 1984.
8. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн.1–3. 1689 // *Соч.: в 3 т. Т. 1.* – М.: Мысль, 1985.
9. Малышкин Е. В. Условия выполнимости универсальной характеристики // *Вестн. Томского гос. ун-та. Сер. Философия. Социология. Политология.* – 2011. – № 4 (16).
10. Спиноза Б. Письмо к Мейеру // *Избр. произв.: в 2 т. Т. 2.* – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957.
11. Bassler O. V. Leibniz on the Indefinite as Infinite [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/20130299> (дата обращения: 10.02.2012).
12. Blumenfeld D. Leibniz on Contingency and Infinite Analysis [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/2107561> (дата обращения: 09. 02. 2013).
13. Earman J. Infinities, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/40693773> (дата обращения: 10.02.2013).

14. Leibniz G. W. Double infinity in Pascal and monad [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.leibniz-translations.com/pascal.htm#note3> (дата обращения: 11.11.2012).

15. Leibniz G. W. Correspondence with Arnauld [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Correspondence.htm> (дата обращения: 16.02.2013).

16. Leibniz G. W. Letter to Varignon, with a note on the 'Justification of the infinitesimal calculus by that of ordinary algebra' // Philosophical papers and letters. Ed. By L.E.Loemker. – Dordrecht, 1969.

17. Leibniz G. W. On Spinoza's Ethics [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/trans/8.On%20Spinoza's%20Ethics.pdf> (дата обращения: 11.11.2012).

18. Werther D. Leibniz on Cartesian omnipotence and contingency [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/20019713> (дата обращения: 16.02.2013).

19. Werther D. Leibniz and the Contingency of "God Exists" [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jstor.org/stable/20019662> (дата обращения: 10.02.2013).

О виртуально сущем в феноменологии Лейбница

В статье рассмотрен вопрос о том, что такое виртуальное. Можно ли встретиться в опыте с виртуально сущим, и каков этот опыт; в каком смысле метафизика Лейбница, точнее, его концепция творения как выбора Богом наилучшего из возможных миров, поможет прояснить концепт виртуального? Показывается, что коль скоро обращение к проекту творения есть обращение с бесконечностями, феноменология ясности и отчетливости у Лейбница по необходимости дополняется феноменологией предельно ясного, но непосредственно не схватываемого.

The article is devoted to the following set of problems: what is virtual, whether one can experience a meeting with virtual beings, and what kind of experience this is; how Leibniz's metaphysics, more precisely, his concept of creation as God's choice of optimum helps us to clarify the concept of the virtual, since we often deploy it, even in cases where it is not well understood.

Ключевые слова: виртуальное, метафизика Лейбница, несистематичность философии.

Key words: the virtual, Leibniz's metaphysics, non-systematic nature of philosophy.

Готфрид Лейбниц редко создавал что-то сам с самого начала, чаще он интерпретировал так или иначе уже известные идеи, доводя их до ума, до собственного ума, занятого не столько изобретениями, сколько теологией¹. Так было со знаменитым спором о приоритете открытия инфинитезимального счисления, так было и с понятием виртуально сущего: сам термин появляется в схоластике у Дунса Скотта, Лейбниц же использует этот термин для своего описания сотворения мира.

Ens virtualis, не являясь действительным, не является в собственном смысле и возможным². Лейбниц вспоминает об этом понятии, когда представляет собственное описание творения как выбор Богом наилучшего из возможных миров. В этом описании

© Малышкин Е. В., 2013

¹ О сопряженности метафизики Нового времени с теологией см. [5, с. 28–40].

² А. Лавджой [1] указывает на доктрину Лейбница как на разрыв в великой традиции «изобилия», в каковой возможности предшествует существование, а потому первое бытие, основание для всего остального, мыслится как бесконечно изобильное.

творение предстает как демонстрация предпочтения наилучшего: совершенство Бога из бесконечного ряда возможных миров избирает только один. Такое развертывание склонности (*potius*) первого существа мыслится как перебор миров, которые могут быть осуществлены.

По мысли Лейбница, если бы не нашлось ни одного мира, подходящего под определенный критерий благости, Бог отказался бы от затеи сотворить какой бы то ни было мир. Что означает это «если бы»? Очевидно, речь не идет о неуверенности Бога в своих силах. Скорее, творение есть рискованное предприятие. Риск состоит в том, что мир может быть и не сотворен, хотя есть преимущество бытия перед ничто. Но Бог скорее предпочтет вовсе не творить, чем «творить без причины или предпочесть менее совершенный мир совершеннейшему»¹. Предпочтение, таким образом, есть предпочтение основания (*ratio*) бытию мира, тогда как творение есть моральная необходимость Бога, развертывание этой необходимости-предпочтения. Итак, в описании творения Лейбницу нужно пройти меж Сциллой – представлением о том, что Бог, если захотел бы, создал бы и более совершенный и более справедливый мир по отношению к населяющим его существам, и Харибдой – убеждением, что Бог принужден к творению метафизической необходимостью. Эти два опасных пункта и описаны похожим образом:

«Тем не менее эта необходимость есть только моральная, и я соглашусь, что если бы Бог был вынужден творить все созданное им по метафизической необходимости, то он создал бы все возможное или ничего не создал бы»².

И далее Лейбниц говорит о концепции соревнующихся миров:

«Можно сказать, что как только Бог определил нечто создать, тотчас же возникла борьба между всеми возможностями, заявившими притязание на существование; и те, которые при взаимном соединении получили наибольшую реальность, наибольшее совершенство, наибольшую разумность, победили» [2, т. 4, с. 271].

Продемонстрировать моральную, а не метафизическую необходимость творения призвано понятие виртуально сущего. Для описания бытия возможных миров Лейбниц выбирает термин «виртуальный» – от латинского *virtue*, т. е. наделенный определенной степенью благости. Разные сущности, если они существуют,

¹ Лейбниц Г. Письмо к Де Боссу [7, II, р. 424–25].

² Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла Теодицеи, §201 [2, т. 4, с. 271].

существуют в равной мере. Но требуют они существования различно: наиболее совершенные наиболее притязательны.

Понятие виртуально сущего противоречит Аристотелеву положению, что существующее предшествует возможному. Ведь виртуальному не предшествует никакой порядок сущего, кроме склонно-склонности. В понятии виртуального, таким образом, смешаны два способа понимания: сущее как одна из вещей мира и Бог как преимущественно сущее.

Virtue здесь следует понимать не только в смысле благости (всякий мир наделен благостью в той мере, в какой отвечает требованию *minimax*: наибольшего вмещаемого количества существ при простоте связи между ними), но и в смысле воинской доблести: миры сражаются друг с другом за главный трофей – существование, и остаться должен только один. Бытие виртуального мира обладает определенной степенью автономии по отношению к творцу, и этой автономии достаточно, чтобы спрашивать об атрибуции виртуального.

Несмотря на то, что Бог не нуждается во временных инвестициях, чтобы осуществить выбор наилучшего, все же сам этот выбор не является чем-то простым, таким, что очевидно само по себе, неким безусловным началом. Ясно, что если Бог способен отказаться от творения, то оно является не необходимым событием, а контингентным, т. е. таким, противоположное чему возможно. И если акт творения, как и акт *cogito sum*, следует называть истиной факта, то и декрет о существовании не сводится к простейшему волевому решению «да будет!» и невозможен без процедуры перебора, которая хотя и не осуществляется во времени, все же предполагает сопоставление различного и привлечение предпочтения. Следовательно, процедура перебора в каком-то смысле отличается от уразумения тождества и противоречия, от восстановления вечных истин. Эти особенности божественного декрета – сложенность и волевое дополнение к сосчитанности – мы и должны обозначить как свойство творения, что означает: ограничение бытия виртуального бытием в собственно смысле, т. е. наиболее совершенным.

Понятие многих миров и мышления Бога, мыслящего эти миры, понадобилось Лейбницу, чтобы выбраться из лабиринта свободы: если Бог творит только по необходимости, то он лишен свободы. По сути, здесь мы сталкиваемся с проблемой систематического понимания природы мысли: если самообосновывающая мысль может предъявлять себя только в форме системы, то самообоснование будет либо полагаться на привходящие посылки (грамматика, публич-

ность, терминологическая традиция), либо будет лишена действительности свободы, т. е. все той же самостоятельности.

Философия Лейбница несистематична. Несложно найти противоречивые высказывания в работах и письмах Лейбница об одном и том же предмете, даже если принимать во внимание только сочинения одного временного периода. Так, Лейбниц называет протяженность то субстанцией, то хорошо обоснованным порядком. Или: он неоднократно утверждал, что все предикаты входят в субъект, но при этом указывает, что полное понятие вряд ли достижимо даже и в математике. Примеры можно множить. Когда Лейбниц характеризует собственную философскую доктрину как систему предустановленной гармонии, под системой Лейбниц понимает лишь всегда уже находимый порядок причин, но не порядок свободного от предпосылок рассуждения. Порядок находимый, т. е. такой, в котором мы себя уже всегда застаём, это порядок согласования причин конечных и начальных, а вовсе не предустановленный порядок согласования различных перспектив восприятия, как принято прочитывать эту черту монадологии в популярных изложениях лейбницеvской доктрины.

Несистематичность означает: рассогласованность отдельных концепций в рамках единой доктрины является не случайной, а, по крайней мере, контингентной, если не необходимой чертой. Рассогласованность не мешает заниматься философией, т. е. отыскивать разнообразные способы указания на наилучшее¹. Что есть это наилучшее, в каком смысле мы должны его понимать – это должно показываться каждый раз и заново. Что в лейбницеvских работах по-настоящему привлекательно, так именно эта способность к обновлению разговора о первом, наилучшем, в разных контекстах и на различном материале – от математических изысканий до геологических. Он брался думать о разных предметах и со многими возникавшими проблемами не только справлялся, но и умел продемонстрировать, каким образом это ему удалось.

Лейбницеvская концепция творения, в которой задействуется понятие виртуально сущего, существенно неполна: Бог не тратил никакого времени на то, чтобы выбрать наилучший мир из возможных, но чтобы продемонстрировать его выбор, нам необходимо дискурсивное различие прежде и потом, больше и меньше, хуже и лучше. К тому же сама концепция предъявляет понятие сравнива-

¹ Энциклопедичность Лейбница позволяет широко трактовать его замысел «Теодицеи». Так, например, Г. Мажейкис подчеркивает связь Лейбница с кабалистикой [3, с. 89].

ния, приведения к тождеству как основополагающее. Тождество Лейбниц предлагает мыслить в форме $A=A$, т. е. как полное понятие. Только тогда две вещи являются неразличимыми, когда мы перечислили все их предикаты. $A=A$ и есть такое перечисление. Сам Лейбниц, впрочем, о понятии тождества как о совершенном понятии высказывается с осторожностью: да, тождественные высказывания являются образцом всякого вообще восприятия. Но, выстраивая классификацию ясности идей в сочинении «Размышления о познании, истине и идеях», он пишет:

«Познание бывает или темным, или ясным, ясное в свою очередь бывает смутным и отчетливым, отчетливое – неадекватным или адекватным, а адекватное бывает символическим или интуитивным. Самое совершенное знание то, которое в одно и то же время адекватно и интуитивно» [2, т. 3, с. 101]¹.

Затем он осуществляет феноменологию перечисленных модулов познания, указывая, что без таковой не понятен ни Декарт с его принципом «воспринимаемое ясно и отчетливо истинно», ни Паскаль, когда говорит, что долг математика – «определять все маломальски тёмные термины» [2, т. 3, с. 104], т. е. выполняет заведомо полезную для науки работу, но в конце своей классификации говорит: «если же всё, что входит в отчетливое понятие, в то же самое время познано отчетливо, или если анализ понятия может быть доведен до конца, то такое познание есть *адекватное*. Я не знаю, можно ли найти у людей пример такого познания, но понятие числа очень близко подходит к этому» [2, т. 3, с. 102]. И чуть ниже: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, т. е. может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям ... – этого я теперь не берусь решать (*non ausim*)» [2, т. 3, с. 105].

Итак, понятие существования, как и понятие виртуально существующего, опирается на понятие предпочтения. Бог, творя, демонстрирует это предпочтение. Конечные же монады наделены, помимо способности к восприятию, еще и таким свойством, как *conatus*, стремлением. Неверно это стремление понимать как желание вообще или волю вообще. Потому что это стремление к наилучшему, к завершённому, причем завершённое и бесконечное являются синонимами. Здесь скрывается еще один парадокс монадологии: монады стремятся к совершенству, но что есть совершенство, они знают не знанием адекватным, а знанием по предпочтению, потому и предустановленная гармония не есть согласование души и тела: для

¹ Краткий анализ этой классификации см. [4, с. 212–220].

Лейбница «mind-body problem» оказывается плохо поставленной в любой трактовке, поскольку, во-вторых, основание телесного, протяженное, есть не сущее, а всего лишь хорошо обоснованный феномен. И, во-первых, как совершенство постигаемо в структуре адекватного знания, о котором нельзя утверждать, что мы им располагаем, так и понятие апперцепции не может быть образцом ума, поскольку *cogito sum*, по словам Лейбница, это истина контингентная и извлекается из опыта: «*ex simplici perceptione sive experientia*» [7, Vd. VII, p. 321].

У нас, конечных мыслящих существ, как и у Бога, есть прожилки реальности – необходимые истины и есть хорошо обоснованный порядок восприятия того, что в той или иной степени обладает совершенством. Аналогично тому, как Бог выясняет, какой из миров заслуживает главного приза, мы, уясняя, действительно ли то или иное сущее обладает тем или иным совершенством, очищаем собственное предпочтение. Таким образом, универсум Лейбница – это не мир как картина, поскольку на этой картине есть только приближительные, размытые очертания, а универсум проясняемых предпочтений. Монада, как указывает Лейбниц, обременена своим прошлым и беременна будущим, и все чередование времен приводит к прояснению того, что есть сама эта монада, что есть тот проект, в котором монада существует. Поиск принципа индивидуации у Лейбница оборачивается отысканием общего замысла творения, в котором виртуальное стало существующим, т. е. чувственно воспринимаемым: в предположении виртуального как принципа существующего важно не столько различие между сущностью и существованием, сколько между сущим (понятым) и существующим (воспринимаемым). Существующее задает порядок размышления конечного мыслящего существа (от простого к сложному, от чувственного к понятному, от смешанного к простому и т. д.), но метафизическую, а не всего лишь моральную определенность существования сущее способно обрести только в полном понятии сущего.

Стремление к достоверному знанию есть характеристика новой философии. Новой, т. е. последующей за Декартом. Лейбниц много полемизирует с французским мыслителем, и один из наиболее чувствительных уколов в подбрюшье картезианской конструкции заключен в том, что Декарт, хотя и говорит часто о методе, на деле ни разу не показывает, каким образом этот метод работает. Единый метод в философии – это как раз новоевропейское изобретение, и Лейбниц не отвергает самой этой идеи, напротив, придумывает все новые методы. Один из них – универсальный счет, или *characteristi-*

ca universalis, проект точного именованя всякого сущего. Лейбниц задумывает такой язык, элементом которого было бы не имя, а счет, которым считают многие. То есть имя – это разворачивающееся определение вещи: если представить всякое определение через уникальный набор математических высказываний, тогда говорить на таком языке значит и считать, и прибавлять предикаты. Этот проект Лейбница потерпел неудачу, поскольку, как полагают, столкнулся уже с математическими проблемами: термин и определение, выраженные числами, должны быть, по замыслу Лейбница, взаимно просты. А операции приведения к простым числам недедуктивны. Лейбниц пытается изменить способ записи, дабы решить эту проблему, в письмах к Бюве он признается, что долгое время упражнялся в том, чтобы производить вычисления в двоичной системе. Один из набросков универсальной характеристики состоит в том, чтобы высказываться не при помощи арабских цифр, а нулями и единицами. Но и в этом Лейбниц далеко не продвинулся, разве что придумал арифмометр, т. е. такую машинку, которая помогала бы производить счет. Изобретение Лейбница было усовершенствовано, и сегодняшние арифмометры способны производить вычисления гораздо быстрее Лейбница. Современные способы вычисления создают иллюзию, что, попадая в цифровой мир, мы оказываемся в мире виртуальных копий, «оригинал» которых остается за пределами цифрового универсума.

Но здесь, кажется, мы встречаемся с омонимией: виртуальное в работах Лейбница и виртуальное, каковым его знаем мы, обозначают не просто разные, а противоположные понятия. Виртуальное у Лейбница – то, что может быть приведено к существованию или, если иметь в виду проект универсальной характеристики, виртуальное есть сущность, которая может быть ограничена существованием. А виртуальное в «современном» смысле – это такое, для восприятия которого нужно заплатить поставщику электроэнергии. Ведь виртуальное с его бонусами (копирование, т. е. возможность поделиться вещью без убытка, обратимое изменение, расширенные возможности преобразования и, самое важное, способность распределить счет) способно существовать только посредством счетных машин. Да, виртуальное проясняет нас самих, поскольку возможность дистрибутивного счета предполагает индексацию в поисковых машинах и свободный доступ к виртуально сущему. Но такое прояснение – лишь разнообразие способов описания, которые не ведут к полноте. Встреча с виртуальным происходит каждый раз, когда мы, сомневаясь, раздумываем о том, что же предпочесть. И если

в лейбницевском проекте было хотя бы обещание полного счета, то в расхожем понятии виртуального нет и обещания.

Проект универсальной характеристики, направленный на завершение перечня всего сущего, есть проект обращения с бесконечностями. Замечание Лейбница о том, что картезианский принцип «*cogito ergo sum*» есть истина факта, а не истина разума, означает буквально следующее: положение «неверно, что всякий мыслящий существует», возможно, т. е. не содержит в себе противоречия. Более того, оно отсылает к той форме знания, которая есть и у самого Декарта: мышление длится моментами, от прежнего теперь к нынешнему. Но тогда, когда не мыслил, я удерживался в бытии Богом. Таким образом, полное высказывание есть высказывание о неммыслимом. И даже еще более парадоксально, это высказывание немыслящего о мыслящем, способное претендовать на достоверность не меньшую, чем достоверность *cogito sum*. Есть два способа понимания: схватывание, *percipio*, и указание на то, что есть, но непосредственно не схватывается¹. Коль скоро замысел Лейбница состоит в том, чтобы поддержка в бытии осуществлялась не сокрытым актом божественного, а опосредованно определяемым бесконечным счетом, феноменология ясности и отчетливости может и должна быть дополнена феноменологией иного как иного, и в таком дополнении и достигалось бы завершение проекта божественного творения.

Список литературы

1. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи. – М., 2001.
2. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1982–1989.
3. Мажейкис Г. Трансформация каббалы в творчестве Пико делла Мирандолы и ее влияние на последующее развитие оккультной философии // *Номо philosophans*: сб. к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Сер. Мыслители. Вып. 12. – СПб., 2002. – С. 74–94.
4. Майоров Г. Г. Теоретические основания философии Г. В. Лейбница. – М., 2007.
5. Сергеев К. А., Толстенко А. М. Декарт и квазитеологическая тенденция новоевропейской метафизики // *Мысль: журнал петербургского философского общества*. – СПб., 1988. – № 1. – Т. 2.
6. Цыпина Л. В. Наука незнания и мистическое умозрение // *Вестн. Рус. христ. гуманит. академии*. – СПб., 2007. – Т. 8. – № 1. – С. 48–56.
7. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz: in VII Bd / Ed. C. I. Gerhardt*. – Berlin: Weidmann, 1875-90. Репринт: Hildesheim: Georg Olms, 1978.

¹ О ренессансном начале такого различия см. [6, с. 52–55].

Роль математических примеров в логическом учении Ибн-Сины*

В статье обосновывается положение о том, что математические примеры в логике Ибн-Сины не только служат иллюстрацией положений логического учения, но и указывают на особые обстоятельства верификации суждений, продиктованные онтологическим статусом рассматриваемых в них объектов и особенностями их изучения.

The authors argue that mathematical examples accompanying Ibn Sina's outlines of his logical ideas do not only serve as illustrations to the provisions of his logical doctrine, but also point to specific circumstances of judgement verification caused by the ontological status of objects considered in them, as well as the peculiarities of their study.

Ключевые слова: Ибн-Сина, логика, математика, пример, модальность, сложные высказывания, онтология, научное знание.

Key words: Ibn Sina, logic, mathematics, example, modality, hypothetical propositions, ontology, knowledge.

В трудах великого персидского ученого Абу Али Ибн-Сины (980–1037) – «Книге исцеления», «Книге знания» («Даниш-намэ») и «Указаниях и наставлениях» – широко применяются математические и естественно-научные примеры для иллюстрации логического учения. Такая методика широко распространена и возникла с зарождением самой логики. Примеры призваны разъяснять теоретические положения и поэтому обычно не несут дополнительной информации о теории, иллюстрациями к которой они выступают. Иначе обстоит дело с примерами у Ибн-Сины. Мы отстаиваем идею о том, что примеры в логических текстах Ибн-Сины не только выполняют дидактическую функцию, но связаны с особенностями логического учения Ибн-Сины и средневековой логики в целом. Основное внимание в обсуждении этой идеи уделим математическим примерам, изредка обращаясь к примерам из других областей.

Средневековые арабоязычные и латинские мыслители полагали, что учение об онтологическом статусе истины есть часть логического учения об истинности суждений и их верификации, и

поэтому включали учение об истине в корпус логического учения. Подтверждение этому находим и в позиции Ибн-Сины.

Два аспекта логического учения Ибн-Сины, позволяющие заключить, что наличие математических примеров в его логических произведениях неслучайно, состоят в следующем. Во-первых, Ибн-Сина онтологически и эпистемологически различал предметы изучения логики и математики и, во-вторых, представлял структуру бытия в виде онтологической иерархии, что отразилось особым образом в его логическом учении. В силу этого математические примеры не только служат иллюстрацией положений логического учения, но и указывают на особенности верификации суждений, продиктованные тем, как рассматриваемые в них объекты существуют сами по себе и как предметы изучения.

При помощи математических примеров Ибн-Сина стремится отразить модальное отношение между вещами как элементами реальности и как предметами логического рассмотрения. Тем самым он обосновывает иерархию существования, на вершине которой находится бог как наивысшая безусловная необходимость, а математические примеры указывают на познаваемые интеллектом природные каузальные необходимости, выступающие устойчивыми закономерностями бытия. При помощи математического примера для иллюстрации логической закономерности Ибн-Сина «сообщает» своему читателю также и своеобразную область определения данной закономерности. Именно в этом смысле математические примеры выступают связующим звеном между логикой как абстрактным учением о принципах научного познания и естествознанием, предмет которого дан в опыте.

Учение Ибн-Сины о предмете логического знания

Согласно Ибн-Сине, логическое знание состоит из двух частей – представления и утверждения [3, с. 16]. В процессе познания разум переходит от имеющихся у человека образов, часто смутных и неосознанных, к представлениям, а от последних – к утверждениям [5, с. 245]. В современной логике «представлению» наиболее близко «понятие», «утверждению» – «суждение». Из соображений стиля изложения эти две пары терминов мы здесь используем как синонимы. Первый переход имеет место, когда от описания объектов усмотрения (Хадд) разум переходит к их определению (Расм) [2, с. 74]. Назначение логики заключается в том, чтобы правильно организовать второй переход – от понятия к суждению.

Утверждения *Tasdiq* (تصديق) – это высказывания, формируемые на основе представлений. Именно утверждения, а также способы их обоснования являются предметом логики, считает Ибн-Сина [5, с. 230]. Утверждения получаются путем соединения понятий и бывают утвердительными или отрицательными. В отличие от представлений, утверждения могут быть истинными и ложными, поэтому они доступны логическому рассмотрению. Обоснование и опровержение утверждений осуществляется через силлогизмы [4, с. 61].

Ибн-Сина разграничивает предмет логического знания, т. е. суждения и процедуры выявления их логических значений, языковую форму выражения, особенную для каждого естественного языка, и вещи, рациональным путем познания которых служат логика и математика и относительно которых производится верификация суждений [5, с. 232]. Объекты познания, а стало быть, и логического знания есть лишь мыслимые сущности, им не присуще быть реальными за пределами разума независимо от того, насколько реально они могут быть разумом помыслены [5, с. 233–234]. Суждения о вещах также являются исключительно умопостигаемыми сущностями и состоят из других, также умопостигаемых сущностей – понятий, выступающих в качестве основных содержательных элементов суждений [5, с. 231].

Модальное учение Ибн-Сины и иерархия существования

Что означает истинность содержания посылок, и каким образом ее можно установить? Ибн-Сина считает, что всякое суждение есть утверждение о связи по меньшей мере двух понятий – субъекта и предиката, поэтому содержание посылок, или материя суждения, указывает на онтологические основания его верификации и истинности [5, с. 234]. Вопросы верификации и истинности суждения Ибн-Сина решает в духе своеобразного синтеза рациональной мусульманской теологии в большей степени, нежели в духе перипатетизма аристотелевского толка, что наиболее ярко проявилось в учении о модальности суждений [10, р. 65].

Модальность суждения в логическом смысле есть отношение субъекта и предиката, коррелятами этого отношения у Ибн-Сины выступают время и существование [9, р. 7]. Особый случай такого оременённого онтологического подхода к пониманию модального оператора в суждении Ибн-Сина использует для разъяснения логического основания существования и могущества бога. В отличие от

мутакаллимов и мутазилитов – сторонников мусульманской рационалистической теологии, убежденных в том, что бог предшествует миру и мгновенно сотворил мир из ничего [6, с. 42], – Ибн-Сина, в метафизике следуя Аристотелю, не принимал идею мгновенного возникновения мира и отождествлял время существования бога и время существования материи [8, с. 72, с. 45].

Для Ибн-Сины бог и все существующее составляет единое целое, однако бог как его начало отличается от других элементов целого. Бог есть абсолютно необходимая сущность и выступает причиной существования самого себя, а также других вещей, поэтому отношение сущности к существованию может быть различным для разных вещей. Модальное учение Ибн-Сины дает ответ на вопрос, как именно сущность вещи связана с ее существованием. Каждая вещь либо существует необходимо, либо не необходимо. Вещь существует необходимо, когда она сама по себе необходима. Верное понятие о такой вещи способно служить частью истинного суждения. Бог как начало множества вещей, в отличие от остальных членов этого множества, сам по себе необходим, а его существование производно от необходимого статуса его сущности.

Для определения модусов необходимости и возможности Ибн-Сина использует представление о времени, для чего выделяет и анализирует понятие постоянности во времени («*Тадавом-езамани*», *تداوم زمانى*), которое служит для характеристики необходимости и зависит от постоянности и длительности существования вещи, понятие о которой выступает в роли субъекта суждения. Вещи сообразно их онтологическому статусу делятся на возможные, необходимые и невозможные. При этом сама «возможность не есть особая субстанция, а состояние субстанции или же положение субстанций в некотором состоянии» [4, с. 132].

Возможность Ибн-Сина понимает трояко. В первом, или логическом, значении возможности вещи бывают или возможными, или невозможными, так что и необходимые суть возможные, за исключением тех, что являются невозможными. Во втором значении, или в особенном, необходимое не означает возможное, как, например, затмение Солнца возможно, но не является необходимым, в отличие от его восхода. К этой особенной возможности относится то сущее, бытие которого не имеет постоянности во времени, хотя и обладает временной необходимостью, как, например, затмение Солнца при его соответствующем расположении относительно других небесных тел. В третьем значении возможность есть разновидность случайности. В таком смысле возможность вещи понимается как отсутствие

ее необходимости в каждом из промежутков времени ее существования и в любом из ее состояний, как, например, затмение Солнца, взятое вообще безотносительно его расположения и времени и изменения движущегося. Возможность в таком понимании вполне совместима с возможностью в особенном смысле, например, «Человек может писать» [5, с. 251–252].

Таким образом, реальные вещи сообразно единой иерархии бытия могут обладать одним из пяти модальных статусов [4, с. 134–5]:

- 1) абсолютно (аналитически) необходимые, существующие вечно, причина их существования заключена в них самих – бог;
- 2) (синтетически) необходимые, существующие постоянно, но в силу внешних причин;
- 3) аналитически возможные, которые возникают и исчезают и существование которых не является невозможным;
- 4) синтетически возможные или существующие случайно;
- 5) невозможные.

Сообразно этим видам сущего Ибн-Сина подразделяет и содержание, или материю силлогизма¹, на необходимое, возможное или невозможное. В невозможном содержании истинным является отрицательное суждение. Например, суждение *человек есть камень* – ложно, а суждение *человек не есть камень* – истинно, потому что невозможно быть камнем по отношению к человеку. Необходимое содержание выражено в суждении *человек есть живое существо*. Пример возможного содержания – *человек пишет*.

Ибн-Сина разграничивает учение о содержании, или материи суждения, и собственно классификацию суждений по основанию модальности. Учение о содержании играет роль теории верификации, увязывающей иерархию существования реальных вещей и ее выражение в некотором языке, а классификация суждений есть результат познавательной деятельности разума, благодаря усилиям которого открываются возможности для оценки адекватности представлений, выраженных в суждениях. Сообразно иерархии существования Ибн-Сина формулирует и многоярусную классификацию модальных суждений. Ее назначение состоит в том, чтобы указать статус истинности суждения, производный от онтологического статуса того, что мыслится в данном суждении. Всякое суждение, полагает Ибн-Сина, бывает либо абсолютно-всеобщим, в котором его

¹ Учение о материи суждения, на которое опирается Ибн-Сина, было выдвинуто позднеантичными комментаторами Аристотеля, его использовали и средневековые западные схоласты [7, с. 94].

содержание становится ясным без указания его необходимости, продолжительности и разъяснения его положения ко времени или возможности, либо таким, в котором выражено что-либо из перечисленного: или необходимость, или продолжительность без необходимости, или существование без продолжительности или необходимости [4, с. 134]. Продолжительность без необходимости характерна, например, для изменения движущегося тела, а существование без необходимости можно видеть на примере затмения Солнца.

Таким образом, необходимость бывает абсолютной, когда мы говорим *Всевышний аллах существует*, потому что все, что касается бога, является абсолютно-необходимым, безусловным и не нуждающимся в чем-либо еще для своего существования. Модальный статус суждений о других вещих – относительный, так как зависит от какого-либо условия. Условием может быть продолжительность существования некоей сущности, как в суждении *человек необходимо обладает речью*, где условием истинности суждения является продолжительность существования самого человека, потому что обладание речью производно от бытия человеком вообще. Условием может быть также и продолжительность существования субъекта в том виде, в котором он выполняет возложенную на него функцию, например: *всякое движущееся изменяется*.

Различие между этими условиями заключается в том, что субъектом первого является понятие о некоей сущности, т. е. человеке, а второго – качество, прилагаемое к сущности, т. е. «движущееся». Движущееся обладает сущностью и субстанцией независимо от того, находится ли оно в движении или неподвижно. Условием может быть также существование предиката или существование в определенный промежуток времени – как в случае с затмением, или неопределенно продолжающегося времени, например, времени дыхания. Суждения, в которых заключена необходимость, не зависящая от условия сущности, называются абсолютными суждениями существования.

Математическое как синтетически необходимое

Весь корпус научного знания Ибн-Сина делит на теоретические и практические науки и в каждой из двух групп выделяет по три науки в зависимости от особенностей их предмета изучения. Философия (метафизика), а также математика относятся к теоретическим наукам, в которых философское знание занимает наивысшее положение, потому что изучает исключительно абстрактные объекты по-

средством интеллектуального усмотрения. На средней ступени теоретических наук Ибн-Сина располагает математику, особенность которой в том, что в отличие от метафизики она изучает природу и направлена на вещи, данные в чувственном опыте и постоянном изменении, но изучает их вне непосредственной связи с опытом и движением [4, с. 61]. Математика создает определения и познает закономерности природы, как если бы их можно было помыслить не связанными с изменением, потому что для математического изучения их вполне можно отделить от чувственной материи или чего-то движущегося. К математике Ибн-Сина относит геометрию, астрономию, арифметику, оптику и инженерную науку (механику).

Направленность математического знания на природные объекты сближает его с физикой, изучающей природу опытным путем. Устремленность знания к чувственно-постигаемому и изменчивому для Ибн-Сины является источником недостоверности [4, с. 105]. Тела в математике предстают как необходимо обладающие тремя измерениями – длиной, шириной и глубиной. При этом телам присущи именно эти измерения, свидетельствующие о наличии у тела определенной формы, но не конкретные величины измерений, выступающие случайными признаками вещи [4, с. 108]. Об опытной направленности математики, согласно Ибн-Сине, свидетельствует и то обстоятельство, что вечные вневременные сущности ей неподвластны, она изучает постоянно существующее во времени как (синтетически) необходимое, отвлекаясь от того, что объекты ее изучения не всегда таковы [4, с. 131].

Логику как канон научного знания Ибн-Сина в своей классификации располагает отдельно и не относит ни к теоретическим наукам, как математику, ни к практическим [4, с. 62]. В силу особого положения логической науки она выступает также и «наукой-мерилом» для математики в той мере, в какой математическое знание является знанием отвлеченным, абстрактным. Ибн-Сина считает логику и математику науками, похожими друг на друга и различающимися в том, что абстракции логики в отличие от объектов изучения математики, не существуют в природе. Поэтому, когда математика исследует нечто изменчивое и чувственное постигаемое, логика приходит ей на помощь лишь на этапе утверждения, но не на этапе создания понятия [4, с. 91]. Особое значение математического знания в отношении к логике проявляется в тех случаях, когда доказательство или силлогизм строится о постоянном во времени, или (синтетически) необходимом, т. е. о вещах, изучаемых математикой [1, с. 30].

Наличие, пусть и гипотетическое, у математических абстракций причин, делающих их существование необходимым, хотя обусловленным их изменчивыми вещными коррелятами, создает специальные основания верификации суждений о математических объектах. Условия истинности посылок о математических объектах указывают не только на необходимую материю суждения, но и на (синтетически) необходимый статус самого суждения такого рода. «Например, если ты взглянешь на число без всякого условия, то не найдешь в его природе невозможности, ибо если бы оно было невозможным, то его никогда не было бы. Когда же взглянешь на число четыре при условии наличия дважды двух, оно станет необходимым, а если посмотришь на четыре при условии, что оно не может возникнуть от дважды двух, – оно будет невозможным» [4, с. 134]. Таким образом, использование суждений о математических сущностях в качестве примеров в логических рассуждениях указывает на специфику условий истинности для таких высказываний, отличающих их от суждений о других объектах.

В «Указаниях и наставлениях» Ибн-Сина использует математические примеры, излагая свою классификацию суждений, составляющую третий и четвертый пути. Третий путь посвящен собственно классификации, четвертый – отношениям между суждениями, в пятом Ибн-Сина обсуждает разновидности суждений исходя из гносеологического статуса, в шестом – модальные суждения. Помимо математических примеров, в третьем пути имеются естественно-научные и бытовые примеры, иллюстрации в этом пути отсутствуют. Исключительно иллюстрациями без примеров Ибн-Сина пользуется при рассмотрении модальных суждений. В седьмом пути – о силлогизмах – также преобладают иллюстрации, примеры встречаются редко, математических примеров нет вообще, имеются естественно-научные, реже – бытовые.

В «Даниш-намэ» при помощи математических примеров объясняется разделительное сложное суждение, суть которого Ибн-Сина видит в утверждении наличия несовместимости между дизъюнктами или в отрицании совместимости между ними. Кроме этого, в «Даниш-намэ» математические примеры сопровождают особенности определения предметов в доказательных науках и их существенных признаков [4, с. 96].

Большинство примеров, представляющих собой суждения о математических объектах, Ибн-Сина помещает в разделах, посвященных сложным разделительным суждениям. При этом математические примеры применяются для обсуждения случаев, где

в основании отношения между частями сложного суждения лежит строгая дизъюнкция, а естественно-научные – для случаев с частями сложного суждения, связанными при помощи нестрогой дизъюнкции [5, с. 244–274]:

(1) *«если к двум параллельным линиям провести другую линию, то внешние углы будут равны внутренним углам»;*

(2) *«этот угол является либо острым, либо тупым, либо прямым».*

(1) и (2) отсылают нас к двум особенностям упоминаемых вещей. Во-первых, к необходимой материи суждения, что означает, что свойства, о которых идет речь, присущи указанным математическим объектам всегда, и эта присущность носит безусловный характер. Во-вторых, существование математических объектов, описываемых в (1) и (2), (синтетически) необходимо, т. е. они существуют с постоянством во времени, и это существование причинно обусловлено. В (1) и (2) отношение между частями сложного суждения основано на строгой дизъюнкции, так что с учетом того, что пример описывает (синтетически) необходимые сущности, (1) и (2) следовало бы записать при помощи модального оператора:

(1) $\Box(A \rightarrow B)$;

(2) $\Box \exists u (O(u) \vee T(u) \vee p(u))$.

Сравним другие примеры для разделительных суждений, где отношение частей сложного суждения основано на нестрогой дизъюнкции:

(3) *«возможно, в доме находится Зейд или в нем находится Амр»:*

$\Diamond(Z \vee A)$;

(4) *«бывает, что когда Солнце восходит, то ночь проходит»:*

$\Diamond(S \rightarrow N)$.

Как видим, Ибн-Сина явным образом указывает на различный возможный статус вещей, о которых говорит в (3) и (4): в (3) существование без продолжительности и необходимости, в (4) существование без необходимости с продолжительностью во времени. Так он дает понять, каким образом дизъюнктивное отношение характеризует аналитически и синтетически возможные вещи.

Математические и теологические объекты Ибн-Сина использует в ходе изложения строгой дизъюнкции и модальной импликации, а физические – обсуждая нестрогую дизъюнкцию и материальную импликацию. Тем самым он показывает, какие именно логические инструменты позволяют получить истинное и необходимое знание о существовании бога и других существ с учетом того, как они связаны в иерархии бытия.

Рассмотрим еще два примера:

(5) *это число либо четное, либо нечетное;*

(6) *Зейд либо в море, либо он не тонет.*

В примере (5) объекты, о которых идет речь, либо обладают необходимым свойством, либо не обладают им, и взятое в математическом – синтетически необходимом – отношении это свойство носит необходимый характер. Используя для иллюстрации строгой дизъюнкции этот математический пример, Ибн-Сина показывает, применительно к каким объектам можно решительно утверждать, принадлежит ли данный предикат субъекту или нет, ведь никакое число не может быть и четным и нечетным. Если существует такой объект, который может быть сразу и четным и нечетным, то он не является числом. В этом и состоит необходимый характер математических объектов.

Если же речь идет о физических сущностях, которым указанные свойства присущи условно, как в (6), то получается суждение о возможной присущности.

Предикаты «тонуть» и «быть в море» выражают физические свойства, чувственно постигаемые и подверженные изменению. Они присущи Зейду случайным образом и поэтому могут истинно сказываться о нем одновременно, по отдельности или вовсе не сказываться. Иными словами, приписывание указанных предикатов субъекту не носит необходимого характера: вполне возможно, что Зейд – в море и не тонет. Эту особенность использования нестрогой дизъюнкции Ибн-Сина сообщает своему читателю при помощи примера о физических объектах, которые, в отличие от математических, не носят необходимого характера. В самом деле, нахождение Зейда в море подразумевает такую возможность, чтобы он был в воде и тонул, равно как и такую, чтобы он не был в воде и не тонул, но не может быть так, чтобы он не был в воде и тонул.

Таким образом, математические примеры Ибн-Сины иллюстрируют строгую дизъюнцию и модальную (строгую) импликацию, указывая на синтетически необходимый характер объектов математики и на необходимую связь между ними, свойственную отношениям между такими объектами. Естественно-научными примерами Ибн-Сина поясняет материальную импликацию и нестрогую дизъюнцию, подчеркивая условный характер существования обычных вещей и изменчивые отношения между ними. При помощи математических примеров для изложения сути логических закономерностей

стей Ибн-Сина также указывает предметную область действия этих закономерностей. Математические примеры Ибн-Сины демонстрируют «средний» статус математических объектов: между объектами изучения метафизики, такими как бог, и реальными вещами – объектами естественных наук.

Список литературы

1. Асимов М., Диноршоев М. Ибн-Сина и его роль в развитии мировой цивилизации // Ибн-Сина. Избр. филос. произв. / пер. с араб., перс., редкол., отв. ред. М.С. Асимов. – М.: Наука, 1980. – С. 7–44.
2. Джаббехдари М. Определение в логических учениях Аристотеля и Ибн-Сины // Вестн. Рус. христ. гуманист. акад. науч. журн. – 2011. – Т. 12. Вып. 2. – С. 72–79.
3. Джаббехдари М. Логические учения средневекового Ирана и их значение для западноевропейской логики: автореф. ... канд. филос. наук. – СПб., 2011.
4. Ибн-Сина. Книга знания // Избр. филос. произв. / пер. с араб., перс., редкол., отв. ред. М.С. Асимов. – М.: Наука, 1980. – С. 59–228.
5. Ибн-Сина. Указания и наставления // Избр. филос. произв. / пер. с араб., перс., редкол., отв. ред. М.С. Асимов. – М.: Наука, 1980. – С. 229–382.
6. Ибрагим Т. К. Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире: сб. Сер. Философская мысль континентов. – М.: Изд-во РУДН, 1994. – С. 40–60.
7. Лисанюк Е.Н. Средневековая логика (XI–XIV вв.) // Историко-логические исследования / межвуз. сб.; под ред. Я.А. Слинина. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 92–110.
8. Смирнов А. В. Что стоит за термином «Средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. – М.: РАН, 1998. – С. 42–81.
9. Movahed Z. De re and De dicto Modality in Islamic Traditional Logic // *Sophia Perennis*. – V. 2. – № 2, Spring 2010. – P. 6–14.
10. Thom P. *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy), 2004. – 226 p.

**Византийское восприятие трактата Боэция
«О гипотетических силлогизмах»***

В статье исследуется влияние логических трактатов Боэция на развитие логики в Византии. Привлекаются результаты исследований византолога Д. Никитаса, уточняются сходства и различия средневековой схоластической логики в Византии и в Западной Римской империи.

The paper deals with the influence of Boethius' treatise on the development of logic in Byzantium. Relying on D.Z. Nikitas's works the author analyzes similarities and differences of Medieval Scholastic logic in Bizantium and the Western Roman Empire.

Ключевые слова: логика в Византии, логика Боэция, учение о гипотетических силлогизмах, логика Аристотеля.

Key words: logic in Byzantium, Boethius, theory of hypothetical syllogism, Aristotle's logic.

Справедливо считается, что западная схоластическая логика базируется на трудах Аристотеля в переводе Боэция с его комментариями. Но особый интерес представляет вопрос о восприятии его трактатов не на Западе, а на Востоке, а именно в Византии. Если рассматривать историю логики как сменяющие друг друга этапы доминирования то грекоязычной, то латиноязычной культур, то роль Боэция и его трактатов в этом взаимовлиянии весьма любопытна. Главным вопросом для нас является восприятие «Органона» Аристотеля в византийской логике, и без трактатов Боэция рассмотреть этот вопрос вряд ли представляется возможным. Неслучайно Боэция называют «последним римлянином и первым схоластом», так как благодаря его переводу «Органона» Аристотеля и его комментариям к нему латинский Запад узнал Аристотеля. Привычно противопоставлять западную схоластическую логику византийской логике, где, как полагают, Аристотель не был в таком почете, как на Западе, хотя в отличие от западных схоластов византийцы могли

читать большую часть «Органона» в оригинале, в то время как на Западе до XII в. знали только несколько сочинений Аристотеля. Авторитет Аристотеля в Византии, особенно в области логики, был неоспорим. Византия сохранила для нас сотни рукописей сочинений Аристотеля, в том числе рукописи IX–X вв.

Труды Аристотеля и перипатетиков испытали немало перипетий, пока не попали в I в. до н. э. в Рим. Здесь Андроник Родосский издал его сочинения, в том числе объединенные в один корпус пять его логических трактатов. Этот корпус был назван ὀργανικὰ βιβλία (орудийные книги), впоследствии в Византии их стали называть просто «Органон» (от греч. ὄργανον – средство, орудие, инструмент [познания]). Еще в языческой поздней античности «Органон» Аристотеля выступал в роли, подобной роли Библии [6, с. 93]. И в светском образовании Византии «Органон» продолжил играть роль своеобразной «логической Библии». Возможно, этим можно объяснить исключительно комментаторское отношение к «Органону» Аристотеля, особенно в средние века. Византийские авторы переписывали в своих сочинениях Аристотеля часто слово в слово. Правда, жанры комментирования могли заметно отличаться. О.Ю. Гончарко различает следующие основные жанры изложения логики Аристотеля в зависимости от преследуемых авторами целей: 1) жанр парафраза, 2) жанр энциклопедии, 3) жанр диалога, 4) форма псевдиалога [3, с. 228]. Не только светские ученые, но и большинство богословов ставили высоко логику Аристотеля. Более всего заслуживает упоминания Иоанн Филопон (490–570), который в своих комментариях критиковал взгляды Аристотеля в области натурфилософии, но не в области логики. Еще более важную роль в богословии сыграла книга Св. Иоанна Дамаскина (680 – ок. 753) «Источник знания», важнейшее византийское сочинение, которое начинается с краткого изложения логики Аристотеля. Как отмечает в сопроводительной статье к этой книге Я.А. Слинин, «уважение к логике продолжали испытывать и богословы более поздних времен. Ее чтили на протяжении всего средневековья и православные деятели на Востоке, и западные схоласты-католики. Некоторые комментаторы высказывают предположение, что именно структура «Источника знания» послужила образцом для единообразного построения большинства средневековых богословских трактатов, для каждого из которых сделалось обязательным наличие логического введения» [7, с. 296].

Но достаточна ли логика Аристотеля для обоснования всякой науки и тем более для обоснования богословской догматики? Аристотель указывает в «Метафизике», что доказать все невозможно: «для всего без исключения доказательств быть не может (ведь иначе пришлось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы)» [1, с. 125]. В науке к беспредпосылочным началам он относил предположения, аксиомы и постулаты. Позже на постулатах была построена геометрия Евклида. В христианской религии беспредпосылочными началами являются догматы. Религиозные догматы не могут и не должны доказываться в рамках классической логики Аристотеля. Но вытекающие из них заключения выстраивают богословское знание. Аристотелевская логика во все века служила богословию как науке, однако, будучи применяемой к анализу догматов, часто буквально взрывала их изнутри, порождая многочисленные ереси. Тем самым она подтверждала свое название – органон, средство. Важно, как и кто пользуется этим средством и из каких догматов он исходит. Иначе говоря, ум человека, поскольку это инструмент души, не должен быть самоцелью, не должен отрываться от души как целого. Сам Аристотель в «Метафизике», классифицируя теоретические науки, назвал теологию высшей формой философии. Он определил теологию как учение о вечной, неподвижной, существующей отдельно от материи сущности. Теология возникает у Аристотеля путем логических заключений из физики (из анализа понятия движения), после физики, а не из религиозных догматов. Такой путь теологического доказательства не подходил для христианской философии.

Особую роль в византийском и западном богословии сыграли Ареопагитики – позднеантичный корпус трудов, приписанных не идентифицированному историками Дионисию Ареопагиту¹. Автор этих трудов утверждает, что Бог непознаваем и непостижим по своей природе, по своей сущности, однако присутствует в мире в своих силах и энергиях, и в своем самооткровении Бог познаваем и постижим. Таким образом, открываются два пути для познания Бога: путь отрицательного (апофатического) постижения, путь отрицательных высказываний о Боге и путь положительного (катафатического) познания. Первый путь ведет через отвлечение от всех

¹ Из последних версий укажем на версию, приписывающую создание Ареопагитик не Петру Иверу, а Иоанну Филопону [14]. Такая версия заставляет в чем-то переосмыслить пути восточного богословия.

чувственных образов и умственных построений к мистическому созерцанию без слов и понятий в область мистического богословия [10, с. 131]. В апофатическом богословии роль логики незначительна. Но апофатическое богословие не исключает катафатического, поскольку мир есть образ и подобие Божественных первообразов, парадигм. Поэтому можно восходить к Богу как Первопричине. Все определения восходят к Богу. Бога можно именовать Истиной, Благом, Красотой и т. д. Даже если эти катафатические имена говорят о Его «силах», явлениях, а не о Его существе, Он становится познаваем. И, таким образом, в катафатическом богословии, где исследуется связь означаемого и означающего, роль логики становится более значимой. Заметим, что не только в Византии, но и на Западе Ареопагитики оказали сильное влияние на христианскую теологию, в том числе на труды Фомы Аквинского (1224–1274).

Бозций и логика в Византии

Споры в Византии и на Западе Европы шли чаще всего не о том, применима ли вообще логика в богословии, но о том, *как* следует применять аристотелевскую логику для богословских целей. Основой логики Аристотеля является доказательный силлогизм. На Западе, особенно у Фомы Аквинского, силлогизм стал основой получения богословских знаний. Да и вообще вся схоластическая логика базируется на силлогистике Аристотеля. Можно ли то же самое сказать по поводу византийской схоластики? У Дамаскина мы не находим подробного учения о силлогизме, но в «Синописе» Михаила Пселла излагается вся логика Аристотеля, и притом, можно сказать, излагается по Бозцию и со ссылками на него. Младший современник М. Пселла Иоанн Итал написал, кроме комментариев к сочинению Аристотеля «Об истолковании» и к первым пяти книгам его «Топики», книги по логике: «О диалектике», «О материи силлогизмов и их составе» и др. Орудием диалектики Итал считал силлогизм, притом не только категорический, но и такой силлогизм, посыпки которого имеют не категорический, а проблематический характер.

Спор между Востоком и Западом, греками и латинянами сводился не к тому, применим ли к Священному Писанию всякий силлогизм, а к вопросу о том, *какой* силлогизм применим. Знание, по Аристотелю, бывает доказательное и правдоподобное. «...[Всякое] доказательство есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм – доказательство» [2, с. 123]. Силлогизмы могут давать как

достоверное знание, так и вероятное. Первые силлогизмы называются аподиктическими, вторые могут быть диалектическими, риторическими. В первых посылками являются достоверные начала, во вторых – вероятные положения, принятые на веру. В поиске достоверных начал Аристотель различает три вида недоказуемых начал: 1) аксиомы, 2) предположения, 3) постулаты. Если признать, что Священное Писание – недоказуемые начала, то лучшей сферы для усовершенствования аппарата силлогистики Аристотеля и не найти, что и подтверждает западная схоластика. Но в вопросе о применении силлогизма между греками и латинянами разгорелся спор. Применим ли в богословии только аподиктический силлогизм, или возможен и диалектический?

Позже, в XIV в., византийские богословы Григорий Палама и Никифор Григора, разъясняя сущность отличия византийской позиции в вопросе о применении силлогизмов в теологии от латинской, утверждали, что силлогизмы в рассуждениях о божественном допустимы, но сфера их применения весьма ограничена. Следует ограничиться аподиктическими силлогизмами, оставив в стороне диалектические, риторические [5, с. 222]. Заметим, что и Палама, и Григора отдают предпочтение апофатическому богословию. Как отмечает С.В. Красиков, у Никифора Григора и Григория Паламы совпадают взгляды на метод катафатического богословия как на аподиктический силлогизм, использующий в качестве посылок логики Писания [5, с. 222]. Автор статьи считает, что византийская позиция сформирована Климентом Александрийским, который взял у Аристотеля идею недоказуемости первых принципов, которые, согласно Стагириту, содержатся в уме и постигаются путём индукции. Роль индукции Климент отводит вере, а первыми принципами считает откровения, изложенные в Писании [5, с. 223].

В этой связи интересен факт появления в Византии переводов на греческий язык двух трактатов Боэция: «О гипотетических силлогизмах» и «О топических различиях». Для чего понадобился перевод этих трактатов на греческий язык, если византийцам были знакомы латинские оригиналы работ Боэция? Уже Флавий Теодор, который в 527 г. создал в Константинополе копию *Institutiones grammaticae* Присциана, сделал тогда же копии работ по логике Боэция. В этот период и позже работы Боэция были доступны византийцам в латинском оригинале (возможно, правда, не все). Даже если учесть, что многие не знали латынь (поэтому легко объясним перевод сочинения Боэция «Утешения Философией», которое византийцы читали на греческом языке), то в случае указанных трак-

татов мы имеем, по сути, обратный перевод, так как Боэций в свое время использовал для написания данных трактатов почти исключительно греческие источники.

Как мы уже отметили, история Римской империи и история логики в том числе была историей взаимовлияния греческого и латинского языков. Господство в культуре одного языка сменялось господством другого. История рисовалась как борьба «греков» и «латинян». И только иногда они оказывались в примерно равном положении, в равновесии. Мы выделим в ромейской истории два таких этапа: VI век, когда Боэций создавал свои трактаты, и XIII век, когда в Византии появились указанные переводы логических трактатов Боэция.

Прорыв в средневековой культуре осуществляли, как правило, двуязычные мыслители, такие как Цицерон и Боэций, которые в совершенстве владели как латынью, так и греческим языком. Боэций считал себя вторым Цицероном, имея в виду, видимо, то, что он, как и Цицерон, сумел соединить греческую мудрость с римским здравомыслием. Правда, их разделяет более четырех веков. Римляне времен Боэция впервые оказались побежденным народом так же, как во времена Цицерона греки были побеждены римлянами. Надо было теперь уже не грекам, а римлянам сохранять то, что составляло настоящее, непреходящее культурное достояние народа. Боэций посчитал таковым достоянием философию, составной частью и главным инструментом которой являлась логика. Видимо, поэтому самого Боэция в средние века считали вторым после Аристотеля философом, так как благодаря переводам Боэция западный мир познакомился с логикой Аристотеля.

Боэций, как известно, был приговорен к смертной казни вследствие политических и религиозных распрей между Византией и Западной Римской империей. «Последний римлянин» тяготел к Константинополю, который, как он надеялся, поможет освободить Рим от варваров, от власти остготов. А в области религиозной Боэций был противником арианства, которого придерживались остготы. Сам он придерживался католической веры, исповедуемой в Византии. На Западе в средние века Боэция стали почитать в качестве мученика за Христа, пострадавшего от ариан. Но и на Востоке Боэция не забывали, на что указывает, например, перевод на греческий язык и распространение его знаменитой книги «Утешение Философией», а также многочисленные копии переводов его логических трактатов.

**«Обратный» перевод трактата Боэция
«О гипотетических силлогизмах»: значение и цель перевода**

Итак, попробуем выяснить, для чего понадобился, по сути, «обратный» перевод трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах»¹ на греческий язык, если византийцам были знакомы латинские оригиналы работ Боэция. Кто переводчик и кому принадлежат схолии? На эти и многие другие вопросы отвечает современный византолог Димитриос Никитас в своей обстоятельной книге «Византийский перевод трактата “О гипотетических силлогизмах” Боэция» [13], содержащей не только комментированное издание трактата, но и анализ исторического и философского контекста появления перевода трактата Боэция.

По мнению Д. Никитаса, переводы трактатов Боэция – «О гипотетических силлогизмах» и второго логического трактата «О топических различиях» – принадлежат Мануилу Холоболу (Manuel Holobolos). М. Холобол происходил из Фессалоник и в 1267–1273 гг. преподавал в Константинопольском университете грамматику, логику и риторику. Учителем Холобола был, по-видимому, один из самых известных учителей Византии – Никифор Влеммид. В связи с тем, что Холобол вошел в противостояние с императором Михаилом VIII, он вернулся из Константинополя в Фессалоники, где и преподавал вплоть до своей смерти. Схолии на рукописях свидетельствуют, что время перевода – 1267–1269 гг. Перевод обоих трактатов получил широкое распространение, о чем указывает большое число дошедших рукописей, особенно, трактата «О топических различиях».

Содержание трактата «О гипотетических силлогизмах» – это схемы рассуждений, известные нам из традиционной логики под названием «сложные силлогизмы, или силлогизмы со сложными, а не категорическими посылками», например, *modus ponens*, *modus tollendo ponens etc.* Под гипотетическими предложениями здесь имеются в виду сложные предложения, образованные как из простых категорических, так и из сложных, гипотетических высказыва-

¹ Трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах» до сих пор не переведен ни на английский, ни на немецкий языки. Есть перевод на итальянский язык – хорошее критическое издание с обширным предисловием и комментарием Луки Обертелло [11]. В 2013 г. издан сделанный нами перевод трактата на русский язык [4]. При переводе мы пользовались прежде всего указанным критическим изданием Л. Обертелло, а также изданием трактата в «Патрологии» Миня [12].

ний. Создателями учения о гипотетических силлогизмах считаются ученики Аристотеля – Теофраст и Евдем. Хотя Аристотель в «Первой Аналитике» рассматривает доказательства из предположения (из гипотезы), однако теории силлогизмов из гипотезы Аристотель не построил. Его ученики классифицировали все разновидности гипотетических силлогизмов и сделали попытку свести их к категорическим. Эти труды Теофраста и Евдема до нас не дошли и известны в пересказе комментаторов, в том числе Боэция. Проблема состоит еще и в том, что схемы гипотетических силлогизмов перипатетиков сходны с аксиомами стоиков. И хотя рассматриваемые в трактате схемы умозаключений считают основой логики стоиков, Боэций в качестве источников учения о гипотетических силлогизмах называет в данном трактате только учение Аристотеля и перипатетиков Теофраста и Евдема. Судя по тексту данного трактата, Боэций либо не был тогда знаком с трудами стоиков, либо специально ограничился изложением перипатетической точки зрения. В других, более поздних, трудах Боэций разбирает список «недоказуемых» схем стоической логики.

В трактате Боэций дает классификацию гипотетических высказываний по числу терминов (2,3 или 4) с подробным описанием 148 модусов. По-видимому, в эту методическую часть Боэций вносит свой собственный комбинаторный вклад. В целом же воспроизводится концепция перипатетиков, например, при воспроизведении трех фигур чисто условного силлогизма: I фигура: если А, то В, если В, то С; II фигура: если А, то В, если не-А, то С; III фигура: если В, то А, если С, то не-А. Нетрудно увидеть сходство этих фигур с фигурами простого категорического силлогизма. Посылки даны здесь без заключений, так как, кроме привычных заключений, к ним добавляются еще столько же заключений, полученных путем контрапозиции, например, в первой фигуре имеется заключение, если А, то С, а, кроме того, если не-С, то не-А. Главной в работе остается идея сведения гипотетических силлогизмов к категорическим силлогизмам. До сих пор исследователи творчества Боэция не пришли к однозначной интерпретации трактата. В частности, если М.и В. Нилы (W.C. Kneale, M. Kneale, 1962), Дюрр (K. Durr., 1951) и другие считают учение Боэция системой пропозициональной логики, то, к примеру, Кр. Мартин (C. Martin, 1991) утверждает, что учение Боэция не только не может быть отнесено к классической пропозициональной логике, но и вообще к какой-либо пропозициональной

системе¹. Сложность вопросов и разнообразие точек зрения, возникающих при реконструкции учения о гипотетических силлогизмах Боэция, ставит перед нами много проблем. Возможно, византийский перевод трактата может приблизить нас к ответам на некоторые вопросы.

Сравнение латинского и греческого текстов указывает на следующие различия в них: 1) многочисленны случаи, в которых византийский переводчик изменяет латинский текст в диапазоне от различных способов языкового выражения до значительных содержательных преобразований; 2) с другой стороны, имеются случаи, в которых он краткие или длинные отрывки латинского текста выбрасывает, обобщает, в то же время в нескольких местах вводит дополнения; 3) из-за этих различий греческий перевод во многих местах в сравнении с латинским оригиналом недостаточен; 4) иногда греческие отличия перевода все же могут рассматриваться как правильная передача другого латинского оригинала; 5) относительно передачи структуры латинского произведения следует заметить, что в отдельных местах разрушается внутреннее членение текста латинского источника. Общее построение латинского оригинала в основных чертах сохраняется, несмотря на пропуск вводного письма Боэция, пропуск заключительного короткого эпилога латинского оригинала, недостаточную и ошибочную передачу отдельных частей и добавление в конце перевода других групп гипотетических силлогизмов, которые берутся у Филопона [13, s. 165]. Последнее добавление, по нашему мнению, особенно примечательно, так как показывает, что переводчик считает, по-видимому, системы Боэция и Филопона идентичными. Ответ на вопрос, зачем был нужен «обратный» перевод учения о гипотетических силлогизмах с латинского на греческий язык, заключается, как мы полагаем, в следующем: 1) Боэций в своем трактате развил, а не только переложил учение перипатетиков и стоиков; 2) Боэций как логик приобрел большой авторитет на Западе и поэтому должен был стать более известным и на Востоке; 3) перевод свидетельствует о связях, правда, не очень тесных, имевших место между византийскими и западными схоластами.

¹ Подробный анализ западной дискуссии см. [8, с. 118–145]. Наши выводы по этому вопросу см.: Тоноян Л.Г. Трактат о отношении логического следования в школах поздней античности [9, с. 29–30].

Из-за всех вышеназванных отклонений, порой значительных, греческое издание трактата Боэция нельзя назвать переводом в сегодняшнем смысле слова, это свободное переложение латинского трактата на греческий язык. Наш перевод на русский язык, как и критический перевод на итальянский язык, сделанный Л. Обертелло, приближены к буквальному, подстрочному переводу с целью лучше передать учение Боэция. Видимо, цели, которые преследовал Холобол, определили выбор другого, не совсем обычного способа перевода. По мнению Д. Никитаса, сделанные Холоболом переводы, а также его учебная деятельность являются очень важным свидетельством того, что средневековая западная логика и византийская логика, которые следуют традиции аристотелевских комментаторов, в его переводах встречаются и, несмотря на ощутимые различия, сближаются.

Анализ переводов византийских авторов подтверждает вывод о том, что средневековые авторы не видели принципиальных различий между аристотелевской и стоической силлогистикой. Такой вывод возвращает нас снова к аристотелевскому замыслу создания единой теории категорического и гипотетического силлогизма, в которой необходимость логического следования построена и на отношениях между терминами, и на отношениях между высказываниями.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика / Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1976.
2. Аристотель. Первая Аналитика / Соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1978.
3. Гончарко О.Ю. Диалог и псевдиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестн. РХГА. Т.14. Вып.3. – СПб., 2013. – С. 224–230.
4. Боэций. О гипотетических силлогизмах / пер. с лат. Л.Г. Тоноян; науч. ред. пер. Е.В. Алымова // Тоноян Л.Г. Логика и теология Боэция. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – С. 321–370.
5. Красиков С. В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. – СПб., 2000. – С. 218–225.
6. Лисанюк Е.Н. Средневековая логика (XI–XIV вв.) / Историко-логические исследования // под ред. Я.А. Слинина. – СПб., 2003. – С. 92–110.
7. Слинин Я.А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина // Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – С. 289–357.
8. Тоноян Л.Г. Логика и теология Боэция. – СПб., 2013.

9. Тоноян Л.Г. Трактовка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6. – 2013. – Вып. 3. – С. 22–30.

10. Флоровский Г. Византийские Отцы V–VIII вв. – Минск, 2006.

11. Severino Boezio A.M.T. De hypotheticis syllogismis. Testo, traduzione, intraduzione e commento di Luca Obertello. Paideia Editrice Brescia, 1969.

12. Migne J.P. Patrologiae cursus completus. P. Patrologia latina. T. 64. Col. 83I–876. Paris, 1847.

13. Nikitas D. Z. Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' 'De hypotheticis syllogismis' . Нуромнемата, 69. – Göttingen, 1982.

14. Чорноморець Юрій. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. – Київ: Дух і літера, 2010. – 568 с.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.2 : 82–94

Л. Е. Артамошкина

Генеративный принцип биографического текста культуры

В статье проанализированы культурфилософские и теоретические предпосылки концептуализации генеративного принципа биографического текста культуры. С проблематизацией понятия «биография поколения» связано использование и аналитика концептов «коллективная память» и «культурная память». Выявляется значение образа в процессе воссоздания прошлого в единстве и взаимовлиянии индивидуального и коллективного начал в биографии поколения.

The paper is devoted to the analysis of cultural-philosophic and theoretical premises of the generative principle of cultural biographic text conceptualization. Problematizing the concept 'generation biography', the author relies on the concepts 'collective memory' and 'cultural memory', paying special attention to the importance of the image in reconstructing the past as a unity of the individual and the collective in generation biography.

Ключевые слова: биография, образ, память, поколение, событие.

Key words: biography, image, memory, generation, event.

Биография с момента своего возникновения была жанром литературы, понимаемым предельно широко, включая жизнеописания исторических деятелей и свидетельства о жизни «простых людей», агиографические и исповедальные документы, мемуары и дневники. Биография служила исторической науке, но в определенный момент стала предметом пристального внимания литературоведов. Внимание к ней со стороны других наук было либо эпизодическим, либо, как в школе психоанализа, подчинялось специфическим интересам.

Однако в понятии биографии заключено еще одно значение: оно состоит в ее понимании как жизненной судьбы человека вне зависимости от того, отражена ли она в письменных источниках культуры. В этом отношении для «биографии» характерна та же амбивалентность, что и, например, для «истории», означающей как некий процесс реальных событий, действий и свершений, так и его воспроизведение в исторических сочинениях и других текстах. Эта двойственность понятия представляется особенно существенной с тех (недавних) пор, когда биография стала привлекать внимание теоретиков, историков культуры, культурологов. Такое внимание обусловлено, в первую очередь, стремлением изучать культуру не в отвлеченности от ее носителя / творца, а через него, вместе с ним. В этом смысле биография предстает в статусе реального осуществления потенциала культуры; как то, что детерминируется ее ценностями, нормами, институциями, как то, что структурирует жизнь людей данной эпохи, служит основанием их взаимной идентификации и рождает ощущение своей принадлежности качественно определенной культурной ситуации. На пересечении единичного и всеобщего у человека рождается понимание себя, смысла своих действий. Итак, культура через биографию являет себя истории и современности. Поэтому, изучая биографию, жизнь человека, мы, в сущности, изучаем, как и чем представлена культура в ней и что сам актер культуры смог реализовать из ее потенциала. Биография суть живой и особый язык культуры.

Биография имеет статус и письменно выраженного свидетельства о жизни человека. Как текст она существует в двух основных формах: автобиография и собственно биография. Автобиография является способом самопрезентации человека, биография – способом презентации другого, «героя» повествования, отличного от автора биографического текста. Тематизация понятия «поколение» позволяет соотнести эти стратегии жизнеописания. Поколение обретает свою идентичность в процессе включения индивидуального через «прививку» социального в историю и вместе с тем дает истории «лицо», олицетворяет ее. Определяя поколение в единстве судьбы людей, ему принадлежащих, генеративный подход позволяет обнаружить истоки этого единства и характерные черты его исторической развертки.

Термин «поколение» обращает исследование к проблематике, обусловленной тематизацией интересубъективного мира в методоло-

гических параметрах феноменологии Э. Гуссерля, философии поступка М. Бахтина и социальной онтологии Э. Левинаса. Концепции Бахтина и Левинаса раскрываются в связи с генеративной проблематикой позднего Гуссерля, с отношениями «Я – Другой» в контексте данной проблематики.

Другой – это еще не социум. Отношения с Другим – отношения индивидуальные. Как из Других складывается социум? Насколько поколение определяется его социальными и индивидуальными характеристиками? Вхождение в мир других, открытие Другого, встреча с ним начинаются с момента высказывания. Почему мы хотим говорить с другими? Почему мы высказываемся? Важна сама интенция высказывания, это является признаком нашего «присутствия», его удостоверением. Сами знаки, которыми мы пользуемся как именованьями, призваны, именуя, вызывать присутствие, удостоверять в нем. Встреча может стать событием для «собеседников», «когда они видят один другого, говорят друг с другом и, наконец, “совпадают”». Результатом обмена идеями станет присутствие и репрезентация знания в едином выражении или именовании» [4, с. 151]. Понятие «события», концептуализированное М.М. Бахтиным, позволяет соотносить биографию в ее индивидуальном исполнении с биографией поколения, становится основанием для рассмотрения характера бытования поколения в истории через призму биографии. «Событие» вершится в совместном и «соучастном» бытии-друг-с-другом. Единство судьбы поколения, его биографии определяется способностью отвечать со «своего единственного места в бытии» [2, с. 124], это «онтологически-событийная» и этическая задача человеческого бытия. «Ответственность», «ответственное поступание» воплощаются в истории, Самость обретается нами в ответе другому, в единственности «события бытия», которое нас связывает. Биографический сюжет начинает свое развитие с момента «второго рождения», которое одновременно означает выступание человека в истории, его деятельно-ответственное «самостояние» в потоке истории. Индивидуальные биографии складываются в своем историческом «исполнении» в биографию поколения, определяя «облик и склад» эпохи.

Проблематизация понятия «биография поколения» обращает нас к использованию концептов «коллективная память» и «культурная память».

Концепция коллективной памяти, в социологическую науку введенная М. Хальбваксом [6], открыла путь к рассмотрению феномена памяти в преимственности феноменологической, экзистенциа-

литской традиций, экспериментально-исследовательской работы гештальт-психологов, теоретиков и историков культуры. Дальнейшее развитие идей Хальбвакса привело к постановке ряда проблем, обнаруживающих влияние культурных факторов на становление мира социального, специфику культурных процессов, процессов трансляции смыслов культуры, характер и направленность смыслопорождающих механизмов в единстве индивидуального и коллективного, личностного и социального начал. Характер соотношения индивидуальной биографии и биографии поколения, исследования воздействия личности на культуру, степень обусловленности культуртворческих процессов жизнеповедением отдельной личности в целостности ее самоосуществления и могут быть раскрыты благодаря аналитике культурной памяти.

В концепции культурной памяти зафиксирована неперенная топологичность наших воспоминаний и самого пространства памяти. «Топосы» коллективной памяти участвуют в формировании идентичности социальной группы, что показывал Хальбвакс на примере топографии Святой Земли [7]: социальная группа создает свое символическое единство благодаря сакрализации пространства и сохранению коллективной памятью этого сакрального пространства, что и является принципом сохранения идентичности группы. Концепции коллективной памяти Хальбвакса и культурной памяти Я. Ассмана [1] в качестве ключевого / отправного положения принимают обусловленность индивида, его жизни миром общности: социальным миром в концепции Хальбвакса и миром культуры в концепции Ассмана. Однако можно отметить и другую обусловленность: восприятие мира разворачивается из точки / местоположения Я. Эта направленность «взгляда» сопряжена с моментами «моего» самоконституирования и конституирования в этом обнимающем мир взгляде этого же мира. Дальнейшее развитие концепта коллективной/культурной памяти возможно в обнаружении сопряжения топосов индивидуальной и коллективной памяти. Такое сопряжение соответствует связи памяти автобиографической и памяти исторической, индивидуальной биографии и биографии поколения. Представляется интересным и эвристически значимым описание механизмов культурной памяти, предложенное немецким исследователем Т. Брейером: индивидуальные топосы памяти, локализованные в памяти культурной, занимают определенное место в иерархии топосов и формируют ландшафт, сохраняемый воспринимающим сознанием как образ. Такого рода образы погружены в глубины памяти индивидуальной и / или коллективной. Забвение,

которое является такой же функцией памяти, как и запоминание, может быть столь радикальным, что образ оказывается в области бессознательного [5]. Каковы условия и механизмы, позволяющие этому образу вновь актуализироваться в индивидуальной и / или коллективной памяти? Можно ли рассматривать эти условия как условия сохранения идентичности индивидуальной и генеративной?

Находясь в пространстве биографии, мы можем связать этот момент актуализации образа с потребностью / необходимостью самопонимания и понимания как возможности оставаться поступающим и принимающим решения человеком. Проходя «биографические этапы», мы в определенные моменты испытываем большую потребность опереться на образы прошлого. Исследования в области имагинативного мышления, основанные на идее культурно-творческой функции образа, позволяют обнаружить более глубокие связи индивидуального и коллективного мышления и более сложный тип взаимодействия индивидуума и коллектива, нежели отношения, описываемые в терминах соподчинения и принуждения. Проводимое М. Хальбваксом принципиальное различие между исторической и автобиографической памятью позволяет рассмотреть место этих образов прошлого в индивидуальной и коллективной / культурной памяти особенности формирования и сохранения их «топосов».

Историческая память удерживается благодаря различным социальным институтам. Например, это связано с сохранением определенных «дней памяти» в той или иной стране (День независимости в США, День взятия Бастилии во Франции, День Победы в России). Даже не пережив непосредственного участия в событии, мы вовлекаемся в него разными способами: фестивалями, памятными местами, мемориальными досками, музейными экспозициями.

Автобиографическая память не только связана с непосредственным нашим участием в каком-либо событии, но является частью памяти значимого для нас другого / других. Эта значимость обретается биографически. Случается так, что в нашей памяти всплывают, казалось бы, «ниоткуда» события и лица, которые становятся именно сейчас важными для нас, подвергают нас нашему собственному переосмыслению. Более того, настоящее, «которого на самом деле нет», обнаруживает себя в нашем присутствии здесь и сейчас благодаря актуализации в нас этих неожиданно возникающих образов. Но так ли уж неожиданно? Сама ожидаемость появления этих образов укоренена во всей текучей протяженности нашей жизни, в единственности и единстве ее телесно-духовного и созна-

тельно-бессознательного начал. Иллюстрирующей аналогией этой парадоксальной ситуации может служить парадокс корпускулярно-волнового дуализма. Эта аналогия, пришедшая из «строгой» науки физики, раскрывает метафизический смысл метафоры света: человек умер, а свет от него доносится через пространство и время.

Прошрое, по мысли Хальбвакса / Ассмана, актуализируется в нас благодаря совместному с другими членами группы воссозданию этого прошлого, которое одновременно оказывается его пересозданием. Наша гипотеза состоит в том, что процесс пересоздания прошлого – одновременно коллективный и индивидуальный, и основным «инструментом» в этом процессе служит образ, что подтверждается и упомянутой работой Хальбвакса «The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land» [7]. Так же как и один из первых современных исследователей Святой Земли Эрнест Ренан, Хальбвакс предпринял три путешествия в эти места. Он показал, что все пилигримы этой земли – крестоносцы, верующие христиане из разных стран, – описывая эту землю, думали, что описывают то, что они видели, но на самом деле они описывали то, что осталось в них после их путешествия, – образ, их собственный образ этой земли. Они находили там то, что хотели найти, видели то, что ожидали увидеть.

Не менее интересны исследования, которые являются освоением и развитием этих идей Хальбвакса. Одна из таких работ – «Поколения и коллективная память» Говарда Шумана и Жаклин Скотт [8], базирующаяся на социологическом опросе взрослых американцев и опубликованная в июне 1989 г. Опрос заключался в предложении составить список событий последних 50 лет, которые повлияли на жизненный выбор. Эта работа использовала наработки и выводы Хальбвакса о разнице между исторической и автобиографической памятью. Был сделан вывод о том, что события, которые человек непосредственно пережил, оседают в памяти глубже, чем те, о которых он услышал или прочитал. Кроме того, воспоминания зависят от возраста. Наиболее определяющими для человека становятся события, пережитые в подростковом возрасте и в ранней юности (в возрасте 10–20 лет). Это время формирования идентичности и продуктивного усвоения образов, хранимых коллективной памятью.

В последующих работах Хальбвакс исследует ту единственную область человеческого опыта, которая не детерминируется социумом и «не укоренена в социальном контексте и структуре» [6, р. 23]. Это – наши мечты. Им не хватает того, что есть в мире социальном:

структуры, регулярности, организованности. Вполне справедливо комментируется и другая мысль Хальбвакса в этой связи: мечты хаотичны, фрагментарны и показывают только отдельные образы. Мечты не могут помочь группе поддерживать коллективную память в единстве и структуре. Хальбвакс противопоставляет мечты и воспоминания в их отношениях с коллективной памятью.

Однако не менее существенны, на наш взгляд, взаимосвязи между образами мечты/мечтаний и воспоминаниями. Воспоминания тоже являются нам как образы, собственно, мы имеем в виду образный характер нашего мышления, понимания и отношения к действительности. Более того, мы «овладеваем» действительностью с помощью образов. Действительно, областью наименьшего подчинения социальному являются наши мечты. В них проявляется образотворчество, когда мы создаем проективный образ самих себя, образ своей жизни. Образ же, связывающий наши воспоминания, удерживается в памяти и затем «проникает» в наши мечты. Как и почему образ удерживается в памяти? Почему именно этот образ оказывается востребованным в наших мечтах? Насколько в образах наших мечтаний сопрягаются социальные и индивидуальные начала, каким модификациям подвергаются образы в нашем воображении? Характер мечтаний способен повлиять на биографию, т. е. на волевое и творческое построение собственной жизни. Мечта – проект жизни, ее предварительный образ. Насколько направленность и содержание наших мечтаний определяется обществом и насколько мечты отдельного человека (воплощенные в жизнь, например, Петром I как мечтателем) способны изменить жизнь других? Каковы социальные рамки наших мечтаний? Такого рода вопросы возникают в дальнейшей аналитике концепции Хальбвакса. Им воспроизводится следующая цепочка: сначала мы рефлекслируем над событием, и оно становится объектом нашего воспоминания, затем в определенный момент это отрефлексированное событие, ставшее воспоминанием, проникает в наши мечтания и в наши сновидения. В случае с мечтами связь с происшедшим событием особенна: это может быть и наше и не наше событие, оно может быть физическим или ментальным. Важно, что оно является «толчком» для мечты, «пусковым механизмом». Образ является как бы скорописью для события, так оно «компактнее» проникает в память.

В концепции Хальбвакса не уточняется соотношение памяти и образа. Это уточнение сделать необходимо, если принять во внимание последующее развитие поставленных проблем, например, в книге «Память, история, забвение» П. Рикёра. Обнаруживая воз-

можное место встречи феноменологии индивидуальной памяти и социологии коллективной памяти, Рикёр открывает пространство для проверки эвристических последствий такой встречи – это пространство истории. Биография поколения представляется нам, в свою очередь, пространством воплощения подобной встречи. Как «актуальная персональность» (термин М. Хальбвакса) мы не есть нечто данное, но всегда лишь становящееся, так как воздействие социума на нас не прекращается всю жизнь. Это замечание особенно существенно, если мы говорим о мечте. Здесь наша актуальность, подвижность, целенаправленность нашего «становления» приобретают особую значимость. До некоторой степени активность как актуальность важна для мечты как таковой, для нашей способности мечтать, так как мечта выражает нашу проективную способность. Так, лежебока Обломов тоже активен в этом смысле, потенциально активен. В мечте, собственно, и проявляется творческая потенция человека. В мечте создается образ самого себя как идеал, для достижения которого и вершится многое в жизни, сам процесс воплощения подобного образа и создает биографию.

Напомним в качестве примера один историко-литературный сюжет. Ф.М. Достоевский в один из «переходных» периодов жизни, когда добился отставки (осень 1844 г.) и смутно определял «проект» будущего, пережил «видение на Неве» (как он сам это называл) в январе 1845 г.:

«Подойдя к Неве, я остановился на минутку и бросил пронзительный взгляд вдоль реки в дымную, морозно-мутную даль, вдруг заалевшую последним пурпуром зари, догоравшей в мгlistом небосклоне <...> Становился мороз в двадцать градусов <...> Морозный пар валил с усталых лошадей, с бегущих людей <...> Казалось... что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами, в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который, в свою очередь, тотчас исчезнет и исcurится паром к темно-синему небу. Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне <...> Я как будто что-то понял в эту минуту, до сих пор только шевелившееся во мне, но еще не осмысленное; как будто прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне не знакомый <...> Я полагаю, что с той именно минуты началось мое существование <...> И вдруг, оставшись один, я об этом задумался. И стал я разглядывать и вдруг увидел какие-то странные лица <...> И замерещилась мне тогда другая история, в каких-то темных углах, какое-то титулярное сердце, честное и чистое <...> а вместе с ним какая-то девочка, оскорбленная и грустная, и глубоко разорвала мне сердце вся их история» [3, с. 57].

Этот момент Достоевский вспоминает как начало, смутно угадываемое в этих образах, своей биографии писателя, в единстве самой жизни и слова о ней. Образ становится ядром биографической фабулы, разворачивавшейся в сюжет жизни и судьбы, которая становится выражением существенных черт судьбы целого поколения. Образ, приобретающий житнетворческий импульс в биографии индивидуальной, может быть актуализирован в памяти поколения, формируя единство идентичности и определяя «лицо» поколения в истории. Таковым, например, явился образ Вольтера в поколении «вольтерьянцев» или образ Ницше в поколении «ницшеанцев»¹.

Рассмотрение взаимного влияния и воплощения образов, индивидуально сформированных и выраженных в отдельной биографии, и образов, носителем которых является коллективная память, может быть основанием для обнаружения генеративного принципа в аналитике биографического текста. Концептуализация генеративного принципа позволяет рассматривать биографию в единстве и воплощении двух начал – единственности события индивидуальной биографии и биографии поколения.

Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. – М.: Наука, 1986.
3. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 2. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1972.
4. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998.
5. Breyer T. On the topology of cultural memory. Different modality of inscription and transmission. – Neumann, 2007.
6. Halbwachs M. The social frameworks of memory // On collective memory. – Chicago, 2008.
7. Halbwachs M. The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land // On collective memory. – Chicago, 2008.
8. Schuman H., Scott J. Generation and Collective Memory // American Sociological Review. – 1989. – V. 54 (June). –P. 359–381.

¹Здесь мы оставляем в стороне вопрос о соотношении «автора» и «героя» в становлении подобных образов в культурно-историческом дискурсе соответствующей эпохи.

Национальная идентичность и ксенофобия в эпоху модерна

В статье исследуются социальные процессы эпохи модерна, повлиявшие на становление национальной идентичности. Автор обращает внимание на то, что процессе становления и закрепления национальной идентичности европейских государств эффективно использовалась ксенофобия как способ конструирования социальных отношений на основе антагонистической оппозиции «свои – чужие». В статье подчеркивается инструментальный характер ксенофобии в эпоху модерна, используемый в политическом конструировании народов.

The author regards the Modern era social processes that influenced the formation of national identity. The author argues that in the said period xenophobia as a way of constructing social relations on the basis of the antagonistic opposition of one's own vs alien people(s) was productive in the process of formation and consolidation of European nations, and highlights instrumental nature of xenophobia for nations' political formation.

Ключевые слова: национальная идентичность, ксенофобия, образ «чужого», эпоха модерна, национализм, национальное государство, модернизация, капитализм.

Key words: national identity, xenophobia, the image of "an alien", the era of Modernity, nationalism, nation-state, modernization, capitalism.

В конце XVI в. в Европе начинают происходить фундаментальные изменения, обусловленные процессом модернизации западного мира. Европейская модернизация Нового времени представляет собой комплекс взаимосвязанных, развертывающихся одновременно масштабных социальных изменений, включающих индустриализацию, урбанизацию, формирование современных коммуникаций, а также становление системы массового образования. Такого рода социальные трансформации стимулировали становление современных наций-государств.

В научной литературе развитие капитализма в Европе приравнивается к процессу становления нации-государства. Тесная связь между капитализмом и процедурами нациестроительства глубоко исследована в работах Б. Андерсона, Э. Геллнера, Э. Гидденса, Е. Кедури и др. [1–3; 5]. Европейцы, вовлеченные в процесс создания и мобилизации националистического чувства с целью образова-

ния нации-государства в XIX в., принадлежали в основном к бурно развивающейся буржуазии. Поэтому национализм как политическая идеология, в которой «нация» понимается в качестве культурно-гомогенного сообщества, выступает предельным основанием легитимности власти. Он стал «средством обеспечения политического контроля над определенной территорией, позволяющим накопить капитал в таких масштабах, чтобы он мог вступить в конкурентную борьбу с другими капиталами, размещенными в существующих нациях-государствах» [7, с. 182]. То есть национализм был тесно связан с протекционизмом своей экономики, защитой сугубо национальных интересов. Преследуя собственные интересы, буржуазия должна была политически мобилизовать народ, который впоследствии будет подчинен ее экономическому и политическому господству, и сделать это она могла только посредством формирования чувства воображаемой общности. Буржуазии было необходимо представить собственные интересы как коллективные интересы нации. С этой целью она всячески подчеркивала любые «видовые отличия» или конструировала их. Часто эти видовые отличия обосновывались с помощью ксенофобии как способа конструирования социальных отношений на основе антагонистической оппозиции «свои – чужие».

Процесс строительства наций сопровождался формированием национальной идентичности на основе абстрактной идеи нации и национального суверенитета. Для создания привлекательного образа совершенного сугубо национального общества в рамках соответствующего государства использовалась «фобия чужого»: строительство наций не может быть «бесконфликтным», поскольку «чужих» надо преобразовывать в «своих». Как отмечает А. Кустарев, форма национального государства «победила потому, что в какой-то момент стала обладателем инструментов уничтожения, подавления и усечения других форм коллективностей» [6]. Действительно, проект создания нации предусматривал, что «несогласные элементы» сначала должны быть сделаны различимыми, а затем подвергнуться ассимиляции или устранению. Классическими моделями «собрания» нации считаются французская и немецкая. Первая исходит из идеи нации как свободного сообщества людей, основанного на политическом выборе. Она берет начало с эпохи Великой французской революции, когда старому режиму противостояло третье сословие, называвшее себя нацией. Вторая модель восходит к представлениям немецких романтиков XIX в., согласно

которым нация должна выражать «народный дух», опираясь на собственное происхождение и культуру.

Во Франции пришлось «сплавлять» не только множество небольших народов, но и два крупных этнических блока: северо-французский и южнофранцузский (провансальцев). Последние сопротивлялись более трехсот лет. Поэтому в течение всего XIX в. Франция не была однородной в культурном и языковом отношениях. Практически весь юг, а также значительная часть северо-востока и северо-запада страны говорили на местных диалектах, которые «настолько отличались от французского, что парижским путешественникам не у кого было узнать дорогу. Крестьяне Бретани или Прованса отнюдь не были патриотами Франции, и вопрос о том, станут ли они французами, оставался открытым в течение большей части XIX века» [9, с. 135]. Немецкая нация первоначально возникла в трудах интеллектуалов-романтиков и трактовалась как природное единство, основанное на культурно-языковой общности. Немецкая концепция нации исходила из первичности языка и культуры, французская утверждала, что язык – лишь средство политической унификации.

В описанных двух моделях нации просматриваются два теоретических подхода к этничности: конструктивизм (французская модель) и примордиализм (немецкая модель). Однако существенным моментом при обсуждении конкретной практики национального строительства явилось то, что риторика «крови и почвы» в Германии была лишь идеологическим прикрытием той самой конструктивистской технологии, которая уже была применена во Франции. Процесс немецкого нациестроительства, как будто опираясь на примордиализм обыденного сознания масс, по существу был реализацией исключительно технологии конструктивизма.

По мере разворачивания процесса начинает формироваться национальная идентичность, которая обращается к таким маркерам, как национальный язык, государственные границы, национальная культура, национальный характер. Кроме того, очевидна идея легитимации возможной экономической экспансии (исходя из приоритета национальных интересов) и цивилизующей миссии европейских народов. Европейская модернизация как комплекс взаимосвязанных социально-экономических и политических изменений неизбежно влекла за собой формирование новой идентичности - национальной, в которой происходило слияние культурной и политической идентичностей. Так, по мнению исследователей, в ходе буржуазных революций исторически совпали два процесса: формирование

политической идентичности, с одной стороны, и культурной – с другой [8].

Характеризуя национальную идентичность, можно выделить следующие ее функции: 1) способность очерчивать территориальное пространство государства, т. е. формировать представление о государственных границах и суверенитете; 2) унификация культурного и политического пространства общества посредством развития национального языка, системы национального образования и средств массовой коммуникации, централизации государственной власти; 3) обоснование приоритетности национальных экономических и политических интересов; 4) гражданско-культурная локализация как индивида, так и общества в мире. В результате образ «чужого» стал катализатором появления национального государства, национальной культуры, национальных политических институтов, а также способствовал появлению репрессивных институтов для защиты национальной культуры и национальных интересов. Чтобы гомогенизировать общество, следует устранить или ассимилировать внутренних «чужих»; чтобы интегрировать общество, необходимо вывести «чужого» вовне, за пределы национального сообщества. Начиная с XIX в. эта проблема решалась посредством развертывания европейских войн, инициируемых авторитарными национальными лидерами.

В эпоху модерна ксенофобия эффективно используется в качестве инструмента формирования национальной общности. На наш взгляд, особенностью ксенофобии становится радикализм в отношении к «чужим», поскольку чаще всего образ «чужого» в процессе нациестроительства демонизируется и эволюционирует до уровня «врага». Поэтому в культивировании ксенофобии большую роль начинает играть национальное государство. Именно государство, позиционируя себя в качестве политической единицы, узурпирует право определять «своих» и «чужих», друзей и врагов. На это обращал внимание К. Шмитт, полагая, что общественный (национальный – *прим. авт.*) враг является исключительно предметом заботы политической единицы, в качестве которой выступает суверенное национальное государство [11].

Традиционно «образ врага» формируется на основе недоброжелательных, неприязненных (враждебных) отношений. Историческая память, стереотипы социума позволяют людям сохранять и передавать из поколения в поколение ранее сформированные «образы врагов» и механизмы их идентификации. Поэтому, когда перед социальной общностью возникает та или иная опасность, народная

память «воскрешает» в соответствующей ситуации стереотип «врага», и на его основе в общественном сознании формируется новый «образ врага». Заметим, что сами по себе негативные стереотипы не являются непосредственной причиной враждебных отношений, но способствуют ускорению формирования «образа врага» и выделению его основных негативно-оценочных характеристик. Таким образом, национальный вид ксенофобии, складывающийся в эпоху модерна, задает определенный способ восприятия мира – мира, состоящего из наций и отношений между ними, конструируя и закрепляя тот или иной образ национального «врага». Ярким примером проявления национального вида ксенофобии в модернизирующейся Европе, апеллирующего к образу национального «чужого», а порой и национального «врага», является ее отношение к Турции и России.

Итак, в XIX в. начинает выработываться европейский «стандарт цивилизованности» для разделения государств на полноправных членов «цивилизованного» международного сообщества и тех, которые были просто членами европейской международной системы. Этот стандарт включал в себя принципы, укорененные в европейской практике, в первую очередь следующие: защита основных прав личности, наличие эффективной государственной бюрократии, существование относительно свободной от дискриминации судебной и правовой систем, следование нормам международного права и поддержание каналов дипломатического обмена, запрещение таких практик, как рабовладение, многоженство и т. п. «Черты, объединившие страны цивилизованного мира, - пишет Г. Гонг, - стали очевидными лишь в противопоставлении его "варварским" и "диким" мирам» [12, p. 23].

В XIX в. в представлении европейцев Османская империя не достигла еще европейских «стандартов цивилизованности», которые позволили бы ей правильно поддерживать международные отношения. Хотя она и была частью системы сложившихся вестфальских межгосударственных отношений, логика западной культуры отрицала ее равенство с другими членами европейского сообщества. Впоследствии, когда на смену Османской империи пришло турецкое национальное государство, граница между Турцией и европейскими странами стала до некоторой степени стираться. Однако это ни в коем случае не означало, что Турция стала восприниматься как «цивилизованная» страна. Отголоски исторических репрезентаций слышны до сих пор.

Очевидно, что становление национальной ксенофобии, где в качестве «чужого», а порой и «врага», выступает другое национальное государство, прошло длительный путь. Первоначально в процессе оформления принципов международного права еще доминировали религиозные маркеры в формировании межгосударственных отношений по типу «свои – чужие». Поэтому даже распространение секулярной доктрины государства после заключения Вестфальского мира полностью не отменило представлений о том, что отношения между государствами определяются религией. В Европе долгое время сохранялись традиции христианской идентификации, и это определяло в целом ее отношения с мусульманскими государствами. Поэтому в эпоху модерна представления о «национальном враге» достаточно часто опирались на христианский дискурс в отношении к иноверцам.

Это находит отражение в социально-правовых концепциях того времени. В частности, Г. Гроций признавал законность договорных отношений с государствами, проповедующими ислам, однако полагал, что необходимо поддерживать особые связи между христианскими государствами, т. е., придерживался дуалистической позиции в отношениях между христианскими и нехристианскими государствами. По его мнению, государства, где преобладают христиане, существенно отличаются от государств, где преобладают нехристиане, что дает основание создать всеобщую лигу христианских государств и призывать к крестовому походу против «турка» [4, с. 183].

Развитие новой структуры мирового порядка, базирующейся на основных принципах Вестфальской системы, согласно которым мир состоит из территориальных суверенных государств, приводит к тому, что Османская империя начинает рассматриваться как национально «чужая», поскольку не отвечает критериям членства в новой модели международных отношений. В европейской концепции государства определяющим признаком нации выступает территория, а не правящая династия. Также европейское представление о власти как светской сфере начинает противоречить представлениям мусульман о том, что источником власти и права является Бог. В силу этого в мусульманских странах не государство выступает основой политической организации, а сообщество верующих, что не соответствует принципам европейской модели национального светского государства.

Конечно, подобные конкурирующие модели духовной и политической организации восточных государств не могли ужиться с европейскими концепциями равенства государств, территориальности

и суверенитета. Это давало основания для появления национального типа ксенофобии, где главным аргументом в конструировании негативизма по отношению к государствам Востока становится их несоответствие европейским канонам национального государства. Однако важно отметить, что европейский негативизм по отношению к Османской империи в эпоху модерна был обусловлен все-таки не столько религиозными критериями отчуждения, сколько реальной угрозой ее экспансии в глубь Центральной Европы. Европейские государства, побуждаемые страхом перед ее мощью, вынуждены были искать дополнительные маркеры ее «чуждости», в частности, политические, чтобы вывести ее за границы «цивилизованного сообщества государств» с целью легитимации насилия в случае необходимости.

Посредством дискурса «цивилизованности» начинает закрепляться негативизм европейских государств, в том числе и по отношению к России. Негативные представления европейцев о России в XVI–XVII столетиях также развивались преимущественно в контексте дискурса о «нецивилизованности» русских, выражавшейся не только в их грубых нравах (например, широком применении телесных наказаний), но и в государственном правлении, которое, по свидетельствам европейских наблюдателей, носило характер тирании и произвола. По мнению европейцев, русских следовало признать неполноценными как в вопросе культурной цивилизованности, так и в вопросе политического устройства. В дальнейшем представления о России начинают входить в военнополитический дискурс Европы. Отчетливо это проявилось после разгрома наполеоновских войск. Образ России начинает формироваться в контексте сюжета появления «нового варвара у ворот Европы». Ряд исследователей (Р.Т. Макнелли, Ж. Глисон) не без оснований называют первые десятилетия по окончании наполеоновских войн периодом генезиса русофобии во Франции и Британии [10, с. 139].

В течение XIX в. тема «варвара у ворот» усиливалась в силу присутствия азиатских народов в самой России, что являлось основанием подчеркивать азиатскую природу России в целом. В репрезентациях России как национально «чужой» для Европы страны отмечался ее амбивалентный характер. Он выражался как в состоянии ее перехода от варварства к цивилизации, так и в том, что Россия в культурно-политическом плане не была однородной, а пространственно вмещала в себя различные народы. В целом дискурсы о Турции и России как объектах национальной ксенофобии в

период европейского строительства наций свидетельствуют о том, что происходила серьезная перестройка европейской идентичности, которая из религиозной (христианской) превращалась в политическую, связанную с усилением европейских государств и их соседей. Главными критериями противопоставления и дальнейшего негативизма выступают политико-правовые и гражданские ценности. Национальная идентичность становится в период модерна основой политической мобилизации и задает новые границы коллективной идентификации.

Список литературы

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001.
2. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002.
3. Гидденс Э. Навстречу глобальному веку // Отечественные записки. – 2002. – № 6.
4. Гроций Г. О праве войны и мира. – М.: Ладомир, 1994.
5. Кедури Е. Национализм. 4-е изд. – СПб.: Алетейя, 2010.
6. Кустарев А. Национал-государство, его наследники и наследие. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.archipelag.ru/geo-economics/capital> (дата обращения: 30.07.2012).
7. Майлз Р., Браун М. Расизм. – М.: РОССПЭН, 2004.
8. Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. – М.: КДУ, 2010.
9. Миллер А.И. Формирование наций у восточных славян в XIX веке // Рус. ист. журн. – 1999. – № 4.
10. Нойманн И. Использование «Другого»: Образы востока в формировании европейских идентичностей. – М.: Новое изд-во, 2004.
11. Шмитт К. Понятие политического // Вопр. социологии. – 1992. – № 1.
12. Gong G.W. The Standard of «Civilization» in International Society. – Oxford: Clarendon, 1984.

Становление традиции социологического анализа журналистики и массовой коммуникации в России

В статье описаны условия возникновения социологической науки в России в XIX в. Автор выделяет основные направления социологии (позитивизм, марксизм, феноменология), анализирует существующие теории и концепции, применяет их положения к исследованиям журналистики и массовой коммуникации, делает вывод о возрастании значимости коммуникации в социальных изменениях.

The article describes the conditions for the occurrence of sociology in Russia in the XIX century. The author highlights the main areas of sociology (positivism, marxism, phenomenology), analyzes the theory and concepts, applying the theory to journalism and mass communication research and coming to the conclusion of the importance of communication for social changes.

Ключевые слова: журналистика, массовая коммуникация, аудитория, социология, система, структура, функция, феноменология.

Key words: journalism, mass communication, audience, sociology, system, structure, function, phenomenology.

Потребность в социологическом знании и научном исследовании общества появляется в условиях нарастания социальной дифференциации, которую исследователи-обществоведы начинают рассматривать в качестве главной причины общественных противоречий и конфликтов. Наиболее ярко проблема социальных противоречий проявилась на рубеже XVIII–XIX вв., когда произошли события, свидетельствующие о высокой степени нарушения традиционного социального порядка: крестьянская война под предводительством Емельяна Пугачева, Великая французская революция, последовавшие за ней наполеоновские войны. Впервые на авансцену истории в дополнение и часто в противовес героической и лидирующей личности вышли народные массы как особый субъект развития. Огромные массы людей оказались вовлечены в исторические события, и это явление требовало своего осмысления. Усиление роли масс в истории стало катализатором осознания потребности в познании законов общественного развития.

Социальные взаимодействия в указанное время становятся более интенсивными, чем ранее, когда общественные группы были замкнуты в рамках сословий. Сословная структура характеризовалась культурной автономностью социальных групп, низкой степенью групповой и индивидуальной мобильности, особой «сакрализацией» существующего социального порядка. Сословия были первыми целевыми аудиториями периодической печати: для духовенства и грамотной части его паствы предназначалась церковная пресса, дворяне были читателями дорогих и «толстых» (требующих временных затрат и образованности) альманахов и журналов, буржуа ориентировались на газеты с их емкими информативными сообщениями о товарах и рынках.

Промышленная революция и политические потрясения 2-й половины XVIII – начала XIX в. привели в движение застывшую систему социальной организации, общественное развитие стало наблюдаемым, наглядным и эмпирически познаваемым. В данный период формируется массовая аудитория, появление которой было бы невозможным без определенных социальных предпосылок. Во-первых, необходимым условием ее возникновения является достижение такого уровня жизни, который позволяет большой массе людей обращаться к СМИ, а потребление массовой информации становится их насущной потребностью. Во-вторых, необходимо наличие значительного числа грамотных людей. В-третьих, у этих людей должно быть достаточно свободного времени. Все перечисленные условия сложились в европейских странах и США на рубеже XIX–XX вв., когда сформировались большие массы пролетариата и интенсивно росло городское население. В этот период благодаря профсоюзному движению произошло сокращение продолжительности рабочего дня; тогда же владельцы промышленных предприятий были вынуждены открывать вечерние школы для рабочих, поскольку технологические условия производства требовали труда квалифицированных специалистов.

С осознанием роли масс в общественном развитии связано основное функциональное изменение в эволюции журналистики: на нее непосредственное влияние оказывает изменение значения ее функций, а также отношения к ним и в целевой аудитории, и в самом профессиональном журналистском сообществе. Журналистика в условиях массового общества является средством идеологической концентрации, суть которой заключается в умении угождать и пота-

коть большинству (или представлению о большинстве, образ которого создается СМИ). Таким образом, любые идеи и ценности приспособляются к среднему уровню восприятия и понимания посредством использования доступных «массе» лозунгов, символов и категорий.

Решающую роль в формировании системы социологического знания сыграли деформация социальной структуры и вызванная ею потребность в управлении социальными процессами на основе принципа познаваемости законов общественного развития. Развитие социологического знания о журналистике шло параллельно с формированием системы массовой коммуникации и самой журналистики как социального института. С течением времени интерес социологов к процессам, происходящим в среде массовой коммуникации, усиливался по мере возрастания роли журналистики в социальных изменениях.

Параллельно с формированием теоретической базы социологии шла апробация ее эмпирических методов. Развитие эмпирического знания, прикладного уровня социологии в применении к сферам журналистики и массовых коммуникаций было связано с потребностями установления обратной связи как фактора устойчивого развития системы отношений «редакция – аудитория», развития рынка массовой информации, апробации методов исследования общественного мнения и текстов периодической печати.

Первым отечественным опытом применения социологических процедур к материалам периодической печати считается исследование содержания журнала «Собеседник любителей русского слова» (1783–1784), предпринятое Н. А. Добролюбовым в 1855–1856 гг. Объектом анализа стали письма читателей: Добролюбов рассчитал структуру авторов по полу, социальному положению и месту проживания. Результаты исследования были опубликованы в журнале «Современник» за 1856 год (№ 8, 9, 10). Добролюбов использовал процедуры метода количественного анализа содержания, который можно считать предтечей контент-анализа. Анализ полученных данных привел к выводу, что журнал издавался, прежде всего, для того, чтобы печатать труды императрицы Екатерины II. Добролюбов доказывает, что публикации в журнале ее произведений служили задаче управления общественным мнением в России [2].

Одним из направлений применения социологических методов в деятельности прессы стало изучение аудиторий. Начало исследования читательской среды в России обычно связывают с именем Н. Г. Чернышевского, бывшего инициатором статистического анализа аудитории журнала «Современник» (1859–1861) [13, с. 8–10]. Изучение преследовало разные цели: от народнического просветительства до утилитарного обеспечения издательского бизнеса. Большую роль в исследовании читающих аудиторий сыграла земская статистика.

Русская теоретическая социология XIX в., как и западная, развивается в русле позитивизма. Функциональный подход к анализу журналистики применяет Д. И. Писарев в работе «Схоластика XIX века» (1861). Он выделяет и обосновывает просветительскую функцию журналистики в условиях появления массовой аудитории («аудитория журналов»). Писарев начинает работу с диагностики того состояния, в котором оказалась читательская аудитория к середине XIX столетия, когда возникает новый – массовый – тип общества и, соответственно, массовая аудитория:

«Периодические издания расходятся по всем концам России, и идеи, выработанные в тиши кабинета, за письменным столом, становятся достоянием целой обширной страны, становятся почти единственною умственною пищею для нескольких десятков тысяч людей. Большинство публики читает одни журналы, это факт, в котором мог наглядно убедиться всякий, кто жил в провинции и бывал в обществе какого-нибудь уездного города. Один экземпляр “Современника” или “Русского вестника” читается целым городом, переходит из рук в руки и возвращается обыкновенно к владельцу в самом жалком, истрепанном виде, так что ему приходится только сказать: “Расчитали вдребезги”. При этом некоторые отделы остаются совершенно не тронутыми и даже не разрезанными; отметить подобные отделы было бы, конечно, любопытно для физиологии общества, но я не с этою целью повел речь о распространении журналов в массе читающей публики. Кроме журналов, этой публике действительно читать нечего. <...> ...журналы неотразимою силою привлекают к себе этих господ: во-первых, они дают свежие новости; во-вторых, разнообразие, часто даже пестрота оглавления дает каждому все средства выбрать себе чтение по вкусу и по плечу; в-третьих, одна книжка не успеваает еще приглядеться, как она сменяется новою, и провинциальный читатель следит за идеями и интересами века, не успеваая соскучиться и не утомляя свой мозг усиленною работою» [9, с. 783–784].

К середине XIX в. в России сформировалась своеобразная социальная группа «разночинцев» – выходцев из разных слоев населения, но объединенных высоким уровнем образования и соответствующими такому уровню информационными интересами и потребностями. Предназначение журналистики в новых для нее

условиях функционирования Писарев видит, во-первых, в просвещении аудитории, во-вторых, в нигилистической пропаганде среди молодых образованных людей:

«Но что же может и что должна сделать журналистика для той публики, которая исключительно занимается чтением журналов? Она должна разбить ее предрассудки и помочь ей выработать себе разумное мирозерцание. При этом она должна иметь в виду ту часть публики, которая способна подвинуться вперед, людей молодых и свежих, людей, способных принять истину и отрешиться от отцовских заблуждений» [9, с. 789].

П. Л. Лавров – социолог, публицист, идеолог народничества – в труде «Три беседы о современном значении философии» (1860) обращается к отличительным функциональным признакам публицистики в контексте философии жизни:

«Рядом со строгой, бесстрастной наукой создается наука публицистов, часто неточная, поверхностная, неприличная и увлекающаяся, но служащая началу развития в данную минуту более, чем истинное знание. Рядом с жрецами красоты являются авторы, пренебрегающие формой, но сильные патетическим действием, потрясающие массу более, чем истинные художники» [5, с. 567].

Как позитивист Лавров видит предназначение публицистики в борьбе за дело прогресса:

«По разнообразию местных задач и местных средств к борьбе за прогресс невозможно дать общие правила для этой борьбы. Это дело публицистики в каждом частном случае, но разумна лишь та публицистика, которая опирается на ясно понятую теорию прогресса» [4, с. 323].

Место и функции журналистов в системе социальной стратификации описаны в труде Б. Н. Чичерина «Курс государственной науки» (II том – «Наука об обществе или социология» – увидел свет в 1896 г.). Чичерин определяет ряд социальных групп, в том числе «новый общественный слой» интеллигенции, в которой он выделяет «умственную аристократию» и «умственный пролетариат». Чичерин отмечает такие признаки интеллигенции, как особое экономическое положение (интеллигенция живет доходами от своего умственного труда), противоречивость ее положения в обществе (она связана, с одной стороны, с техническим прогрессом и представляющим его промышленным капитализмом, с другой – с теми сферами практической деятельности, которые не связаны с экономикой). С этой противоречивой и неоднородной природой интеллигенции Чичерин связывает и противоречивость ее идейных позиций и убеждений [8, с. 22–23].

«Притязания велики, а средств для удовлетворения нет. Отсюда внутренний разлад, недовольство и озлобление против существующего порядка, в особенности против богатства, которое тем ненавистнее, чем более чувствуется в нем недостаток. <...> В этом отношении русский нигилизм представляет поучительное явление. Без сомнения, он не объясняется одним размножением умственного пролетариата; корни его лежат гораздо глубже. Они кроются вообще в современном состоянии европейских обществ и в особенности в том гнете, который так долго тяготел над русской мыслью. Чем сильнее было давление, тем беспорядочнее действует сила, освобожденная от оков. Нет ничего ужаснее взбунтовавшихся холопов, а таковы именно русские нигилисты. <...> Недоученные юноши, руководимые фантазирующими журналистами, у которых смелость заменяла знание и талант, вообразили себя цветом человечества, призванным разрушить весь существующий строй и дать русскому народу невиданные доселе формы жизни. И во имя этих диких мечтаний совершались чудовищные злодеяния, глубоко потрясшие все русское общество и свернувшие Россию с правильного пути гражданского развития» [14, с. 217–218].

Чичерин – антагонист Писарева не только в оценке нигилизма, но и в анализе роли журналистов в распространении революционных идей. Однако и тот, и другой отмечают пропагандистскую функцию журналистики – к концу XIX в. роль прессы в социальных изменениях оценивалась уже как очевидная.

Рубеж XIX–XX вв. в истории русской общественной мысли связан с распространением марксизма. Наиболее известным теоретиком и пропагандистом идей Маркса в России в этот период был Г. В. Плеханов. В 1897 г. в работе «А. Л. Волынский. “Русские критики. Литературные очерки”» он указывает на взаимосвязь общественной науки, эстетики, критики и публицистики:

«Внушать критике: ты не должна ударяться в публицистику, – так же бесполезно, как и разглагольствовать о “вечных” законах искусства. Если вас и послушают, то лишь до поры, до времени, т. е. до тех пор, пока, под влиянием общественного развития не изменятся господствующие вкусы и не будут открыты новые “вечные” законы искусства. <...> ...есть эпохи, когда не только критика, но и само *художественное творчество* бывает полно публицистического духа. <...> Если существуют действительно вечные законы искусства, то это те, в силу которых в известные исторические эпохи публицистика неудержимо врывается в область художественного творчества и распоряжается там, как у себя дома» [10, с. 580–585].

Плеханов применяет марксистский классовый подход к анализу деятельности литераторов, критиков и публицистов, указывая на то влияние, которое оказывает на нее новая наука об обществе.

Под влиянием марксизма сформировалась советская теория журналистики, одним из основополагающих принципов которой был вывод В. И. Ленина о функциях прессы в жизни общества и о роли газеты в классовой борьбе. Функция политической и социальной организации была определена Лениным в работе «С чего начать?» (1901):

«Газета – не только коллективный пропагандист и коллективный агитатор, но также и коллективный организатор. <...> При помощи газеты и в связи с ней сама собой будет складываться постоянная организация, занятая не только местной, но и регулярной общей работой, приучающей своих членов внимательно следить за политическими событиями, оценивать их значение и их влияние на разные слои населения, вырабатывать целесообразные способы воздействия на эти события со стороны революционной партии. Одна уже техническая задача – обеспечить правильное снабжение газеты материалами и правильное распространение ее – заставляет создать сеть местных агентов единой партии, агентов, находящихся в живых сношениях друг с другом, знающих общее положение дел, привыкающих регулярно исполнять дробные функции общерусской работы, пробующих свои силы на организации тех или иных революционных действий» [6, с. 9–12].

В начале XX в. в российской социальной науке получает развитие феноменологическое направление. Феноменология как философский подход, основанный на исследовании собственно интеллектуальных процессов в познании явлений опытным путем (путь феноменологической редукции [1, с. 156]), является базой социологического изучения личности. Отечественный философ феноменологического направления Г. Г. Шпет обосновывает свой подход к анализу коммуникации в герменевтическом ключе в работе «Герменевтика и ее проблемы» (1918), предлагая разграничить в коммуникации значение и смысл, с помощью чего достигается переход от многозначности к однозначности интерпретации [16, с. 226]. В труде «Эстетические фрагменты» (1923) Шпет вычленяет коммуникативный аспект, лежащий в основе герменевтики, приравнивая слово к сообщению и выводя из этой связки понимание культуры как структурной организации:

«Структура должна быть отличаема от “сложного”, как конкретно делимого, так и разложимого на абстрактные элементы. Структура отличается и от агрегата, сложная масса которого допускает уничтожение и исчезновение из нее каких угодно составных частей без изменения качественной сущности целого. Структура может быть лишь расчленяема на

новые замкнутые в себе структуры, обратное сложение которых восстанавливает первоначальную структуру. Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам “дух” или культура – структурны» [17, с. 381–382].

Шпет в конструируемой им системе коммуникаций предлагает свой взгляд на авторскую личность:

«В целом личность автора выступает как аналог слова. Личность есть слово и требует своего понимания. Она имеет свои чувственные, онтические, логические и поэтические формы. Последние конструируются как отношение между экспрессивными формами случайных фактов ее поведения и внутренними формами закономерности ее характера» [17, с. 470–471].

В книге «Введение в этническую психологию» (1927) Шпет отмечает значение знаков в межкультурных взаимодействиях. Его идеи предвосхищают концепции толерантности как коммуникативной совместимости в исследованиях межэтнических взаимодействий [15, с. 62]. Г. Г. Почепцов рассматривает идеи Шпета как основу методологии московско-тартуской школы [12, с. 20]. Феноменологическая социология служит основой для формирования концепции картины мира, широко используемой в исследованиях журналистики¹.

Таким образом, в начале XX столетия в структуре социологического знания оформились два основных направления, обусловленных различием в понимании природы социального взаимодействия. В рамках первого направления оформилось понимание общества как объективной реальности, детерминирующей человеческое поведение. Социальная статика в данном направлении оперирует категориями социальной системы, состоящей из элементов (институтов, организаций, статусов) и связывающей их социальной структуры. Социальная динамика описывает движение социальных систем с помощью социальных функций – институциональных, организационных и реляционных (личностных). Теории общественного развития в структуре первого (системного) направления дифференцировались в зависимости от трактовки целей системной динамики – социальной стабильности и социального конфликта: от позитивизма к структурному функционализму, от марксизма и социального дарвинизма к конфликтологическим концепциям. Журналистике в теориях первого направления отводятся

¹ В качестве примеров можно привести работы В.Д. Мансуровой [7], О.А. Попова [11], Л.В. Кузнецовой [3].

соответствующие функции социального института. Свой вклад в формирование и развитие социологического знания о журналистике и массовой коммуникации с позиций системного анализа внесли Н. А. Добролюбов и Н. Г. Чернышевский (первые эмпирические опыты); Д. И. Писарев, П. Л. Лавров и Б. Н. Чичерин (позитивизм); Г. В. Плеханов и В. И. Ленин (марксизм). Дальнейшее развитие отечественной общественной мысли осуществлялось в институционализации таких направлений, как социология общественного мнения, социология конфликта, социология культуры, социология личности, социальное прогнозирование.

Представители второго направления, базирующегося на герменевтическом методе, рассматривают общество как результат субъективной интерпретации. Соответственно, журналистика выступает в качестве среды (сферы, поля, пространства) индивидуально обусловленных коммуникаций. Особый интерес для исследователей второго направления представляют структуры языка, формирующие и упорядочивающие (по их представлениям) социальное пространство. Подобные позиции лежат в основе феноменологической концепции Г. Г. Шпета. Дальнейшее развитие феноменологии и структурализма в нашей стране связано с формированием школы структурализма, семиотическими исследованиями московско-тартуской школы и развитием театральной теории социального взаимодействия.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / пер. с нем. А. В. Михайлова. – М.: Академ. проект, 2009. – 489 с.
2. Добролюбов Н. А. «Собеседник любителей русского слова». Издание княгини Дашковой и Екатерины II, 1783–1784 // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: в 9 т. Т. 1. – М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. – С. 182–278.
3. Кузнецова Л. В. Способы выражения временной пропозиции и «картина мира» журналиста // Изв. РГПУ им. А. И. Герцена. – 2007. – Т. 16. – № 40. – С. 149–151.
4. Лавров П. Л. Критическая история философии // Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 329–352.
5. Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии. Беседа третья. Что такое философия в жизни? // Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 551–573.
6. Ленин В. И. С чего начать? // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 5. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1967. – С. 1–13.

-
7. Мансурова В. Д. Журналистская картина мира как фактор социальной детерминации. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2002. – 237 с.
 8. Медушевский А. Н. История русской социологии: учеб. пособие для вузов. – М.: Высш. шк., 1993. – 317 с.
 9. Писарев Д. И. Схоластика XIX века // Русская социально-политическая мысль. 1850–1860-е годы: хрестоматия / сост.: И. Ю. Демин, А. А. Ширинянц; под ред. А. А. Ширинянца. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. – С. 783–818.
 10. Плеханов Г. В. А. Л. Волынский. «Русские критики. Литературные очерки» // Плеханов Г. В. Литература и эстетика. Т. 1. Теория искусства и история эстетической мысли. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1958. – С. 554–585.
 11. Попов О. А. Журналистская картина мира и внутренний мир аудитории: противоречия и взаимодействие. – М.: Лаборатория кн., 2012. – 111 с.
 12. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – М.: Центр, 1998. – 352 с.
 13. Таловов В. П. Читательский спрос на газету: учеб. пособие. – СПб.: СПбГУ, 1999. – 88 с.
 14. Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 2. Наука об обществе или социология. – М.: Типография товарищества И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. – 432 с.
 15. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. – СПб.: Издательский дом «П.Э.Т.» при участии издательства «Алетейя», 1996. – 160 с.
 16. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст (ежегодник), 1990. – М., 1990. – С. 231–267.
 17. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Соч. – М.: Правда, 1989. – 608 с. – С. 345–474.

ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 141.82 : 162.82

В. Л. Обухов

От марксистской философии – к философии реализма

В статье анализируется советский вариант марксистской философии и делается вывод о ее метафизическом характере. Предлагается авторское понимание предмета философии и ее методологии, разрабатываемых в рамках реалистической философии. Обосновывается необходимость возвращения к гегелевскому пониманию диалектики, к принципу отрицания отрицания в гегелевской триадической форме.

The article presents the analysis of the Soviet version of Marxist philosophy, the author coming to the conclusion of its metaphysical nature and offering his own understanding of the subject and methodology of philosophy of realism. The author insists on the necessity to return to Hegelian understanding of dialectic and to his triadic negation principle.

Ключевые слова: марксизм, диалектика, отрицание отрицания, философия реализма.

Key words: Marxism, dialectic, negation, philosophy of realism.

В очерке «Лев Толстой» М. Горький отмечает, что разница между Толстым и толстовцами была не меньше, чем разница между каланчей Ивана Великого и пигмеями. Иными словами, Л. Толстой не был толстовцем, так же не был дарвинистом и Ч. Дарвин, который до конца жизни сомневался в своей гипотезе, понимая, что любому факту, приведенному в ее защиту, можно привести множество фактов, противоречащих ей. Философия Маркса уже при его жизни была настолько догматизирована и вульгаризирована, что он вы-

нужден был с горечью признать: «Из всех марксистов я один не марксист». Рассмотрим марксистскую философию в том вульгаризованном варианте, который был господствующим во весь советский период.

Определение философии

Марксизм является закономерным итогом развития всей западной рационалистической философии, и именно поэтому в нем яснее всего проявлены все лучшие и худшие стороны рационалистической философии. Марксизм складывается на десять лет позже позитивизма и неизбежно несет на себе следы его влияния. Позитивизм готов был примириться с философией только в обличье науки; признавал практику критерием истины; считал, что философия не столько должна объяснять мир, сколько содействовать его переустройству. Все эти положения были заимствованы марксизмом из позитивизма. Но на Западе уже два века идет ожесточенный спор между теми, кто считает философию исключительно только наукой, и теми, кто отказывает ей в научном статусе, считая ее феноменом культуры, родственным религии и искусству. Первую позицию разделяют позитивисты, марксисты, прагматисты, вторую – неофрейдисты, персоналисты, экзистенциалисты. У последних в центре внимания стоит не бытие как таковое, а бытие человека: смысл и назначение человека, его сущность и существование, свобода и творчество, т. е. круг мировоззренческих проблем. Как это часто бывает, истина оказывается посередине, ведь середина потому и называется золотой, что она труднее дается человеку и оказывается наиболее богатой по содержанию.

Исходя из духа мировой философской мысли, которая гораздо богаче любой конкретной школы и направления, в том числе марксистско-ленинского, мы в начале 90-х годов предложили свое определение философии: *философия есть учение о всеобщих характеристиках мира, о месте человека в этом мире, о его способностях и возможностях познавать этот мир и воздействовать на него*. Из этого определения вытекает, что основными разделами философии являются не исторический и диалектический материализм, а онтология, гносеология и антропология¹. Понимание же философии как состоящей из истмата и диамата содержит

¹ В 70-е и 80-е гг. третий раздел по цензурным соображениям приходилось называть не антропологией, а праксиологией (учением о человеческой деятельности), поскольку до 1991 г. философская антропология определялась лишь как реакционное буржуазное псевдоучение.

противоречие: если философия действительно является наукой о наиболее общих законах природы, общества и познания, то законы развития общества должны иметь место и в природе, в материи в целом. Однако это не так, поэтому надо либо изменять определение философии, либо отказаться от исторического материализма как части философии. Последнее сделали многие советские философы в 90-е годы.

Диалектика

Философы-марксисты диалектику определяли как науку о всеобщей связи и развитии. В согласии с марксизмом диалектика имеет всеобщий характер, в то время как развитие в силу своего локального, ограниченного характера, является модусом бытия, а атрибутивно движение. Чтобы избежать противоречия, следовало или ограничить сферу действия диалектики, что сделал, например, М.А. Киссель, считая ее применимой только к культуре, или, наоборот, придать развитию атрибутивный характер, а движение понимать как модус, частный случай развития¹, что отстаивал, например, В.В. Орлов [5], а за ним и вся Пермская философская школа². Единственное правильное определение диалектики дал величайший диалектик Г.В.Ф. Гегель. Марксисты могли не знать работ Гегеля, но они не могли не знать работ В.И. Ленина, а он, конспектируя в «Философских тетрадах» гегелевскую «Науку логики», приводил наиболее важные определения диалектики. Диалектика есть «учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, – при каких условиях они бывают тождественными, превращаясь друг в друга» [1, с. 98]³. Таким образом, *диалектика есть учение о единстве противоположностей, о противоречивой сущности всех явления и процессов. А поскольку философия, по меткому определению Аристотеля, есть учение о сущностях, постольку вскрыть сущность означает вскрыть сущностно образующее противоречие.* Только это определение находится в согласии с действительностью, и только оно лишено тех логических противоречий, которые содержались в традиционном для марксизма определении.

¹ Критический анализ этих решений был осуществлен автором еще в 1985 г. [5].

² Подробнее см: Материалистическая диалектика [3, с. 234 и далее].

³ Ср. другие формулировки В.И. Ленина: Вкратце диалектику можно определить как «учение о единстве противоположностей» [1, с. 203]. «В собственном смысле слова диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предметов» [1, с. 227]. «Суть диалектики <...> выражает формула: единство, тождество противоположностей» [1, с. 233].

Метафизичность диалектического материализма

Древние греки знали два уровня познания – чувственное и логическое. Позднее философы детально обосновывали необходимость учитывать более сложную структуру процесса познания. Например, Н. Кузанский выделял четыре ступени: 1) чувственное восприятие, которое дает частные знания, 2) рассудок, который разделяет противоположности, 3) разум, который сопоставляет противоположности и является органом диалектического мышления, средством познания высших оснований бытия, 4) интуиция, которая постигает тождество противоположностей, а также тождество объекта и субъекта. Кант и Гегель подробно обосновали необходимость трех ступеней познания: чувственной, рассудочной и разумной. Марксистские философы пренебрегли мировым опытом развития философии, вернувшись к древнегреческой традиции. Хорошо об этом сказал убежденный сторонник философского реализма А.Ф. Лосев:

«Больше всего везло в истории новой философии не самой диалектике, а лишь ее названию. Всякому хочется быть диалектиком, но – увы! – это слишком дорогая и сложная игрушка, чтобы начать играть ею...<...> Диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм» [2, с. 85, 87].

Материалистическая и идеалистическая диалектика являются лишь суррогатами диалектики или, говоря словами Платона, слабой тенью той единственной истинной диалектики, которая называется реализмом и которая «слишком дорогая и сложная игрушка, чтобы начать играть ею».

Как немецкие классики обосновывают необходимость трех ступеней познания? По мнению Канта, рассудок аналитичен. После чувственной ступени для более полного познания предмета, вскрытия его сущности ученый должен с необходимостью вычленив в нем стороны, элементы и изучать их по отдельности. Именно поэтому рассудок аналитичен. После того как исследованы выделенные отдельные стороны предмета, наступает третий, разумный уровень познания, в котором вновь воссоздается целостность предмета, но уже на логическом уровне. Именно поэтому рассудочный уровень называется синтетическим. Рассудочный уровень при этом соответствует метафизическому познанию, а разумный – диалектическому. Рассудочный уровень может пониматься и как диалектический, если после него с необходимостью наступает разумный уровень. В противном случае – это чистой воды метафизика.

Для лучшего понимания и иллюстрации сказанного Кант вводит понятия «категориальный класс» и «категориальный раздел». Категориальный класс – это наименьшая целостная группа философских категорий, где двум противоположным понятиям (тезису и антитезису) соответствует третье понятие, выражающее их диалектический синтез. Классический пример категориального класса: качество – количество – мера. Итак, на уровне рассудочного познания мышление выявляет основные стороны противоречия и рассматривает их по отдельности. Это рассмотрение соответствует метафизическому уровню: или-или – третьего не дано. Но на стадии разума мышление доходит до осознания определенного единства, тождества вычлененных противоположных сторон, вследствие чего появляется третье синтезирующее понятие. Именно поэтому третья ступень является подлинно диалектической – она доходит до осознания единства противоположностей.

Марксистская философия остановилась на второй, рассудочной, ступени познания и не нашла в себе силы подняться до третьей, высшей, ступени. Отсюда основное число категориальных классов в марксистской философии состоит только из двух категорий, без синтезирующего третьего понятия. Иными словами, марксизм осознал противоположности, но не дошел до осознания их единства. Отсюда известные непримиримые установки марксизма: или материя, или дух – третьего не дано; или материализм, или идеализм – третьего не дано; или социализм, или капитализм – третьего не дано. Воинственная односторонность марксистской философии проявилась и в отношении к середине, которую Маркс называл болотом, а Ленин – презренной, и это в то время, как народ назвал середину золотой. Мы присоединяемся в этом вопросе к мнению народа: середина именно потому золотая, что она труднее всего дается для понимания и дороже всего стоит. Марксизм был не в силах увидеть позитивные стороны в идеализме, позитивные моменты в капиталистическом способе производства, позитивное значение религии, т. е. *диалектический материализм был в высшей степени метафизическим учением*. Все наши попытки в 70–80-х гг. в десятках публикаций призвать философов-марксистов вернуться к Канту, т. е. возвыситься до его понимания диалектики и признать справедливым деление познания не на две, а на три ступени, а строение категориального класса формировать не дихотомически, а трихотомически, закончились крахом. Марксизм был чужд диалектике. Несмотря на все блески диалектики, которые встречаются в работах классиков марксизма-ленинизма, ни Маркс, ни Энгельс, ни

Ленин не были диалектиками, вернее, их диалектика была подобна средневековой схоластике с ее дихотомическим делением и воинственной нетерпимостью к инакомыслию. При этом в каждом следующем поколении марксистов мы наблюдаем все больший отход от основ научной диалектики, разрабатываемой величайшими умами человечества и верно отражающую существующую реальность.

Энгельс суть диалектики определяет как единство и взаимопереход противоположностей. Ленин дает уже новое определение: единство (и борьба?) противоположностей. Он еще сомневается, уместно ли здесь слово «борьба», поскольку не мог не знать, что противоположные стороны не менее часто являются основой гармонии, порождая новое и прекрасное. На третьем, сталинском, этапе развития марксизма всякие сомнения уже отбрасываются, и борьба принимает форму неукоснительного закона. Хотя о единстве еще говорится, но как о чем-то несущественном, главное внимание теперь уделяется борьбе. Этап этот, как ни странно, продолжается и поныне, по крайней мере, в философских публикациях.

Исходя из этого нового понимания диалектики, не имеющего ничего общего с настоящей диалектикой, диалектикой жизни, Сталин приходит к выводу об обострении противоречий по мере развития социализма. Чем такое понимание обернулось для страны – всем давно известно: в ходе сталинских репрессий погибли миллионы ни в чем не повинных людей, которым не только было отказано в праве хоть как-то обжаловать приговор, но и просто быть похороненными по-человечески. Таким образом, философские ошибки породили политические преступления, и философам придется во весь голос заявить, что гегелевско-марксистское понимание развития через отрицание (отбрасывание, уничтожение, борьбу) является ошибочным теоретически и опасным практически. Мы не должны отбрасывать все ценное, что было до нас ни в философии, ни в политике, ни в культуре. Мы должны вернуться к пониманию противоречия не только как основы борьбы, но и прежде всего как основы гармонии, порождающей все самое светлое и справедливое.

С точки зрения реалистической философии развитие идет не через отрицание, а через сохранение и накопление всего ценного, что создавалось человечеством в веках. В частности, известный российский философ, примыкавший к реалистическому направлению, Н.А. Бердяев в «Философии свободы» обосновывал невозможность материалистической диалектики на том основании, что материалисты часть (материю) выдают за целое (бытие). Уже в наше время известный советский философ В. И. Свидерский на том же основании

обосновывал невозможность идеалистической диалектики. Правильнее было бы сказать, что материалистическая и идеалистическая диалектики носят местечковый характер: верно диалектически отображая отдельные стороны, отдельные моменты, они не в состоянии диалектически отразить мир в целом. При этом, однако, идеалистическая диалектика во многих важных моментах оказывается на голову выше материалистической диалектики. А диалектическое отображение мира в целом под силу только реалистической диалектике.

Что касается кантианских категориальных разделов, то они воспроизводят основные разделы философии. По нашей рубрикации – это разделы: онтологических категорий (объективная диалектика), гносеологических (субъективная диалектика) и праксеологических категорий (объективно-субъективная диалектика).

Перейдем к законам диалектики, как их трактует марксистская философия. Она исходит из существования трех законов диалектики, якобы выделенных Энгельсом у Гегеля: закона единства противоположностей¹, закона перехода количественных изменений в качественные и закона отрицания отрицания. Этим трех законов нет у Гегеля, их нет также у Маркса и Ленина, такая формулировка имеет место в «Диалектике природы», незаконченной черновой работе Ф. Энгельса. А между тем во фрагменте «К вопросу о диалектике» Ленин более корректно выявляет то ценное, что содержится в диалектике Гегеля. Во-первых, В. И. Ленин не использует понятия «принцип», «закон», «метод», называя все элементами, как бы приглашая других философов разобраться. Во-вторых, Ленин определяет единство противоположностей как суть, ядро диалектики. В-третьих, переход количества в качество и обратно и борьбу содержания с формой Ленин характеризует как примеры единства противоположностей. В-четвертых, положения диалектики доказываются не суммой примеров, а логически и гносеологически.

Как понимать положение о том, что единство противоположностей является сутью, ядром диалектики? Его надо понимать буквально. Будучи ядром диалектики, единство противоположностей проявляется буквально в каждом категориальном классе, каждом законе диалектики. Если категории суть научные понятия, отражающие существенные стороны явлений, процессов, то закон – внут-

¹ Формулировке: «закон единства и борьбы противоположностей» мы предпочитаем «закон единства противоположностей», что освобождает название закона как от антропоморфизма (вынуждающего брать слово «борьба» в кавычки), так и от тавтологии («борьба противоположностей» напоминает «масло масляное») [5, с. 137].

решения, существенная, устойчивая связь явлений, обуславливающая их функционирование и упорядоченное изменение. Каждый класс категорий диалектики, выстроенный до конца, содержит два противоположных понятия и третье, выражающее их диалектический синтез: сущность – явление – действительность, причина – следствие – причинность, единичное – общее – особенное, элементы – структура – система, качество – количество – мера, цель – средство – результат... Каждый категориальный класс отражает единство противоположных сторон, т. е. является проявлением, конкретным выражением единства противоположностей. Иными словами, единство противоположностей – это не закон диалектики, а принцип диалектики, поскольку он проявляется в каждом законе диалектики, в каждой соотносительной паре её категорий.

Что касается отрицания отрицания, то это тоже не закон, а диалектический метод познания. Положение Маркса о том, что метод познания есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает объект, но ни в коем случае не движение самого объекта, полностью применимо к отрицанию отрицания. В соответствии с ним в марксистской традиции первое отрицание означает переход в противоположность (к противоположной стороне), а второе – как бы возврат к основанию, но на более высокой ступени. Все эти признаки безукоризненно проявляются в отрицании отрицания, понимаемом как метод, общий путь познания истины. При первом отрицании (аналитическом, абстрактном), осуществляемом при переходе от чувственной ступени познания к рассудочной, мышление восходит от исходной целостности предмета, данной на чувственной ступени познания, к выделению и рассмотрению основных абстрактных сторон. При втором отрицании (синтетическом, конкретном), осуществляемом при переходе от рассудочной к разумной ступени, мышление возвращается к исходной целостности предмета, но на более высокой, логической ступени познания. Возврат якобы к старому здесь означает возврат к целостному рассмотрению предмета, но уже в единстве явления и сущности (на чувственной степени доступно было только рассмотрение явлений).

В то же время ни один из этих признаков не может быть применим к природе. Если такое применение происходит, то обязательно имеет место фальсификация. И именно поэтому действие отрицания отрицания в природе доказывается только суммой примеров, но не логически и гносеологически. Неприменимость исторически исходной, триадической формы отрицания отрицания к развитию в природе была детально обоснована нами в кандидатской диссертации

«О сущности и границах действия закона отрицания отрицания», защищенной в 1975 г. В студенческую пору мудрые преподаватели доказывали применимость отрицания отрицания к природе самыми нелепыми примерами. Например, в царской армии были погоны, в Красной армии их отменили (отрицание), в Советской армии снова ввели. (Как бы возврат к основанию, но на более высокой – потому что Советская армия! – степени). Или: в первые годы советской власти у нас были совнаркомы, затем появились министерства (первое отрицание), и, наконец, в хрущевскую эпоху возникли совнархозы (второе отрицание). Знаменитое ячменное зерно, приведенное в доказательство Ф. Энгельсом, обильно произрастало в тысячах учебниках, монографиях, диссертациях. А между тем еще известный советский биолог И. Шмальгаузен заметил, что из 100 тысяч посаженных зерен только одно способно мутировать, т. е. изменяться. А из ста тысяч измененных зерен только одно изменится в лучшую сторону, основная же масса изменится в сторону деградации, поэтому селекционеры постоянно выводят все новые и новые сорта. Так как же можно принимать за закон явление, которое может возникнуть только в одном случае из десятков миллиардов, если закон признается всеобщей, необходимой связью?

Почему тогда, несмотря на явное несоответствие между основными признаками отрицания отрицания и основными характеристиками законов эволюции, философы до сих пор распространяют отрицание отрицания на объективную реальность? Во-первых, в природе действует закономерность, внешне схожая с отрицанием отрицания и обозначенная, в частности, С.Т. Мелюхиным как единство цикличности и необратимости [4]. Длительно существовать могут лишь явления, носящие характер круговорота: повторение времени суток, времен года, круговорот воды в природе, биотический круговорот и т. п. При чисто внешнем сходстве здесь нет тех признаков, которые характеризуют отрицание отрицания: нет аналитического и синтетического отрицаний, нет возврата к старому на более высоком основании и т. д. Да, заход солнца похож на восход, что дало основание В. Г. Белинскому увидеть здесь проявление отрицания отрицания. Известно, что восход происходит на востоке, а заход – на западе, но кто доказал, что западное направление есть более высокая ступень по сравнению с восточным?

Во-вторых, поскольку отрицание отрицания является главным способом познания мира, а человеческая деятельность носит по преимуществу сознательный характер, постольку главный принцип познания (сознания) проявляется и в человеческой деятельности.

Приведем пример. При социализме учили, что атеизм – это признак высокой культуры, а религиозность – признак отсталости. Как это доказывалось? Среди женщин верующих тогда было в два раза больше, чем среди мужчин, среди сельских жителей в два раза больше, чем среди городских, среди пожилых в два раза больше, чем среди молодых. И наибольший процент верующих поэтому – это старушки в сельской местности. Затем, с перестройкой, наступает антитезис, когда заявлялось, что верующие люди – это духовные люди, а неверующие вызывают подозрение. И большая часть населения – не только элита, но даже и студенты – торопится записаться в верующие, а Дума принимает закон, защищающий чувства верующих. Церковные иерархи начинают публично глумиться над атеистами, ибо закона, защищающего право на атеистическое мировоззрение, нет. Однако, согласно гегелевскому отрицанию отрицания, на смену тезиса и антитезиса неминуемо приходит плодотворный синтез. Мы твердо знаем, что придет время, когда никому не будет никакого дела до вопроса, верующий человек или нет, ибо это дело его личной совести, и оно никого не должно касаться. Мы убеждены, что на смену пренебрежительному отношению власти к Церкви, характерному для эпохи социализма, и угодливому отношению к ней сегодня неминуемо придут партнерские отношения со взаимным уважением и взаимным невмешательством в дела друг друга, что, собственно, и предполагается ныне действующей Конституцией.

Итак, отрицание отрицания в своей исторически исходной, гегелевской триадической форме имеет важное прогностическое значение, позволяя предвидеть события и занять по отношению к ним правильную позицию.

Антитезис в общественной жизни определяется как инверсия стереотипа. Инверсия (переворачивание) стереотипа – это, например, когда коммунист в одночасье становится антикоммунистом, а атеист – неистово верующим человеком. У нас инверсия стереотипа не определяется как проявление отрицания отрицания, но это действительно так: на смену любой односторонней позиции со временем неминуемо приходит противоположная и потому столь же односторонняя позиция. Переход от тезиса к антитезису, или инверсия стереотипа, постоянно происходит во всех сферах общественной жизни. При этом после тезиса и антитезиса в общественной жизни необязательно сразу наступает плодотворный синтез, он наступает лишь «в конечном счете». Так, на смену господства идеалистического мировоззрения в царской России приходит господство

материалистического мировоззрения в России советской, затем вновь утверждается идеалистическое мировоззрение. Философы по принципу маятника опять пробежали «золотую середину», даже не заметив ее. Тем не менее реалистическое направление в философии вновь появилось и заявило о себе во весь голос, – ведь в конечном счете будущее за ним. Марксизм знал только одну диалектику, хотя в действительности существуют три разновидности, имеющие каждая свои специфические черты: объективная всеобщая диалектика, действительная и для природы, и для познания, и для человеческой деятельности; субъективная, применимая к процессу познания, и объективно-субъективная, характеризующая человеческую деятельность.

Практически все приведенные положения обстоятельно обосновывались еще при защите кандидатской диссертации в 1975 г., но, кроме заговора молчания и редких возгласов: «этого не может быть, потому что этого не может быть никогда», никакой другой реакции от философского цеха не поступало. Когда-то В. П. Тугаринов говорил нам, аспирантам, что любую новую идею философский цех сперва воспринимает одинаково: «Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда». По прошествии какого-то времени появляются новые оценки: «А здесь что-то есть». По прошествии еще пары-тройки лет тебе говорят: «Да это давно всем известно». Удастся ли когда-нибудь на приведенные положения, отстаиваемые автором в одиночку на протяжении 40 лет, услышать: «Да это давно всем известно»?

Список литературы

1. Ленин В. И. Полное собрание сочинений (5-е изд.). – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1965-75. – Т. 29.
2. Лосев А. Ф. Философия имени. М., 2009.
3. Материалистическая диалектика: в 5 т. – Т. 1. – М., 1981. – С. 234.
4. Мелюхин С.Т. Закономерности развития материи. М., 1967.
5. Обухов В. Л. Системность элементов диалектики. СПб., 1985.
6. Орлов В. В. К понятию развития // Философские науки. – 1980. – № 12.

**Онтологическая определенность математического объекта:
пространственно-количественный аспект**

Историко-математический и философско-категориальный анализ занимают центральное место в изучении бытия математического объекта. В статье показано, что философские понятия количества и пространства, выступающие фундаментальными онтологическими определенностями математического объекта, в значительной мере дополняют и конкретизируют всеобщее содержание друг друга.

The historic-mathematical and categorial analysis are of primary importance in studying the mathematical object being. The author demonstrates that philosophical concepts “quantity” and “space” as fundamental ontological definiteness of mathematical object considerably supplement and concretize the general content of each other.

Ключевые слова: онтологическая категория, онтологическая определенность, количество, пространство, математический объект, дискретность, непрерывность.

Key words: ontological category, ontological definiteness, quantity, space, mathematical object, discrete, continuity.

Математика является единственной в своей уникальности наукой, изучающей абстрактные количественные отношения и пространственные формы – на это указывают не только философы (Энгельс), но и сами математики (Д’Аламбер, Гаусс и др.). С точки зрения учения о бытии это означает, что всякий объект математики, выделяемый как онтологически самостоятельная сущность, должен быть определен *количественно* и/или *пространственно*.

Основанием для написания настоящей статьи стало предположение о глубокой взаимосвязи пространственного и количественного аспектов бытия математического объекта, данных нам в мышлении и языке посредством соответствующих фундаментальных философских категорий. Мы попытаемся представить отдельные результаты категориального анализа данной проблемы, по необходимости прибегая к некоторым примерам из истории математики.

Начнем с количества. Как известно, богатейший образный материал для понимания сущности количества и количественных отношений дали в свое время метрические свойства *физического* пространства. Прежде всего, это касается арифметики и элементарной геометрии, где познание таких пространственных и временных характеристик, как «длиннее», «толще», «выше», «левее», «быстрее», «дольше» и т. п., сыграло решающую роль в формировании общих представлений о количестве. Ш. Фрейсине отмечал: «Числа в арифметике и количества в алгебре имеют бесспорно отвлеченный характер; но первоначально они обозначали группы конкретных единиц, находящихся в логической зависимости от пространства и времени» [5, с. 7]. По всей видимости, именно представления о бесконечности пространства и времени оказали решающее влияние на становление идеализаций типа натурального ряда.

До тех пор пока пространство как нечто, позволяющее «вместить» все плоские и объемные тела не стало пониматься n -мерным (т. е. более чем трёхмерным), геометрия позволяла решать множество прикладных математических задач, требующих наглядности, и тем самым параллельно с арифметикой, алгеброй и анализом развивала представления о числе, величине, функции и других математических объектах. До сих пор в обыденной речи термин «пространство» без дополнительных уточнений обычно обозначает *трёхмерное* евклидово пространство, которое в математике является не более чем частным случаем *многомерного* пространства. Идея последнего, появившись в нечетком виде у Орема (XIV в.), Штиффеля и Рудольфа (XV в.) для четырех измерений, получает дальнейшее развитие у Валлиса и Д'Аламбера (XVII в.), Лагранжа и Канта (XVIII в.) и т. д. вплоть до ее расцвета в XIX в. (Грассман, Кэли, Бети и многие другие). В результате пространство теряет свой «чувственный облик», наглядность, визуальную доступность и т. п. и превращается в некоторое абстрактное множество. Грань между геометрией и алгеброй, поколебленная еще Декартом, стирается практически окончательно, что может свидетельствовать об установлении некоторого «превосходства» методов количественного анализа над пространственным мышлением в математике.

Что касается категориальной интуиции *времени* в аспекте ее значимости для предмета нашего рассмотрения, то здесь наблюдается значительно более скромная картина. Так, на первых этапах развития математического анализа его основные понятия и положения действительно связывались с представлениями о времени. Стремление некоторой величины к своему пределу понималось как

процесс, протекающий во времени и проходящий последовательно все значения величины-аргумента. Дальнейшее совершенствование понятий анализа привело к ясному пониманию того, что временные образы в математике являются лишь способом наглядной интерпретации, но никак не прояснением сути математических понятий. Многие разделы современной математики не предполагают апелляции к каким-либо процессам во времени вообще. Это касается как сложных, сравнительно недавно открытых объектов и связей, так и фундаментальных, имеющих тысячелетнюю историю – например, числа. В.Я. Перминов пишет: «Представляется, что кантовская интерпретация числа на основе времени была навеяна особым типом восприятия математических последовательностей, который был характерным для XVIII столетия» [4, с. 22]. Отчасти соглашаясь с отечественным философом, мы приходим к следующему выводу: следует признать, что на определенном этапе интуиция времени *действительно* сыграла важную роль в процессе категориального постижения количественных отношений в мире, но роль эта строго ограничена как историческим развитием математики, так и спецификой ее отдельных объектов.

Итак, тот факт, что исследование пространства и времени повлияло на развитие представлений о количестве в математике, не вызывает сомнения. В то же время, едва ли можно согласиться с тем, что количество есть только качество в его пространственно-временном аспекте. Сама математика, наряду с пространственными и временными, широко использует и другие, не обязательно сводимые к ним количественные характеристики. С одной стороны, количественные признаки, выражаемые в русском языке посредством сравнительной степени прилагательных («длинный», «короткий»), могут считаться и пространственными, и временными (отрезок АВ *длиннее* отрезка ВС, *ночь короче* дня и т. п.). С другой стороны, количественный признак, отражаемый в сравнении степеней превосходства прилагательного «большой», может быть выявлен и обыкновенным числом без необходимости сведения его к его пространственно-временной ипостаси (число А *больше* числа В).

В то же время нельзя не отметить и обратного влияния – категория пространства, уточняющая содержание категории количества, сама получила значительное развитие благодаря последней. В частности, понятие «количество» играет большую роль в *геометрии*, где оно может принимать различные значения. Как известно, всякая физическая структура есть пространственное образование. Достаточно выбрать систему координат, как каждая точка структуры (по край-

ней мере, в физике макромира) окажется описанной пространственными величинами x , y , z , а различные изменения – временной величиной t . Любое изменение x , y и z (а следовательно, любое изменение структуры) есть не что иное, как изменение величин. Очевидно, что две структуры, одинаковые по количеству элементов, но отличающиеся друг от друга по значениям, в таком описании будут иметь различные *количественные* характеристики.

Обратимся к истории. Простейшие формы (прямые, плоскости, многоугольники, многогранники, шары, пирамиды и т. д.), их площади и объемы были знакомы уже грекам. В работах Гиппарха и Менелая появляются элементы тригонометрии. Вплоть до Нового времени количество продолжает «обслуживать» геометрию практически без изменений. Величайшим событием в истории математики стало открытие Декартом координатного метода, позволяющего сопоставлять наборы чисел с точками и изучать отношения между пространственными формами с помощью методов алгебры. Так появляется аналитическая геометрия, изучающая фигуры и преобразования, задаваемая алгебраическими уравнениями в координатах. После этого «пропасть», когда-то разделявшая геометрию и алгебру, начинает стремительно сокращаться. В итоге в течение приблизительно двух столетий в математике окончательно оформляется идея многомерного пространства, по сути своей сводящая последнее к некоторому абстрактному множеству. При этом некоторые основные понятия пространственной геометрии обобщаются и уточняются. Так, понятие *точки*, традиционно являвшейся объектом геометрии, получает теперь расширенную трактовку и понимается как объект, представленный в форме *элемента*, не имеющего частей. В современной теории вероятностей, например, в качестве точки может быть рассмотрено элементарное случайное событие. Другой пример относится к метрическим пространствам, в которых возможно определить такую количественную характеристику, как *расстояние* между точками. Поскольку понятие «расстояние» вводится аксиоматически, никаких проблем с вычислением расстояния в n -мерном пространстве не возникло – по-прежнему *количество* здесь выступает той стороной расстояния, которая при сравнении двух расстояний позволяет осуществлять оценку результата сопоставления в понятиях «больше», «меньше» или «равно».

Как ни странно, но все эти изменения и открытия не только специфицировали *математическое* понятие пространства, но и помогли сблизить его с *философской* категорией пространства. В этом отношении показательны рассуждения Г.И. Брызгалина: «Про-

странство – форма существования совокупности объектов (называемых элементами пространства), выражающая структуру их расположения, взаимоотношений и взаимодействия и обладающая свойством всеобщности охвата всех объектов определенного рода. <...> Пространство в математике так же, как и в философии, является именно формой существования объектов (точек). Так, например, вектор сам по себе не считается вполне определенным (существующим), если он не включен в некоторое (линейное) пространство, т. е. не представлен в форме элемента такого пространства с определенными правилами для отношений, распространяющимися на все такие векторы. С другой стороны, одни и те же (по существу) совокупности математических объектов могут быть представлены в разных формах (в форме разных пространств). Так, пространство (множество) комплексных чисел может быть введено в форме двумерного векторного пространства со специальными правилами перемножения и деления векторов либо в форме специально определяемого пространства пар действительных чисел, либо в форме множества двучленов, состоящих из действительной и мнимой частей» [2, с. 9].

Выражаясь языком философских категорий, не только пространство, но и подходы к его изучению стали теперь более *количественными*, что зачастую помогало обнаруживать довольно неожиданные и даже «шокирующие» вещи. Так, например, работы Кантора по теории множеств разрушили привычное мнение о том, что в двумерном пространстве точек «больше», чем в одномерном. В обиход прочно вошло *множественное* число понятия «пространство» (евклидово пространство, неевклидовы пространства, пространства состояний и т. п.).

На тесную взаимосвязь двух важнейших – пространственной и количественной – определенностей бытия математического объекта могут указывать и такие онтологические характеристики последнего, как дискретность и непрерывность. Уже Аристотель, выделяя «размерные» и «счетные» количества, связывал первые с убыванием или прибавлением непрерывных характеристик бытия, а вторые – с его дискретными, «множественными» характеристиками. В.В. Миронов и А.В. Иванов считают, что «в каком-то смысле оппозиция размерного и счетного количеств связана с более фундаментальными качественными противоречиями бытия между <...> прерывностью и непрерывностью» [3, с. 343].

Продуктом счета дискретного количества в математике традиционно считается *натуральное число*. Ряды натуральных чисел из-

вестны еще Никомаху (I в. н. э.), позже о них пишет Боэций (VI в.) и, наконец, в современном нам смысле натуральное число вводит Д'Аламбер. По крайней мере, с XIX в. «дискретное» употребляется в значении «численное» (Гуэль). Категория прерывности начиная уже с Античности и Средневековья, позволяет охватывать и рационально описывать бесконечные (в потенциальном смысле) *последовательности* и *ряды*. Благодаря ей же приблизительно с конца XIX в. математики оперируют понятиями «разрывность функции» (Эйлер), «верхняя граница», «нижняя граница» (Гаусс) и т. п. Посредством конечного или счетного множества в современной теории вероятностей вводится понятие *дискретной случайной величины* и т. д.

Непрерывность отражает ту сторону количества, которая связана с увеличением или уменьшением в рамках заданного качества – с количественной точки зрения «в чистом виде» в непрерывности можно сравнить между собою лишь начальную и конечную точки некоего интервала значений (например, *инфимума* или *супремума* множества). Для получения количественной оценки всего интервала (т. е. для его измерения) необходимо *искусственное* внесение прерывности в имеющуюся непрерывность. Внесенная в непрерывную величину искусственная дискретность делает возможным само измерение. Единица измерения, «накладываемая» на непрерывное свойство, вносит в него прерывность. Сама единица измерения также должна быть дискретной, т. е. заранее разделенной в каком-то масштабе, что важно для выражения в числе «остатков» (в простейшем случае это могут быть баллы, единицы и т. п.). При этом дискретность в процессе деления приближается к своей противоположности (непрерывности), что закономерно, поскольку измеряемое свойство непрерывно в тех пределах, в которых оно измеряется.

Таким образом, условная делимость, выработанная на основе отражения прерывности, включается в измерение непрерывной величины в виде счета и делает теоретически возможным отражать сколь угодно большую точность. Для процедуры счета прерывность естественна, органична и легко отражается в числе (сумма отдельных целых единиц дает результат). Что же касается измерения непрерывного математического объекта, то здесь она искусственна и вводится в предмет и единицу измерения лишь для создания условий счета и выражения результата в числе, которое на сей раз отражает не дискретность, а лишь интервал значений.

Несмотря на то, что само понятие непрерывности восходит к древнегреческой математике и философии, понятие непрерывной

переменной величины могло появиться не раньше Лейбница [1]. В первой половине XIX в. Коши дает определение *непрерывности функции*, опираясь на понятие предела. Несколько десятилетий спустя Кантор, наконец, придает постоянное четко оговоренное значение термину *континуум* (лат. *continuum* – непрерывный, смежный, следующий, непосредственно прилегающий), с которым в теории множеств и по сей день связывают равнозначность данного множества множеству вещественных чисел R . Посредством континуальных множеств в теории вероятностей было введено понятие *непрерывной случайной величины* и т. д.

Безусловно, категории прерывного и непрерывного в значительной мере конкретизируют категорию количества, отражая ряд ее важных аспектов. Помимо математики, количественные характеристики познаются через категории прерывного и непрерывного в физике (корпускулярно-волновой дуализм), биологии (развитие органического мира и отдельных организмов), а также в общественных науках (история человечества, развитие общества). Вместе с тем, прерывность и непрерывность являются еще слишком абстрактными, чтобы быть в то же время достаточными для «полнокровного» количественного схватывания объективных мировых закономерностей. Любопытно, что не только в обыденном сознании, но и в сознании некоторых ученых укоренено мнение о том, что прерывность (дискретность) и непрерывность в математике характеризуют две ее различные сферы, а именно арифметику и геометрию соответственно. Так, А. Френкель и И. Бар-Хиллел пишут: *«Преодоление пропасти между областью дискретного и областью непрерывного, или между арифметикой и геометрией, есть одна из главных – пожалуй, даже самая главная проблема оснований математики. <...> Чтобы уяснить сущность обсуждаемой проблемы, надо как следует осознать коренное различие между дискретной, качественной, индивидуальной природой числа в "комбинаторном" мире счета (арифметика) и непрерывной, количественной, однородной природой пространства в "аналитическом" мире измерения (геометрия). Каждое целое число отличается от любого другого целого числа характерными индивидуальными свойствами – подобно тому, как различаются между собой люди, – в то время как континуум представляется аморфным скоплением точек, совершенно равноправных во всех отношениях. <...> Преодоление пропасти между этими двумя столь различными областями – не только главная, но и древнейшая проблема оснований математики и соответствующих раз-*

делов философии» [6, с. 240–241]. На наш взгляд, сама история, теория и, главное, практика математики опровергают эту точку зрения.

Во-первых, в том, что касается дискретности арифметических объектов, она не выдерживает никакой критики. «Чисто» дискретными по своей сути являются лишь объекты *элементарной* арифметики (натуральные, целые числа и т. п.) и операции вычисления над ними. Почему израильские математики исключают из предмета математики действительные и комплексные числа, а также операцию измерения, не совсем ясно. Единственное объяснение этому может заключаться в том, что ученые действительно имеют в виду «урезанный» вариант предмета арифметики.

Во-вторых (и это имеет более прямое отношение к категории пространства), даже элементарная геометрия оперирует не только отрезками, прямыми, плоскостями и т. п., но и *точками* – неделимыми объектами. Видимо, уже Аристотель имел представление о том, что такое точка и что такое измерение (координатизация) пространства. При этом единицу измерения можно неограниченно делить, дробя пространство. В пределе после потенциально бесконечного числа дроблений получается точка и вещественное число (в терминах того времени – отношение отрезков) – координата точки. Таким образом, пространство у Аристотеля есть *дискретный* набор взаимодействующих мест. В геометрии Евклида точка также является одним из первичных идеальных объектов.

Что же касается многомерных пространств, то их множественная природа говорит за себя – само выражение «элемент» предполагает делимость, выделение части из целого. Вместе с тем, в основе множества типа *континуум* лежит неделимость, непрерывность.

Подводя итог, кратко резюмируем вышеизложенное.

1. Проблема «категориальной сути» математического объекта выходит за рамки обыденного, специально-научного и т. д. словоупотреблений – это проблема «метауровня», т. е. онтологическая. Центральную роль в фиксации онтологической определенности объектов математики играют всеобщие философские понятия «количество» и «пространство».

2. История математики показывает, что понятия количества и количественных отношений дали обширный материал для более глубокого понимания сущности пространства, и, наоборот, сама категория количества в значительной мере конкретизируется в содержании таких математических и философских понятий, как «пространство», «размерность», «дискретность», «непрерывность» и т. п.

3. Понятие «пространство» приобрело характер специального математического термина, тем самым расширив всеобщее содержание вышеназванных онтологических категорий. Что касается категории времени, то в этом отношении она не проявилась столь ярко как с точки зрения математики, так и с точки зрения онтологии.

4. Глубже проникнуть в содержание категорий количества и пространства вкупе с другими важнейшими онтологическими категориями, структурирующими математическое мышление, позволяет неразрывное диалектическое единство категорий прерывного и непрерывного (возможно, с преобладанием одной из них в зависимости от специфики предмета и уровня рассмотрения).

Список литературы

1. Александрова Н.В. История математических терминов, понятий, обозначений. – М.: Изд-во ЛКИ, 2012. – 248 с.
2. Брызгалин Г.И. Введение в теорию качеств. – Волгоград: Изд-во ВПИ, 1988. – 91 с.
3. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. – М.: Гардарики, 2005. – 447 с.
4. Перминов В.Я. Деятельностная теория познания в философии арифметики // Число: сб. ст. – М.: Пресс, 2009. – С. 5–35.
5. Фрейсине Ш. Очерки по философии математики. – М.: Кн. дом «Либроком», 2010. – 170 с.
6. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. – М.: Мир, 1966. – 555 с.

Соотношение перцептивного и операционного сознания

В статье дан анализ структуры сознания и механизма его функционирования. Раскрывается тесная связь между сознанием, чувством, мотивацией и поведением, ибо осознавать явления и события – значит мысленно включать их в связи объективного мира. Перцептивное сознание понимается как система внутреннего видения внешнего мира, что составляет сущность сознательного восприятия; операционное сознание – система оперирования знанием. Делается вывод, что перцепция (чувства) и мышление при этом выступают основными «поставщиками» и преобразователями информации в общей структуре сознания.

The article presents the analysis of consciousness structure and functional mechanisms, demonstrating the interconnection between consciousness, feeling, motivation and action since to understand phenomena and actions means to regard them in the perspective of the objective world connections. Perceptive consciousness is treated as a system of the inner seeing of the outer world that is the essence of conscious perception, while operational consciousness is regarded as a system of operating knowledge. The author argues that perception (feelings) and thinking act as major information sources and transformers in the general consciousness structure.

Ключевые слова: сознание, информация, мышление, перцепция.

Key words: consciousness, information, thinking, perception.

XXI век обещает стать столетием философии сознания. После многочисленных неудач в объяснении того, как мысли соотносятся с видимым миром, как *res cogitans* сцепляется с *res extensa*, как ощущения дают представление о внешнем мире, исследования сознания были переведены в разряд специфических. Практически все современные философы соглашались с выводом о том, что сознанию невозможно дать логическое определение. Вряд ли теория сознания может быть выстроена в виде когерентной системы принципов с приведением необходимых и достаточных условий. Таким же самообманом будет поиск определения сознания на основе редукции его к элементарным, базисным структурам. Но понять сознание как единство двух уровней отражения – интенционального и рефлексивного, обуславливающих наличие в сознании континуаль-

ного и дискретного пластов, представляется возможным. Такой подход предполагает, что осмыслению подвергается не просто сам факт сознания, а его действительное существование в форме некоторого общего, совокупного результата человеческой деятельности [11, с. 37].

Общепринято положение о том, что отражение в сознании поступающей извне информации, формирование в сознании образа внешнего мира – это не пассивный процесс, а активная деятельность, которая обеспечивается так называемым механизмом «фокусированного внимания». Несомненно, что у человека функция фокусированного внимания тесно связана с осуществлением высших психических функций на уровне сознательного опыта. Нервный механизм фокусированного внимания является как бы «органом отбора» значимой информации для сознания. И здесь следует отметить, что нервный механизм фокусированного внимания, с помощью которого осуществляется селекция значимой информации и локальная активация «творческих», в данный момент корковых, участков, нельзя считать субстратом сознания. Он является лишь необходимым элементом сложно организованной мозговой системы, обеспечивающей у человека обработку сенсорной информации и другие формы когнитивной деятельности на сознательном уровне.

Существуют общие представления о сущности и механизмах отдельных актов сознания (внешних раздражителей и внутренних состояний субъекта). Сознание – это мозаика состояний, которая играет более или менее значительную роль как во внешнем, так и во внутреннем равновесии индивидуума [3, с. 139].

В настоящее время уже не вызывает сомнения богатый клинический и физиологический материал, накопленный при нейрохирургических операциях, который показывает, что наличие сознания прямо зависит от импульсов из «подкорки». Очевидно, время в несколько сот миллисекунд необходимо для обработки информации в центральных отделах нервной системы, в частности, для сличения сигнала с его образом и словесным символом, которые хранятся в памяти, в результате чего и происходит осознание. Это весьма сложный процесс последовательных преобразований входной информации и передачи её в кратковременную, так называемую иконическую память, чем обеспечивается отражение явлений окружающей действительности в сознании человека.

Следовательно, для осознания какого-либо явления внешнего мира необходимо, чтобы оно вызвало возбуждение в высших отделах ЦНС, длящегося, как минимум, несколько сот миллисекунд, и

активировало бы связи между структурами, ведающими функцией речи. Для вербализации и осознания внешнего раздражителя, несловесного или словесного, существенно необходимо, чтобы «сенсорная импульсация поступила в левое полушарие, которое у взрослого человека чётко латерализовано относительно моторной функции речи» [6, с. 48].

В современной научной литературе область локализации сознания в головном мозге определяется как совокупность нейронных структур, охваченных «циклическими процессами прогонки информации» [8, с. 636] – процессами интроспекции, внутреннего видения (как внешних объектов, так и конструируемых внутри представлений и образов), подразумевающими способность обзирать результаты внутренней работы, осуществлять просмотр формируемых внутри сигналов, представлений и образов. Данные процессы позволяют вовлекать в процедуру осознания любую поступающую извне информацию. Именно этим и задаётся основа для сознательного восприятия окружающего мира. То есть, в процессе переработки информации, хранящейся в памяти, происходит узнавание (отождествление) своего собственного содержания, которое может быть психически переживаемым процессом внутреннего видения или осознания (при повторном вводе информации по каналам обратных связей) [9, с. 247].

При этом оказывается, что необходимым условием возникновения ощущения осознания как психического феномена является сопоставление, синтез сенсорной информации и информации, хранящейся в памяти. Это видно из модели сознания, представленной В. Маунткаслом. Согласно ему, кора больших полушарий головного мозга имеет модульную организацию. Параллельная работа модулей распределённой структуры сопровождается непрерывными, т. е. организационно-параллельными во времени, процессами обработки информации в модулях. Поэтому мозг является параллельно-аналоговой (параллельно-параллельной) системой обработки данных. Однако в областях, охваченных циклическими процедурами осознания, непрерывные процессы заменяются дискретной последовательной обработкой данных, и сознание можно охарактеризовать как систему параллельно-последовательного действия.

Таким образом, у сознания есть как бы две формы проявления: внутренняя – чисто ментальная, имеющая субъективную (ощущения, эмоциональные оценки, желания, осознание себя, интуиция, озарение, образное мышление) и объективную (внутренняя интел-

лектуальная работа, состоящая из логико-вербального и ассоциативно-рассудочного анализа) стороны, и внешняя – состоящая из эффекторных проявлений.

Согласно В.Я. Сергину, именно перцептивное сознание представляет собой систему внутреннего видения внешнего мира, что и составляет сущность сознательного восприятия. «Большая ёмкость сенсорной памяти и повторная фиксация поступающей информации на каждом цикле прогонки обеспечивает полноту, детальность и точность образов сознательного восприятия. Краткий срок хранения обуславливает быструю деградацию не подтверждённой сенсорным опытом информации и готовность к восприятию новой информации» [14, р. 312]. И напротив, операционное сознание представляет собой систему обработки данных с КП (кратковременной памятью), которая осуществляет такие высшие функции, как рассудочное мышление, воображение и рефлексю. Оно позволяет осуществлять просмотр формируемых внутри сигналов, представлений и образов, но небольшая ёмкость КП ограничивает его возможности как системы внутреннего видения. В мысленных образах мало подробностей, они схематичны и смазаны по сравнению с полными, детальными и точными образами восприятия. Однако эти схематичные образы и небольшие наборы данных удобны для быстрой обработки, что облегчает выполнение сложной совокупности операций, составляющих такие процессы сознательной деятельности мозга, как порождение речи, дискурсивное мышление или воображение [13, р. 25]. Научные данные свидетельствуют, что операционное сознание работает во времени последовательно. Система последовательного действия является универсальным средством реализации логических высказываний и рассуждений, что определяет её широкие операционные возможности.

Таким образом, можно сказать, что в КП операционного сознания содержатся только те данные, которые актуально осознаются, тогда как ДП (долговременная память) играет основную роль в процессах распознавания и идентификации поступающей сенсорной информации. Коррелирующие взаимодействия нейронных структур сознания с ДП и когнитивными структурами подсознания порождают как раз феномены сознательной деятельности мозга. Последние опираются на процесс повторения, который сам, в свою очередь, является феноменом, присущим только сознанию. Центральным «фокусирующим» является зрительное повторение (воображение). Оно не может быть ничем иным, как сенсомоторным воспроизведением информации, хранящейся в кратковременной

зрительной памяти, что обеспечивает создание искусственного «внешнего» образа, идентичного внутреннему [8, с. 628–636].

Многие зрительные образы, хранящиеся в ДП, а также их признаки и свойства обозначаются словами и, следовательно, дополнительно закодированы паттернами речевой моторной системы. Чтобы вызвать (визуализировать) образ, достаточно его назвать про себя или вслух. Называя определённое слово, мы активируем речевую моторную систему, которая осуществляет «выборку» [10, с. 89] специфической информации из ДП. Таким образом, выясняется, что процедура повторения является базовым операционным средством дискурсивного мышления, воображения и рефлексии. Дискурсивное мышление связано с кодированием информации паттернами речевой моторной системы. Функционирование данной системы осуществляется посредством выбора единственной из множества потенциальных команд, их последовательного выполнения и строгой связанности последовательных действий [8, с. 629–633]. Схематизм, жёсткая однозначность и логичность дискурсивного мышления формируются программным аппаратом моторной системы. И наши ощущения усилия и воли, связанные с дискурсивным мышлением, как раз обусловлены использованием моторной системы. Так, согласно моторной теории мышления Кохена, усилие, затрачиваемое на производство мысли, есть не что иное, как усилие, прилагаемое для создания моторной активности, которая вызывает мысль. В отсутствие же волевых усилий имеет место мышечная релаксация. Следовательно, отсутствует механизм, определяющий последовательность и жёсткую связность процесса мышления. В этом случае «обмен информацией между кратковременной и долговременной памятью может осуществляться в соответствии со свободными ассоциациями, так как он не контролируется моторной системой» [12, р. 19]. Феноменологически это может выражаться в спонтанности или слабой связанности следующих друг за другом мыслей, непоследовательности содержательных представлений, многозначности образов и т. п.

Ясно, что спонтанная перестройка сознания определяет подвижность, чуткость к эмоциональному состоянию и непредсказуемость «свободного» мышления [15, р. 883]. Такое свободное мышление является подсознательно управляемым процессом и, возможно, доставляет нам большую часть творческих находок и нетривиальных решений. Но следует, несомненно, помнить, что оно ограничивается общезначимыми, формально-социальными обще-

ственными нормами, диктуемыми от лица государства и имеющими внешне принудительную – моральную и правовую – силу.

Операционное сознание представляет собой систему оперирования знанием. Её базовым операционным средством является процедура повторения, которая включает в себя сенсомоторное воспроизведение внутренней информации. Моторная имитация внутренней информации (например, порождение речи) есть механизм отчуждения информации от субъекта и средство передачи её вовне. Отсюда, естественно, вытекает важнейшее свойство сознания, которое проявляется в способности субъекта сообщить своё знание другому. Но прежде чем быть переданным другому, оно должно быть, естественно, представимо сначала себе. А представимо оно может быть через тождество механизмов сознания и социального контакта. По Л.С. Выготскому, сознание и есть как бы социальный контакт с самим собой [1, с. 29]. В основе осознания лежит обобщение собственных психических процессов, приводящее к овладению ими в системе понятий, выработанных в процессе обучения. Этот переход к словесной интроспекции с обобщением внутренних психических форм активности осуществляется на основе внутренней речи, которая не имеет специальной функции. «Внутренняя речь по самой своей функции не предназначена для сообщения, эта речь для себя, протекающая в совершенно иных внутренних условиях, чем внешняя, и выполняющая совершенно иные функции» [1, с. 29].

Наше восприятие окружающего мира – результат истолкования сигналов, улавливаемых «антеннами», настроенными на внешний мир. Эти антенны – наши рецепторы: глаза, уши, нос, рот, кожа. Мы чувствительны также к сигналам из нашего внутреннего мира, к мысленным образам и к воспоминаниям, хранящимся в памяти на более или менее сознательном уровне. Поиск же и выбор сигналов зависят от уровня врождённых потребностей и приобретённых в течение жизни мотиваций, а также аффективных компонентов – эмоций и чувств.

Разумеется, на самом деле всё это не так просто. Традиционно западная психология признаёт два состояния сознания, присущих всем индивидуумам: с одной стороны, сон, рассматриваемый как период отдыха, а с другой – состояние бодрствования, или активное состояние. Последнее соответствует активации всего организма, которая позволяет ему улавливать, отбирать и истолковывать сигналы внешнего мира, отправлять некоторые из них в память или же реагировать на них адекватным или неадекватным поведением в зави-

симости от предшествующего опыта и навыков. Таким образом, бодрствование – это то состояние, в котором мы можем приспособиваться к внешней действительности. Это нормальное состояние сознания является, тем не менее, состоянием, которое не имеет реальности в себе. На самом деле это – идеальное состояние, которое в основном проявляется лишь в нашей способности эффективно расшифровывать поступающую информацию [1, с. 135].

Многообразие отдельных состояний сознания образует ещё одну группу его значений. Они проявляются в состояниях сомнения, убеждения, веры (уверенности), страха, подавленности, вины, радости, возбуждения, желания и многих других. Подобные состояния сознания часто обнаруживают смысловые оттенки, порождаемые бессознательными, неосознаваемыми или телесными факторами [2, с. 135]. Среди различных состояний сознания, образующих «фон» нашей психической жизни, активное бодрствование, присущее экстравертированному сознанию, является тем состоянием, которое обеспечивает человеку связь с внешним миром, постоянно интегрируя поступающие извне сигналы. Активация нашего организма основывается на мотивации и восприятии, неразрывно связанных друг с другом на уровне экстравертированного сознания.

Осознание внешнего мира, связанное с мотивацией, не бывает нейтральным, оно постоянно окрашивается эмоциями и чувствами, определяемыми нашим пониманием сигналов и контекста, в котором развёртывается действие. Нельзя говорить о мотивации, не учитывая сопутствующего ей аффективного компонента. Существует тесная связь между сознанием, чувством, мотивацией и поведением. Осознавать явления и события – значит мысленно включать их в связи объективного мира, видеть, воспринимать их в этих связях. В этом заключается основная жизненная функция сознания. В патологическом сознании это отсутствует, нарушается. Происходит дезориентация, утрата ориентировки в пространственных и временных отношениях. Природа процесса осознания находит себе показательное выражение в осознании психических явлений, чувств, переживаний [7, с. 311].

У. Джемс при характеристике сознательных процессов выделяет четыре существенные черты: 1) каждое состояние сознания стремится быть частью личного сознания; 2) в границах личного сознания его состояния изменчивы; 3) всякое личное сознание представляет непрерывную последовательность ощущений; 4) одни объекты сознание воспринимает положительно, другие отвергает, осуществляя постоянно между ними выбор.

В реальности мысли каждого личного сознания обособлены от мыслей другого: между ними нет никакого непосредственного обмена, никакая мысль одного личного сознания не может стать непосредственным объектом мысли другого сознания. Абсолютная разобщенность сознаний, не поддающийся объединению плюрализм составляют психологический закон.

В сознании происходят непрерывные перемены. Но это не означает, что ни одно состояние сознания не обладает продолжительностью. Следует подчеркнуть тот факт, что ни одно минувшее состояние сознания не может снова возникнуть и буквально повториться. Наша чувственная восприимчивость постоянно изменяется, так что один и тот же предмет редко вызывает у нас прежнее ощущение. Каждая отдельная мысль о каком-нибудь предмете уникальна и имеет лишь родовое сходство с другими нашими мыслями о том же предмете. И мысль, с помощью которой мы познаем реальные факты, всегда есть мысль о предмете плюс новые отношения, в которые он поставлен, – мысль, связанная с сознанием того, что сопровождает ее в виде неясных деталей.

В каждом личном сознании процесс мышления заметным образом непрерывен. Положение «сознание непрерывно» включает в себе две мысли: 1) мы сознаем душевные состояния, предшествующие временному пробелу и следующие за ним как части одной и той же личности; 2) перемены в качественном содержании сознания никогда не совершаются резко. Таким образом, сознание всегда является для себя чем-то цельным, не раздробленным на части. Такие выражения, как «цепь (или ряд) психических явлений», не дают нам представления о сознании, какое мы получаем от него непосредственно. В сознании нет связей, оно течет непрерывно. Всего естественнее, по мнению Джемса, применить к нему метафору «поток». Есть устойчивые и изменчивые состояния сознания. Если мы бросим общий взгляд на удивительный поток нашего сознания, то прежде всего нас поразит различная скорость течения в отдельных частях. Сознание очень динамично. Ритм языка отметил эту черту сознания тем, что каждую мысль облек в форму предложения, а предложение развил в форму «периода». Остановочные пункты в сознании (устойчивые части) обыкновенно бывают заняты чувственными впечатлениями, особенность которых заключается в том, что они могут, не изменяясь, созерцаться умом неопределенное время; переходные промежутки (изменчивые части) заняты мыслями об отношениях статических и динамических, которые мы по большей части устанавливаем между объектами, воспринятыми в

состоянии относительного покоя. Главное назначение переходных частей сознания в том, чтобы направлять нас от одного прочного, устойчивого вывода к другому.

Объект сознания всегда связан с «психическими обертонами». Эти не имеющие названия перемены в сознании также важны, как и переходные состояния сознания. У. Джемс уверен, что 2/3 душевной жизни состоит именно из таких предварительных схем мыслей, не облеченных в слова. Между мыслями всегда существует какое-либо рациональное отношение. Во всех наших произвольных процессах мысли всегда есть известная тема или идея, около которой вращаются все остальные детали мысли (в виде психических обертонов). Для того чтобы объект мысли занял соответствующее место в ряду наших идей, достаточно, чтобы он занимал известное место в той схеме отношений, к которой относится и господствующая в нашем сознании идея. Мы можем мысленно развивать основную тему в сознании главным образом посредством словесных, зрительных и иных представлений. Если только мы чувствуем в терминах родство деталей мысли с основной темой и между собой и сознаем приближение вывода, то полагаем, что мысль развивается правильно и логично. В каждом языке какие-то слова благодаря частым ассоциациям с деталями мысли по сходству и контрасту вступают в тесную связь между собой и с известным заключением, вследствие чего словесный процесс мысли течет строго параллельно соответствующим психическим процессам в форме зрительных, осязательных и иных представлений. В этих психических процессах самым важным элементом является простое чувство гармонии или разлада, правильного или ложного направления мысли¹.

Следует признать, что мы совершаем многие разумные действия механически. Это не означает, что наши мысли не являются процессами (психическими), протекающими в нашем мозге, или что они не играют ключевой роли в управлении нашим поведением, как мы обычно это предполагаем [4, с. 39–78]. Существуют неосознаваемые или неадекватно осознанные чувства. Чувство может существовать и не будучи осознанным, реальность его существования – в его действительности, в его реальном участии в регулировании поведения и действий, поступков человека.

Таким образом, сознательная деятельность человека предстаёт целостно-связной совокупностью чувственных, мыслительных, эмоциональных, волевых и мнемических структур, каждая из кото-

¹ Подробнее об этом см. [5, с. 56–80].

рых выполняет собственные функции. Целостность как системное качество означает несводимость специфики сознания к образу действия его составляющих. Работа сознания в целом или отдельных сознательных действий человека обеспечивается интегративным взаимодействием его структур.

Список литературы

1. Выготский Л.С. Вопросы теории и истории психологии. – М.: Педагогика, 1982.
2. Годфруа Ж. Что такое психология. Т. 1. – М.: Мир, 1992.
3. Годфруа Ж. Что такое психология. Т. 2. – М.: Мир, 1992.
4. Деннет Д.С. Виды психики: на пути к пониманию сознания / пер. с англ. А. Веретенникова. – М.: Идея-Пресс, 2004.
5. Джемс У. Психология / под ред. [и с предисл.] Л. А. Петровской. – М.: Педагогика, 1991.
6. Костандов Э.Л. Узловые проблемы психофизиологии сознания // Журн. ВНД. Т. 44. – 1994. – Вып. 6.
7. Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. – М.: Наука, 1997.
8. Сергин В.Я. Сознание как система внутреннего видения // Журн. ВНД. Т. 44. – 1994. – Вып. 4–5.
9. Сергин В.Я. Модель взаимодействия сознания с неосознаваемыми процессами мышления // Тез. докл. XXVIII совещ. по пробл. высш. нервн. деятельности. – Л., 1989.
10. Сергин В.Я. Мозг как вычислительная система // Информатика и образование. – 1987. – № 6.
11. Солсо Р.Л. Когнитивная психология. – М.: Тривола, 1996.
12. Cohen В.Н. The Motor Theory of Voluntary Thinking // Consciousness and self-regulation / Eds R.J. Davidson et al. N.Y.: Plenum Press, 1986. – V. 4. – P. 19.
13. Posner M. I., Peterson S.E. The attention system of the human brain // Ann. Rev. Neurosci. – 1990. – V. 19. – P. 25.
14. Sergin V. Ya. Model of consciousness / Proceedings of the international symposium on neural networks and neural computing Neuronet 90. Prague: Czechosl. Acad. Sci. – 1990. – P. 312.
15. Sergin V. Ya. A global model of human mentality // Cybernetics and Systems' 92. Proceedings of Eleventh European Meeting on Cybernetics and System Research / Ed. R. Trappl. April 21-24, Vienna. Singapore: World Sci. Publ. Co. Pte. Ltd. – 1992. – V. 1. – P. 883.

ЭТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 130.2 : 28

А. В. Чепелева

Женский аспект этической концепции любви в суфизме

В статье рассматривается «женская» сторона суфизма, начиная с первых имен Аллаха и до концепции Ибн Араби и «женских» мотивов в поэзии Руми. Оценка вклада женщин в формирование и развитие суфийской мысли приводит к рассмотрению гендерного аспекта мистического учения, а также к идеям и концепциям суфиев и мистических поэтов.

The article deals with the feminine aspect of Sufism: from the Allah's Names to theories of women in Ibn 'Arabi's and Rumi's conceptions. Trying to estimate the role of women in shaping and developing of sufi thought, the author comes to regard the mystic doctrine in gender perspective and to rely on ideas of sufi-teachers and mystic poets.

Ключевые слова: женщины в суфизме, гендерный аспект мистицизма, любовь к женщине.

Key words: women in Sufism, gender aspect of mysticism, love to woman.

Суфизм – аскетико-мистическая сторона Ислама – зародился практически одновременно с появлением этой религии. Несмотря на влияние христианства, зороастризма, иудаизма и других верований, которые были распространены на Аравийском полуострове, суфизм все же является исламским учением, а следовательно, его корни следует искать в Коране, Сунне и личности Мухаммада.

Коран, начинающийся со слов «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного...», «задает тон» всей этической концепции Ислама в целом и суфизма в частности. «Милостивый» и «Милосердный» – первые из девяноста девяти имен Аллаха, которые можно разделить на два типа: Имена Величия (*джалаль*) и Имена Красоты (*джа-*

маль). К первой группе относятся, например, Непостижимый, Великий, Превосходный; во вторую группу входят Любящий, Милосердный, Прощающий и им подобные. Имена Величия подчеркивают отличность Творца от творения, а имена Красоты – Его сходство. В упрощенном понимании эти две группы представляются, соответственно, как «мужские» и «женские». Считается, что деление на «женское» и «мужское», «пассивное» и «активное» встречается на всех уровнях Бытия, представляя собой вечное и непрерывное взаимодействие, порождающее весь мир. Будучи «принимающей» стороной бытия, женское начало воплощается во Всеобщей Душе, а мужское как действующее начало – в Разуме, и их единство образует вечный и неделимый союз.

Божественные имена или атрибуты рассматриваются как меняющиеся взаимоотношения между Создателем и Творением. Атрибуты божественного совершенства с наибольшей для сотворенного полнотой воплощаются лишь в человеке. Поэтому в «совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*), воплощением которого является Мухаммад, Абсолют познает себя. Мухаммада называют Печатью пророков, а также Печатью святости, а это означает, что как человек он замыкает цепь пророчеств, но как воплощение Бога он вечен, и все пророки, начиная с Адама, были озарены его светом. Адам был первым человеком на земле, но также и первым воплощением Божественных имен. «Онтологический Адам (и мужчина, и женщина) представлял собой образ Абсолюта в Его Единственности, но, когда Абсолют захотел увидеть Себя в конкретной форме, Он извлек из Адама Еву, чтобы Божественное Волеизъявление стало возможным» [10, с. 13]. Таким образом, изначально первый человек представлял собой слияние мужчины и женщины, где женщина была способом, которым Адам познал самого себя, что являлось первой ступенью на пути познания Бога. Как Печать святости Мухаммад каждый раз проявлялся в новом пророке, но как Печать пророков он был человеком, который вел земную жизнь. Первая жена Мухаммада Хадиджа стала первым человеком, принявшим Ислам; его дочь Фатима считается у мусульманских ученых первой обладательницей сана «кутб» – высшей ступени суфийской иерархии.

Одной из первых святых в суфизме считается полулегендарная Раби‘а ал-Адавия из Басры (714–801 или 717–801). Она стала родоначальницей концепции чистой любви в суфизме. Раби‘а говорила, что «женщину, которая постоянно молится, Всевышний ценит, как мужчину» [1, с. 57], ведь не имеет значения, кто именно вступил на путь Познания, Бог не взирает на лица людей, так как Он смотрит в

их души. Однажды ее спросили: «Раби‘а, Бог наделяет знанием и пророческим даром мужчин, а не женщин. Ты никогда не сможешь достичь такого высокого уровня святости, будучи женщиной. Тогда какая польза от всех твоих усилий?». Раби‘а ответила: «То, что вы говорите, правильно, но скажите, жила ли на свете женщина, которая возомнила бы себя божеством и сказала: „Я – Истина“. Кроме того, среди женщин нет евнухов, но зато они есть среди мужчин» [1, с. 56].

Взгляд Раби‘и был всецело направлен вовнутрь, она считала себя чужой в этом мире и стремилась быстрее достичь соединения с Возлюбленным. Воззрения Раби‘и затрагивали немало этических тем, связанных с подвижничеством, праведной жизнью и упованием на Бога.

Раби‘ю ал-Адавийя нередко путают с другой подвижницей – Рабийей Сирийской, которая была дочерью Исмаила Сирийского, а также женой Ахмада ибн Аби аль-Хавари (Абуль-Хасана) (ум. в 845 г.). Рабийя Сирийская была истинной подвижницей и обладала обширными знаниями. Наставник Ахмада благословил их брак, сказав: «Она – совершенная святая Господа: слова ее – чеканка искренности».

Другой известной женой суфия была Фатима из Нишапура (ум. в 849 г.), жена Ахмада Хидруйа. Согласно преданию, Зу-н-Нуна спросили, кто занимает самое высокое положение среди суфиев, на что он ответил: «Женщина в Мекке по имени Фатима Нишапури, беседа с которой показала ее выдающееся глубинное познание внутренних значений Корана» [5].

В мусульманских странах всегда огромным уважением пользовались святые, или, как их называют в суфизме, «друзья Бога». В странах Магриба этот культ приобрел особенное значение и масштаб, особенно это касалось святых женщин. Одной из главных святых Магриба является Лала Кадирийя, славившаяся красотой и мудростью. Отец дал ей хорошее образование, научив ее основам *таухида*. «После смерти Лала Кадирийя была окружена почитанием последователей ‘Абд ал-Кадира ал-Джилани, а комната, в которой она жила в уединении, стала известной обителью – *завией*, где собираются адепты Кадирийя» [3, с. 282].

Не менее известна Лала Таджа, которая прославилась своей набожностью и заботой о сиротах. Проживая недалеко от бельгийского посольства в Касабланке, она вызвала восхищение одного из его работников, чем навлекла гнев местных жителей, которые обвинили ее в непристойной связи. Когда Лала Таджа умерла, власти не

разрешили ее хоронить на мусульманском кладбище, и местные жительницы попросили похоронить ее на территории посольства. Вскоре за его стенами вырос небольшой мавзолей, куда стекаются женщины со всего Магриба почтить имя святой [3, с. 283–284].

Несмотря на то, что среди суфиев даже в классический период было много женщин, негативные настроения по отношению к женскому началу были распространены среди мистиков. Аскеты описывали ужасы семейной жизни, рассматривая ее как прообраз геенны огненной. Некоторые подвижники доходили до того, что не только не общались с женщинами, но даже не притрагивались к еде, приготовленной ими. Если вспомнить главную цель суфия – соединение с Абсолютом – то невозможно не заметить бесконечное множество преград, мешающих ему на этом пути. А что может быть опаснее для мужчины, чем искушение женщиной? Женщина – причина продолжения этого мира, одна из главных преград для мужчины, источник его постоянного переживания. Как писала А. Шиммель, «аскеты уподобляли мир безобразной старухе, мерзкой блуднице, которая соблазняет мужчину и затем оставляет его в страдании» [9, с. 19]. Некоторые суфии советовали ученикам жениться только в том случае, если они не смогут сдерживать свои плотские желания, так как в глазах суфиев блуд – еще больший грех, чем женитьба. Но даже в таком случае жена была опасной и вредной «завесой» на пути к Богу. «Ибрахиму Адхаму принадлежит знаменитое выражение: “Когда мужчина женится, он садится на корабль, а когда у него рождается ребенок, он терпит кораблекрушение”» [9, с. 20].

Тем не менее, согласно Шиммель, «не все суфии разделяли такое чисто механическое и бесчувственное отношение к занятиям любовью. Существуют изречения и описания суфиев, которые, безусловно, наслаждались радостями плотской любви» [9, с. 21]. Существует хадис, согласно которому Пророк любил женщин, ароматы и молитву; на этом хадисе многие суфии выстраивали свою линию отношений с женским полом. Например, Ибн Араби развил идею о том, что любовь к женщине может быть начальным этапом восхождения к Божественной любви.

Поначалу Ибн Араби сам испытывал «недоверие» или даже некий страх по отношению к женщинам. Вот как он пишет об этом в «Мекканских откровениях»: «Вначале, когда я вступил на этот путь, я принадлежал к тем, кто ненавидел женщин, и особенно физический контакт с ними» [10, р. 8]. Ибн Араби не раз возвращается к описанию того чудесного превращения, которое с ним произошло и благодаря которому он пересмотрел свои взгляды и свое отношения

к женщинам. Такое понимание пришло к Ибн Араби в Фесе, где он достиг стоянки, которой, по его словам, достигают только те, для кого Бог является единственной целью их поиска. Бог искушает мистиков «цветком», воплощением которого является женщина. Если мистик не ощущает благоухания и прелести цветка, а берет этот цветок (т. е. женщину) в жены и получает все то, что причитается мужу, то он ничем не отличается от животных по своей природе. Постижение же женщины с помощью разума и духовного единения ведет мистика на новую ступень восхождения к Абсолюту [10, р. 9].

Существует предположение, что Ибн Араби познакомился с суфизмом благодаря своей жене Марйам. Можно сказать, что она была его первым учителем. Другим учителем была Шамс бинт ал-Фукара, которую Ибн Араби называл «божественная мать». «Иногда в его трактатах мы встречаем загадочную Низам, которой он посвятил свой известный сборник стихов “Тарджум ан ал-ашуак” или “Толкование страстей”» [10, р. 8]. Скорее всего, Низам – дочь перса Абу Шаджи Захир ибн Рустам, который познакомил ее с Ибн Араби. Ибн Араби был очарован красотой и умом этой прекрасной девушки и впоследствии посвятил ей данный сборник мистической поэзии.

Ибн Араби, вероятно, полагал, что Совершенный человек – это стандарт совершенства как для мужчины, так и для женщины, и достигим он для обоих. В статье Саидии Шейх «Суфизм, исламский закон и гендерная философия» приводится следующее суждение из «Мекканских откровений»: «Как мужчина, так и женщина могут участвовать на всех уровнях бытия, даже быть “полюсом святости” (ал-кутб). Не позволяйте окутать себя завесами, слыша слова Посланника Бога, да будет на нем мир и благословение: “Люди, которые отдали власть женщине, никогда не будут процветать. Ибо мы говорим о власти, данной Богом, а не людьми”» [11, р. 807]. Другими словами, вслед за Ибн Араби можно сказать: всего, чего может достичь мужчина – духовные стоянки, уровни или категории святости, – может достичь и женщина, если так будет угодно Богу.

Такое представление о гендерном равенстве сформировалось в результате своеобразного опыта, который Ибн Араби получил при знакомстве с мудрецами того времени, среди которых были и мужчины, и женщины, и обучении у них. Выше мы уже упоминали об одном из учителей философа – Фатиме бинт Валийа. Второй великой женщиной в его жизни была Ясмина, или «Шамс». Вот как он восхищенно говорит о ней: «Среди множества людей я никогда не встречал подобной ей, кто мог бы так контролировать свою душу»

[11, р. 809]. «Шамс» была одной из великих мистиков своего времени, имела выдающуюся духовную силу. В ней одновременно сочетались страх перед Богом и Божественное Благоволение к ней, а подобное, как отмечает Ибн Араби, встречается крайне редко.

Судьба сводила Ибн Араби и с другими женщинами-мистиками, после общения с которыми он писал, что силой и мудростью они превосходят своих современников-мужчин. Духовность женщины не просто отражает благоволение и милость Бога, но и такие Божественные атрибуты, как сила, мастерство, контроль души. Таким образом, женщина представляет собой баланс Величия и Красоты – двух важнейших Божественных атрибутов. Данное утверждение необыкновенно важно для исследования гендерных отношений внутри суфизма, так как ранее считалось, что женщина воплощает качества Красоты, а мужчина – качества Величия. Такие выводы не влияют на изменение патриархатных стереотипов, но проливают свет на природу Совершенного человека как на уникальное сочетание всех Божественных имен. В самом деле, если представлять женщину только как набор качеств Красоты, а мужчину только как воплощение Величия, то и мужчина, и женщина предстанут в ограниченном образе, что само по себе далеко от совершенства и подражания Богу.

Вступая на путь суфизма, мистик должен увидеть всю красоту этого мира, олицетворяющую Бога и разлитую во всех Его созданиях. «Мистик должен попробовать красоту во всех ее проявлениях, так как эта его любовь к красоте может стать прямым путем к соединению с Абсолютом» [10, р. 14]. Ибн Араби подчеркивает, что наша любовь к Богу представляет собой соединение духовной и физической любви, которое, правда, трудно представить. Это удалось только Пророку и некоторым избранным святым. Видеть Божественную Красоту в женщине и вступать с ней в духовный и физический союз является одной из форм любви к Богу, познанием Божественной Сущности в ее Единстве и Единственности.

Как уже отмечалось выше, цель любого мистика – соединение с Богом, то есть полное самоотрицание и растворение в Боге. Одним из способов достижения такого состояния и является любовь мужчины к женщине. Любя другого, человек полностью растворяется в объекте этой любви, словно теряя самого себя, свое «я». «Только мистик, знающий свою скрытую сущность – женщину – способен достичь полного самоотрицания (*фана*)» [10, р. 16]. Как отмечает Х. Лутфи, «теория Ибн Араби о достижении совершенного мистического опыта путем как духовной, так и физической близости меж-

ду мужчиной и женщиной выходит за рамки мусульманской мистической традиции, в которой большинство суфиев подавляют физическое влечение, пытаясь достичь единения с Абсолютом» [10, р. 17].

Согласно Ибн Араби, Бог сотворил человека по Своей форме, затем отделил от него и для него особь и назвал ее «женщина». Итак, «она явилась по форме его, и вот он стремится к ней, как вещь стремится к самой себе, она же стремится к нему, как стремится вещь к прародине своей» [4, с. 279]. Бог сделал женщин «любимыми» для мужчин, чтобы через эту любовь мужчины пришли к своему Создателю, осознав себя в полной мере, так как только тот, кто знает себя, знает и Создателя. Познание же себя самого через женщину будет полным только при соитии – тогда отдельные части бытия, мужчина и женщина, становятся единым целым. Познание Всевышнего через свою «женскую» часть является наиболее правильным, так как свидетельство Бога в женщине означает признание Его действующим и претерпевающим (женщина представляет собой часть мужчины, но в то же время и необходимую ему сущность для самопознания). Поэтому, «свидетельствование Бога в женщине полнее и совершеннее» [4, с. 280].

Философско-религиозные концепции Ибн Араби перекликаются с идеями великого персидского поэта и мистика Джалал ад-дина Руми (1207–1273). В своих поэмах Руми воссоздает концепцию, схожую со взглядами Ибн Араби о делении всего мира на «мужское» и «женское» начала – или на Божественный Разум и Душу. Несмотря на то, что женское начало чаще ассоциируют с Душой, а мужское – с Разумом, такое деление весьма условно и не имеет под собой физиологической основы. В стихотворных сборниках «Маснави» и «Диван» Руми нередко воплощается такая символика: «мужжи» – святые, а «женщины» – неверные.

Тем не менее Руми не считает женщину извечным злом, хотя и не скрывает наличия в ней злых, порочных, неразумных начал, ведь женщина – это эго, а эго чуждо разуму. «Взгляды Руми на положение женщин концентрируются вокруг двух моментов. С одной стороны, Руми рассматривал высшие аспекты женской природы и прославлял женственность; с другой стороны, он очень реалистично описывал человеческие слабости женщин, их страсти и склонности» [2, с. 278].

Не стоит забывать, что взгляды Руми на женщин – это взгляды правоверного мусульманина, поэтому в первую очередь он выделяет такие женские добродетели, как мягкость, покорность, красота.

Подвиг женщины – это рождение, воспитание, вскармливание детей: ведь в Коране сказано, что рай находится под ногами матери. Высшая награда для мужчины – добродетельная жена: «А счастье в том, чтоб у него жена // Была честна, стыдлива и скромна!» [6, с. 245]. Если же мужчине дается неидеальная жена, то это своего рода испытание для него: «Меж тем дана она тебе такая для испытания, чтобы ты ею очистился от грязи своей» [7, с. 98].

Тем не менее, занимая изначально как будто низшее положение по сравнению с мужчиной, женщина представляет собой полноценную «половинку» человечества, представляя вместе с мужчиной единое целое. Интересное сравнение привел Шефик Джан: «Мужчина и женщина – как азот и кислород в воздухе – среди них нет более важного, но воздуха без одного из них не будет. Оба пола равны друг перед другом и дополняют друг друга» [2, с. 276]. Женщина – не собственность мужчины, которую можно спрятать за высоким забором или тяжелым никабом: «Чем больше ты приказываешь женщине, чтобы она пряталась, тем больше будут желать ее, прячущуюся, и тем сильнее взалкает она показать себя, ибо запретное влечет к себе человека <...> Если заложено добро в душе ее, она пойдет путем добра, запрещай ей или не запрещай» [7, с. 97]. Руми настаивает, что женщина представляет собой индивидуальную личность, по многим душевным и интеллектуальным качествам превосходящую мужчину. Как пишет Джан, «более того, если женщина держит свои чувства под контролем и побеждает свои чувственные устремления, она оставляет мужчин позади себя на пути устремления к Господу и достигает истины быстрее, чем мужчина» [2, с. 279].

В ордене Мевлеви, организованном Руми, к женщинам всегда относились с глубоким уважением и почтением, им были доступны все аспекты духовного пути. В семье самого Руми также признавали духовную красоту и мудрость женщин. Именно бабушка Руми, принцесса Хорасана, была первой, кто пробудил интерес к суфизму в его отце. Благодаря ей он стал «султаном познавших», знаменитым духовным авторитетом своего времени. Жена Руми, Гевхер Хатун, как известно, росла рядом с Руми, слушая речи его отца. Она была матерью Султана Веледа, которому Шамс-и Табризи, учитель Руми, передал множество тайн. В своих «Беседах» («Макалат») Шамс утверждал, что женщины имеют такую же возможность, как и мужчины, приблизиться к Невыразимому и «умереть до смерти».

Следует отметить, что шейхи Мевлеви часто обучали и мужчин, и женщин. У Руми было много женщин-учениц, их участие в

сэма, традиционном кружении под музыку, поощрялось (обычно женщины проводили свои собственные сэма, хотя иногда и присоединялись к мужчинам). Одной из старших учениц Руми была Факр ан-Ниса, известная как «Рабияя своего века» [8].

Человек, вступивший на путь поклонения Богу, не является больше человеком в физиологическом смысле, теперь его единственной целью становится познание Абсолюта и преодоление преград на этом пути. Однако мир амбивалентен: деление на противоположности в нем неизбежно. Нравственные качества, присущие истинному суфию, можно назвать женскими: терпение, сострадание, милосердие и им подобные. Суфийский наставник в описаниях братств часто напоминает скорее любящего родителя, а точнее, заботливую мать, которая учит и оберегает одновременно своего ученика – ребенка. В женщине самой природой заложены основы воспитания, вот почему один из суфиев так описал идеального наставника: он подобен матери, которая готова пожертвовать своим спокойствием и провести у постели болеющего и страдающего ребенка всю ночь без сна – именно женщина подходит для этой важной роли.

Список литературы

1. Аттар Фарид ад-дин. Тазкират ал-аулия, или Рассказы о святых (избранное и сокращенное издание). – М.: Жемчужина Востока, 2005.
2. Джан Ш. Мевляна Джалаледдин Руми. Жизнь, личность, мысли. – М.: Новый свет, 2008.
3. Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты. Средние века, новое время. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
4. Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993.
5. Нурбахш Дж. Женщины – суфии [электронный ресурс]. – URL: <http://www.sufism.ru/sw/txt/women.html>.
6. Руми Джалаледдин. Дорога превращений: суфийские притчи. – М.: Оклик, 2007.
7. Фиш. Р. Джалаледдин Руми. – М.: Наука, 1987.
8. Хельмински К.А. Женщины и суфизм [электронный ресурс]. – URL: <http://sufism.ru/sw/txt/wsufism.html>.
9. Шиммель А. Эрос в суфийской литературе и жизни – божественный и не очень // Суфий. – 2012. – № 13.
10. Lutfi H. The feminine element in Ibn ‘Arabi’s Mystical Philosophy // Alif: Journal of comparative poetics. – 1985. – № 5.
11. Shaikh S. In search of al-Insan: Sufism, Islamic law and gender // Journal of the American Academy of Religion. – 2009. – V. 77. – No. 4.

УДК 17 (091) (47) «1960/1973»+17.01 : 141.311.2

П. Курхинен, В. Ю. Перов

**Моральная философия О.Г. Дробницкого
и концепция этического социализма***

В статье проведен сравнительный анализ моральной философии О.Г. Дробницкого (1933–1973), которая определяется как «этический концептуализм», и существовавшего в рамках неокантианства теоретического направления «этический социализм». Обе эти концепции можно рассматривать как попытку создания этической теории марксизма.

The article presents comparative analysis of O.G. Drobnickij's (1933–1973) moral philosophy which is defined as “ethical conceptualism”, and the Neo-Kantian theory of “ethical socialism”. Both of these theories can be regarded as attempts to create the ethical theory of Marxism.

Ключевые слова: история этики, марксизм, советская этика, этический концептуализм, этический социализм, неокантианство.

Key words: history of ethics, Marxism, Soviet ethics, ethical conceptualism, ethical socialism, Neo-Kantianism.

В советский период этика как часть философии начала формироваться в качестве самостоятельной области только в 1960-е годы. Такая задержка в становлении теоретического этического знания была во многом обусловлена достаточно специфическим отношением к статусу морали в классическом марксизме. Мораль понималась как форма классовой идеологии, которая, как и любая другая идеология, должна отмереть в ходе исторического процесса. Существенную роль в отрицании этического содержания в марксизме сыграла и известная фраза В. И. Ленина: «Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”»: в отношении теоретическом – “этическую точку зрения” он подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе» [3, с. 440–441]. В рамках данной статьи нет возможности подробно рассмотреть вопрос о наличии или отсутствии этического содержания в философии классического марксизма. Можно лишь констати-

ровать, что обвинения в «безморальности» марксизма являются довольно распространенными, но это не означает, что они бесспорны. Тем не менее, попытки дополнить марксизм этикой предпринимались еще в конце XIX в., и наиболее ярким примером можно назвать концепции этического социализма, который развивался в рамках неокантианства. Основные теоретики данного направления (Г. Коген, П. Наторп, Э. Бернштейн, К. Форлендер и др.) пытались соединить социальную и политическую философию марксизма с этической концепцией И. Канта. Наиболее полно суть этического социализма была охарактеризована М. И. Туган-Барановским, видным представителем легального марксизма:

«Одним из различий новой теории социализма сравнительно со старой является новое философское обоснование ее. Марксизм частью не интересовался философией, частью довольствовался самой слабой из философских систем – материализмом. Новая теория социализма примыкает в философском отношении к Канту. Статьи Форлендера содействовали в Германии, быть может более всех других литературных произведений того же направления, выяснению истинного отношения философии Канта к теории социализма. Форлендер неопровержимо доказал, что единственно возможным этическим обоснованием социализма является кантовская идея самоцельности человеческой личности. Весь этический пафос социализма вытекает из этой идеи, которая сознательно или бессознательно предполагается каждым социалистом. С другой стороны, логическое развитие ее неизбежно приводит к социализму. А так как социализм не есть чисто теоретическое построение, но относится к практике общественной жизни и, следовательно, лежит в сфере этики, то названная идея должна быть признана центральной идеей социализма» [5, с. 78].

При этом под социализмом понималось не научное учение, претендующее на объективность, как в марксизме, а прежде всего мировоззренческая позиция. Теоретики этического социализма предлагали противопоставить либеральной идеологии не оторванную от жизни и формализованную политическую теорию, как это делали, например, ортодоксальные марксисты, а целостное мировоззрение. Они подчеркивали, что социализм нельзя сводить к чисто политической теории, так как противостояние социализма и либерализма носит более глубинный, этический смысл. «Замечу сначала, что под многозначным словом “социализм” я понимаю этическое мировоззрение, а не какую-либо политическую партию, с которой философское исследование не имеет ничего общего» [6, с. 5], – писал один из теоретиков этического социализма Форлендер.

Обращение к позиции этического социализма при рассмотрении проблем становления теоретической этики в советский период (при том, что сам этический социализм с точки зрения ортодоксального советского марксизма объявлялся ревизионизмом) обусловлено некоторой общностью исходных задач: дополнить философию марксизма этической составляющей. Особый интерес в данном контексте представляет этическая концепция О. Г. Дробницкого (1933–1973), которая может быть названа «этическим концептуализмом» и во многом имеет теоретические параллели со взглядами этических социалистов.

В качестве «точки отсчета» предлагается сформулировать следующий риторический вопрос: чего в конечном счете стремился добиться Маркс с помощью своей философской доктрины? Эту «сверхзадачу» можно суммировать в требовании *эмансипации человека*. Философское и политико-экономическое развитие мысли Маркса движется под знаком различия между действительным, но недостаточным буржуазным освобождением и истинно человеческим освобождением, которое еще только должно осуществиться. «Как ранний, так и поздний Маркс видел революцию как что-то большее, чем просто захват политической власти определенным классом или партией; эта революция должна была привести (как он говорит во “Введении в Критику политической экономии” (1857–1858) к абсолютной власти человека над силами природы; как над так называемой (естественной) природой, так и над его собственной природой». Ее целью было «целостное развитие всех созидательных способностей» человека и прогресс всех человеческих сил «как цели самой по себе»¹. [7, p. 204]. Историческое развитие, в том числе через классовую борьбу и пролетарскую революцию, согласно К. Марксу, должно было привести к полному развитию всех производственных сил, к реинтеграции отчужденных и угнетенных неотъемлемых сил человека в результате их полного обновления.

Не останавливаясь подробно на теории К. Маркса, следует отметить, что способ мышления, использованный не столько им самим, сколько сторонниками советского варианта марксизма, исключает не только моральный долг, основанный на нравственных законах человеческой природы, но и моральную добродетель как чисто личностное качество. Нравственность с точки зрения диалектического и исторического материализма сводится к когнитивной форме сознания, которая служит для выражения соответствующего

¹ Здесь и далее перевод с англ. П. Курхинена.

ей уровня развития социальных противоречий. В результате ставилась под сомнение и такая моральная критика общественных отношений (в том числе и буржуазных), которая не была представлена как основанная на научном познании, – она объявлялась пустым и абстрактным морализаторством.

В связи с этим одним из существенных в концепции О. Г. Дробницкого оказывался вопрос о том, каким образом общественные отношения могут быть подвергнуты моральной критике, даже если под критикой понимать марксистский анализ¹. Для Маркса юридические, моральные и философские понятия суть формы сознательного выражения господствующих идеологий, характерных для исторически определенных способов производства материальной жизни общества. В этом смысле морально-критический анализ был бы возможен только при наличии критерия, превосходящего существующую социальную действительность. По мнению некоторых зарубежных исследователей философии советского периода, в области моральной философии заслуга поиска этого критерия принадлежит именно Дробницкому. «Первая попытка решения этой проблемы Дробницким в концепте “революционной практики” приводит его к утверждению *независимости* нравственного долга от любого *индивидуального* человеческого авторитета. На это понимание сущей необходимости этического императива по отношению к человеческому законодательству, вероятнее всего, повлияла моральная философия Канта» [7, р. 213]. Эти идеи были впервые высказаны Дробницким в 1968 г. и развиты в 1971–1972 гг.: «Каждый раз нравственное суждение, выраженное от имени некоего социального авторитета (или против него самого), действительно авторитетное основание этого, оказывается более отдаленным предметом, который превышает пределы судящего человека, группы, класса или даже общества, существующего в то время» [7, р. 211]. Превосходящий характер этого основания в человечестве отличает этический императив от обязательных установок закона и политики, связующая сила которой возвращается к некоторым социальным или институциональным субъектам, а также имеет связь с традициями и константами в психологии. Таким образом, этический императив не может быть сведен, как в общепринятом мнении многих ортодоксальных марксистских идеологов, к коллективной силе общественных потребностей и общественного мнения. Напротив, за-

¹ См., например, подзаголовок «К критике политической экономии» главного труда Маркса «Капитал».

мечает Дробницкий, само это общественное мнение должно выдержать испытание нравственностью, поскольку последняя имеет объективный характер. «Поэтому кто-либо может быть прав даже тогда, когда кто-то нарушает общепризнанные нормы, и можно быть виновным, даже если учитывать диктатуру существующего порядка» [7, р. 213].

Не вызывает сомнений, что доминирующей тенденцией советских философов была попытка найти прагматические предпосылки обоснования коммунистической этической доктрины. Но при этом упрощенно-функциональное понимание морали не соответствовало претензии на высокий интеллектуальный уровень как в теоретическом, так и в политическом плане. В связи с этим возникла потребность обоснования самооценности морали, которая не выступала бы чистой функцией, что характерно для крайних форм социологического редукционизма. И для решения этой задачи многие советские этики, в том числе и Дробницкий, пытаются сформулировать новое понимание морали, обращаясь (пусть и в критической форме) и к зарубежной, прежде всего, западной традиции моральной философии, пытаясь создать некую синтетическую концепцию морали. Можно согласиться с В.Н. Назаровым, полагающим, что «высшим достижением этого периода бесспорно является работа Дробницкого “Понятие морали” (1974), давшая образец системного историко-логического обоснования предмета этики на основе истории этической мысли и современной зарубежной этики, рассматриваемой в умеренно-критическом свете. Авторскую позицию Дробницкого можно обозначить в целом термином “этический концептуализм” в исконном религиозно-метафизическом смысле¹ этого слова. В теории Дробницкого понятие морали не совпадает с фактической моралью в силу многозначности смысловых значений последней. В связи с этим он обосновывает своего рода “концепт” морали как общую метасмысловую ее основу, позволяющую схватывать ее реальные значения. Идея концептуализма просматривается уже в его ранней работе “Мир оживших предметов” (1967), в которой раскрывается ценностно-понятийная природа вещи как условие объективности ее бытия. Своей высшей точки эта идея достигает в “Понятии

¹ В данном случае не вполне понятно, что имел в виду В. Н. Назаров, говоря об «исконном религиозно-метафизическом» смысле этического концептуализма применительно к взглядам Дробницкого. С этим утверждением можно согласиться лишь в том случае, если предположить, что речь идет только об исторических истоках возникновения концептуализма как попытки «объединить» номинализм и реализм в рамках средневекового «спора об универсалиях».

морали” (1974), где мораль предстает как идеальный случай единства универсалии и конкретного поступка. Однако объективный язык самой морали не может быть адекватно выражен в словах-знаках, что порождает многозначность понимания морали. Исследование Дробницкого вплотную подходит к той черте, при которой сущность морали раскрывается не на уровне понятия, а на уровне “концепта”, т. е. “схватывания” конкретного содержания морального явления в непосредственном единстве с его общим смыслом» [4, с. 891].

Именно «схватывание» определило позицию Дробницкого: он начал исследование морали не только как превращенной формы общественного сознания, но и с точки зрения способов ее существования в реальности. При этом в стремлении этически обогатить марксизм посредством обращения к кантианству, аналитической философии, экзистенциализму и т. д. он приходит к исследованию индивидуальной нравственности. В силу этого его позиция оказывается близка позиции этического социализма, который провозглашает свободу личности именно в моральном, нравственном и внутреннем плане, а не только внешнем, социально-значимом, как у ортодоксальных марксистов. Тот факт, что советская философская мысль (по крайней мере, начиная с 1960-х гг.) подчинялась советской идеологии, совсем не означает, что она была полностью догматической и в теоретическом плане существенно отставала от зарубежной этики [2]. Более того, следует констатировать, что сама идеологическая ангажированность (правда, это не относится к случаям тотального господства идеологии над нравственностью и этикой) есть необходимая составляющая любой социальной, в том числе и этической, теории. Если аналитическая философия, претендуя на научную беспристрастность, преимущественно отстаивала позиции дескриптивизма, отрицая саму возможность создания нормативной этики, призванной влиять на поведение людей, то советская философия призывала к «конструированию» социальной действительности, пыталась проводить изменения в действительной жизни, хотя и не всегда удачно. В советской философии прямо заявляли о принципе «партийности», тогда как аналитическая объявляла себя «нейтральной», но при этом и она, по сути, выражала принципы буржуазного мировоззрения и соответствующей идеологии.

Сознательное обращение к участию в нормативном конструировании социальной реальности в моральной философии Дробницкого и многих других советских философов было среди прочего и проявлением исторической традиции этического

знания. Еще Аристотель отмечал, что сколько бы мы ни созерцали и ни изучали философию, одной из ее главнейших функций является пропедевтическая и терапевтическая, и в этом смысле целью философии является научение человека жизни в том обществе, в котором он живет, иначе вся философия бесполезна. Всеобщая польза, благо, справедливое общество были одними из главных декларируемых целей советского общества, и философия должна была пропагандировать приоритет общественного над индивидуальным, личным. Дробницкий в этическом плане не противопоставляет общество и индивида – они дополняют друг друга. При этом приоритет во многом остается за человеком, поскольку моральный выбор все же носит индивидуальный и личностный характер, и ни власть, ни историческая необходимость не в состоянии принудить человека сделать его в каждом отдельном случае – в этом состоит некий экзистенциальный выбор каждого.

В данном контексте особую актуальность приобретает специфический ракурс проблемы сущего-должного. В самом деле, как быть с антитезой должного и сущего, если логика материалистического взгляда на общество требует должное выводить из сущего? Как объяснить универсальность моральных форм, если логика классового подхода к общественным противоречиям требует видеть в любой разновидности всеобщности проявление иллюзии обыденного или классового сознания? Как совместить автономию морали с приматом материальных, т. е. экономических, отношений? Наконец, как объяснить свободу человека наряду с его статусно-функциональной определенностью как социального индивида? Методологически сформулированная Д. Юмом и восходящая к аристотелевскому разделению созерцательной / теоретической и практической / моральной философии проблема была концептуально разработана Кантом (правда, в специфическом отношении и терминологии). Это нашло отражение в его тезисе о том, что сущность морали состоит не в содержании, не в материи поступка, т. е. не в том, что, собственно, человек совершает и к каким целям стремится, а в том, какой нормой руководствуется при совершении поступка, т. е. – в ее форме. В этическом ракурсе этот вопрос специально и в различных контекстах рассматривал Дробницкий, в том числе и в плане возможности морально-критического отношения к социальной действительности. Правда, по мнению исследователей творчества Дробницкого, его оценку индивидуальной самостоятельности не следует абсолютизировать: в русле общей тенденции советской историко-материалистической парадигмы, даже будучи индивиду-

ально самостоятельным, моральным субъектом, человек рассматривался им по преимуществу как член определенного социума. Акцентирование внимания на самостоятельности, на активной жизненной позиции человека было характерно не только для этики, но и для остальных областей советской философии начиная с 1960-х годов: «Выделенные признаки морали как системы требований встречаются в описаниях, предлагаемых разными авторами по отношению к науке и научному знанию, к художественному творчеству, вообще индивидуально-неподражательному образу жизни. Строго говоря, нельзя провести четкой границы между “человеком творчества” и “человеком морали” по тем критериям, которые были выделены Дробницким. Антитеза должного и сущего характеризует бытие человека в культуре, как и любую идеал-полагающую деятельность. Автономия, самодетерминация, свобода – свойства личности, причем если брать эти свойства в определенности, предложенной Дробницким, личности как члена гражданского общества (проблема внутренней свободы в этом описании отступила на второй план). Идеальность отличает санкцию в морали от санкций, присущих регулятивам иного рода, но если обратиться к столь разным феноменам общественной жизни, как искусство, идеология, общественное мнение, мы увидим здесь тот же самый идеальный характер воздействия на индивида» [1, с. 40].

Все же предпринятый Дробницким синтез существенно ослабил, по крайней мере на уровне теории, тезис о безусловном классовом (т. е. социологически определенном) характере морали, переместив акцент на личностные характеристики морального субъекта. Подводя итог, следует сказать, что, хотя этические социалисты и так называемые представители «этического концептуализма» исходили из разных позиций, с точки зрения общих результатов они оказались во многом схожи. Этические социалисты разрабатывали свою социальную и этическую теорию на базе кантианства, критикуя с этой точки зрения некоторые положения марксистской философии, а этический концептуализм исходил из «предзаданности» марксизма, но в итоге во многом «вернулся» к кантианству (по крайней мере, в философии Дробницкого). Оба эти направления искали обоснование для свободы личности в социальной действительности, которую надо менять, или, исходя из идеи превосходства советского социалистического строя, обосновывать необходимые изменения и совершенствования внутри него. В этическом социализме человек, следуя идеям Канта и упрощенной формуле категорического императива, «является целью самой по себе»; в

марксизме, вернее, в радикальной форме советского ортодоксального марксизма человек теряет свои позиции, размываясь в понятиях «цели истории», «всеобщая цель общества», «светлое будущее» и т. п., в идее о том, что экономическая составляющая полностью определяет социальное и личное бытие. В этическом концептуализме Дробницкого высказывается мысль о самостоятельности индивида и о возможности его критического отношения к социальной действительности, несмотря на важность роли общества в индивидуальном нравственном развитии. В силу этого, как и в этическом социализме, даже научно обоснованная историческая необходимость должна пройти проверку нравственностью. Было бы неправильно утверждать, что советские этики, в том числе и Дробницкий, пришли к такому радикальному выводу, но их обращение к этическому содержанию марксизма демонстрирует движение в этом направлении. И обращение к исторической практике продемонстрировало, что никакие диктатуры, исторически оправданный террор, «усиление классовой борьбы по мере продвижения к социализму» и т. д. не могут привести к подлинной эмансипации человека. В рамках этих идей человек рассматривается исключительно как средство без всякой попытки отношения к человеку как цели самой по себе.

Список литературы

1. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995.
2. Бондаренко Л.И., Перов В.Ю. Теоретическая этика в СССР (1960–1980-е гг.) // Дискурсы этики. Альманах / под ред. В.Ю. Перова. – 2012. – Вып. 1.
3. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Полн. собр. соч. Т. 1. – С. 347–534.
4. Назаров В.Н. Советская этика. Общая характеристика (60–80-е годы) // История этических учений / под ред. А.А. Гусейнова. – М., 2003.
5. Туган-Барановский М. И. Марксизм и народничество // Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему: сб. социально-философ. произвед. – М., 1996.
6. Форлендер К. Кант и социализм. – М., 1906.
7. Ehlen P. Emancipation Through Morality: New Paths of Ethical Thought in the Soviet Union. *Studies in Soviet Thought*. – 1973. – № 13. – Issue 3-4.

Врач и больной: отношения со-субъективности

В статье рассматриваются отношения больного, врача и общества в дотехнологическую и современную эпохи и показывается, что взаимоотношения врача с больным должны носить со-субъективный характер, предполагая доверие и взаимопомощь. Анализ эпохи техницизма показывает, что в условиях взаимного отчуждения общество и больной не готовы к встрече друг с другом.

The article deals with the problem of doctor-patient relationships in pre-technology and modern times, the author arguing that relations between a patient and a doctor should be co-subjective, presupposing trust and mutual support. The analysis of the technology era with its general alienation makes it evident that society and a sick person are not ready to meet each other.

Ключевые слова: врач, больной, доктор, болезнь, человек, общество, сострадание, личность, технология.

Key words: doctor, patient, illness, man, society, compassion, personality, technology.

Должен быть врач добрым человеком, сочувствующим больному, или просто хорошим специалистом, воспринимает он пациента как духовную личность или относится к нему как к телесному объекту? С одной стороны, сама по себе медицина не должна быть обязательно «гуманной», т. е. попустительствующей человеческим слабостям. С другой, если роль душевного состояния в процессе исцеления бесспорна, то и отношения врача и больного должны быть не субъектно-объектными, а «со-субъективными», т. е. предполагающими взаимопонимание, симпатию, сочувствие и сострадание.

Пациент, болезнь, врач

Целитель всегда был «не от мира сего» и воспринимался как медиум, контактирующий с воплощением добрых или злых сил. Древние лекари склонны были наделять каждый недуг некими личностными качествами. Так, у Гиппократов, а позднее у Парацельса и Авиценны встречаются упоминания о том, что в некоторых племенах тяжело страдающий в болезни человек считался одержимым

злым духом. Дух, терзающий несчастного, можно изгнать, только когда удастся заставить его устами больного назвать врачевателю свое имя, как в средневековом обряде экзорцизма. Затем в темя больного специальным инструментом врач проделывал отверстие, через которое злой дух покидал тело. Свидетельством удачного исхода болезни служили для врача крики, которые несчастный издавал во время этой операции. Все происходит почти так же и в наши дни: диагностика (вызывание духа на откровенность) и хирургическое вмешательство. Несмотря на то, что античные и раннесредневековые авторы, как правило, признавали подобные манипуляции опасными и губительными, именно с них следует начинать поиски истоков волнующей нас проблемы.

Для врача, чьей первой задачей является исцеление больного или облегчение его мучений, пациент как личность не отвечает за свои слова и действия. Все попытки сопротивления действиям врача есть происки болезни или злого духа, некоего Другого, причиняющего пациенту страдания. Именно с этим Другим и имеет дело лекарь. Именно против него (а не против пациента) и направлены все жестокие насильственные действия врача, призванные изгнать болезнь из тела. Передача заботы о болезни врачу зачастую лишает подопечного права на свободный выбор и самостоятельное решение; пациент превращается в «случай», предмет исследования врача. Развитие современных технологий позволяет врачу на определенном этапе дистанцироваться от личности пациента, которого «заменяют» кардиограмма, снимок томографа, рентгеновского аппарата, список результатов анализов и т. д. Против такого подхода выступил Мишель Фуко:

«Почему в определенный момент консилиум просвещенных инквизиторов решает, что такие меры, как обертывание, ванны, введение электродов в мозг и коктейля из препаратов в кровь – действия, заглушающие симптомы болезни, но на деле только глубже загоняющие ее в сознание больного, способны облегчить его участь?» [6, с. 138].

При этом, чтобы вовсе не утратить личностную связь с пациентом, врач обращается к результатам обследования пациента, как обращался бы к нему самому. И все же между людьми, страдающими недугами и свободными от них, существует «территория отчуждения», где царствует смесь страха и надежды, боли и сна. Как объяснить это? Да, недуг и боль во многом отгораживают нас от мира с его удовольствиями, буднями, заботами и радостями. Человеку, в результате болезни лишившемуся ног, снится его прежнее катание на велосипеде. «Тот здоровый», что мог себе прежде позволить по-

добное действие, отгорожен недавними связанными с болезнью событиями от нынешнего человека. Личность сама как будто распадается на «до» и «после». Природа и степень ограничения свободы здесь не имеют значения. Человек в болезни – другой. Прежде всего, для себя самого «здорового» или того, кем ему вне болезни хочется быть. Так зреет внутренний конфликт, который нередко перерастает в отторжение пациента сообществом «здоровых» или в его самоизоляцию. Здесь мы имеем дело не просто с конфликтом желаемого и действительного. Каждая болезнь способна перерасти в незримое противостояние нераздельных души и тела. Или, иначе говоря, в состязание моего Я с моей болью. В нем я рискую перейти ту грань отрицания и непринятия себя как живого существа, за которой пациент прощается с человеком. Видимо, весь ужас непонимания этой проблемы состоит в том, что по традиции современного врачевания мы пытаемся исцелить не человека, а его болезнь.

Ницше так иллюстрирует дилемму гуманизма и объективизма:

«Врач, хирург, человек перевязывающий рану или заставляющий хромого силой опираться на слабую ногу, порой безжалостен, однако жестокость эта, причиняющая больному столько страданий – есть свидетельство любви врача к тому новому, исцеленному, дальнему, которого врач мысленно уже наблюдает перед собою» [4, с. 21].

Ницше, к слову сказать, поступает в значительной степени как врач, утверждая, что «человек болен всю свою жизнь, болен незрелым разумом». Так, вследствие «незрелости разума» каждый человек «претерпевает лишения» (фактически является пациентом). Но врачевателем болезни может быть лишь сам больной, опирающийся на «презрение к мнению слабых и собственную волю». Болезнь, дискомфорт и боль медленно, но верно становятся доминантой его мыслей, идей, поступков. Кажется, что они замещают собой все, что больному знал, умел, чем интересовался и что любил прежде. Дуализм природы болезни и природы человеческой, их трудноразрешимое противоречие понимается только как идея борьбы с болезнью, но не как идея непростой совместной борьбы врача и больного за возвращение больному самоуважения и утраченного чувства собственного достоинства. «Какими бы ни были изыски современной медицины, ее технические возможности, человек всегда будет ждать и верить врачу, который сумеет выслушать, одобрить, проявить сострадание» [5, с. 62], – не уставал напоминать медикам А. де Сент-Экзюпери. Автор же современного медицинского учебника выражает сожаление по поводу того, что «неуклонно увеличивается отчуждение врача от больного; сокращаются

психологический контакт между пациентом и медицинским работником; размышления врача у постели больного; теряется индивидуальный подход к лечению конкретного человека» [7, с. 111]. Помощь пациенту – процесс обоюдный и часто болезненный, связанный не просто с преодолением взаимных предрассудков, но и с «освобождением» самого врача, терзаемого страданиями больного. Как ни странно, исцеление или облегчение страданий не гарантируют врачу благодарности пациента, предвзято оценивающего его работу или скованного страхом и недоверием.

Какой бы нам ни виделась эта странная троица – пациент, болезнь, врач, – в какие бы одежды она ни облачалась (шаманский наряд или современный белый халат), всегда следует помнить, что, обращаясь к врачу, мы вступаем в долгое сражение за самих себя. Победа во многом зависит от нашего умения слушать и доверять, желая излечиться и способности быть благодарным даже за стремление оказать нам помощь. Остается помнить, что «пациент – не усреднённая единица, а живой организм, личность со своими индивидуальными особенностями» [1, с. 43].

Литература, как ни один другой вид искусства, требующий от автора самоанализа и часто (даже против воли автора) носящий характер исповеди, может поведать нам о взаимоотношениях «болезни» и «больного» из его уст, иногда кажущихся нам устами персонажа или «лирического субъекта». Эдгар По, Эрнст Гофман, Фридрих Шиллер, Франц Кафка, Томас Манн, Френсис Скот Фицджеральд и многие другие часто красноречивее врачей рассказывают о страхах и причудливых галлюцинациях пациентов.

Часто, как эхо мыслей Шопенгауэра и Ницше, приходится слышать разговоры о «вечном возвращении». Многие видят в этом феномене «выход из-под власти закона», заключающийся в повторении (Ж. Делез). Проще говоря, если случилось что-то неприятное, всё можно будет исправить, переиграть – ведь «хлеб, пущенный по водам, возвращается на круги своя». Однако даже сторонники подобной идеи движения по кругу признают: есть события, последствия которых необратимы. Подобные события словно начинают новую серию непоправимых перемен, пережив и даже преодолев которые, уже невозможно стать «таким как прежде». К таким случаям относится и болезнь.

Если же речь заходит о «нервной» или «психической» болезни, следует отметить, что последствия подобного рода болезней не просто необратимы и неисправимы – они становятся, а зачастую и остаются частью личности больного на протяжении всей его после-

дующей жизни. Более того, существует мнение, согласно которому «безумие куда больше говорит о человеке, чем так называемая нормальность» [3, с. 7]. Безумие есть крайняя степень отчуждения, а отчуждение вообще принадлежит сущности человека (Жан Ипполит). Согласно словарю Эмиля Бенвениста, обезуметь – выйти из себя (ср. с антонимическим «прийти в себя»). Такое отчуждение, выход из себя, экстатика имеет довольно разветвленные корни, поэтому необходимо упомянуть о них. Условно говоря, безумие делится на разрушительную потерю рассудка (пелена Гекаты) и священное неистовство, свойственное оргиям и вакханалиям.

Вакхический характер нередко принимает и сама литература как явление. Причем вакханалия эта касается как пишущего, так и читающего. Литература, хотим мы этого или нет, в чем-то сродни психическому расстройству: кто-то осуществляет, т. е. делает сущностями, характерами свои переживания и видения. А мы, читая, сами дарим этой истории и её героям часть себя – читателя. Это случается, даже если нам не нравится читаемое. Реплика или образ все равно «вос-принимаются» нами и даже примеряются на себя. Обращаясь к книге, мы тоже покидаем пределы нашего Я.

Добрый идалго Алонсо Кихана «сошел с ума», став героем своих любимых рыцарских романов – Дон Кихотом. А все потому, что этот человек был *une lecteur amoureuse* – влюбленным читателем, как назвал его М. Фуко. Стоит нам лишь на секунду вернуться к идее вакханалии, как мы находим подтверждение нашей мысли. «Оргийное безумие, являясь плодоносной почвой для всякой образности, порождает из себя аполлонийское оформление, делая каждого носителя такого оформления трагическим героем. Герой, ставший дионисийским безумцем, очарован; сливаясь с окружающим, он превращается в него, он уже поэтому оказывается лицедеем» – пишет А.Ф. Лосев в своем очерке «Ф. Ницше» [2, с. 987]. Таково очарование литературы. Безумие как выход из себя, как вакхическое, оргийное изумление вообще свойственно искусству и, в частности, литературе. Здесь в момент помешательства в сознании автора и читателя рождаются фантасмагорические образы, «смешиваются» видимый и невидимый миры. Такая фантасмагория роднит литературу и безумие с мистическим, молитвенным отчуждением.

Чем бы ни было безумие – священным бредом изумленного оракула или переметом медицинского исследования, нам под силу, скорее, наблюдать и изучать, чем объяснить это явление. А развернутый портрет «безумца в литературе», пока существуют литература и безумие, написать столь же непросто, как найти две одинаковые истории жизни и болезни.

Больные и общество

Идея «гуманизации» медицины может быть условно отнесена как к патерналистской модели взаимоотношений пациента и врача, где состояние пациента целиком вверяется «отеческой» заботе медика, так и к интерпретационной модели, при которой врач, посвятив больного в суть ситуации и методы лечения его заболевания, предоставляет больному право выбора. В последнем случае врач выступает в роли символического посредника между пациентом и его выздоровлением. В условиях развития медицинского техницизма возрастает отчуждение врача и пациента, поэтому личный контакт имеет особенное значение. Сопереживание страданиям больного как самое действенное лекарство составляет часть врачебного долга. Врачебный долг состоит не просто в избавлении больного от страданий путем искусных манипуляций и применения полученных знаний. Одним из множества примеров деятельного врачебного сострадания является практика немецкого хирурга Фридриха Йозефа Хаасса, состоявшего на русской службе и более известного как Федор Петрович Гааз¹. За скромность, сострадание и поистине подвижническую преданность делу этот человек ещё при жизни получил прозвище «святой доктор», а в 2001 г. католическая церковь приняла решение о беатификации Фридриха Йозефа Хаасса, что по католическим канонам является ступенью, предшествующей канонизации.

Поскольку общество взяло на себя обязанность заботиться о больных и слабых, степень ответственности за них должна быть разделена между разными институтами и слоями общества. Условно можно разделить эту помощь на материальную и нематериальную, однако прежде хотелось бы сказать о самом понятии «забота». По словам Чехова, у двери каждого счастливого человека должен стоять человек с маленьким молоточком, напоминая ему стуком об участи многих несчастных. В качестве онтологической категории термин «забота» (*Sorge*) был введен в европейскую философию дат-

¹ Ф. П. Гааз (1780–1853) начал свою карьеру в качестве полкового хирурга в Отечественной войне 1812 г., позднее доктор Гааз получил должность медицинского инспектора карательных учреждений. На этом поприще ему удалось добиться улучшения содержания ссыльных и заключенных. Федор Петрович создал первые в России больницы для ссыльных, где сам принимал больных. Под его патронатом были созданы школы для детей каторжан. Гааз добился отмены кандалов для женщин, больных и пожилых заключенных. Также он стал первым врачом, принимавшим роды у заключенных женщин.

ским священником и философом Сёренем Кьеркегором. Кьеркегор определял заботу как постоянное «врожденное» беспокойство, «скорбь», пробуждающуюся в человеке при виде страдания, побуждающего его к слову или действию. Одной из функций и целей государства Кьеркегор считал создание «спасательных плотов» для людей, тонущих в бушующем «океане общества». Обратим внимание на то, как могут и должны работать эти спасательные плоты. Разумеется, значительную долю в материальной заботе о больных берет на себя государство. Однако не следует снимать ответственность и с обеспеченной части общества, способной оказать поддержку нуждающимся. Речь идет о создании разного рода общественных фондов, посвящающих себя борьбе с тяжелыми заболеваниями и помощи людям, по разным причинам утратившим дееспособность, а также являющимся недееспособными или ограниченно дееспособными от рождения. Также большое значение в обеспечении гуманистического патроната имеют традиции благотворительности (меценатства), связанные с адресной помощью больным.

При этом для создания «здорового климата», своего рода социальной экологии, важны не только материальные ресурсы. Увы, в первую очередь общество нуждается в воспитании терпимости и сострадания к больному: человеку надо помогать, поддерживать его, а не пытаться, как это часто бывает, закрыть глаза на его проблему, ограничиваться «благими намерениями». Современный социум еще не готов к существованию в нем больного. Не готов зачастую и сам больной, боящийся своей слабости, инаковости, замыкающийся в своем страдании. Воспитание взаимопонимания между обществом и больным в информационную эпоху является задачей масс-медиа, учебных заведений, наконец, института церкви. Общество, выходящее навстречу больному, проявляет себя в популярных среди европейцев волонтерских организациях. В задачи волонтеров входит не только непосредственная помощь больным, но и создание живой человеческой атмосферы в госпиталях, хосписах, домах инвалидов. Возможность живого общения, «домашняя» обстановка, просто свежие цветы в вазе или ровный газон под окном тоже способны вернуть человеку желание жить, принести ему облегчение и утешение.

Культура и практика гуманистического патроната, идущая от создания первых госпиталей, обязывает врачей и сами медицинские учреждения не только оказывать помощь больным, но и создавать условия для их пребывания в стенах больницы и нормального воз-

вращения к обычной жизни. Таким образом, профессия врача, а особенно врача-госпиталиста, не ограничивается естественно-научными знаниями и техническими навыками, а имеет и гуманитарную составляющую. Долг врача, состоящий в облегчении страданий больного, как и сама профессия врача, не позволяет преступать этические законы и отказывать больному в сострадании. Поэтому в процессе лечения врач наряду с анамнезом и течением заболевания не может не учитывать индивидуально-личностных особенностей пациента.

Общество, способное оказывать помощь тяжелобольным и спасать жизни пострадавших, возлагает на себя ответственность за их дальнейшую жизнь. Эту ответственность, как материальную, так и нематериальную, делят между собой государство, общественные и волонтерские организации, меценаты и, наконец, каждый из нас. Не следует забывать, что от ответственности медицины здоровье зависит только на 4 %, а остальная доля приходится на ответственность социума.

О врачебных ошибках и долге врача

Все знают только боги, поэтому ни один профессионал своего дела не может быть застрахован от ошибки. Но так сложилось, что врач имеет право на подобную «роскошь» в меньшей степени, чем другие. Как правило, даже быт практикующего врача (особенно в неотложной медицине), так или иначе, связан с реалиями его работы. Чтобы свести к минимуму возможность ошибок, связанных с усталостью и расстройством внимания, врач должен иметь возможность снять с себя груз повседневных бытовых проблем. В практической деятельности врача неопределимую роль играет его наставник. Под руководством учителя, вселяющего уверенность, доктор имеет больше возможностей для профессионального роста и развития. Случается и так, что наставник берет ответственность за ошибку ученика на себя.

Благожелательная и спокойная атмосфера в коллективе позволяет специалистам не просто качественно выполнять свою работу, но и учиться друг у друга. Обучение, самосовершенствование – один из аспектов врачебного долга. Возможность обмена профессиональным опытом между коллегами ценна в любой профессии. В медицине эта возможность, кроме всего прочего, позволяет избежать повторения чужого горького опыта. Таким образом, работа и общение врачей на различных семинарах и конференциях также является своего рода профилактикой врачебной ошибки. Более того,

обмен теоретическим опытом важен, но часто недостаточен для повышения профессионального уровня. Увидеть и перенять здесь бывает часто важнее, чем просто услышать.

Нельзя сбрасывать со счетов и значения технических, автоматических средств диагностики и поддержания жизнеспособности пациента, к которым прибегает современный врач. С одной стороны, эти средства, безусловно, позволяют не только проводить ряд сложнейших манипуляций, но и облегчить и даже спасти жизнь пациенту в условиях, прежде не оставлявших ему никакой надежды. «Основная польза такой [технологической] медицинской революции – это более высокая рентабельность лечебно-диагностического процесса, охват огромного количества здоровых и больных людей профилактическими, диагностическими и лечебными мерами. В конечном счёте эффективность, рационализм и экономичность медицины от этого возрастают» [1, с. 11–12]. С другой стороны, излишний «технизм», внедренный в лечебный процесс, не способствует приобретению врачом нового опыта и росту его личного авторитета в глазах больного, увеличивая дистанцию между оснащенным оборудованием врачом и пассивным пациентом. Поэтому «одна из главных обязанностей врача-госпиталиста – это контроль комфортности больного, т. е. проблемы, не относящиеся к технологии специализированного отделения, в котором больной не находит человека – врача или сестру, заинтересованных в личности больного, а не в его синдроме! Да и как реализовать личностный контакт – для этого ведь надо разговаривать, а всю соматику можно измерить и зафиксировать точными приборами!» [1, с. 17]. Именно дефицит «личностного контакта», зачастую рискующий превратиться в дефицит клинического опыта, может стать причиной ложного шага со стороны врача.

По В. И. Далю, русское слово «врач» происходит от слова «врати» – «говорить». Основой врачевания, как и любой другой социальной науки, является умение врача успокоить, выслушать и убедить пациента в справедливости своих доводов, в том, что страждущий находится в надежных руках, и тут уж, воистину, «мы в ответе за тех, кого приручили». Своеобразным контрапунктом русскому термину «врач» является средневековый европейский термин «доктор», восходящий к латинским корням *docere* – учить и *discere* – учить, изучать. Можно сказать, что «врач» – увещевающий – обязан быть и «доктором» – изучающим, знающим. В этой двойственности врачебной природы и открывается нам одна из пер-

вичных проблем деонтологии в медицине: сочетание врачом необходимых знаний и навыков с обязательными для его нелегкого труда личностными качествами: чуткостью, вниманием, отзывчивостью, терпением, усердием. Часто именно опыт и возможности конкретного человека играют огромную роль в спасении жизней. Поэтому даже совершенная врачом роковая ошибка, за которую он имеет мужество понести наказание, не должна убивать в нем врача. В столкновении со своим врагом – болезнью – врач часто обязан идти на риск, сопряженный с использованием новаторских или просто неочевидных методов. Возможность ошибки в случае подобного риска невероятно велика, но вне этого риска невозможны прорывы в борьбе с недугом.

Список литературы

1. Зильбер А. Этюды медицинского права и этики. – СПб., 2006.
2. Лосев А.Ф. Ф. Ницше / Ницше: pro et contra: Антология. – СПб.: РХГА, 2001. – С. 981–992.
3. Мазин В. Введение в Лакана. – М., 2004.
4. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1990.
5. Сент-Экзюпери А. Планета людей. Письма. – СПб., 2000.
6. Фуко М. Рождение клиники. – М., 1998.
7. Шабалов Н. Педиатрия. – СПб., 2010.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 124.5 : 37.014.5

В. Н. Скворцов

Непрерывное образование в контексте философско-антропологического знания: постановка проблемы

В статье раскрывается место философской антропологии в системе современного социогуманитарного знания. Анализ проблем современного образования показывает, что именно философская антропология может выступить методологической основой формирования непрерывного образования как целостной системы.

The author regards philosophic anthropology as part of contemporary socio-humanitarian knowledge, analyzing modern education problems and arguing that philosophic anthropology can be the methodological basis of lifelong learning as a systematic entity.

Ключевые слова: философская антропология, непрерывное образование, воспитание, ценности, культура, человек.

Key words: philosophic anthropology, lifelong learning, upbringing, values, culture, man.

До последнего времени считалось, что антропология – наука, занимающаяся изучением природной обусловленности человека. Долгие годы «целостный» человек выпадал из сферы научного анализа, ему не было места в системе социально-гуманитарных наук. Изменения, происходящие сегодня в мировом сообществе, требуют выработки новой парадигмы развития общества, в центре которой – подход к человеку как к высшей ценности, самоцели и главному условию развития общества. Именно такая парадигма должна лечь в основу осмысления современных социальных и культурных процессов. Между тем в монополюбно господствовавшей у нас философской парадигме антропологическая проблематика фактически не разработа-

тивалась. Поэтому назрела необходимость активизации научных разработок в области антропологии и внедрения их в преподавание всего цикла гуманитарных дисциплин.

Основой человеческого бытия является природа. Человек, вобрав в себя всё природное, выступает одновременно составной её частью, высшим продуктом. Каково место человека в природе? В чем состоит сущность человека как вида? Каково предназначение человека? Ответы на эти и другие вопросы призвана дать философская антропология. Но это одна её сторона. Другая связана с тем, что человек становится общественным существом благодаря своим социальным свойствам и качествам. Характеристика общественного индивида включает в себя множество связей, но прежде всего связь «культура – человек». Эта связь отражает взаимодействие сложившейся системы социокультурных отношений, объективно существующей социальной среды и развития человека. Общество и культура – условия воспроизведения человека. Как пишут Л.П. Воронкова и А.А. Белик, «главные проблемы культурантропологических исследований связаны со становлением человека как феномена культуры: культурирование основных инстинктов человека, возникновение специфически человеческой конституции, строение тела человека в его связи с культурной средой, поведение человека, становление норм, запретов и табу, связанных с включённостью человека в систему социокультурных отношений, процессы инкультурации, влияние культуры на половой диморфизм, семью и брак, любовь как культурный феномен, становление мироощущения и мировоззрения человека, мифология как культурное явление и др. Не менее важны в современную эпоху вопросы экологии человека и культуры» [4, с. 29].

Философско-антропологическое знание есть, по сути, самопознание, неотделимое от самооценки, принципиально не позволяющей элиминировать субъективность самого рефлексирующего подхода. Философско-антропологическое познание как никакое другое насыщено пониманием в форме самопонимания. А последнее неотделимо от процессов и ценностей непрерывного образования. Философская антропология, таким образом, представляет собой сложно структурированный процесс самопостижения человеком себя как объекта и субъекта бытия. Этот процесс требует сочетания всех имеющихся в данной исторически определённой культуре познавательных форм – научных, обыденно-практических, эстетических, этических, религиозных, философских. Каждая из этих форм присутствует в антропологическом процессе со своими

специфическими познавательными процедурами, методологическими особенностями, содержательными результатами и оценочными критериями – от объективно-истинных до утилитарных.

Уже для развития научного знания в XIX в. была характерна дифференциация. Этот факт зафиксирован как в специальном науковедении, так и в общей философии науки. Ещё в самом начале двадцатого столетия С.Н. Булгаков отмечал, что каждая специальная наука «рассматривает социальную жизнь, очевидно, по-своему, с разных сторон, проводит на глобусе знания свою особую кривую, хотя, может быть, и пересекающуюся, однако не сливающуюся с другими» [3, с. 248]. И хотя пафосом развития научного знания продолжает по традиции оставаться устремлённость к всестороннему познанию объекта, все более очевидным становится, что достижение этой цели выходит за пределы возможностей не только каждой отдельной науки, но и собственно научного знания как такового. Оно требует возможно более полного привлечения всего спектра познавательных усилий человечества – от здравого смысла до философской метафизики. Это тем более относится к постижению человека, к рефлексии человека в этнокультурных аспектах. Можно согласиться с Б.Г. Ананьевым, утверждавшим, что проблема человека имеет, по сути дела, общенаучный характер [1].

Таким образом, философско-антропологическое знание отражает содержание всей духовной культуры каждого этапа исторического развития. Создание общей теории человека возможно лишь в рамках той теоретической конструкции, которая одновременно включает в себя синтетическую концепцию общества. Более того, концепция человека и концепция общества должны рассматриваться как две модификации некой единой теории культуры.

В модификации философии культуры, представляющей общую теорию культуры, на первый план выступает исследование суммативного аспекта бытия человека в культуре. Эта сторона общественной жизни не может быть адекватно понята вне связи с общественными отношениями, классовой и национальной структурой, политическими организациями и учреждениями. Поэтому в философском учении о человеке, во-первых, присутствуют и выступают в качестве основания концептуальные представления о строении природы, общества, культуры и их закономерностях. Во-вторых, в процессе познания человека в культуре осуществляется «очеловечивание» безличных теоретических конструктов, которые понимаются как результат объективации продуктов духовного мира человека. Внутренний мир человека обусловлен формами его

социокультурного бытия, являющимися плодом предметно-практической деятельности предшествующих поколений, а также продуктами духовного творчества. В то же время нравственно-духовный мир человека независим от объективированных социальных форм, учреждений и отношений. Речь идёт об относительной автономности внутреннего духовного мира человека, вся сложная структурная организация которого служит объектом внимания философской антропологии.

В этой связи особый интерес для философской антропологии представляет раскрытие собственной имманентной логики формирования и функционирования духовного мира человека, его субъектности, тем более что высшие уровни этого духовного мира (рефлексивное сознание, совесть, ответственность, смысл жизни) весьма опосредованно связаны с внешними социальными формами (государство, экономика, социальные институты и т. д.). Здесь речь идёт об индивидуальности человека. Индивидуальность есть неповторимая, уникальная реализация общеродовой природы человека в данном конкретном индивидууме. Она реализуется лишь в результате «контакта» одного человека с другим, понимания человеком человека, преодоления одной индивидуальности другой. Иными словами, человек раскрывается только через включение в систему общечеловеческих ценностей. Индивидуальность, отмечал Х.-Г. Гадамер, есть преграда чуждого, «которую должно преодолеть наше понимание, – в итоге понимание находит свое завершение, а идея индивидуальности свое обоснование лишь в бесконечном сознании. Именно пантеистическая включённость всякой индивидуальности в абсолютное делает возможным чудо понимания» [5, с. 404].

В свою очередь, продукты внутреннего духовного мира человека определяют особенности внешних социокультурных форм. Это сфера подлинной свободы человека. Это мир, который реализуется и как творчество, и как игра, и как риск, и как поиск и обретение смысла жизни. За все это человек несёт ответственность не только перед внешними обстоятельствами (обществом и другими людьми), но перед самим собой, своей совестью и нравственными убеждениями. Именно эта область связи внутреннего и внешнего составляет главное предметное содержание философской антропологии. Здесь формируется её основной понятийный аппарат и собственная методологическая база. В самом общем плане предметом философской антропологии является Человек Творящий. Человек как творец и продукт культуры несёт полную ответственность как за акт творения, так и за его результаты.

Творчество человека находит своё выражение в образовательном процессе, педагогической деятельности как системе обучения и воспитания подрастающего поколения, самообразовании человека на протяжении всей его жизни. Для современного образования характерна прежде всего тенденция глобализации. Никогда ранее образование не было столь устремлено к поиску путей единения в мировом образовательном пространстве. Глобализационные процессы охватывают все современные локальные цивилизации, включая и российскую. Это задаёт новые социокультурные стандарты, повышаются требования к интернациональному воспитанию, в основе которого лежит потребность в изучении и освоении культуры других народов. В педагогических кругах постепенно утверждаются ценности воспитания жителей Земли (общего дома человечества). Звучат идеи формирования ноосферного сознания. Востребовано и обращено к практике современного образования учение о ноосфере и ноосферном сознании, основы которого заложены в трудах В.И. Вернадского. Современное образование напрямую связано с концепцией непрерывного образования¹ и выявлением значения социокультурных условий для практической реализации этой концепции. Непрерывное образование развивалось, с одной стороны, как педагогическая концепция, а с другой – как феномен образовательной практики.

Впервые в целостном виде эта концепция была представлена на форуме ЮНЕСКО в 1965 г. П. Ленграндом, одним из крупнейших теоретиков непрерывного образования. Его доклад лёг в основу исследований и рекомендаций ЮНЕСКО в области распространения и реализации этой идеи. Подход Ленгранда предполагал более широкую (по сравнению с предлагавшимися до этого) трактовку понятия непрерывного образования. Ранее непрерывное образование трактовали либо как систему дообучения и профессионального совершенствования, т. е. рассматривали идею непрерывного образования исключительно с позиций участия взрослого населения в разных

¹ Идея непрерывного образования (*lifelong education* – англ.) – образование через всю жизнь человека, в течение всей жизни – привлекала к себе внимание выдающихся педагогов и философов. В частности, Я.А. Коменский в своем труде «Всеобщее воспитание» изложил теорию универсального образования и воспитания всех людей в течение жизни на основе равноправия. Такие крупные исследователи, как А. Кропли (Австралия) и Р. Даве (Индия) полагают, что истоки этой концепции можно обнаружить у мыслителей древней Греции [12, р. 186]. Однако только в середине XX в. непрерывное образование перестало пониматься как персонифицированная неинституциональная форма самообразования и было осознано как общественная потребность.

формах курсового обучения, последипломного образования и других видах учёбы, связанных с расширением, обновлением и актуализацией профессиональной квалификации, либо отождествляли непрерывное образование с общим и профессиональным образованием взрослых.

В современной концепции непрерывного образования воплощена идея, уходящая своими корнями в традиции гуманизма и ставящая в центр всех образовательных начинаний человека культуру, духовный мир человека, нравственно-этические ценности и т. д. В этой концепции очень важен новый взгляд на этапы жизни человека, «размывающий» традиционное деление на периоды учёбы, труда и профессиональной деятельности. Понимаемое таким образом непрерывное образование означает продолжающийся всю жизнь процесс, в котором важную роль играет интеграция как индивидуальных, так и социальных её аспектов. Сказанное напрямую увязывается с идеей воспитывающего общества. Это положение является ведущим для другого документа ЮНЕСКО – доклада комиссии под руководством Э. Фора «Учиться, чтобы быть».

В идее воспитывающего общества, т. е. общества, реализующего свой культурный и нравственный потенциал, отражается развитие концепции П. Ленгранда о необходимости многоаспектного учёта социальных процессов образовательного порядка. Образование, которое является не только средством, но и целью развития человека, должно «пропитать» собой всю его жизнь, охватить собой все общество. Поэтому концепция непрерывного образования в её теоретической части должна рассматриваться в рамках философского или, точнее, философско-антропологического подхода, поскольку речь идёт о системе «Человек – Общество – Культура». Нужно выйти за рамки узкого понимания образования и работать с мыслью о концепции воспитывающего общества. Должен измениться сам характер отношения общества к воспитательному процессу. Общество, которое признает за воспитанием соответствующие его значению место, заслуживает названия «воспитывающего общества».

Реализация этого замысла возможна в результате тесного взаимопроникновения просвещения, культурного воспитания и всего социального, политического и экономического. Проблему социальных условий, которые должны быть обеспечены для реализации идеи непрерывного образования, рассматривал, в частности, известный польский педагог Богдан Суходольский (1903–1992), внесший

значительный вклад в развитие теории непрерывного образования¹. По его мнению, у человека, воспринимающего свою социальную ситуацию как неблагоприятную, нет мотивации на образование. Материальные же условия жизни могут как содействовать такой мотивации, так и гасить ее. Таким же двойственным может быть характер воздействия на непрерывное образование и со стороны культуры. Слишком «легкая» (массовая культура, коммерческая) и слишком «трудная» (элитарная) культура могут ограничить мотивацию к участию в образовании, базирующемся на культурных ценностях. В конце 70-х гг. Р. Даве² был предложен тезис, согласно которому дальнейшее развитие концепции непрерывного образования требует интердисциплинарного подхода. Поскольку для внедрения и распространения этой концепции необходимы оперативные решения, касающиеся социальной политики и планирования, организации систем образования, программ обучения и т. д., Даве, в частности, отмечал, что концепция непрерывного образования предполагает связь с различными внеобразовательными формами жизнедеятельности человека, его социальными, историческими, культурными, философскими интересами, мировоззренческими установками, а также этносоциальными предпочтениями. Он также обратил внимание на необходимость установления связей между внутренними элементами образования, с одной стороны, и внеобразовательными элементами социальной среды – с другой.

В связи с этим Даве подчеркивал значение сотрудничества антропологов, экологов, экономистов, историков, философов, психологов и социологов в деле формирования теории и практики непрерывного образования. Его подход к концепции непрерывного образования можно охарактеризовать как философско-антропологический. Вместе с тем он обращает внимание на три фактора, которые почти во всех документах ЮНЕСКО принимаются в качестве основных условий реализации концепции непрерывного образования: объективные возможности учёбы для всех, мотивация, владение навыками учения. Проблеме связей между системой образования и другими элементами воспитывающего общества посвящены исследования Т. Паркина. В предложенной им модели непрерывного образования были выделены четыре основные группы элементов системы: люди (учащиеся, учителя, родите-

¹ О нем см. [2, с. 440].

² Подробный обзор зарубежной литературы по проблемам непрерывного образования см. [9, с. 146–184].

ли, сверстники), области (место жительства, работы, учебные заведения, библиотеки, музеи), средства (приборы и дидактические пособия), действия (программы, содержание и методы обучения). Более «обширную» модель непрерывного образования, исходящую из основополагающих ценностей самого феномена образования, предложил Х. Гуммель. Он утверждал, что сама суть непрерывного образования предполагает необходимость дополнения школьного образования, образования для взрослых и совершенствования профессионального мастерства различными формами параллельного образования. На первое место он ставил культурно-просветительские учреждения (музеи, театры, выставки, общества распространения знаний, которые формируют ценностный мир человека). На втором месте, по его мнению, стоят средства массовой информации, которые выступают главным коммуникативным средством современного постиндустриального общества. Далее в перечислении агентов и форм непрерывного образования стоят семья и группы сверстников. Интеграция и координация всех образовательных центров в рамках единой системы и определяют, по его мнению, эффективность непрерывного образования. Основные трудности в реализации этой модели Гуммель видит в сложности интеграции внеинституциональных форм с остальными формами образовательной деятельности, в то же время эти внеинституциональные формы, как он полагает, в большей степени подходят для реализации концепции непрерывного образования (поскольку они более гибки и легче поддаются изменениям) по сравнению с традиционной, формальной школьной системой, которая по своей природе трудно поддаётся реформированию.

В 1986 г. в Институте просвещения ЮНЕСКО в Гамбурге под редакцией П. Ленгранда была подготовлена книга [13], которая подвела итог работам в области интеграции наук о человеке, т. е. философской антропологии, применительно к задачам непрерывного образования. Основные её выводы можно выразить в двух тезисах:

1) центральной фигурой в образовании является человек, а главная цель образования – развитие индивидуума путём формирования у него умений, необходимых для исполнения таких, в частности, функций, как приобретение знаний, самовыражение, развитие социальных связей и умений действовать;

2) процесс учения протекает во времени и пространстве через искусство, науку, технику, т. е. культуру в самом широком её понимании как систему материальных и духовных ценностей, и во мно-

гом определяется морально-нравственным состоянием общества, его политической жизнью, а также системой коммуникаций.

В Меморандуме непрерывного образования Европейского союза, принятом в Лиссабоне, утверждается: «Европа уже вступила в „эпоху знаний“ <...>. Успешный переход к экономике и обществу, основанных на знании, должен сопровождаться процессом непрерывного образования – учения длиною в жизнь (lifelong learning)»[3]. Таким образом, согласно документам ЮНЕСКО, непрерывное образование означает всякого рода сознательные действия, которые взаимно дополняют друг друга и протекают как в рамках системы образования, так и за её пределами в разные периоды жизни. Эта деятельность ориентирована на приобретение знаний, развитие всех сторон и способностей личности, включая умение учиться и подготовку к исполнению разнообразных социальных и профессиональных обязанностей, а также к участию в социальном и культурном развитии как в масштабе страны, так и всего мира.

Вопросы непрерывного образования широко обсуждаются и в отечественной науке¹. Но хотя понятие «непрерывное образование» достаточно прочно вошло в современный научный оборот, само непрерывное образование как некая образовательная система пока не вышло за пределы концептуального понимания. Некоторые исследователи оценивают политику государств, реализующих идею непрерывного образования (концепцию воспитывающего общества) как максимализм по отношению к образованию. Этому взгляду противопоставляется инструментальный подход, характерный для модели-минимума, который трактует непрерывное образование как путь достижения конкретных и практически значимых целей, какими являются совершенствование профессиональных умений, повышение производительности труда, улучшение качества жизни, эффективное использование свободного времени.

Оба эти подхода не противоречат друг другу, однако в них выдвигаются различные перспективы при операционализации целей непрерывного образования. Инструментальный подход определяет направления образовательных перемен в категориях структур, концентрирующихся вокруг таких вопросов: как, когда, где и чему учатся люди? При неинструментальном подходе внимание исследователя сосредоточивается на условиях, сопутствующих образова-

¹ См., например, работы В.Г. Онушкина [11], Т.Ю. Ломакиной [6], Олейниковой О.Н. [8] и т. д.

тельными процессам, мотивации и требованиям со стороны этого процесса. Анализ показывает, что можно выделить четыре основных признака в современном обществе, стимулирующих развитие непрерывного образования: научно-техническую революцию, рост свободного времени, необходимость участия в культурных процессах, углубляющуюся демократизацию. Исходя из положения о том, что профессиональная деятельность, свободное время и культура носят социальный характер и одновременно предполагают постоянное творчество, можно утверждать, что непрерывное образование должно присутствовать в этих трех областях и одновременно, чтобы быть успешным, определять их социальные аспекты.

Исследование современного образовательного пространства позволяет выделить три взаимосвязанные сферы образовательной деятельности: институциональное образование, организованное внеинституциональное образование (курсы, библиотеки, музеи, радио, телевидение) и окказиональное образование, протекающее спонтанно (участие в жизни семьи, общение в кругу друзей, соседей и т. п.). Каждая из этих образовательных сфер относительно самостоятельна и занимает определенное место в образовательной иерархии. В частности, внеинституциональное и окказиональное образование выполняет «дополнительные» функции в системе непрерывного образования, а их роль в формировании знания может быть эффективно исследована только в рамках социальных и социально-профессиональных групп.

Нам представляется, что необходимо прийти к некоторому унифицированному представлению о концепции, формах, ценностях проявления непрерывного образования¹. В то же время мы полагаем, что, несмотря на значительный диапазон различий в подходах к непрерывному образованию, общеметодологической основой может выступать такая составная часть философского знания, как философская антропология. Философско-антропологический подход позволяет рассмотреть в качестве одного из фундаментальных понятий концепции непрерывного образования понятие человеческого капитала. Взятое в социокультурном аспекте это понятие расширяет наше представление, во-первых, о самой природе человека, его сущности и, во-вторых, о социальных механизмах, детерминирующих стремление человека к пожизненному (непрерывному) обучению. Напротив, понимание человеческого капитала исключительно в контексте экономической теории не только ограничивает возможности исследования проблем непрерывного

¹ Подробнее об этом см. [10, с. 37–96].

образования, но и нарушает естественный баланс между экономической и социальной сущностями феномена непрерывного образования.

Новизна национально-философской рефлексии непрерывного образования, с которой Россия вступила в XXI в., связана, в первую очередь, с нахождением сбалансированности образования общества и личности. Другой значимой особенностью национальной доктрины непрерывного образования выступает стремление к саморефлексии, к выявлению собственной специфики. Это может обеспечить продуктивность усвоения чужого (иностранного) опыта и не нанести ущерба, вполне вероятного при некритическом заимствовании. Третья особенность состоит в акценте на нравственно-этической сущности образования, в том числе и образования непрерывного. Именно нравственный императив в конечном счете определяет «полезность» наших знаний, умений и навыков. Таким образом, непрерывное образование и нравственное развитие человека – это единый процесс, и ни одна из его составляющих не может развиваться в ущерб другой.

Список литературы

1. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. – М., 1977.
2. Бим-Бад Б.М. Педагогический энциклопедический словарь. – М., 2002.
3. Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1993.
4. Воронкова Л.П., Белик А.А. Антропология // Культурология XX века: энцикл. Т. 1. – СПб.: Унив. кн.; ООО «Алетейя», 1988.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.
6. Ломакина, Т. Ю. Современный принцип развития непрерывного образования. – М.: Наука, 2006.
7. Меморандум непрерывного образования Европейского союза. Memorandum on Lifelong Learning. – Лиссабон, 2000.
8. Олейникова О.Н. Обучение в течение всей жизни. – М.: Центр изучения проблем профессионального образования, 2002.
9. Рухадзе Н.Б. Непрерывное образование – концепция, устремленная в будущее. – Тбилиси: Изд-во ТГУ, 1989
10. Скворцов В. Н. Социально-экономические проблемы теории непрерывного образования. 2-е изд., доп. и перераб / предислов. Н. А. Лобанова. – СПб.: Петрополис, 2004.
11. Теоретические основы непрерывного образования / под ред. В.Г. Онушкина. – М.: Педагогика, 1987.
12. Crompty, A., Dave, R. Lifelong education and training of teachers. – Humburg : UIE; Oxford : Pergamon Press, 1978.
13. Lengrand P. (ed.) Areas of Lifelong Basic to Lifelong Education. – Oxford-New York: Pergamon Press, 1986.

**Предпринимательский университет
как воплощение «третьей миссии» университета: pros and cons***

**Часть II. Теоретические модели предпринимательского
университета в современной литературе**

В статье рассматриваются определения понятия «предпринимательский университет» и раскрывается содержание этой институции. Анализируются основные модели построения предпринимательского университета и выделяются критерии оценки качества его работы. Ставится вопрос о месте и значении предпринимательского университета в современной России.

The article is focused on the analysis of definitions of the concept ‘entrepreneurial university’, its essence, major models and quality evaluation criteria, the author paying special attention to the problem of its role in contemporary Russia.

Ключевые слова: третья миссия, предпринимательский университет, инновационный университет, бизнес и высшее образование, критерии оценки работы университета.

Key words: Third mission, entrepreneurial university, innovation university, business and university education, criteria for evaluating university activities.

В первой части статьи мы рассмотрели историю и некоторые варианты интерпретации понятия «третья миссия» университета и подошли к проблеме оценки и воплощения этой стороны работы высших учебных заведений. Одной из стратегий реализации «третьей миссии» является модель «предпринимательского университета».

В исследовательской литературе предлагается несколько вариантов определения «предпринимательского университета». Генри Эцковиц считает, что такого типа университеты «обращаются к новым формам заработка: патентованию, исследовательской работе по контракту и налаживают отношения с частными компаниями» [6, р. 198–233]. По мнению Джеймса Крисмана (James Chrisman), в «предпринимательском университете профессора, технические специалисты или студенты всегда занимаются созданием новых

компаний» [2, p. 276–281]. Дэвид Дилл (David Dill) предлагает определить «перенос технологий» (*technology transfer*) «через формальные попытки капитализации на основе университетских разработок, создавая различные коммерческие компании. Сами же эти формальные попытки выражаются в работе специальных отделов в университете, ответственных за такого рода продвижение технологий» [13]. Свой вариант формулирует Йохен Рёпке (Jochen Rörke): «“Предпринимательский университет” может означать три вещи: то, что сам по себе университет как организация становится предпринимательским; то, что профессора, студенты или служащие университета тем или иным образом становятся предпринимателями; а также то, что университет взаимодействует с окружающим миром и возникает связь между университетом и регионом, основанная на предпринимательстве» [13]. С точки зрения Джорджа Суботски (George Subotzky), такой университет «характеризуется близкими отношениями с бизнес-компаниями, большей ответственностью работников за привлечение новых источников финансирования, а также бизнес-стилем управления и планирования» [16, p. 401–440].

Дэвид Кирби (David Kirby) считает, что, «сообразуясь с предпринимательской культурой, университет будет обладать способностью к инновациям, распознавать и создавать новые возможности, будет способен работать в команде, рисковать и отвечать на вызовы» [12]. В еще одной статье Генри Эцковиц утверждает, что «как обычный университет тренирует студентов и отправляет их обратно в мир, так “предпринимательский университет” является естественным “инкубатором”, предоставляя поддержку преподавателям и студентам в организации новых начинаний: интеллектуальных, коммерческих или объединенных» [7, p. 109–121]. Наконец, по мысли Мерле Якоб (Merle Jacob) с коллегами, «предпринимательский университет основывается на коммерциализации (по созданию новых учебных курсов, консультированию, другой активности) и коммодитизации (патентование, лицензирование, поддержка открытых студентами компаний)» [11, p. 1555–1569].

Несмотря на различия этих определений, объединяет их понятие о предпринимательстве и создании новых направлений работы в университетах, кроме того, исходя из них, в работе университета можно выделить формальные и неформальные факторы, влияющие на его предпринимательскую работу. Как пишет Марибел Герреро-Кано, формальные и неформальные факторы можно разделить на

три группы каждый и тем самым выявить некий идейный каркас «предпринимательского университета» [9, р. 6].

Формальные	Неформальные
Организационная и управленческая структура университета Миссия, организационная структура, стратегический менеджмент, гибкость, независимость	Отношение университета к предпринимательству Отношение студентов, профессоров, технических сотрудников
Поддержка новых университетских компаний Доступ к информации, консультирование, центры по созданию новых компаний, научные парки и т.д.	«Предпринимательские» предметы в университете Методология обучения
Образовательные программы по предпринимательству Создание программ для любого уровня образования	Образцы поведения, университетская система поощрений Успешные студенты, преподаватели, профессора или другие работники, которых университет поощряет за достижения

Эти же авторы соответственно данным признакам выделяют группу теоретических моделей уже собственно «предпринимательского университета», перечисляя, с нашей точки зрения, самые распространенные.

Во-первых, это модель Бартона Кларка [3], где в качестве формальных факторов перечисляются усиленная серьезными управленческими кадрами администрация университета, расширенное поле работы для новых и перспективных направлений, индивидуальный подход к финансированию, а в качестве неформальных – стимулирование академического «ядра» и интегрированная в структуру университета предпринимательская культура.

Во-вторых, модель Барбары Спорн [14, р. 1210–134] (Barbara Sporn), в которой автор исследует способности высшего образования к адаптации и пытается связать университетскую структуру с внешними структурами на основании организации работы (*management*), управления (*governance*) и выявления лидеров (*leadership*). Для описания процесса адаптации Спорн выделяет шесть формальных факторов (миссия и цели, структура университета, организация работы, управление и наличие лидеров), один неформальный (организационная культура, имея в виду возможность или невозможность организовывать работу в определенном ключе), модератором

в этой модели выступает принимающая изменения или не принимающая их внешняя среда.

Следующая модель предложена Эцковицем [8, р. 64–77]. В ней «предпринимательской университет» определяется через пять взаимосвязанных положений, составляющих формальные факторы: капитализация знания, взаимозависимость производственного и управленческого секторов, независимость в других институциональных сферах, гибридные формы организации работы и постоянное обновление структур и методов. В качестве неформального критерия здесь выступает уровень реновации, обновления.

В-четвертых, модель Дэвида Кирби [10, р. 599–603], в которой предлагается семь мер по продвижению университетского предприятия (формальные факторы): оформление инициативной группы, получение одобрения, оформление проекта, его реализация, коммуникация относительно его работы. В качестве неформальных критериев здесь выступают признание, продвижение по службе.

Наконец, свою модель предлагает и Марибел Герреро-Кано с коллегами [9, р. 11–18]. С их точки зрения, формальными критериями могут выступать организация работы и управленческая структура университета, наличие университетских программ по предпринимательскому образованию, поддержка новых бизнес-проектов (связанных с профилем университета) в рамках университета, возможность работы «инкубаторов» идей и проектов. Неформальными критериями здесь являются методология обучения и система академических поощрений за достижения, отношение самой институции к предпринимательству, наличие моделей для подражания/повторения. Системой референции в данном случае является микроэкономическая система и взаимное влияние этой системы и университета друг на друга.

Перечисленные модели, безусловно, нуждаются в проверке или хотя бы в эмпирическом обосновании. В связи с этим во всем корпусе работ о «третьей миссии» университета можно выделить группу статей, представляющих собой кейс-стади предпринимательской деятельности одного из университетов. Обычно такие статьи описывают историю университета, касаются государственной политики (чаще всего – это сокращение государственного финансирования и усиление требований по отчетности университета перед государством), поставившей университет перед необходимостью что-то менять в своей деятельности, чтобы выжить, наконец, описываются успешные меры, предпринятые администрацией университета, по выходу из кризисной ситуации. Для главной цели нашей статьи –

описать модель(и) предпринимательского университета и возможность его оценки – нам нет необходимости подробно обращаться к каждой работе. Мы выделим общие черты деятельности университета, которую авторы считают предпринимательской, и покажем, какие именно шаги предпринимались администрацией для превращения в новый тип университета.

Прежде всего, абсолютно все авторы согласны с положением, что ключевым фактором для создания университета нового типа является изначально присущая ему предпринимательская культура, проникающая во все аспекты работы учебного заведения. Это положение или высказывается напрямую, или считается само собой разумеющимся, но означает оно весьма странную вещь: университет должен в некоторой степени уже быть предпринимательским «по духу», чтобы иметь возможность стать таковым «в деле». Более того, сами авторы статей убеждают нас в такой интерпретации, когда пишут (достаточно часто), что ситуация каждого университета является уникальной и, следовательно, предпринятые меры невозможно считать правилами, применимыми к другим университетам. Все это, конечно же, ставит под вопрос создание и существование хоть какой-нибудь теории предпринимательского университета.

Большинство авторов высказывают мысль об абсолютной необходимости перестройки методов управления и о поиске направлений деятельности, необходимых или для рынка услуг или товаров в данной стране (стратегическое планирование в этом случае осуществляется исходя из запросов рынка, такая модель сложилась сегодня в США), или для государства в целом, которое регулирует деятельность университетов, исходя из своих потребностей (такая модель сложилась, например, в Чили или Швеции). Очевидно, что в чистом виде ни одна из моделей не может быть принята в России. С одной стороны, российские университеты являются замкнутыми структурами, деятельность которых регулируется комплексом правил, неприемлемых для рыночной системы (достаточно взглянуть на совершенно закрытый рынок университетских вакансий). С другой – история взаимоотношений государства и системы высшего образования в России за последние несколько лет показывает, что государство не может взять на себя регулятивную функцию, поскольку проводит реформы, совершенно не согласующиеся с ожиданиями академического сообщества, а следовательно, сообщество весьма настороженно относится к попыткам регуляции своей профессиональной деятельности.

Следующее общее требование к университету связано с предыдущим: авторы говорят о необходимости изменять политику финансирования как университетских департаментов, так и отдельных преподавателей. Прежде всего, имеется в виду сокращение финансирования для «неприбыльных» подразделений и реформа оплаты труда преподавателей: во-первых, их обязывают заниматься исследовательской работой и публиковать результаты в имеющих вес в академическом сообществе журналах, во-вторых, зарплата преподавателя напрямую зависит от того, работает он в рамках приоритетного для университета научного направления или нет.

Логично, что еще одной общей задачей многих авторов являются попытки выделить круг научных специальностей, которые могли бы быть интересны рынку или государству и которые университет мог бы назвать приоритетными. Здесь, что и неудивительно, преимущество у естественных и прикладных специальностей: медицина, биология человека, строительство, энергетика, микроэлектроника, IT, сельское хозяйство, а также право и лингвистика (собственно, из всех гуманитарных специальностей только две были упомянуты в рассматриваемых статьях). В рамках этих специальностей необходимо поощрять как исследования, так и попытки приложения этих исследований через создание новых фирм (студентами или преподавателями), совместную с производственными компаниями работу в лабораториях, создание сетей по обмену достижениями, работу с патентами и т. д. Собственно, здесь университет будет напрямую влиять на экономическую и социальную ситуацию того региона, в котором он находится, как через создание новых рабочих мест, так и через воплощение собственных изобретений.

Если мы снова обратимся к российским реалиям, то увидим, что и это требование, выделить «производящие» специальности, очень сложно выполнимо, даже если на минуту забыть, что российские университеты – это закрытые для влияния извне корпорации. Обратимся к статистике. За 2007 год государственные и негосударственные вузы России выпустили чуть более миллиона специалистов, более половины из которых сосредоточены в трех областях (по уменьшению количества выпускников): экономика и управление, гуманитарные науки, образование и педагогика (всего около 650 тыс. чел.) [17]. Такое положение указывает, что для большинства вузов требование выделить прикладные специальности будет означать перепрофилирование вуза и как следствие – увольнение большого количества сотрудников и отчисление еще большего количества студентов. Этого, очевидно, не могут себе позволить ни вуз, ни государство.

Здесь мы подошли к тому, чтобы высказать несколько критических замечаний относительно идеи предпринимательского университета, согласно которой университет должен стать более «прозрачным» для контроля со стороны государства и более чутким к изменениям на рынке, следовательно, университет должен стать открытым к инновациям. Однако в этом случае необходимо задать вопрос, подходят ли вообще такие цели институту высшего образования? Очевидно, что должны существовать некоторые границы глубины изменений университетов относительно требований рынка. Эти границы и определяют исторический облик университета, выполняющего первые две миссии – образовательную и исследовательскую. Если же, чтобы выжить, университету придется существовать в рамках постоянных изменений, то ему потребуется гораздо больше автономии, чем государство на сегодняшний момент готово ему дать.

С точки зрения некоторых исследователей [1; 15], взаимоотношения бизнеса и высшего образования представляют серьезную опасность для академической свободы. Во-первых, в таких отношениях остается открытым вопрос о том, где будет проходить граница влияния бизнеса на исследовательскую работу, принимая во внимание финансовую поддержку, оказываемую университету. Здесь же возникает проблема секретности новых технологий, которая совершенно нормальна в бизнес-сообществе, но неприемлема в университете, который существует под девизом свободного и равного доступа к знаниям.

Во-вторых, и это более важно, само понятие предпринимательской деятельности во многом находится в фундаментальном противоречии с ценностями, присущими академическим институтам. Бизнес-предприятие существует ради прибыли и производит только то, что потребитель желает покупать, высшее образование не может работать в понятиях «потребители» и «услуги».

Кроме того, вызывает некоторое недоумение тот факт, что третья миссия университета выражается именно через идею предпринимательского университета. Очевидно, что именно эта идея используется шире всего, поскольку лучше остальных формализуется: можно выделить критерии оценки работы такого университета, сами критерии достаточно просто выражаются в цифрах, которые поддаются элементарному сравнению и последующей проверке. Тем не менее, в этом случае получается следующее. Во-первых, третья миссия сводится только к экономической деятельности университета. Иными словами, деятельность, которая составля-

ет лишь один из аспектов работы университета, одновременно является деятельностью, охватывающей все направления работы, кроме преподавания и науки. Очевидна парадоксальность такого подхода. Во-вторых, сама идея предпринимательского университета вполне может быть реализована как в рамках научной деятельности (прикладные исследования), так и в рамках учебной работы (например, через преподавание курса по правильному написанию бизнес-проектов). Это снова нас приводит к мысли, что предпринимательский университет не может полностью выражать идею третьей миссии. Наконец, в-третьих. Из первых двух пунктов вытекает, что если третью миссию можно представить лишь через один из аспектов деятельности университета, то сама третья миссия очень плохо определена и требуется дальнейшая серьезная работа по ее определению.

Тем не менее, очевидно, что тема предпринимательского университета не только интересна, но и потенциально содержит в себе пусть и не до конца готовые, но все-таки рецепты по выводу российской системы высшего образования и науки из кризиса (хотя бы финансового). Помня о значимости соблюдения баланса в следовании бизнес-процедурам в рамках академических институций, необходимо тщательно и последовательно изучить опыт государств и университетов, уже прошедших этот путь, просто чтобы не повторять их ошибок.

Список литературы

1. Baron R. Higher education and the corporate sector: ethical dilemmas // *Ethical Principles, Practices, and Problems in Higher Education*. – Ed by N. Baca, R. Stein. – 1983.
2. Chrisman J., Hynes T., Fraser S. Faculty Entrepreneurship and Economic development: The Case of the University of Calgary // *Journal of Business Venturing*. – 1995. – № 10.
3. Clark B. R. *Creating Entrepreneurial Universities*. – Oxford, 1998.
4. Dill D. University-industry entrepreneurship: the organization and management of American university technology transfer units // *Higher Education*. – 1995. – № 29.
5. Economic Department. – Autonomous University of Barcelona. – Barcelona, 2006.
6. Etzkowitz H. Entrepreneurial scientists and entrepreneurial universities in American academic science // *Minerva*. – 1983. – № 21.
7. Etzkowitz H. Research groups as 'quasi firms': the invention of the entrepreneurial university // *Research Policy*. – 2003. – № 32.
8. Etzkowitz H. The evolution of the Entrepreneurial University // *International Journal of Technology and Globalization*. – 2004. – № 1.

9. Guerrero-Cano M., Kirby D., Urbano D. A Literature Review on Entrepreneurial Universities: An Institutional Approach // Working paper presented at the 3rd Conference of Pre-communications to Congresses. – Business Economic Department. – Autonomous University of Barcelona. – Barcelona, 2006.

10. Kirby D.A. Creating Entrepreneurial Universities in the UK: Applying entrepreneurship theory to practice // Journal of Technology Transfer. – 2005. – № 31(5).

11. Jacob M., Lundqvist M., Hellsmark H. Entrepreneurial transformations in the Swedish University system: the case of Chalmers University of Technology // Research Policy. – 2003. – № 32(9).

12. Kirby D.A. Entrepreneurship. – Maidenhead, 2002.

13. Röpke J. The Entrepreneurial University, Innovation, academic knowledge creation and regional development in a globalized economy // Working Paper Department of Economics, Philipps- Universität Marburg, Germany. – 1998. – № 15.

14. Sporn B. Building Adaptive Universities: Emerging Organisational Forms Based on Experiences of European and US Universities // Tertiary Education and Management. – 2001. – № 7(2).

15. Stauffer T. Ethics of cross-sector cooperation – the case of business and higher education // Ethical Principles, Practices, and Problems in Higher Education. – Ed by N. Baca, R. Stein. – 1983.

16. Subotzky G. Alternatives to the Entrepreneurial University: New Modes of Knowledge Production in Community Service Programs // Higher Education. – 1999. – № 38(4).

17. [URL:
http://stat.edu.ru/scr/db.cgi?act=listDB&t=2_6_17a&ttype=2&Field=All (дата обращения: 4.11.2013)], [URL:
http://stat.edu.ru/scr/db.cgi?act=listDB&t=2_6_18a&ttype=2&Field=All (дата обращения: 4.11.2013)].

К вопросу об антропогенезе в неолите

В статье анализируется процесс становления человека современного типа. Раскрывается содержание практической формы познания и его роль в развитии логического мышления и эволюции форм общности людей от родовой общины к этнической общности и государству.

The article deals with the process of modern man formation, the content of practical cognition and its role in the development of logical thinking and social forms evolution from clan to ethnic community and state.

Ключевые слова: неолит, современный человек, практическое познание, этническая общность, государство.

Key words: New Stone Age, modern man, practical cognition, ethnic entity, state.

К рассмотрению человека современного типа нужно подходить эволюционно и раскрывать его специфику в сравнении с ранними гоминидами, из которых он вышел. Когда эволюционные формы активности в своём развитии переходят от присваивающего к производящему типу деятельности, когда сознание в качестве социальной саморегуляции ранних гоминид дополняется абстрактным мышлением, когда субъективные формы чувственного отражения дополняются объективным познанием, тогда и возникает человек современного типа¹. Переход от неоантропа к человеку современного типа приходится на неолит. Человек неолита – это реальное начало человека современного типа, который зарождался VI–V тыс. лет до нашей эры.

Человек неолита: его зарождение и особенности

Из-за быстрого роста народонаселения и развития опыта охотников в конце верхнего палеолита наступил тотальный кризис присваивающей деятельности, когда интенсивность присвоения

© Скоробогатов В. А., 2013

¹ Отражение в своём эволюционном развитии прошло следующий ряд форм: элементарное отражение на уровне неживых материальных систем; раздражимость комочка живой протоплазмы; первичные восприятия рептилий; австралоперцепция на уровне ранних прегоминид; познание на уровне человека современного типа. Подробнее о развитии форм отражения см.: Скоробогатов В. А. Развитие форм отражения [1].

готовых продуктов намного превышала способность природы их возобновлять. Люди страдали и умирали от голода. Поэтому примерно 8 тыс. лет до н. э. на протяжении двух тысяч лет происходил поиск перехода от присваивающего типа деятельности (от охоты и собирательства) к производящему типу деятельности (к первичному скотоводству и земледелию). Примерно VI–V тыс. лет до н. э. животноводство и земледелие обрели устойчивую форму, и на этой основе зарождался более прогрессивный тип человека неолита.

Известно, что важную роль в жизни любого человека играет обыденное, жизненно-практическое познание. Оно может быть специализированным, но не оформляется концептуально и не требует для передачи и усвоения специальной подготовки. Такая практика является основой взаимопонимания людей и образует глубинный слой всякого другого знания. Именно такими специализированными формами практического познания выступили животноводство и земледелие неолита.

Непосредственным содержанием практической формы познания является не природная среда, а искусственные средства и продукты производящей деятельности, включающие в себя три компонента. Во-первых, технологическое преобразование объектов природы в искусственные условия, скажем, жизни овец (например, превращение зеленой травы в «хорошее сено»). Во-вторых, искусственное создание человеком таких объектов, которых нет в природе (например, постройка загона для овец и других функциональных приспособлений). В-третьих, главным средством производящей деятельности выступают накопленные опытом практических проб и ошибок технологические цепочки, включающие в себя разные орудия труда, материалы, методические приемы, программы и контрольные факты действительности. Таким образом, практическая форма познания выступает в эволюционном смысле не только в качестве новой формы, но и формы уникальной, исходной основы для образования в дальнейшем абстрактных мыслей (понятий). Полученное посредством практической деятельности и подтвержденное контрольными фактами действительности такое знание выступало как знание объективное и достоверное.

Поскольку для исходной формы практического познания характерна тотальная вербализация всех технологических операций и их продуктов, то рассмотрим две соотносительных лингвистических категории – знак и его значение. Слова в качестве языковых знаков интерпретируются как материальные и условные образования, которые представлены в височных долях коры головного мозга. Про-

изношение букв слова – это простые звуковые сигналы, в которых нет информации об объекте. Информация об объектах содержится в значении словесных знаков, которые (значения) локализованы в лобных долях коры головного мозга, ответственных за познание. Кроме того, имеется сознание как психологический механизм социальной саморегуляции индивида, которое регулирует и познавательную деятельность. Для регуляции познания информационные значения в лобных долях коры абсолютно необходимы. В практическом познании сознание замыкается и на звуковой сигнал (в височных долях коры), и на информационное значение (в лобных долях), и на центры разных технологических операций.

Сначала гипотетически сформулируем проблему: допустим, что заготовитель хорошего сена – Х по какой-то причине не произнес словесного знака, тогда при отсутствии звукового сигнала сознание минует височные доли коры и напрямую замыкается на информационное значение знака. Но знак и значение – соотносительные категории: без знака нет и его значения. Теперь информационный всплеск в лобных долях коры мы не можем называть значением. Этот информационный всплеск в познавательной зоне коры есть абстрактная мысль, или зарождение первичного понятия. Исключение из практического познания пустых звуковых сигналов может быть не только гипотетическим, но и реальным. Следует иметь в виду, что необходимая для практического познания вербализация оправдана. Сейчас речь идет лишь о чрезмерной вербализации и исключении большого числа излишних (избыточных) звуковых сигналов, когда потребность расширения масштабов животноводческого производства стала тормозиться чрезмерно громоздкой структурой практического познания.

В разных звеньях технологической цепи многие технологические операции и их продукты имеют одинаковое название. Когда словесные знаки повторяются 3–5 раз, они становятся привычными, но если повторяются 50–100 раз за ограниченное время, то становятся избыточными и раздражают человека. От чрезмерных повторов исполнитель находит спасение в автоматизме своих действий, когда комплекс технологических операций выполняется как бы вслепую, без напряжения голосовых связок гортани. Возникает вопрос: какое содержание остается в «абстрактной мысли», если она отвлечена от качества (ощущения)? – Поскольку «абстрактная мысль» предстает как информационный всплеск в познавательной зоне коры головного мозга, то информационным содержанием ее

может быть только количество информации. По определению, категория количества выражает степень объективного сходства или различия предметов, сравниваемых по однородному свойству.

Таким образом, животноводство и земледелие неолита стали не только первой формой материального производства, но и первой формой практического познания, которое начиналось с познания количества информации.

Еще в начале четвертого тысячелетия до нашей эры первичные понятия определяли перечислением комплекса правильных технологических операций. Но позже изменился характер определения понятий, когда простое перечисление технологических операций стали заменять высказываниями с утвердительным или отрицательным значением, т. е. суждениями. Вместе с этим и определяемые понятия приобрели логический характер, так как логические понятия и суждения развиваются во взаимной связи. Вслед за этим образовались развернутые высказывания с указанием правила получения вывода, или умозаключения. С этого времени абстрактные мысли приобретают логический характер.

Поскольку абстрактные мысли и понятия образуются на основе практического познания, то исходные свойства последнего (такие как объективность, достоверность, истинность и всеобщность) переносятся и на логические понятия, суждения и умозаключения. Это означает, что объективное содержание абстрактных понятий зависит от исходной практики, а на структурные связи понятий может оказывать влияние логика. Факты переплетения логичного мышления с поэтическим воображением и религиозными мифами свидетельствуют об ограниченности познавательных возможностей логического мышления.

Антропогенная (естественная) форма общности людей неолита

У человека неолита вместе с устойчивым скотоводством и земледелием образовалась новая форма общности – сельская соседская община, объединявшая все семьи, куда могли входить люди разной степени родства и пришлые люди. Единая соседская община всего поселения выступала как первичное этническое сообщество, как этническая единица. Принципом организации этнической общины были не кровно-родственные, а технологические производственные отношения, когда главным было одно: кто лучше ухаживал за животными и получал быстрый прирост поголовья стада.

Сельская соседская община хорошо согласуется с одним из основных выводов современной синтетической теории эволюции о том, что реальной эволюционной единицей является популяция, а не отдельная особь (как считал Ч. Дарвин). В верхнем палеолите эквивалентом популяции была родовая община, а в эпоху неолита ей на смену пришла этническая община, а не индивид и не отдельная семья. Последняя временна и преходяща, она полностью регулируется правилами организации и функционирования этнической общины.

Объединение этнических земель и образование государства

В VI–V тысячелетии до н. э. расширились масштабы материального производства, что вызвало общий прирост населения. Поскольку население этнических общин было смешанным, то объединение земель не могло происходить по признаку кровного родства. На смену ему приходит объединение, основанное на территориальном принципе, – начинается строительство государства. Для защиты объединённой территории земель создаются особые отряды вооруженных людей, особые группы людей назначаются для управления общей территорией. Остальное происходит автоматически. Государство управляет и охраняет не материальное производство и не этнические общины, а общую территорию и народ. Последним понятием обозначают всех людей этнической общины. Государство – это внешнее инородное образование, чуждое антропогенезу и этническим общинам, оно не развивает сущностные силы человека. Государственная власть изначально поставила себя выше любой этнической общины и открыто подчинило их государственной идеологии в виде набора требований экономического, политического, юридического, нравственного и даже религиозного характера, которыми может подавлять социальные, культурные и нравственные традиции этнических общин.

Возможность агрессивных войн, заложенная в военно-политической природе государства, подрывала основы всего антропогенеза. Если адекватная технология (творцами которой были свободные животноводы и земледельцы) вела к росту производства материальных благ и, следовательно, к росту народонаселения в неолите, то агрессивные войны государства преднамеренно уничтожали и порабощали многие народы. Если устойчивые формы животноводства и земледелия радикально обогащали сущностные силы человека неолита и возвышали его до уровня человека современного типа, то институт рабства (насаждаемый государственной властью) упраздняет для побежденных не только факт человека со-

временного типа, но и весь антропогенез ранних людей, поскольку низводит раба до уровня диких животных. Так свободный творец технологии материального производства силою государственной власти низводится до уровня бездушного орудия и тяглового скота.

Таким образом, государство – это военно-политическое объединение этнических земель, где этнические общины поставлены в военно-идеологическое подчинение государственной власти. Причина этого заключена в принципе присвоения, который еще в верхнем палеолите был заложен в организацию племен. В IV тысячелетии до н. э. этого принципа никто не преодолевал. Скорее, наоборот: древнее государство не только восприняло этот принцип, но и довело его до абсурда. Сложилась парадоксальная ситуация, когда этнические общины, которые в то время были символом эпохального прогресса, оказались в полном подчинении у государственной власти с ее архаическим принципом присвоения. Из этого принципа вытекает агрессивная, захватническая и рабовладельческая сущность древних государств.

Таким образом, исследуя становление человека в единстве филогенетического и онтогенетического аспектов, автор пришёл к выводу, что человек современного типа – не одноразовый продукт генетического становления, что он рождается дважды. Сначала младенец формируется в материнском организме и рождается как человеческое существо в физиологическом смысле. Физиология обеспечивает лишь необходимые предпосылки для социального и морально-психологического достраивания человека. Движущей и определяющей силой такого достраивания выступают способы жизнедеятельности ближайшего (этнического) окружения и способ жизнедеятельности самого индивида, погружённого в этнос. Этническое сообщество в качестве ближайшей социальной среды воспитывает подрастающее поколение общины, формируя у детей и подростков производственные, социальные и морально-психологические навыки поведения. Так происходит второе – социальное и морально-психологическое рождение человека.

Литература

1. Скоробогатов В. А. Развитие форм отражения. – Л., 1984.

О философии В. И. Вернадского, гуманизме и антропоцентризме

Феномен В. И. Вернадского рассматривается в границах естественно-научной ветви философии «русского космизма». Анализируется проблема гуманистической и антропоцентрической интерпретации мировоззрения ученого.

V. I. Vernadsky's philosophy is treated as part of the scientific branch of «Russian cosmism» philosophy, the author analyzing the problem of humanistic and anthropocentric interpretation of the scholar's worldview.

Ключевые слова: В. И. Вернадский, позитивизм, русский космизм, научное мировоззрение, ноосферизм, гуманизм, антропоцентризм, биоцентризм, космизм, антропокосмизм.

Key words: V. I. Vernadsky, positivism, Russian cosmism, scientific worldview, noospherism, humanism, anthropocentrism, biocentrism, cosmism, anthropocosmism.

До сих пор огромное научное наследие академика В. И. Вернадского (1863–1945) не изучено во всей его полноте и целостности. Его разнообразные идеи, особенно философско-теоретические положения, получают различное толкование, им придается разнородный смысл и значение. Неоднозначно понимаются искания Вернадского и как представителя философии «русского космизма».

Ничуть не занижая значимость творческой деятельности В. И. Вернадского и образ великого ученого-мыслителя, всё же необходимо иметь в виду меру аутентичности современных интерпретаций его взглядов. В развитии «космизма» В. И. Вернадскому с определенного времени отводится исключительная, а порой «революционная» роль. Его имя связывают, прежде всего, с созданием оригинального, хотя и концептуально не законченного, учения о ноосфере¹. В советский период, в последней четверти XX в. понятие

¹ Разработкой положений о ноосфере В. И. Вернадский занимался в течение многих лет до конца своих дней. Статья «Несколько слов о ноосфере» была написана Вернадским в 1943 г. и опубликована в 1944 в журнале «Успехи современной биологии» (№ 18). Это была *последняя прижизненная публикация ученого*, где он указывал: в

«ноосферы» получило широкое распространение. В настоящее время интенсивно разрабатываются такие концепции, как «ноосферизм», «ноосферная глобализация», «ноосферный социализм», и даже пишут о мировоззренческой «вернадскианской революции» [18]. Учению о ноосфере современные ноосферисты придают целостный характер и выраженный социогуманитарный смысл. В этом качестве идеи Вернадского, на наш взгляд, получают довольно произвольную интерпретацию, «домысливаются» – в них закладываются и в связи с ними разрабатываются иные смыслы в «одежде» терминологии и авторитета выдающегося ученого. При этом общим местом становится декларирование сверхактуализации именно «философии В. И. Вернадского», констатация ее необыкновенной значимости для современной науки и практики¹. Сама личность В. И. Вернадского среди представителей научной (проективной) ветви русского космизма резко выделяется своей неоднородностью, широтой культурных интересов, философско-теоретической направленностью. Но мы согласны с теми, кто отмечает существенный момент, объединяющий столь различные индивидуальности «сциентистов-космистов»: «собственно философский смысл всех их построений в действительности оказывается своеобразным и не столь уж необходимым довеском к концептуальным схемам и протекающим из них выводам» [14, с. 77–78].

Впервые развернутое изложение философских исканий Вернадского и их оценка представлены в книге известного философа и богослова В. В. Зеньковского «История русской философии» (1948–1950). Думается, что его трезвые суждения и оценки имеют вполне современное звучание и значение. Во-первых, В. Зеньковский связывает имя В. И. Вернадского с позитивизмом и «русским позитивизмом», в частности, относя его к «позитивизму в среде русских естествоиспытателей». Называя В. И. Вернадского «самым ярким представителем» поисков русскими учеными «научного мирозерцания» [12, с. 19], Зеньковский предварительно сопрягает философские построения философствующих русских ученых с позитивизмом. Он резонно выделяет как наиболее существенные три общие черты течений, тяготеющих к «научному мировоззрению», «научной философии»: 1) вера в единственность научных методов постижения бытия, преклонение перед научными приемами

«подготавливаемой к печати книге “Химическое строение биосферы Земли” я касаюсь вопроса о ноосфере более подробно» [6, с. 510]. Книга впервые издана в 1965 г. [4].

¹ В отношении полемики о «ноосферизме» весьма показательны «Открытое письмо» президента Ноосферной общественной академии наук А.И. Субетто [19].

мысли, наивный рационализм; 2) убеждение в относительности нашего знания, в его постоянной эволюции, в невозможности никакого «абсолютного» знания; 3) «антиметафизическая тенденция» – отвержение всякой метафизики [12, с. 6–7]. Однако, говоря о Вернадском, рукоположенный автор отмечает и резкое расхождение с «новейшим позитивизмом»: «В построениях Вернадского, всецело покоящихся на вере в науку и проникнутых истинным пафосом «научного мировоззрения», мы видим очень осторожное и даже бережное отношение к областям, стоящим вне науки, – философии и религии» [12, с. 21]. Именно в этом о. В. Зеньковский видит «бесспорную ценность» построений Вернадского и делает важное заключение: «У русских ученых мы вообще часто находим попытки философски выразить то, что дали им специальные научные изыскания. Но почти все эти построения ограничены общими тенденциями эпохи, нашедшими свое выражение в “позитивизме”. Поскольку отдельные выдающиеся ученые все же стремились, опираясь на свою специальную научную работу, развернуть целое “мировоззрение”, мы имеем довольно много разрозненных, не поддающихся никакой систематизации отдельных обобщений», однако «Вернадский, Мечников, раньше Пирогов все же неотделимы от истории русской философии» [12, с. 25]. А в целом, по мнению Зеньковского, все эти построения «чрезвычайно характерны для той культурной эпохи, которая сложилась в России во второй половине XIX в., и гораздо больше относятся к истории русской культуры, чем русской философии» [12, с. 25–26]. Кстати, следует отметить, что у Зеньковского нет и речи о «космизме» как каком-то направлении в философии, тем более – о «русском космизме».

Интересно, что в солидном современном учебнике «История русской философии» для специальности «Философия» [7] учение Вернадского излагается «под одной крышей» с учениями таких русских космистов, как Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский. Симптоматично, что Федоров и Циолковский фактически причисляются к «представителям философских идей в естествознании» (т. е., к «естественно-научной ветви» русского космизма), хотя большинство исследователей относят первых двух (часто К. Э. Циолковского и непременно Н. Ф. Федорова) к религиозно-мистической его ветви. Данное соединение, совместное рассмотрение этих мыслителей здесь никак специально не аргументируется. На наш взгляд, именно безоглядный сциентизм в опоре на «научную рациональность» и «безбрежный эволюционизм», безусловно, роднит эти учения и является объективной основой отнесения столь

различных мыслителей к «естественно-научному космизму». В то же время роль человека в конечном счете сводится ими к простоте «вторичного фактора», несмотря на декларации о мощности, огромной значимости этого фактора («общее дело» Н. Ф. Федорова, «космическая этика» К. Э. Циолковского и даже «ноосферизм» В. И. Вернадского).

По Вернадскому, само становление ноосферы – результат сложного космического процесса, необходимая и закономерная часть стройного космического механизма; ноосфера – объективный, неизбежный результат эволюции космоса:

«Ноосфера последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории – состояние наших дней. <...>. Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу. Мы вступаем в нее – новый стихийный геологический процесс...» [5, с. 551].

Новое состояние земной оболочки – ноосфера – «объективный, неизбежный результат эволюции космоса», и вместе с тем он (этот процесс) связан с «сознательно организуемой на основе ее целенаправленной деятельностью человека», с «научной мыслью». Неслучаен далее такой пассаж В. И. Вернадского, отражающий натуралистические истоки его оптимизма:

«Но важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим» [5, с. 551; 6, с. 510].

«Ноосфера» – стихийный геологический процесс. Но если человек «идёт не в унисон»? И как же быть с «природной стихией» и, наконец, с «отрицанием антропоцентризма», вменяемого Вернадскому, – ведь «всё в наших руках»? Действительно, заявления Вернадского об активном, целенаправленном, подразумеваемом преобразующем характере человеческой деятельности (именно «научной деятельности») не получают развернутого обоснования и пояснения – это так и остается на уровне деклараций. И недаром. Не лишен серьезных оснований предложенный К. М. Петровым взгляд на учение о ноосфере как на явление не столько науки, сколько культуры: «Особым романтическим настроением озарено творчество русской интеллигенции, пережившей революционный подъем в начале XX века. Именно она принесла в советскую Россию веру в высокие идеалы, в торжество разума и справедливости». Отблеск романтизма озаряет полет творческой мысли великого естествоис-

пытателя В. И. Вернадского – основоположника учения о биосфере. И хотя сам Вернадский неоднократно подчеркивал, что в основе его научных работ лежат не гипотезы, а эмпирические обобщения и наблюдения натуралиста, я бы назвал его мысли о ноосфере смелой романтической гипотезой» [16, с. 342]¹.

Глубоко рационалистическое сознание В. И. Вернадского полагало необходимым организовать все человеческое бытие на разумных, научных основаниях. Его упования на «научную мысль» как новую, но закономерную и необходимую геологическую силу принимают характер глубокой веры в «разумность» непрерывно развивающегося объективного бытия. Космология Вернадского носит выражено телеологический характер, и его рассуждения в аспекте проблем человека, на наш взгляд, весьма близки к «космической телеологии»².

Наряду с общими чертами представляется возможным усмотреть *существенное отличие* философско-антропологических интенций в космогонии В. И. Вернадского и характера его поисков от позиции представителей научной ветви русского космизма, к которому его относят. Вместе с «безбрежным оптимизмом» и сциентической направленностью размышления Вернадского отличают здоровый скептицизм, проникнутый кантовским сомнением, более реалистичный подход в футурологических выкладках, более широкий осторожный и взвешенный взгляд на сущность человека, что позволяет ему избежать «технотеизма» и приписываемого ему вульгарного антиантропоцентризма. Удивительно, но Вернадского настойчиво называют гуманистом, одновременно утверждая при этом, что он – антипод Канта в смысле отвержения антропоцентризма [20]. Ведь «оговорки» Вернадского весьма существенны:

«Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободного мыслящего человечества как единого целого» [4, с. 279].

¹ Подобную точку зрения высказывает и биограф В.И. Вернадского, член комиссии РАН по творческому наследию Вернадского, писатель, геолог, гидрогеолог и историк науки Р. К. Баландин, со всей определенностью утверждая, что «Вернадский нигде и никогда не называл свою гипотезу ноосферы учением» [1, с. 10].

² Учение, получившее распространение в Англии и США в 20–30-х гг. XX в. (O. Stepldon, F. Woodbridge, W. Cheldon), где Должное выступает выражением космической целесообразности, а Добро являет себя как осуществление человечеством в качестве природной силы тенденций Вселенной [10, с. 34]. Показательны даже сами названия этих текстов (напр.: Woodbridge F. *Nature and mind*. (1937)), весьма созвучные умонастроению В. И. Вернадского.

Где же «борьба с антропоцентризмом», вменяемая Вернадскому? Или здесь у Вернадского внутреннее противоречие: с одной стороны, Природа самоценна, с другой – «во имя человека»? Но почему-то слишком легко космизм Вернадского противопоставляют Канту и делают вывод о «пустоте» кантовского космоса: «Космизм Вернадского существенно отличается от кантовского. Это мировоззрение пронизано неудовлетворенностью антропоцентризмом, для которого космос оказался “пустым”, ибо в нем не нашлось места жизни и человеку (?! – А.Ж.)» [20].

На чем же тогда основаны рассуждения о «гуманизме Канта»? Следует считаться с тем, что существуют и различные виды антропоцентризма, и различное его понимание. Поэтому у одних «антропоцентрическая» философия якобы опустошает Мир, у других же именно отказ от антропоцентризма делает мир «пустым» [14]. *Неприятие антропоцентризма*, как представляется, связано (в советской и современной российской – «перестроечной» и «постперестроечной» – литературе) со своеобразной интерпретацией принципа «служения целому», ведущей, если быть до конца последовательным, к отрицанию гуманизма как идеи. Подобная последовательность оборачивается выводами, по существу, противочеловеческими. Так, Г. С. Батищев, характеризуя антропоцентризм, использовал термин «своецентризм», а в своем докладе на XVIII Всемирном философском конгрессе (1988), подтверждая свою облюбованную позицию, призывал к *преодолению антропоцентризма*: «Решающей альтернативой для судьбы каждого человека и всего человечества перед лицом крайней угрозы глобальных проблем является преодоление антропоцентризма. Только это позволяет поставить на надлежащее место также общечеловеческие ценности как обладающие приоритетом по отношению к любым социальным группам» [2, с. 19]. Уповая на объективный разум, Батищев называет любые формы антропоцентризма («каков бы он ни был – индивидуальный, трансцендентальный, коллективный, общечеловеческий») «аксиологическим субъективизмом» и «прометеевой слепотой». Отвержение антропоцентризма Г. С. Батищевым, конечно, неслучайно и связано с традициями космизма, влияние которого мы видим и в творчестве его непосредственного учителя Э. В. Ильенкова, писавшего о спасении Разума через смерть, о рождении мыслящего духа из огня рукотворного смерча, организованного самим человеком во Вселенной [13]. Мы здесь сталкиваемся не с чем иным, как с обоснованием добровольного жертвенного отказа Человечества от жизни во имя Будущей жизни. Фактически к этому же клонит

В. С. Голубев. Рассуждая о нужности углекислого газа для растений, он эпически заключает, что человек «помогает» природе, сжигая органику, а «роль человека состоит в увеличении “запаса прочности” биосферы», и необходим «отказ от антропоцентрического мировоззрения “биосфера для человека” в пользу биоцентризма “человек для биосферы”» [8]. Таким образом, утверждается, что *назначение человека* – «сознательно выполнять свою биосферную функцию».

Лишенный «романтических иллюзий» К. М. Петров, сопоставляя два альтернативных утверждения – тезу «Человеку разумному принадлежит главенствующая роль в биосфере будущего» и антитезу «Человек разумный – слепая ветвь эволюции», – заключает: «Истиной я считаю антитезу». Это утверждение согласуется с его резким неприятием антропоцентризма: «Антропоцентрическое мировоззрение превратило человеческую популяцию в больной орган, живущий по собственным законам, не согласованным с Геей и космосом. Аналитический рассудок затмил глубинный разум наших предков с их интуитивным, мифологическим и вместе с тем целостным восприятием мира. Человечество пока не способно к коэволюции, ему грозит гибель, если оно не будет следовать законам Гей» [16, с. 354].

Наконец, пример «жертвенности» уже откровенного антигуманизма, показывающий, однако, имплицитную связь гуманизма и антропоцентризма, в том, что, преодолевая антропоцентризм, В. С. Дорошин отважно отбрасывает и «священную корову» европейской культуры – гуманизм: «Гуманизм – безоснователен теоретически и практически <...> Высшая цель человека выходит за рамки его биологического существования. Высшая цель человека – целое, элементом, частью которого он является. Это целое называется природа. <...> лозунг “Всё во имя человека, все для блага человека” является ложным призывом, так как, во-первых, рассматривает человека как самоцель своего развития, и, во-вторых, под “всем” может пониматься только природа, которая не может быть средством по сути своей. Абсолютное – всегда цель для самого себя, но никогда не средство для своей части» [9, с. 273–274]. Приведенные примеры иллюстрируют специфическое понимание антропоцентризма, ведущее не только к отказу от него. Специфически понятый антропоцентризм оборачивается отвержением гуманизма и фактически ведет к отказу от «человечности» в интересах некоего объективного Целого.

Для нас ясно одно – теряя свою антропоцентрическую направленность, гуманизм теряет самое свое существо. В то же время, любое неантропоцентрическое мировоззрение выносит человека «за скобки» бытия. На это верно и точно указывает, например, А. М. Буровский: «Нельзя безнаказанно лишать человека особого места в мире. Человек или ощущает себя выше любого другого животного – и тогда он может быть действительно выше. Или он считает себя таким же, как другие животные. Или даже просто сомневается в своем положении “выше”. И тогда неизменно оказывается значительно ниже. В конце концов, то, что мы называем “зверством”, свойственно именно человеку. Может быть, это и есть самый страшный аспект “зеленого тоталитаризма” ... – “Все люди подобны свиньям, влезшим в прекрасный бессмертный сад”» [3, с. 148] .

Мы вполне солидарны с теми, кто связывает гуманизм и антропоцентризм в положительном диалектическом единстве и склонны видеть «подлинный гуманизм» в «антропоцентрическом гуманизме» или «гуманистическом антропоцентризме», или, иначе, в «нравственной духовности», преодолевающей зоологический индивидуализм, с одной стороны, и «спасающей индивидуальность» (В. С. Соловьев) – с другой. И, вероятно, следует согласиться с констатацией неизбежной бытийности антропоцентризма: «Мы просто не можем без него обойтись, даже если подвергаем его критическому разбору и постоянно от него отрешиваемся» [17, с. 17]. Более того, весьма важным представляется и замечание К. А. Сергеева о том, что ренессансное мышление возвышает «не столько философию индивидуальности, сколько философию Всеединства, которая в русской мысли обрело аналог в лице В. С. Соловьева» [17, с. 21]. Основание этого возвышения именно в идее *humanitas*¹.

Синтетическое мировоззрение Вернадского позволяет ему, проводя принцип всеобщей связи и развития, во многом избежать противоречий и «дыр», столь свойственных философии «русского космизма», не дает превратить его учение в антидиалогичный психологический феномен, носящий характер религиозной веры. Неслучайно мысли Вернадского о ноосфере концептуально не оформились в целостное учение – его энциклопедические знания и

¹ Отказываясь от антропоцентризма, каким же образом и в чём усматривают уважаемые авторы вмняемый русскому космизму высокий гуманизм? Нам представляется, что не может быть гуманизма вне антропоцентризма. Подробнее см. [8].

здравый смысл не позволяли превратить размышления в некую догму, претендующую на статус абсолютной истины, он прекрасно осознавал относительность научного знания, как и «относительность относительного». Однако общие черты сомнительной антропологии «русского космизма» ему присущи, хотя и существенно «смазаны» и смягчены. Личность и мировоззрение выдающегося ученого и мыслителя выделяются в среде философствующих ученых-естественников отсутствием узкой направленности, осознанным проведением в своих обобщениях принципов развития и относительности, хотя наиболее неразработанной стороной его мировоззрения остается именно антропология, что является характерной чертой «научной ветви» русского космизма. Но взгляды Вернадского перехлестывают за рамки этого направления – они для него узки технократической направленностью и сциентической самоуверенностью.

Представляется, что мировоззрение В. И. Вернадского носит противоречивый характер, что не позволяет отнести его к противникам антропоцентризма со всей определенностью (как, скажем, Н. Г. Холодного). Но даже известный специалист в области философии естествознания А. С. Мамзин в статье к 150-летию рождения В. И. Вернадского отмечает антиантропоцентризм Вернадского и выражает солидарность с суждениями В. С. Голубева о необходимости отказа от антропоцентризма («биосфера для человека») в пользу биоцентризма («человек для биосферы»). При этом Мамзин справедливо указывает, что эти суждения отражают «точку зрения огромного числа учёных» [15, с. 131]. Однако взгляды В. И. Вернадского видятся не столь однозначными. С одной стороны, деятельность человека признается им целенаправленной, активной, преобразующей, осуществляемой «в его интересах» (что и выражено в понятии «ноосфера»), и это фактически – *антропоцентризм* (и только тогда, возможно – гуманизм!). Но с другой стороны, антропологическая проблема решается им исключительно в космологическом аспекте, где «как прошлое, так и настоящее, будущее человека оказываются поставлены в полную и всеобъемлющую зависимость от природного процесса в биосфере» [14, с. 200].

Характер философских поисков В. И. Вернадского, на наш взгляд, лишней раз показывает, что антропоцентризм не может изжить себя, как полагают многие, а является имплицитным онтологическим основанием человеческого познания и деятельности.

Список литературы

1. Баландин Р.К. Учение о биосфере, мечта о ноосфере // В.И. Вернадский. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – С. 5–30.
2. Батищев Г.С. Истина и безусловные ценности // Гуманистические ценности современной культуры. Препринты докл. сов. ученых к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21–27 авг. 1988 г.). – М., 1998. – С. 18–24.
3. Буровский А.М. Человек из биосферы. Постклассическое знание versus классическая экология // Общественные науки и современность. – 1999. – № 3.
4. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. – М., 1965.
5. Вернадский В.И. Живое вещество и биосфера. – М., 1994.
6. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М.: Наука, 1988.
7. Голованов Л.В. Учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере // История русской философии. – М.: Республика, 2001. – С. 387–389.
8. Голубев В.С. Антропоцентризм и биоцентризм: попытка сопоставления // Человек. – 1996. – № 3. – С. 187–189.
9. Дорошин В.С. О гуманизме // Человек в мире диалога (Материалы II Всерос. конф.). – СПб., 1993. – С. 273–274.
10. Дробницкий О.Г. Космическая теология // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3. – М., 1964.
11. Желобов А.П., Желобов А.А. Гуманизм – habitus animi современной культуры // Человек в пространстве культуры. – СПб., 2008. – С. 37–64.
12. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч.2. – Л.: ЭГО, 1991.
13. Ильенков Э.В. Космология духа // Э.В. Ильенков. Философия и культура. – М., 1991. – С. 415–437.
14. Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма: Монография. – Екатеринбург, 2001.
15. Мамзин А.С. Научное мировоззрение, вненаучное познание и человек в когнитологии В. И. Вернадского (к 150-летию со дня рожд.) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. Т. 2. Сер. Философия. – 2013. – № 1. – С. 127–134.
16. Петров К.М. Эволюция и коэволюция биосферы-ноосферы // Биология и культура. – М., 2004. – С. 342–358.
17. Сергеев К.А. Ренессанские основания антропоцентризма. – СПб., 1993.
18. Субетто А.И. Ноосферная научная школа в России: Итоги и перспективы / под науч. ред. Л. А. Зеленова. – СПб.: Астерион, 2012.
19. Субетто А.И. Ноосферизм: движение, идеология или новая научно-мировоззренческая система? (открытое письмо – ответ некоторым «борцам» против ноосферизма). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.govime.com/web?hl=ru&q=неосферизм>.
20. Шубин В.И. Кант и Вернадский. [Электронный ресурс]. – URL: <http://vernadsky.lib.ru>.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2 : 257

А. Н. Волкова

Языческие формы религиозного и мистического опыта

В статье излагаются авторские представления о языческой (чувственной) форме религиозного и мистического опыта на основе исторического анализа и современных научных представлений.

The author offers her ideas of the pagan (sensual) form of religious and mystic experience basing them on historic analysis and modern theories.

Ключевые слова: религиозный и мистический опыт, язычество, оккультизм, чувственное и внечувственное восприятие.

Key words: religious and mystic experience, paganism, occultism, sensual and non-sensual perception.

Принятое в религиоведении разделение религиозного опыта на различные виды ставит проблему вычленения и описания смысла и проявления разных форм религиозного сознания и опыта. Несколько упрощая, можно расположить религиозный опыт между двумя полюсами континуума: языческий (телесный, материальный) – духовный (абстрактный, внечувственный) опыт. Между ними можно проследить много других форм, в которых в разной пропорции смешиваются чувственные и внечувственные компоненты. Языческий опыт относится к материальным, конкретным формам, тесно связанным с функционированием организма, его тканей и систем. Это магия, знахарство, ведовство, колдовство и т. п.

Всплеск языческих форм религиозного опыта может служить своеобразным индикатором конфликта между социальным и природным бытием. В случае обострения конфликта для западного сознания особенно привлекательными становятся восточные системы, позволяющие достигать синтеза личного и общего, природы и чело-

века, бога и личности: синтоизм, индуизм, даосизм и т. п. Эти системы предлагают человеку не двойственное, а целостное отношение к бытию, где человек видит общее без утраты и обезличивания частного, где крупные планы человеческой истории не отрицают и не нивелируют его малую жизнь. Одна из таких попыток воскрешения целостности человеческого бытия была предпринята оккультизмом в конце XIX – начале XX в.

Оккультизм конца XIX – начала XX в.

В «Энциклопедии мистицизма» оккультизм (от лат. *occultus* – тайный, сокровенный) определяется как «общее название учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для общего человеческого опыта, но доступное для людей, прошедших через особое посвящение и специальную психическую тренировку» [4, с. 278]. В ходе исторического развития оккультизм вступал в сложные взаимоотношения с наукой, философией, религией, искусством. Ряд таких явлений, как магнетизм, гравитация, гипноз, считавшихся областью оккультизма, в XVIII–XIX вв. вошел в сферу науки.

Крупные открытия в физике, химии, биологии, технический прогресс изменяли представление о мироздании и человеке, в рамках картины мира, предлагаемой средневековой схоластикой, к началу XIX в. невозможно было объяснить целый ряд явлений. Это касалось в равной мере как картины природы и окружающего Землю космоса, так и человеческого общества и человека. Исследования жизни животных сообществ, изучение мозга высших животных и человека поставили под сомнение многие догматы церкви, в частности, догмат о сотворении человека богом. Значительным шагом, имеющим важное мировоззренческое значение, стало выделение психологии в опытно-экспериментальную науку. Душа, дух – традиционные области сакрального, основы многих религий – связаны с владением тайнами человеческого духа. В XIX в. психическое перестало быть областью схоластических спекуляций, настало время его научного изучения. Это было чрезвычайно важной задачей для европейской мысли, так как, по мнению С. Цвейга, естественно-научная мысль XIX в., будучи вооруженной множеством сведений о внешнем мире, оказалась на редкость беспомощной перед исследованием психических явлений. Девятнадцатый век оказался временем «беспримерно низкой психической культуры наряду с высокой культурой интеллекта» [3, с. 229]. Необычные психические феномены, расширение возможностей человеческого познания за счет использования иррациональных форм психики, погружение в глубины

сознания, эксперименты с бессознательным вызвали необычайно живой интерес ученых и публики. Редкий человек не слышал о гипнотизме, не интересовался спиритическими сеансами, не читал многообразных изданий оккультистов, теософов, антропософов. Европу и США наводнили популярные изложения учений Рамакришны, Рамачараки, Вивекананды и т. д.

Второй фактор, способствовавший распространению оккультизма – отделение науки от диктата церкви и развитие атеистических взглядов. Религия и церковь утрачивали власть над умами, эпоха Просвещения породила стремление к инакомыслию и богоборчеству. Религиозная картина устройства души, ее жизни и смерти, общения с духом перестала удовлетворять умы. Просвещенная публика обратилась к тайнам психики, к тем загадочным проявлениям сознания, которые во все времена питали мистицизм: телепатия, ясновидение, духовидение и т. п. До XIX в. церковь всячески порицала интерес к этим явлениям, считая их «нечистыми» происками дьявола. История средневековья полна картин гонений и уничтожения несчастных, на которых пало лишь подозрение в сношении с нечистыми силами.

В XIX в. стало меняться отношение к паранормальным феноменам. Высший свет Европы проявлял большой интерес к фигурам типа Калиостро, посещал гадальные салоны, внимал астрологам и увлекался спиритическими сеансами. Общественное мнение благосклонно относилось к необычным психическим феноменам, что позволило легально обратиться к их исследованию. Среди поклонников и приверженцев оккультизма немало культурных и образованных людей, высоких научных авторитетов, которых трудно заподозрить в нечистоте намерений или заблуждениях разума. Провозглашенные ими задачи звучат вполне авангардно и благородно: «содействовать сравнительному изучению религий для обнаружения их единого духовносмыслового ядра, образовать всемирное братство последователей этой новой единой духовности, исследовать и поставить под контроль неизученные законы природы и силы человека» [2, с. 18].

Однако европейский оккультизм не дал удовлетворительного толкования ни выявленным психическим феноменам, ни сущности основанного на нем мистического опыта. Несмотря на огромную популярность оккультизма в Европе и США, провозглашенная цель – вскрыть тайны духа на основах и началах новейшей науки, – достигнута не была. Оккультизм оказался беспомощным перед сложностью этих явлений, их непростой природой и массой новых загадок, которые возникли в ходе проведенных наблюдений.

Неудовлетворительность результатов деятельности современного оккультизма вовсе не упраздняет тех феноменов, манифестация которых позволяла выдвигать новые толкования сущности духа и души. Современная критика оккультизма строится в основном на отрицании оккультных феноменов, обвинении в подлоге и шарлатанстве, преследовании и препятствовании деятельности оккультных обществ. Но в оккультизме накоплено достаточно вполне добросовестных исследований сверхчувственного восприятия, явлений телекинеза, ясновидения и т. п.

Чувствознание как форма языческого опыта

В современной эзотерической литературе языческий опыт чаще обозначают как чувствознание. Термин «чувствознание» закрепился в современной мистической литературе благодаря труду супругов Елены и Николая Рерихов «Живая этика». Однако феномены, которые мы отнесем к этому классу, широко известны в мистериальной литературе с незапамятных времен. Чувствознание в мистике выступает как важный инструмент постижения действительности. Ряд видов мистической практики целиком основывается на деятельности этого типа ума: целительство, магия, языческие формы, ведовство, колдовство и т. п. Большое внимание чувствознанию уделяется в оккультизме, тантризме, тибетской йоге и других телесно-ориентированных системах. Однако он хорошо известен и в религиозных практиках отшельников, исихастов, старцев, и в опыте искателей духовных истин всех направлений.

Нередко именно феномены чувствознания считаются собственно мистическими, а иные формы мистики – лишь дальнейшей обработкой и осмыслением этого первичного опыта. Феномен чувствознания чаще всего проявляется в экстрасенсорном восприятии, ясновидении, ясновосприятии, дальновидении и тому подобных формах внечувственного образного познания. Это познание имеет ряд характерных особенностей: оно осуществляется помимо традиционных органов чувств; отличается феноменом «непосредственного созерцания умом»; характеризуется способностью свободно перемещаться во внутреннем пространстве; позволяет видеть и слышать отдаленные объекты и события, воспринимать те характеристики реальности, которые лежат за пределами диапазона восприятия органов чувств. Нередко чувствознание выражается в психометрии – восприятии прошлой истории людей и объектов. По своей форме элементы чувствознания – типичные ощущения и восприятия, но с особым содержанием, способом манифестации и более красочные, фантазийные.

Понятие «чувствознание» можно сопоставить с известным в науке понятием «сенсорный интеллект». Однако чувствознание – не просто интеллект, опирающийся на данные внешне ориентированных органов чувств. Феномен чувствознания демонстрирует соединение текущих восприятий и ощущений с прошлым опытом субъекта. Субъективный опыт является своего рода матрицей, благодаря которой расшифровывается значение сигнала. При этом в качестве субъективной матрицы используется не столько прижизненный опыт личности с его культурными символами, сколько иные системы расшифровки информации. Это преимущественно изначальные, данные до опыта врожденные схемы познания действительности¹.

Чувствознание – весьма загадочный феномен, которому еще не подобрано удовлетворительных объяснений. В современной литературе он часто рассматривается лишь описательно: приводятся факты чувствознания, обсуждается их объективное соответствие, рассматривается связь с другими впечатлениями и т. д. Нередко субъектов, имеющих образы чувствознания, подвергают пристрастной проверке, подозревают в подлогах и шарлатанстве. Однако сегодня уже редко спорят о реальности этих явлений, так как имеется достаточно протоколированных и достоверно описанных фактов. Феноменам чувствознания стали больше доверять и использовать в практике, в частности, следственной и розыскной. Частично внимание к чувствознанию основано на доверии к авторитету великих ясновидцев недавней истории, таких как Ж.Д. Арк, Сен-Жермен, С. Радонежский, С. Саровский, Св. Августин, Абельяр, мать Тереза, Рамачарака, Вивекананда, Д. Андреев, Е. Рерих, Е.П. Блаватская и т. д.

Для объяснения возможного механизма чувствознания рассмотрим ряд его характеристик и устойчивых проявлений, отмечаемых независимыми авторами. Как показывает практика, чувствознание оперирует одновременно данными внешних (экстерорецепция) и внутренних сенсорных сигналов (интерорецепция). Эти сигналы часто сливаются в сознании субъекта до неразличимости их источника. Другая особенность заключается в особом режиме деятельности внешних и внутренних органов чувств, отличающемся от режима обычного сенсорного восприятия.

¹ Подробнее см.: Волкова А.Н. Мистический опыт: сущность, феноменология, механизмы [1, особ. с. 199].

Во-первых, происходит сенсбилизация внешних органов чувств вплоть до необычайного снижения порогов чувствительности. Снижение порогов характерно и для интерорецепторов, так что их показания воспринимаются сознанием гораздо точнее и полнее. Благодаря снижению порогов субъект воспринимает те характеристики физического мира и собственного тела, которые обычно лежат за пределами ощущений: расширяется восприятие видимых излучений в сторону инфракрасного и ультрафиолетового спектра, слышимых звуковых волн в инфра- и ультразвуковом диапазоне и т. д. Благодаря этим эффектам субъект может созерцать внутреннюю структуру тела: пресловутые чакры и энергетические каналы, перемещение в теле разнообразных огней, ауры и т. п. Во внешнем мире чувствознание позволяет воспринимать те физические величины, которые «очам земным не видимы». Возможность расширения диапазона восприимчивости органов чувств уже не оспаривается в психологической литературе.

О возможности реагирования органов и тканей человека на всевозможные характеристики невидимого диапазона физического мира свидетельствует большое количество современных исследований в области биофизики и биохимии. Организмы и их ткани чувствительны и дают строго определенный ответ на атмосферные, магнитные, гравитационные воздействия, воспринимая широкий спектр гелиогеокосмических факторов. Реакции на эти факторы дают мембраны и ядра соматических клеток, клеточная жидкость, стенки сосудов, клетки миокарда, клетки мозга и корковой мантии, клетки периферической нервной системы, внутриклеточные структуры, отдельные химические соединения. На наш взгляд, изменение порогов чувствительности органов чувств – одна из причин манифестации чувствознания. Можно также предполагать, что чувствознание является своеобразным отражением в сознании тех изменений, которые происходят с органами и тканями в ответ на физические воздействия природных и космических сил.

Во-вторых, для чувствознания характерна синхронизация сенсорных сигналов из внешних и внутренних рецепторов. Мы полагаем, что синхронизация может создать известное явление «непосредственного, прямого усмотрения умом» внешней реальности, минуя интеллектуальное осмысление. Для чувствознания также характерен феномен, известный в художественном творчестве как синестезия, движение сигнала одной модальности по другим сенсорным модальностям. В этом случае субъект способен дешифровать в языке слуховой или зрительной модальности те сигналы,

которые прямо не воспринимаются органами чувств. Превращения и движение сигнала практически по всей сенсорной системе приводят к его обогащению и тем самым к развитию информационного содержания.

Таким образом, чувствознание можно считать опытом восприятия, осуществляемого в особых условиях сверхсенсбилизации не только систем первичного познания действительности, но и других тканей тела. Ряд феноменов чувствознания вполне может быть истолкован в этой парадигме. Мы считаем, что не следует смешивать обычный сенсорный интеллект, даже хорошо развитый у художественных натур, у представителей ряда практических профессий, с мистическим чувствознанием. Разница здесь в том, что феномены чувствознания возникают спонтанно, без всяких тренировок, зачастую – у совершенно не готовых к ним субъектов. Далее, нет никаких признаков, по которым можно было бы строго отличить способных к проявлениям чувствознания от неспособных. В отличие от этого сенсорная одаренность или избирательно врождена, или требует длительного упражнения в соответствующей деятельности.

В чувствознании присутствует не только необычайная восприимчивость всего организма, его тканей и покровов, но и «интеллектуальная, мозговая компонента» – умственная схема интерпретации всех сигналов. Эта схема и есть главная загадка. Субъект не вырабатывает ее путем научения как новый функциональный контур познания. Этот контур есть как изначально данный план ума. Сигнал поступает в этот контур, и субъект – до всякого опыта и обучения – знает, что он означает. Он знает это так же непосредственно и точно, как мы знаем, что видимый нами лист бумаги белого цвета. Это знание кажется ему дарованным, потому что в прижизненном опыте оно было ему неизвестно.

Таким образом, мы предполагаем: феномен чувствознания выявляет имеющуюся у человека врожденную систему накапливания и понимания сверхсенсорных сигналов из мира иных величин и измерений. Можно предположить, что эта система описывается в индуистской и ведантистской практике как параматман – изначальный разум тел, ветхий деньми, старый завет и т. п. Выражение «мир иной» мы используем не как синоним виртуального мира неведомых форм жизни или загробных планов. Мы полагаем, что это мир тех физических характеристик, которые в норме не воспринимаются человеческими организмами (инфра- или ультрадиапазон); отличаются незначительными колебаниями (гравитационное поле, магнитные колебания); крайне редко встречаются в наших условиях обитания (гамма-излучение) и т. п.

Пробуждение системы чувствознания связано со значительным усилением соответствующих характеристик геофизического фона, на восприятие которых эта система настроена. По-видимому, это древнее эволюционное приспособление, и пробуждается оно в периоды действия сверхординарных для организма факторов. Поэтому такая система отображения есть у человеческих и животных организмов, и она не изобретается мистиками. Эта система позволяет животным точно ориентироваться в геофизических параметрах, предчувствовать природные катаклизмы, использовать геокосмические характеристики для организации видового поведения (миграции, сезонная активность). Эта сигнальная система – не искусственная система ориентации, как, например, выработанный в ходе тренировок сенсорный контур регулирования. Эта система действует постоянно, но в норме ее деятельность не сознается. Ее сигналы осознаются тогда, когда параметры среды обитания представляют угрозу существованию или настраивают организм на ритмические, связанные с сезонами формы активности. Частично наше предположение подтверждается известными фактами реагирования живых организмов на колебания геокосмических параметров, на которые мы указали выше.

Предположение о наличии подобной системы ориентации помогает объяснить почти математическую ритмику во всплесках феноменов чувствознания, которые, подобно эпидемии, охватывают большие массы людей. На данное время достоверно доказана связь этих всплесков с астрономическими событиями: крупные солнечные вспышки, потоки галактического излучения, вспышки сверхновых звезд и т. д. Эти события отличаются регулярностью и высокой точностью сроков. Отметим, что эта связь была известна египетским жрецам еще со времен Трисмегиста Великого, о ней знали брамины Индии, средневековые мистики и т. п. Мы можем предполагать, что у организмов существует система реагирования на базовые параметры геофизической среды, проявленная на всех уровнях организации живой системы, от молекулярного до системного. Эта система реагирует именно на геофизические характеристики, поэтому при ее активации в уме мистика всплывают представления космогонического и планетарного характера. Это – весьма распространенная тема в случаях манифестации чувствознания.

Образы чувствознания не сразу становятся понятными для посвящаемого интеллекта. Их фантастический характер общеизвестен. Однако посвященные высоких ступеней научаются извлекать из них весьма интересную информацию об устройстве организма и окру-

жающего физического мира. Мистики Индии знают о космических ритмах, водах Калахамсы, Водах Жизни, Великих приливах Мирового океана, ритмах Мировой Пралаи и преображающей роли этих волн жизни для тел Земли.

Однако чувствознание может пробуждаться не только в связи с геофизическими сроками, но и в минуты опасности для жизни. Эти факты мы обнаруживаем в литературе, посвященной изучению кризисного реагирования, состояний клинической смерти и т. п. В этих состояниях нередко проявляются паранормальные феномены по типу чувствознания. Известно также, что пробуждение этой системы возможно искусственным путем, при помощи аскезы, депривации, упражнений на «сосредоточение огня» и других телесных практик. Не исключено, что уфологические феномены с их подчеркнутой космической тематикой также выявляются при помощи указанного механизма. В этом ключе истолковал свой опыт исследования контактов с космическими пришельцами Дж. Килль¹.

Известно, что способность к чувствознанию сильнее проявляется в определенные периоды жизни, на которые указывает эзотерическая и астрологическая литература, например, возраст Христа, возраст 40-летия и т. д. Мы полагаем, что это можно объяснить разной реактивностью старых и молодых, здоровых и больных клеток и тканей на постоянные геокосмические параметры. В частности, установлено, что клетки проявляют разные реакции в зависимости от их возраста. Устойчивее всего ткани и клетки среднего возраста. Так как у разных клеток есть свои строго определенные сроки жизни, от нескольких дней, до семи лет, то привязка манифестаций чувствознания к астрологическим периодам жизни человека может быть понята строго научно.

Таким образом, мы считаем, что чувствознание как особое свойство ума является отражением в сознании биологической реактивности организма на окружающие природные факторы обитания, опирается на врожденные системы реагирования, имеет значительную инстинктивную основу и направляется тем, что мы могли бы обозначить как «разум тела природы». Здесь мы оставим без анализа вопрос о физиологических структурах, входящих в эту систему. В мистике, оккультизме, тантризме достаточно сведений о чакрах (ганглиолярной нервной цепи), чаше Востока (солнечное сплетение), круге мыслей (лимбическая система), образующих общее «тело природного ума», праматмана. Мы можем полагать, что это

¹ Об этом подробнее см.: [1, с. 4, 25, 99, 206].

тело – реликт эволюции, изначальный совершенный разум «древнего человека», общеродовой и неизменной эволюционной основы. Мы предполагаем, что это его евреи называли Адамом, египтяне изображали собакоголовым богом Анубисом, а в Индии он – помощник Рамы, священная обезьяна Хануман. В оккультизме XIX – начала XX в. его называли «тибетцем» [1, с. 207].

Чувствознание позволяет по-новому поставить психофизическую проблему. По-видимому, возможности человеческого интеллекта воспринимать иные физические измерения гораздо шире и глубже, чем мы представляем. Можно предполагать, что мозг способен воспринимать и дешифровать информацию, которую запечатлевают органы и ткани тела. Однако этот опыт требует определенной тренировки. Путь интеллекта в материи, его способность заглянуть за завесу невидимого, увидеть жизнь материи и наблюдать материальные превращения – этот блестящий опыт для интеллекта, – невозможен, если он не следует врожденными путями природного ума, не запоминает тонких и весьма мимолетных связей. Е.П. Блаватская, излагая древние тибетские поучения для учеников тайной мудрости, пишет, что ученик должен стать послушен и мягок, тогда природа откроет ему свои тайны – великая Изида пустит человека в свои чертоги. Неслучайно прохождение интеллекта в лабиринтах материи называют чистилищем. Чувствознание – тягостный опыт, черный хлеб, это распятие ума на кресте материи и пространства. Пройдя чистилище, интеллект становится гораздо тверже и надежнее. Для нас же чувствознание всегда останется особой способностью человеческого организма, позволяющей его интеллекту непосредственно прикоснуться к метафизике бытия, реально воспринимать геокосмические параметры, обнаружить и исследовать глубинные ритмы вечного обновления природы.

Список литературы

1. Волкова А.Н. Мистический опыт: сущность, феноменология, механизмы. – Изд. LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. – Saarbrücken, Deutschland, 2011.
2. Рерих Е.И. Письма Елены Рерих . 1929–1938 гг.: в 2 т. Т.1. – Рига: Угунс, 1940.
3. Цвейг С. Врачевание и психика. Ф. Месмер, М. Бекер-Эдди, З. Фрейд. – СПб.: ТсОО Гамма, 1992.
4. Энциклопедия мистицизма. – СПб.: Литера, ВИАИ, 1997.

«Семьдесят седьмин» Даниила, гражданская война в Иудее в 94/93 гг. до н. э. и возникновение Кумранской общины*

В статье показывается, как события народного восстания против первосвященника и царя Александра Янная (103–76 гг. до н. э.), вспыхнувшего в Иудее в конце 94 г. до н. э. и перешедшего в жестокую гражданскую войну, сыграли ключевую роль в возникновении Кумранской общины.

The paper illustrates the important contribution of the 94 B.C. Judaea popular uprising against high priest and king Alexander Jannaeus (103–76 B. C.) which turned into a cruel civil war, to appearing of the Qumran commune.

Ключевые слова: книга пророка Даниила, пророчество, Кумранская община, иудейская эсхатология, история Иудеи.

Key words: Book of Daniel, prophecy, the Qumran commune, Judaeen eschatology, history of Judaea.

В этой статье мы попытаемся показать, что события народного восстания против первосвященника и царя Александра Янная (103–76 гг. до н. э.), вспыхнувшего в Иудее в конце 94 г. до н. э. и перешедшего в жестокую гражданскую войну, сыграли ключевую роль в возникновении Кумранской общины. Точнее говоря, религиозно-политическая конгрегация Учителя праведности возникла на несколько десятилетий ранее этих событий¹, однако поселение в Кумране (близ северо-западного по-

© Тантлевский И. Р., 2013

* *Работа выполнена в рамках проекта НИР СПбГУ № 23.38.96.2012 «Иудаизм, христианство и позднеллинистическая философия: кросс-культурные связи и аккультурационные процессы II в. до н.э. – III в. н.э.»*

¹ В т. н. Дамасском документе (CD-A) 1:5–11 – единственном дошедшем до нас кумранском тексте, содержащем относительную датировку события, связанного с историей общины Учителя праведности, – по поводу ее возникновения сказано следующее:

«И в период гнева, спустя триста девяносто лет после того, как Он отдал их (т. е. иудеев. – прим. авт.) в руку Навуходоносора, царя Вавилона, Он призрел их. И Он произрастил от Израиля и от Аарона корень насаждения (т. е. Кумранскую общину. – прим. авт.), чтобы унаследовать Его страну и потучнеть благодаря лучшим дарам Его земли. И уразумели они грех свой, и познали они, что они люди виновные; но были они как слепые, как ошупью ищущие путь двадцать лет. И вник Бог в деяния их, что полным сердцем они искали Его, и Он поставил им Учителя праведности, чтобы вести их по пути Своего сердца».

Иудея и Иерусалим пали под ударами вавилонян в 586 г. до н. э.; таким образом, согласно данному отрывку, община возникла около 196 г. до н. э., т. е. практически сра-

бережья Мертвого моря) общинников, во многом отошедших от непосредственной политической активности и сконцентрировавшихся главным образом на мессианско-эсхатологических ожиданиях в Иудейской пустыне и религиозно-этических аспектах жизнедеятельности, произошло именно в 90-х гг. до н. э. Кроме того, мы усматриваем связь между эсхатологическими калькуляциями общинников, основанных на пассаже кн. Даниила 9:24–27 о «семидесяти седмицах», определенных для народа Израиля и святого города Иерусалима, и тем обстоятельством, что члены конгрегации, по всей вероятности, приняли активное участие в упомянутом восстании.

В первой половине 90-х гг. до н. э. иудейский первосвященник и царь Александр Яннай (последнее имя является сокращенной грецизированной формой еврейского имени Йонатан) совершил целый ряд успешных военных походов, захватив ок. 97 г. до н. э. Гадару, сильнейшую крепость Амаунт, Рафиях и Антедон¹, ок. 96 г. до н. э. – порт Газу². В 94 г. до н. э. Яннай наложил дань на «моавитян» и «галаадцев»³. Иудея устанавливает контроль над важнейшей в экономическом и военно-политическом отношении частью «Царской дороги», начинавшейся в Эйлате и шедшей через территории к востоку от Мертвого моря и реки Иордан к Дамаску и далее на север. Однако к концу 94 г. до н. э. в битве

зу после завершения борьбы селевкидского царя Антиоха III с Птолемеями за обладание Келесирией и Иудеей (198/197 г. до н. э.). Пятая сирийская война, положившая конец столетнему господству Птолемеев в Славной Земле (*Дан.* 11:16) – Иудее, принесла неисчислимы бедствия ее населению, отчасти сопоставимые с иудейской катастрофой 587/586 гг. до н. э. По словам Иосифа Флавия (*Иудейские древности*, XII, 129), «страна подверглась полному разгрому», значительная часть населения вынуждена была покинуть ее, а многие жители Иерусалима обращены в рабство. «Большие бедствия» претерпели и евреи Келесирии. Иерусалим подвергся значительному разрушению, частично был поврежден Храм. (Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, XII, 129–144; ср. *Сир.* 50:1.) Критическая ситуация, сложившаяся в стране к концу войны, усугублялась ожесточенной борьбой проселевкидской и проптолемеевской группировок, фактически разделившей иудейскую гражданско-храмовую иерократическую общину на два противоборствующих лагеря (там же, XII, 228–229), общим хозяйственным упадком, бесчинствами откупщиков налогов (там же, 154–155, 179–185), постоянными разбойничьими нападениями самаритян (там же, 156). Появление общины именно в это время, вероятно, могло рассматриваться как реализация видения пророка Иезекииля (*Иез.* 4:5, 9) о том, что гнев Господень, возбужденный грехами иудеев, сменится на милость по отношению к их «остатку» – зародышу Нового Израиля (ср. *Иез.*, 40–48) через 390 лет по разрушении Иерусалима вавилонянами. О нашей реконструкции истории первоначальной истории общины см., например: И. Р. Тантлевский. Загадки рукописей Мертвого моря [1, с. 46–167].

¹ Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, XIII, 356–357; ср.: он же, *Иудейская война*, I, 86–87.

² Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, XIII, 356–364; ср.: он же, *Иудейская война*, I, 87.

³ Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, XIII, 374; он же, *Иудейская война*, I, 89.

с арабским царьком Обедой в районе Гадары¹ в Галааде Александр Яннай потерял всю свою армию и «едва спасся оттуда бегством в Иерусалим»². Это поражение послужило одной из главных причин вспыхнувшего против него вслед за поражением и возглавлявшегося фарисеями народного восстания, которое длилось шесть лет. Вероятно также, что далеко не все в обществе безропотно принимали присвоение династией Хасмонеев, не принадлежавшей к роду Цадока (главный священник времен Давида и Соломона), первосвященства. Согласно Вавилонскому Талмуду (Киддушин, 66а), когда Яннай созвал «всех мудрецов Израиля», один из них, «старец по имени Йехуда, сын Гедидьи», заявил Яннаю:

«“Удовлетворись царским венцом, а священнический венец оставь семени Аарона”, – так как говорили, что мать его была пленницей в Модиине». Как замечает еврейский средневековый комментатор Раши в связи с последней фразой, священнику запрещено жениться на побывавшей в плену, и сын от такого брака оказывается «запрещен для священства»³.

Думается, однако, что засвидетельствованная претензия представителей отдельных иудейских кругов к хасмонеям первосвященникам имела и глубинный религиозно-политический характер – первосвященником по давней традиции должен был быть представитель дома Цадока. Однако часть цадокидов, создавших религиозно-политическую группировку саддукеев, смирились с первосвященством Хасмонеев и даже вступили в альянс с Йохананом Гирканом (134–104 гг. до н. э.) и особенно с Александром Яннаем. Но были и непримиримые. Отдельные цадокиды во главе с Онией (IV), сыном первосвященника Онии III, эмигрировали в Египет и даже построили там свой храм. Еще одна группа «священников, сынов Цадока», судя по кумранским рукописям, создает особое ригористское религиозно-политическое течение эскапистского характера, которое, по-видимому, можно отождествить с ессеями, описанными античными авторами. Как показывают манускрипты Кумрана, члены данного сообщества категорически не приемлют современного им храмового культа, возглавляемого Хасмонеями, и констатируют жестокие гонения, учиненные последними над общинниками. В данной связи

¹ В «Иудейской войне», I, 90 Иосиф Флавий вместо Гадары указывает Голан.

² Иосиф Флавий, Иудейские древности, XIII, 375; он же, Иудейская война, I, 90.

³ Ср.: Иосиф Флавий, «Иудейские древности», XIII, 372: «...стали поносить его (Александра Яннай. – прим. авт.), что он произошел от захваченных в плен и потому не может удостаиваться чести и совершать жертвоприношения». Аналогичная аргументация сопровождает заявление фарисея Елезара к Йоханану Гиркану (134–104 гг. до н. э.) сложить с себя первосвященство: «Мы слышали от стариков, что ты родился в то время, когда мать твоя находилась в плену у Антиоха Епифана» («Иудейские древности», XIII, 291).

кажется допустимым предположить, что «старец по имени Йехуда», упомянутый в Киддушин, 66а, идентичен с ессейским лидером «старцем» Йехудой, описанным Иосифом Флавием в «Иудейской войне» (I, 78–80) и «Иудейских древностях» (XIII, 311–313). Согласно этим двум отрывкам, Йехуда, окруженный учениками и последователями, «обучающимися у него прорицанию», пребывал в Иерусалиме в период правления Аристубула I (104–103 гг. до н. э.) и обладал способностью предвещать будущие события. В кумранском Комментарий на Аввакума (1QpHab11:4–5), созданном, вероятно, при Александре Яннае, упоминается общинный лидер Йехуда, Исполняющий Закон. Он фигурирует как глава «дома» (т. е. общины¹) также в ряде кумранских текстов. Кумранский Йехуда, Исполняющий Закон, вероятно, может быть отождествлен со «священником», упоминаемым в, «в [сердце] которого Бог вложил [разуме]ние, чтобы истолковывать все слова Его рабов-пророков, [через посредство ко]торых Бог рассказал обо всем грядущем своему народу» (4QpPs37 2:17–19 и 1QpHab 2:5–10), т. е., как верили его адепты, он обладал способностью истолковывать книги пророков и на этой основе предсказывать будущее. Именно этот «священник», вероятно, создавал кумранские Комментарий-Пешарим.

Жестокие коллизии, имевшие место в царствование Александра Янная, вероятно, были связаны также с тем обстоятельством, что именно в это время резко усиливаются ожидания появления «Помазанника», основанные на мессианско-эсхатологических исчислениях *Дан.* 9:24–27. Размышляя в начале персидского периода о «числе лет, о котором было слово ГОСПОДНЕ к Иеремии-пророку, что семьдесят лет исполнятся по разрушении Иерусалима» (*Дан.* 9:2; см. далее: *Иер.* 25:11–12, 29:10; ср.: *2 Пар.* 36:21–22, *Эзр.* 1:1; *Зах.* 7:5), Даниил обратился к Господу Богу с молением. Господь посылает к нему архангела Гавриила, который возвещает следующее разъяснение:

²⁴ «...Семьдесят седьмин определены
для народа твоего и Города святого твоего,
чтобы покрыто было преступление,
запечатаны были грехи
и искуплен грех,
и чтобы приведена была праведность вечная,
и запечатано было видение и пророк,
и помазан был Святой святых.

¹ Ср., например, *1 Кор.* 1:12, *Рим.* 16:10–11.

²⁵ Итак, знай и разумей ¹:
от (времени) выхода слова
о восстановлении и отстройке Иерусалима
до помазанника-предводителя – семь седмины;
а (через) шестьдесят две седмины
(он) будет восстановлен и отстроен –
(с) площадями и крепостными валами –
но в трудные времена.

²⁵ Итак, знай и разумей:
от (времени) выхода слова
о восстановлении и отстройке Иерусалима
до помазанника-вождя –
семь седмины и шестьдесят две седмины;
(он) будет восстановлен и отстроен –
(с) площадями и крепостными валами –
но в трудные времена

²⁶ И по истечении шестидесяти двух седмины этих
отсечен будет помазанник,
и не станет у него ничего;
а Город и Святилище
разрушит воинство вождя, который придет,
и конец его (будет как) от наводнения:
до Конца – война²,
предопределен<ы> опустошения.

²⁷ И утвердит Завет для многих одна седмина,
но в половине седмины
он (вождь) прекратит жертву и приношение,
и на крыле (Святилища) (будет) мерзость запустения –
и до Окончания;
и предопределённое изольется на опустошителя».

«Семьдесят седмины» для автора книги Даниила (писавшейся во время последней «седмины» [166/165 г. до н. э.]) в целом число символическое. «Помазанник-вождь», который, согласно стиху 9:25, появится через семь седмины (т. е. 49 лет) по разрушении Иерусалима (586 г. до н. э.), – это, вероятно, не кто иной, как персидский царь Кир II (ср. *Ис.* 44:28, 45:1–4), захвативший осенью 539 г. до н. э. Вавилон и вскоре издавший декрет о восстановлении иерусалимского Храма и возвращении иудеев на родину. «Помазанник», который «будет отсечен» (9:26), – это, по всей вероятности, первосвященник Ония III, умерщвленный в 171 г.

¹ Или: «вразумляй».

² Представление о появлении врагов-иноземцев в Иудее непосредственно перед Эсхатоном и о «войне, (которая будет продолжаться) до Конца» (*Дан.* 9:26) зафиксировано также в *Дан.* 9:26–27, 11:40–12:1. Ср. *Иез.*, гл. 38–39, *Зах.*, гл. 12–14.

до н. э. «Вождь» же, который «прекратит жертву и приношение» (167 г. до н. э.), и «воинство» которого «разрушит» «Город и Святилище» (9:26–27), – это Антиох IV Епифан. «Святой святых», который «будет помазан» через «семьдесят седьмин», вероятно, тождествен трансцендентному и предсуществующему лицу, обозначаемому в *Дан.* 7:13–14 как «Подобный сыну человеческому»:

Видел я (т. е. Даниил. – прим. авт.) в ночных видениях,
и вот, с облаками небесными
как бы Сын человеческий шел,
и до Древнего Днями (т. е. Господа Бога. – прим. авт.) дошел,
и к Нему его подвели.
И ему дано владычество, и слава, и царство,
чтобы все народы, племена и языки его почитали;
владычество его – владычество вечное, которое не прейдет,
и царство его не разрушится.

Эсхатологический Владыка мира в *Дан.* 7:13–14, по-видимому, тождествен также «Мужу»/«Подобному сыну¹ человеческому (человеку)», упоминаемому в *Дан.*, гл. 10–12². «Муж»/«Подобный сыну человеческому», будучи *вселенским* Владыкой, вероятно, мыслится составителем книги Даниила как превосходящий Михаила, Князя Израиля (ср., например, *Дан.* 10:13, 10:21–11:1, 12:1). В частности, когда «Подобный сыну человеческому» воюет с (небесными) покровителями Персии и Греции, Михаил, «один из первых Князей» выступает как его помощник. Автор Откровения Иоанна 1:13–16 явно идентифицирует «как бы Сына человеческого» (*Дан.* 7:13) и «Мужа»/«Подобного сыну человеческому» из *Дан.* 10–12³.

В последующие времена предсказание автора книги Даниила, зафиксированное в *Дан.* 9:24–27, интерпретировалось применительно к другим датам и лицам. Ряд традиций сохранился в сочинениях Иосифа Флавия (37/38 – после 100 гг. н. э.). Иудейский историк почитает Даниила «одним из величайших пророков», который не только «постоянно предсказывал, подобно всем прочим пророкам, будущее, но и определял (назначенный) срок их осуществления»; будучи «пророком добра», «пророчества» которого «всегда сбывались», Даниил снискал себе в глазах масс «славу божественности»⁴. В «Иудейских древностях» (XIII, 301) Иосиф Флавий приводит хронологическую традицию, согласно которой Аристокл I стал царем «через четыреста восемьдесят один год и три месяца по освобождении народа из вавилонского плена». Поскольку Аристокл I царствовал «не более года»⁵, Александр Яннай стал главой государства на 483-м году, т. е. к концу 69-й седмины.

¹ Вар.: «сынам».

² В *Дан.* 10:5–6, 16, возможно, содержится аллюзия на *Иез.* 1:26–28, 8:2–3.

³ Ср. особенно *Дан.* 10:5–6.

⁴ Иудейские древности, X, 266–268.

⁵ Иудейская война, I, 84; Иудейские древности, XIII, 317.

Кумраниты также рассматривали Даниила в качестве пророка (например, в 4Q Florilegium (фр. 1, 2:3) упоминается «книга Даниила-пророка»), и пассаж *Дан.* 9:24–27 учитывался в их мессианско-эсхатологических исчислениях. Судя по произведению, условно называемому Мидраш Мелхиседека (11QMelchizedek), «семьдесят седьмин» Даниила общинники коррелировали также с десятью юбилеями¹. Так, согласно тексту Мидраш Мелхиседека (2:7–8), окончательное «искупление» и спасение праведников произойдет по «око[нчании] десятого», «после[д]него юбилея», т. е. по прошествии четырехсот девяноста лет (49×10). Это событие связывается с приходом «Благовестника» (ср. *Ис.* 52:7), «Помазанника Ду[ха]» (ср. *Ис.* 61:1–3), о котором «сказал Дан[иил]-пророк: «...и помазан (будет) Святой святых...» (*Дан.* 9:24)» (11QMelchizedek 2:18)². Судя же по тексту Псевдо-Моисея^с (4Q390, фр. 1, 7–8) и Дамасскому документу, началом мессианско-эсхатологического отсчета являлось для общинников время «разрушения страны», т. е. 586 г. до н. э., когда Иудея пала под ударами вавилонян.

Таким образом, можно предположить, что кумраниты первоначально ожидали, что Мессия придет около 96 г. до н. э. (586–490). Соответственно начало понтификата и воцарения Александра Янная, согласно данной хронологии, совпадали с началом последней «седьмины» Даниила. В свете сказанного становится понятным, почему в кумранском Комментарий на книгу пророка Осии (4QpHos^b, фр. 2, 3) скорее всего именно Александр Янная (он же «Яростный молодой лев») назван «последним священником», т. е. *последним* хасмонейским первосвященником перед приходом эсхатологического Помазанника – Священника и Царя. В кумранском Комментарий на книгу пророка Аввакума 9:4 хасмонейские первосвященники от ех *hypothesi* Йонатана до Александра Янная, действующие накануне «Конца дней», названы «последними священниками Иерусалима». В «Евангелическом доказательстве» (III, 2, 87–88) Евсевий Кесарийский приводит бытовавшую некогда в иудейских кругах (и заимствованную отдельными христианами) интерпретацию *Дан.* 9:26, согласно которой под упоминаемым в этом стихе «помазанником», который «будет отсечен, и не станет у него ничего», подразумевается череда иудейских первосвященников от Иисуса, сына Иоседекова, до Александра Янная. Полагают, что Евсевий заимствовал сведения о данной интерпретации у Ипполита Римского. В христианской же традиции стихи *Дан.* 9:24–26 истолковываются применительно к Иисусу из Назарета.

¹ Ср. 2 *Пар.* 36:21, где 70 лет вавилонского плена, предсказанных Иеремией, интерпретируются как десять Субботних лет [7×10].

² См. подр.: I. R. Tantlevskij. *Melchizedek Redivivus* in Qumran [2].

В Дамасском документе, вероятно, созданном в последней трети II в. до н. э.¹, предвещается о пришествии в Конце дней «Помазанника (от) Аарона и (от) Израиля», который «искупит грех» правоверных и «предаст мечу» нечестивцев. Эта фигура, по всей вероятности, отождествлялась общинниками с их Учителем праведности (бывшим священником цадокидской линии), вознесшимся, как они верили, по окончании земной жизни на небеса и «воссевшим» там «на престол» «в сообществе богов», т. е. ангелов. Эсхатологический «Помазанник» в кумранском Мидраше Мелхиседека (созданном несколько позднее Дамасского документа, но приблизительно до 96 г. до н. э.), прямо соотносимый здесь с прорицанием Даниила, также выполняет искупительную и судебную миссии. В данном произведении он, вероятно, коррелирует с пребывающим на небесах Мелхиседеком (древний царь Иерусалима и «священник Бога Всевышнего»; см.: *Быт.*, гл. 14, *Пс.* 110[109]), учиняющим в космическом масштабе суд над Велиалом и всеми теми, кто относится к его жребию. В есейско-кумранской среде образ «Святого святых», который будет «помазан» через «семьдесят седьмин» (*Дан.* 9:24), вероятно, соотносился *par excellence* с эсхатологическим Первосвященником, священническим Мессией; да и само понятие *Кодеш кодашим* эксплицитно коррелирует с *Девит&ром* – Святое Святых Храма в Иерусалиме. Таким образом, глубинной подоплекой обращенного к Александру Яннаю требования старца Йехуды оставить первосвященнический пост могли быть именно мессианско-эсхатологические ожидания широких иудейских кругов, основанные на *Дан.* 9:24–27.

Коллизии гражданской войны, носившей общенациональный характер, но, по-видимому, возглавлявшегося фарисеями, нашли отражение в ключевых кумранских комментариях-*пешарим* на книги Пророков и Псалмы², во многом представляющих из себя религиозно-политические памфлеты, – причем похоже, что после ухода в пустыню общинники вообще отходят от этого жанра, а политически *реализовавшиеся* комментарии даже ими не переписываются и так и остаются в единственном экземпляре, в отличие от других произведений сектантов.

Большая община в Кумране или вообще община как таковая, судя по данным археологии, возникает именно при Александре Яннае. В последнем случае резкое увеличение количества общинников хронологически совпадает с захватом Иерусалима войсками Гнея Помпея в 63 г. до н. э. и лишением Иудеи независимости, что могло рассматриваться

¹ См., напр.: И. Р. Тантлевский. Загадки рукописей Мертвого моря [1, с. 124–134, 207–231].

² Общинники полагали, что пророческие тексты Священного Писания предвещают в иносказательной форме исторические события периода жизнедеятельности их общины и прежде всего факты, непосредственно связанные с судьбой конгрегации, и что, следовательно, «адекватное» истолкование соответствующих библейских текстов позволяет предвидеть будущее.

многими религиозными ригористами как начало Эсхатона. В любом случае вступление членов общины «нового завета» в войну с Александром Яннаем, как представляется, обуславливалось главным образом тем, что на основании книги Даниила и ряда пророчеств Поздних пророков сектанты полагали, что начались предсказанные в Священном Писании мессианские войны. Равным образом через многие десятилетия кумранские общинники увидят начало мессианских войн в восстании против Рима в 66 г. н. э. В обоих случаях последствия для общинников оказались трагическими. Но если в первом случае гонения на сектантов, прежде всего в Иерусалиме, способствуют их отходу от активной общественно-политической жизни и созданию Кумранской общины, то во втором случае военная активность членов конгрегации приводит к гибели Кумранской общины.

Список литературы

1. Тантлевский И.Р. Загадки рукописей Мертвого моря: История и учение общины Кумрана. – СПб., 2012.
2. Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // *The Qumran Chronicle*, 2004. V. 12.

УДК 130.2 : 271.5

В. Г. Баев, А. Г. Давыденкова

Староверие как духовная традиция русского Севера (на примере выговского общежительства)

В данной статье рассматриваются условия формирования старообрядческих общин и их деятельность по сохранению и развитию таких элементов духовной культуры нашего Отечества, как книгопечатание, распространение грамотности, сохранение исторических традиций. На примере выговского общежительства показана роль старообрядческой общины в сохранении старой веры как неотъемлемого фрагмента русской духовности.

This article discusses the conditions of formation of the old believers communities as well as their activity aimed at conservation and development of certain elements of Russian spiritual culture, i.e., book printing, literacy, preserving historic traditions. The Vyg settlement is used to illustrate the role of the old believers' community in preservation of old faith as an integral part of Russian spirituality.

Ключевые слова: духовная культура, феномен духовности, старая вера, старообрядческие общины.

Key words: spiritual culture, spirituality, old faith, old believers' communities.

Одной из актуальных проблем современного образования – как школьного, так и вузовского – являются вопросы усвоения исторического знания. За 90-е годы прошлого столетия десятками издавались учебники и учебные пособия по курсу российской истории, зачастую написанные с диаметральных идейных позиций и делающие выводы, отрицающие друг друга. Найти главную связующую линию в преподавании истории – насущная задача российского образования. Отсюда интерес к духовной традиции носит не столько академический характер, сколько связан с потребностями образовательных практик. Ведь это касается не только осмысления многовековой российской истории, но и традиций художественной культуры (музыка, живопись и т. д.), и истории религиозных исканий. В широком общефилософском значении духовная традиция – это «в значительной мере есть то, что удерживает нас в культуре и истории». «Связывая человека прошлым, закрывая (до известной степени) ему возможность ретроспективного произвола, традиция открывает ему перспективу свободы в настоящем и будущем на ос-

нове прошлого» [1, с. 1048]. Эту же мысль о значении духовной традиции в сохранении социокультурного опыта обосновывает С.С. Хоружий, акцентируя ее значение как механизма трансляции человеческого опыта, как «антропологический опыт бытийного восхождения» [11].

Н.С. Гордиенко писал, что религиоведческое знание в значительной степени занято решением проблемы выявления места религии в системе именно духовной культуры человечества, анализом форм ее взаимосвязи с основными компонентами духовной культуры [4, с. 4]. Однако в современной философской литературе категория «духовность» все более наполняется социальным значением, связанным, в первую очередь, с нравственно-этическим компонентом культуры личности [2]. Не всегда духовность есть отвержение телесности, речь идет лишь о возвышении одного над другим, об иерархичности, о подчинении жизни человека или природному, или духовному. Задачи религии, философии, морали в этом плане неразрывны. Смысл религиозности – обращаться к Богу, говорить о Боге, стремиться к идеалу, поэтому богословие и учение отцов Церкви не ставило специальной задачи создать учение о человеке, свою антропологию. Тем не менее, на протяжении столетий шло становление христианской антропологии, которая сейчас обязательно присутствует в проблемах социальной концепции любой конфессии, в том числе и в святоотеческой литературе, где обсуждались темы происхождения и назначения человека, его свободы, творчества, ответственности, богоподобия, связи человека с Церковью [6, с. 3–12].

Протопоп Аввакум, ясно сознавая духовную миссию России после крушения Византии, призывал учиться истинному православию у радетелей старой веры. Духовность консервативна, но не потому, что она не умеет приспособиться к текущему моменту, а потому, что она и есть философия исторического опыта человечности. Если духовно развитый человек бескорыстно, искренне любит родителей, Отечество, почитает святых, то такой консерватизм, выработанный духовной традицией предков, помогает сохранению самобытной культуры. Это с особой силой проявилось в сохранении религиозного сознания культуры допетровской Руси в старообрядческих сочинениях.

Сочинения Аввакума стали духовной собственностью старообрядцев, своего рода реабилитацией присутствия старовера-человека в мире. Как пишет современный религиовед, «духовная собственность есть автограф, моя поименованность в ономастиконе бытия и святцах памяти, это – “я-поступок”, вошедший неустрашимым эле-

ментом в сложный узор поступков многих людей, а узор сей и есть многообразная историчность ноосферы... Человечество авторов, человечество духовных собственников – это человечество личностей, собор человеков-артистов и человеков-зихдителей. В этом смысле оно – самое бескорыстное человечество, потому что в нем царит закон неисчерпаемых возможностей духовного обмена, идейного выбора, творческой альтернативы, импровизации и эксперимента. “Растрепанной импровизацией” называл Герцен историю, она творится по законам эстетического созидания красоты и принадлежит, как сказал Блок, “человеку-артисту”. В этом моменте духовная собственность выявляет свою главную функцию: она эстетически “собирает” человека и мир вокруг него в целостное единство...» [5, с. 463–464].

В качестве религиозного движения старообрядчество заняло заметное место в жизни русского православия. Вместе с тем, оно является одним из крупнейших феноменов в духовной жизни русского народа, культуры России в целом. Оно объединило на протяжении веков многие миллионы верующих, оказало существенное влияние на развитие отечественной культуры, политики и экономики. Поэтому историко-философское и религиоведческое изучение обширного интеллектуального наследия старообрядчества составляет важную часть общего процесса научного исследования истории русской религиозно-философской мысли. Старообрядчество также несет в себе информацию о существенных элементах русского средневекового религиозного сознания, национальной культуры русского этноса. Поэтому старообрядческая литература может представлять интерес в качестве основной канвы развития представлений о становлении отечественной духовности.

Кризисные периоды в социально-политической истории России были наиболее продуктивными в качестве импульсов для развития религиозной средневековой мысли. При всех разнообразных и тяжелых испытаниях, через которые прошла Древняя Русь, русское средневековье не столкнулось ни с одним духовным, идейным кризисом, сопоставимым по масштабу с церковным расколом XVII в. Хронологически история русского средневековья уже закончилась, когда его религиозно-философское наследие получило новую возможность раскрыться в ходе создания интеллектуальной апологии староверия. Старообрядческая полемическая литература становится, таким образом, источником сведений о византийско-русской религиозно-философской мысли более раннего периода, так как по своей ментальности староверы стремились максимально сохранить суще-

ствующие традиции без внесения принципиальных изменений в учение, унаследованное от предков. Старообрядцы должны были не просто найти у своих предшественников готовые ответы. Они вынуждены были сохранять адекватность своего вероучения, духовные традиции прошлого в новых условиях, требующих при этом определенного творчества.

Гонения на старую книгу в допетровской Руси, начавшиеся с никоновских реформ, привели к тому, что эта книга, говоря словами видного исследователя философии культуры старообрядчества В.Г. Сенатова, «переселилась в частные дома приверженцев старины». Действительно, российское законодательство того времени запретило держать старопечатные книги при церквях и монастырях, и книга вынужденно «ушла в народ». Сенатов изучал памятники старообрядчества в XIX в. Тогда он сделал вывод, что это привело к «сплошной грамотности всей старообрядческой массы. В данном случае не было школьного образования в нашем современном смысле, а произошло чисто народное, стихийное распространение грамотности. Деда, имеющие внуков, отцы, озабоченные о родителях и собственных детях <...>, все находили возможным отрываться от своих злободневных занятий, научились грамоте и трепетно читали священные строки старых книг. По старообрядческим актам конца XVII столетия, всего через 20–30 лет после начала “раскола”, можно судить, что уже тогда старообрядцы имели книг множество и грамоту разумели. В XVIII, в первой четверти его, старообрядцы даже ощущают недостаток в книгах, особенно учительного и религиозно-бытового характера» [7, с. 31–32].

Каждому из этапов старообрядческого движения, по разделяемой нами классификации С.А. Белобородова [3], соответствует определенный период книжности старообрядцев. Исходными являлись книги дореформенного периода. Однако начиная уже с первого периода (1653–1663), формируется база собственно старообрядческой литературы. Собирая челобитные и «записки», анализируя те исправления, которые были сделаны церковными реформаторами по указанию Никона, старообрядцы, начиная со своего отделения, с середины шестнадцатого века, начали накапливать богатейший материал для развития старообрядческой рукописной книги. К этому периоду относятся произведения таких авторов, как Даниил Костромской (ум. 1653), Иван (Григорий) Неронов (1591–1670), Никита Добрынин (ум. 1682), дьякон Федор Иванов (ум. 1682), игумен Феоктист (ум. 1666). Но самым известным из старообрядческих писателей этого времени является протопоп Аввакум Петров

(1620–1682). Сочинения «огнепального протопопа», общее число которых было более 80 (некоторые из них до нас не дошли), можно разделить, помимо его автобиографии, на три части: 1) истолковательные беседы, 2) челобитные и 3) полемические и учительные послания к отдельным лицам и группам единомышленников.

После гибели главных старообрядческих писателей первых лет Раскола появляются новые поколения старообрядцев – братья Андрей (1674–1730) и Семен Денисовы (1682–1741), Даниил Викулин (1653–1733), Пётр Прокопиев (1665–1719), Феодосий Васильев (1661–1711), Иван Филиппов (1661–1744), инок Евфросин (2-я пол. XVII в.), дьякон Александр Керженский (1674–1720). В данный период общественная активность староверов уходит в глубину народных масс, преимущественно крестьянских. На Руси возникают первые старообрядческие общины. Староверие повсеместно приобретает общинный характер, формируются основания хозяйственной этики старообрядчества. Как пишет Д.Е. Расков, «хозяйственная этика старообрядчества, с одной стороны, опиралась на средневековые, традиционные представления, а с другой – в борьбе за выживание, за сохранение своей веры вынужденно приспособлялась к внешним обстоятельствам. Уже в начале XVIII в. настоятели Выговской пустыни обосновали новое отношение к участию старообрядцев в торговле. Мера вынужденная, но симптоматичная для будущего развития торговых дел. “Благопослушная” торговля не для личного обогащения, а для выживания и процветания общины» [9].

Старообрядческие общины Северо-Запада России с полным правом мы можем охарактеризовать как хранителей и продолжателей духовных начал русской традиционной культуры. Особое место среди них занимало Выговское общежительство. Выг – это место проживания значительной массы старообрядцев на территории современной Республики Карелия по реке Выг (вытекает из озера Верхотинное, впадает в Выгозеро). Выговская пустынь, лежащая к северо-востоку от Онежского озера, стала естественным прибежищем гонимых старообрядцев, поскольку представляла собой глухие, непроходимые леса и болота с отсутствием поселений, удаленностью от административных центров. Уже в конце XVII в. сюда стали стекаться и основывать здесь скиты старообрядческие иноки, выходцы из северных монастырей, позже начали переселяться сюда и окрестные крестьяне. Из соединения двух таких поселений – толвуянина Захария Дровнина и другого, основанного в октябре 1694 г. бывшим церковным дьячком из Шуньги Даниилом Викулиным и посадским человеком города Повенца Андреем Денисо-

вым – и возникло Выговское общежительство, положившее начало поморскому согласию в старообрядчестве [13].

По существовавшему в то время законодательству старообрядцам разрешалось жить в селениях и городах наравне с другими подданными, но без права на пропаганду своего учения. При этом они должны были записываться в двойной оклад, должность сборщиков оклада за староверие обязаны были нести сами плательщики, выбирая из своей среды старост. Запрещено было держать при церквях старопечатные книги, особого наказания заслуживали православные священники, которые выполняли по просьбе старообрядцев какие-либо требы, – они лишались священнического сана. Ряд специальных постановлений был издан по поводу потаенных, незаписанных староверов, которые могли свободнее пропагандировать свое учение по взысканию штрафа, вдвое превышающего размер двойного оклада. Мирские староверы-проповедники в виде наказания чаще всего отсылались на каторгу, чернецы – в монастыри под особый надзор, розыск «потайных» производился особыми агентами из военных чинов [10]. Поэтому и бежали старообрядцы в места отдаленные – на русский Север, на Урал, в Сибирь.

Свою вынужденную изолированность от внешнего мира старообрядцы восполняли исторической памятью, осознанием своей непрерывающейся связи с прежней, дониконовской Россией. Каждый день в выговских часовнях совершались по старопечатным книгам службы святым, которых в тот день воспоминала вся православная церковь. По всей России ездили выговцы в поисках древних книг и икон. Трудami первых наставников общежительства была собрана богатейшая библиотека, в которой было представлено письменное наследие Древней Руси. Собранная на Выге библиотека включала в себя почти все древнерусское книжное наследие, причем в ее состав входили не только богослужебные, богословские и полемические книги, но и книги учебные, среди которых были представлены грамматики, риторики, логика, «Диалектика» Иоанна Дамаскина, «Великая наука» Раймунда Люллия. Были здесь сочинения Аристотеля и даже французских просветителей. На Выгу сложились собственные литературная, книгописная и иконописная школы, были выработаны характерные стилистические и технологические приемы в медном литье, резьбе и росписи по дереву, вышивке. Как пишет Е.М. Юхминенко, «книжная основа придала выговскому искусству исключительную чистоту и единство стиля, получившего позднее название “поморский”» [14, с. 163]. Практически все жанры, существовавшие в Древней Руси, получили продол-

жение в выговской литературной школе: агиография и историческое повествование, сказания и видения, различные виды слов (торжественные, воспоминательные, надгробные и др.), проповеди и послания, поучения и полемические сочинения, службы и силлабическая поэзия. «Сильнее заботы о мирском благополучии оказалась преданность “вере отцов и дедов” – освященной веками национальной церковной традиции», – так характеризуют сложившуюся ситуацию авторы одной из статей о Выге [8].

«“От корени выгорецкаго монастыря...”: Выго-Лексинское общежитие – начало и духовный центр поморского старообрядчества» – так называется одна из статей Елены Юхминенко, современного наиболее авторитетного исследователя старообрядческой духовной культуры [12, р. 33]. В статье отмечается, что для старообрядческого мира Выговская пустынь в деле защиты старой веры и сохранения старообрядческой религиозной духовности была непосредственной преемницей знаменитого Соловецкого монастыря, восемь лет (1668–1676) выдерживавшего осаду царских войск. Соловецкие монастырские традиции были положены в основу внутреннего устройства старообрядческого общежития, именно поэтому до сих пор остается дискуссионным вопрос: монастырем ли была Выговская пустынь или же поселением.

Следуя заложенному с самого начала общежития принципу раздельного проживания мужчин и женщин, поселение было обнесено оградой и разделено стеной на две половины – мужскую и женскую (позднее женская, по понятным вполне причинам, получила название Коровий двор). В Выговском общежитии получили дальнейшее развитие разработанные соловецкими иноками основы беспоповского учения, создана общая концепция общинной жизни староверов в новых условиях, созданы литературная, иконописная школы, выработан свой устав.

Выг не только пользовался духовным наследием Древней Руси, но и преумножал его. Древние ветхие рукописи реставрировались, тексты восстанавливались. Историческая память питала жизнь Выга, подвигала на собирание памятников раннего старообрядчества, устных преданий о страдальцах за веру. Это позволило выговцам создать целый исторический цикл о старообрядческом движении. Назовем наиболее известные крупные сочинения: «История о отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова, старообрядческий мартилог «Виноград Российский» (Семен Денисов), «История Выговской пустыни» (Иван Филиппов) и др. Творческое развитие древнерусских традиций, выработка собственного стиля во всех ви-

дах искусства и высочайший профессионализм позволяют говорить о выговском наследии как об уникальном явлении в русской культуре XVIII–XIX вв. Любовь общежителей к своим духовным учителям выражалась и в том, как бережно сохранялись на Выгу их автографы и списки их сочинений. Для последующих поколений выговских насельников уже сами основатели пустыни являлись звеном, связующим их с ранней старообрядческой историей.

Помимо обучения книжной грамоте, на Выгу была организована школа знаменного пения. Высокий уровень музыкальной культуры позволил выговцам перелагать на знаменный распев даже стихи, оды и псалмы собственного сочинения. Художественное наследие пустыни исключительно обширно и многообразно. Здесь создавались живописные произведения (иконы, лубки, книжные миниатюры, картины маслом), предметы мелкой пластики (резные деревянные и литые металлические иконы и кресты, предметы церковного и домашнего обихода) и прикладного искусства (лицевое и орнаментальное шитье, роспись и резьба на мебели и предметах домашней утвари из дерева, плетение из бересты). Вместе с тем, распространенность старой веры в крестьянских массах привела к появлению такого вида творчества, как лубок. Он обязан своим появлением Выго-Лекскому общежительству (Лекса – река, территориально охватываемая старообрядческим поселением, разросшимся от верховий Выга). Обосновывая истинную веру, старообрядцы наряду с перепиской сочинений своих апологетов пользовались наглядными способами передачи информации, в том числе рисованием картинок. Вначале это было «потаенное» искусство, предназначенное только для круга единомышленников. Однако нравственно-просветительные возможности лубка, наполнение этого искусства высокой духовностью общечеловеческих ценностей очень быстро расширили его значимость. В манере письма, в отдельных приемах создатели рисованных картинок зависели и от высокого искусства иконописания, процветавшего на Выгу. Наслаждение красотой мира, поэтическое, цельное отношение к природе, оптимизм, фольклорное обобщение – вот те черты, которые впитал рисованный лубок из крестьянского искусства.

С ужесточением политики правительства Николая I в отношении старообрядчества старообрядцы пытаются адаптироваться к новым условиям существования, что, в частности, выразилось в перемещении духовных центров поповцев и беспоповцев в Москву. Признанными центрами московского старообрядчества со второй половины XVIII столетия стали Рогожское старообрядческое клад-

бище и Преображенская старообрядческая община. Для Выговской пустыни политика «полного искоренения раскола» обернулась уравнением их прав с другими казенными крестьянами и ограничением экономических основ общежительства, закрытием часовен, вывозом книг и икон, разрушением кладбищ и сломом построек. Заканчивалась история Выговского общежительства, но продолжалась история русского старообрядчества в целом.

Список литературы

1. Абушенко В.Л. Традиция // Новейший филос. сл.: 3-е изд., исправл. – Минск: Кн. Дом, 2003.
2. Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Кожурин А.Я. и др. Философия человека и культурно-институциональные процессы в России: моногр.: в 2 ч. – СПб.: Изд-во ИПП, 2012.
3. Белобородов С.А. Старообрядческая рукописная книга. – URL: <http://heritage.eunnet.net/oldbelief/>
4. Гордиенко Н.С. Основы религиоведения: учеб. пособие для студ. пед. вузов. – СПб.: ЛОПИ, 1994.
5. Исупов К. Дух собственности и собственность духа // К. Исупов, И. Савкин. Русская философия собственности (XVIII–XX вв.). – СПб.: СП «Ганза», 1993.
6. Корольков А.А. Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост., предисл. А.А. Королькова – СПб.: РХГИ, 2001.
7. Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. – М., 1995.
8. Серебрякова Е.И., Юхминенко Е.М., Иткина Е.И. Выго-Лексинская поморская старообрядческая книгописная школа XVIII–XIX вв. – URL: <http://www.raruss.ru/slavonic/1648-vyga-pomor-school.html>.
9. Расков Д.Е. Процент в хозяйственной этике и практике староверов // Проблемы современной экономики. – 2009. – № 1(29).
10. Федотова М.А. О расспросных речах старообрядцев (по материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода // *Revue des Etudes Slaves*. 1997. – LXIX (1-2). – P. 45–59.
11. Хоружий С. Духовная практика и духовная традиция. – URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=113130> (дата обращения: 16.03.2013).
12. Юхименко Е.М. «От корени выгорецкаго монастыря...»: Выго-Лексинское общежительство – начало и духовный центр поморского старообрядчества // *Revue des Etudes Slaves*. 1997. – LXIX(1-2). – P. 33–44.
13. Юхименко Е. М. Новые материалы о начале Выговской пустыни // Тр. отдела древнерус. лит-ры Ин-та рус. лит-ры (Пушкинский дом) – 1993, СПб., – Т. 47.
14. Юхименко Е.М. О книжной основе культуры Выга // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы междунар. науч. конф. – М.: Рос. полит. энцикл., 1998.

Философия религии Николая Михайловича Боголюбова

В статье рассмотрен опыт построения философии религии Н.М. Боголюбова. Анализ его трудов, от сравнительной теологии через историю религии к философии религии, показывает, что Боголюбову удалось выработать оригинальную концепцию науки о религии, включающую морфологию и классификацию религий, и, главное, собственную методологию.

The article is devoted to N. M. Bogolyubov's attempt to create philosophy of religion. The analysis of his works from comparative theology through religion history to philosophy of religion proves that he managed to work out an original theory including the morphology and classification of religions as well as his own methodology as the major thing.

Ключевые слова: наука о религии, философия религии, теизм, сравнительная теология, психология религии.

Key words: religious studies, philosophy of religion, theism, comparative theology, psychology of religion.

Сегодня в России формируется междисциплинарное предметное поле наук(и) о религии. Естественно, что каждый участник этого научно-образовательного процесса стремится смоделировать свой образ науки исходя из собственного базового образования, а также историографически обосновать этот образ, написав его дореволюционную и советскую предысторию. В связи с этим хочется актуализировать одно забытое имя – протоиерея Николая Михайловича Боголюбова (20.05.1872 – 14.05.1934), питомца Московской духовной академии. Любимый ученик преосвященного Антония (Храповицкого) и близкий по духу о. Павлу Флоренскому Н.М. Боголюбов представил в своих работах целостный образ науки о религии.

Свое программное заявление он делает уже в магистерской работе «Теизм и пантеизм»:

«Теизм не собрание отдельных положений из тех или других философских систем, а самостоятельная система, имеющая свой собственный жизненный средоточный пункт; его развитие определяется <...> самим ходом развития духовной личности человека» [2, с. 10].

Для достижения поставленной цели Н.М. Боголюбов пробует себя в сравнительно-теологическом исследовании «Кризис мифологического сознания в Индии и в древней Греции». Здесь автор с самого начала выступает против гегелевской классификации религий, в которой культы древней Индии занимают низшую ступень религиозного развития. Для Н.М. Боголюбова пантеизм древнегреческий и древнеиндийский – «параллельные течения религиозной мысли» [1, с. 3]. Тем не менее в основе своей каждый имеет определенное психическое переживание. Древнегреческая мистика «отошла от природы», «но не в сознании своего бессилия пред ее стихийностью, как то было в Индии, а в сознании своих творческих сил» [1, с. 36]. Для Н.М. Боголюбова древнегреческий пантеизм – итог, а не начало религиозного движения. Он дает собственную концепцию религиозных исканий греков, полагая, что мифологический процесс в Древней Греции начинается с фетишизма, «камне-поклонства» и «звере-поклонства» или с поклонения демонам, объединяющего все эти формы. Такая «грубо чувственная объективность богов» свидетельствует автору о народном происхождении этого богопочитания. Но подобная «объективность» богов не могла долго удовлетворять растущие религиозные потребности греческого духа [1, с. 31]. Отсюда эстетическая реформа гомеровской эпохи, следствием которой был антропоморфизм или религия красоты. Все же Боголюбов считает, что и эта реформа не отвечала религиозным чаяниям эллинов: боги оставались далекими от людей. Итог реформы – культ героев и культ мертвых, который существовал и ранее, но в «дореформенный период» соединялся с культом хтонических божеств. После неудачи очередной реформы в поисках источника живого религиозного чувства эллинский народ, «к творчеству неспособный», обращается к еще более древней мистериальной традиции. Однако «божество, переживаемое в экстазе», теряет какой-либо конкретный образ, становится пантеистическим.

Теперь необходимо было ответить на вопрос: в чем коренное отличие пантеизма орфиков от пантеизма брахманов? В этом помогает реконструируемая автором картина религиозного движения античной культуры. Орфическому пантеизму предшествует антропоморфизм, поэтому, считает Н.М. Боголюбов, этот мистический культ есть не «самоотречение», как в Индии. В Древней Греции мистерии создают «образ иной высшей личности, являющейся в сознании человека вслед за преодолением им своей индивидуально-

сти». Поэтому с мистериями связана не только трагедия (переживание в форме личной жизни трагического героя), но и философия («переживание силы логического мышления» [1, с. 51–54]. Тем не менее греческое пантеистическое мировоззрение не могло дать человеку «ни живого религиозного чувствования, ни науки, ни культурной силы» [1, с. 60].

Мы увидим, что выборка двух пантеистических религий не случайна для российского теиста. Н.М. Боголюбов сам апробировал на исторических «развитых» религиозных системах методологию европейской науки о религии, но пришел к вполне самостоятельным выводам, акцентирующим важность античного религиозно-философского и культурного опыта для судеб христианской религии. Выделение мистического полюса религии приводит к использованию исследовательских приемов, которые сформируют предметную область психологии религии.

Результаты проведенного сравнительно-теологического исследования легли в основу авторской философии религии. Кроме того, Боголюбов пересматривает всю европейскую философию религии: Г. Гегеля, О. Пфлейдерера, Зибек, К. Тиле, В. Смита, Э. Дюркгейма, Э. Гартмана, М. Мюллера, А. Ревилля, Г. Геффдига, Л. Фарнелла, Э. Бюрнюфа и др. В разделе «психология религии» мы находим имена Джеймса, де ла Грассери и др. Из историков религии его внимание привлекают Тиле, Шантепи-де-ля-Соссе, Кюенена, Фукарта, Г. Узенера, А. Дейтериха. И именно в разделе «история религии» мы впервые встречаем упоминание российских авторов, таких как еп. Хрисанф, проф. С.С. Глаголев, проф. А. Смирнов и проф. А. Клитин. Анализ предшествующей традиции позволяет Боголюбову сделать вывод о недостаточности традиционной христианской апологетики из-за внешности ее защиты и по отношению к оппонентам, учение которых берутся по пунктам, а не в целостности; и по отношению к самому христианскому вероучению, так как апологетика, по большому счету, не занимается внутренним раскрытием правды и логики христианства. Другими словами, Н.М. Боголюбов предлагает брать и противников христианства и само христианство как цельные единицы, тогда их противоположность будет наиболее очевидной (антитеза «теизм-пантеизм»). По его мнению, христианская философия религии и призвана выполнять задачи апологетического богословия в современных условиях [3, с. 15].

По мнению Боголюбова, можно говорить о двойном значении философии религии как о части философии и как о собственно науке. Во втором значении философия религии не могла появиться ранее христианства, так как древний человек, даже эллин, не мог поставить перед собой вопрос: что же такое религия *вообще*? Христианство – самостоятельная религия в отношении и к общественной жизни, и к науке [3, с. 25–26]. В новое время и наука осознала себя вполне самостоятельной. Поэтому первое основание к появлению философской науки о религии положил И. Кант. Н.М. Боголюбов оспаривает правильность выражения «наука о религии», так как по своей природе эта область знания не может считаться наукой положительного образца. В другом месте автор говорит о возможности положительной науки о религии, которая исследует религию в частных исторических ее проявлениях [3, с. 29]. Но история религий, по логике автора, не занимается религией вообще; последняя – предмет философии религии. Философия религии должна заниматься «собственно религиозной природой человечества». Даже там, где она рассматривает религию в процессе ее исторического развития, ее задача далеко не совпадает с задачей истории религии. Как наука философская, философия религии не описывает, а истолковывает [3, с. 29].

Как подчеркивает Боголюбов, аналитика европейской традиции говорит о том, что основанием научной объективности оказывается или атеизм, или эволюционно-пантеистическая точка зрения; тогда религия предстает или «сплошным заблуждением человеческого ума», или «частицей истины, проявляющейся постепенно в процессе исторического развития человечества». Эволюционно-пантеистическое основание всё же более широко распространено. Но, рассматривая исторические религии в качестве исторических форм некой абсолютной религиозной истины, мы оцениваем исторические религии как недостаточные [3, с. 36–39]. Тем не менее Н.М. Боголюбов убежден, что современный философ религии может быть беспристрастным.

Автор выделяет следующие наличные методы философии религии: умозрительный (Гегель, Шеллинг); положительные (опытные) методы: психологический (В. Джеймс), сравнительного языкознания (М. Мюллер, А. Кун), метод сравнительно-этнографический или антропологический (Р. Смит), а также метод социологической науки [3, с. 42–44]. После беглого обращения к сильным и слабым сторонам этих опытных методов Н.М. Боголюбов делает общий вывод об их недостаточности. По его мнению, они позволяют только конкре-

тизировать те или иные религиозные факты, связывать их между собой. Если опытный метод берет на себя функции объяснения религиозного сознания как такового, он неизбежно изменяет себе, становится ложно-умозрительным, и «отдельный частный факт насильственно <...> расширяется до степени общего положения» [3, с. 60]. Боголюбов уверен, что на главный вопрос философии религии может помочь ответить исключительно умозрительный метод.

Состав философии религии Н. Боголюбов заимствует у К. Тиле. Эта наука состоит из двух разделов: исторического, или морфологического, и онтологического [3, с. 62–68]. Научная философия религии должна предоставить общее определение предмета только после исторического введения. С другой стороны, обращаться к истории без какого бы то ни было предварительного определения религии тоже опасно. Н.М. Боголюбов, «сопоставляя известные системы, за которыми укрепилось в истории название религий», предпринимает попытку сформулировать предварительное определение религии.

Цицерон, как известно, производил слово *religio* от *relegere*. Поэтому религия для Цицерона – «тщательное обдумывание всего относящегося к почитанию богов». Альтернативная этимология, от глагола *religare* (связывать, привязывать, укреплять), представлена Лактанцием. Н.М. Боголюбов отдает предпочтение толкованию Цицерона, так как в этимологии Лактанция явно звучат христианские мотивы. В изложении Боголюбова этимология выглядит следующим образом: *religio* – это «ряд обычаев и установлений, которые человек должен проделывать в том именно виде, в каком они определены предками».

«В религии человек чувствует себя связанным с некоторой высшей силой, имеющей огромное значение в его жизни, но чувствует себя связанным с ней чисто стихийно, или природно, и потому, как только ему приходится приступить к выполнению каких-либо религиозных действий, им овладевает чувство страха; он начинает думать и передумывать, чтобы не внести сюда чего-нибудь своего, лишнего и тем не повредить своей жизни, и вследствие этого тщательно придерживается традиции» [3, с. 72–73].

Предпринятое Боголюбовым дальнейшее сравнение тех систем, за которыми в истории закрепился термин «религия», показывает, что наука нового времени относит этот термин практически ко всем известным европейцу религиозным традициям. Таким образом,

определение содержания термина от частного к общему сталкивается здесь с серьезными препятствиями по причине отсутствия в них общего показателя. Другими словами, та историческая конкретика, которая была призвана прояснить содержание неизвестного x (т. е. религии вообще), сама непосредственно зависит от этого x . Тогда европейская философия религии стала предлагать свои показатели религии (Шлейермахер – «чувство зависимости», М. Мюллер – «влечение или чувство бесконечного», Ревилль – «чувство связи»). Общим оказывается момент «чувства», но действительно ли чувства у всех людей одинаковы? Или это особое «религиозное» чувство? – задает вопросы Боголюбов. В результате анализа Боголюбов приходит к выводу, что общее заключается в признании трансцендентного мира, переживании связи с этим миром и в социальной организации. Таким образом, предварительное определение религии, по мнению Боголюбова, выглядит следующим образом:

«Религией называется особая форма человеческой жизни, как индивидуальной, так вместе и общественной, соединенная с сознанием, что истинная или нормальная жизнь человека возможна только в связи с другим бытием, бытием божественным» [3, с. 81].

Определение религии позволяет Боголюбову осуществить критический анализ существующих классификаций религий, в частности классификации по национальному признаку, классификаций Конта, Гегеля, Ревилля, Гартмана, Кэрда, Тиле, Зибекка. Но при всем внешнем разнообразии исходных принципов и самих классификаций европейская наука, по мнению Боголюбова, видит только одну антитезу: натуралистические религии и те религии, которые пытаются этот натурализм преодолеть. У всех авторов предполагается переход от натуралистических религиозных представлений к супранатурализму. Это означает, делает вывод философ, что европейские философы религии мыслят религиозный процесс однородным; а христианство – как некий общий тип религии. Российский теист находит причину такой картины в том, что избираемые для классификаций признаки религии «не освещают природы религии» [3, с. 125–126] и предлагает считать основным пунктом религии «ее взгляд на отношение Бога к человеку» [3, с. 127]. Эта религиозная связь может выступать или как «чисто природная, естественная, досознательная и необходимая», или как «разумно-сознательная, свободная» [3, с. 138].

В морфологии существенным признаком религии является мистицизм, который может проявиться или как натуралистический экстаз с «человекообожествлением», или как сознательно-нравственное ощущение Бога. Автор полагает, что в существе своем натуралистические религии не порождают никакого культа. Это доказывается на высшем уровне развития натуралистической мистики в лице философского индивидуалистического экстаза. С этим связана и чисто внешняя форма культа, позаимствованная из социальной практики, выливающаяся в крайний традиционализм и ритуализм низших и средних слоев общества. Начав с веры в магию, натуралистический культ сохраняет эту веру до конца. Магизм – индикатор натуралистичности религии. С другой стороны, культ в привычном звучании не характерен и для духовной религии, так как здесь культ – только внешнее выражение внутреннего религиозно-нравственного чувства [3, с. 147].

В целом соотношение индивидуального и социального также разнится в религии натуралистической и супранатуралистической. В первом случае подлинный мистицизм проявляется на уровне индивидуальном. Экстатическая мистика, даже если она проявляется не у одного человека, – «явление асоциальное». «Поэтому, – полагает Боголюбов, – как общественное явление натуралистическая религия может выступить лишь в особой форме, а именно в виде системы строго установленных обычаев, обрядов и церемоний, содержимых известным народом или обществом <...> [Она] должна <...> проявиться в форме национальной религии» [3, с. 152]. История показывает, что представители высшей формы, эзотерической, обычно становились политиками, «молчаливо хранящими свои религиозные тайны», и мирились с народными формами религии. Перспективы у натуралистической религии, по большому счету, не было. Она не могла отрешиться от национальности, возвыситься над ней, иначе бы теряла своё положительное религиозное содержание [3, с. 154]. В супранатуралистической религии этот морфологический аспект выступает с точностью наоборот. Всё это объемлется экклезиологией, учением о Церкви как Теле Христовом.

Мифологический характер религиозного мышления в натуралистических религиях противоположен историческому мышлению религии супранатуралистической. Натуралистические религии не

сознают своё происхождение «как совершившийся в определенный исторический момент факт» [3, с. 158]. Н.М. Боголюбов отмечает, что среди натуралистических божеств наибольшей образностью и конкретикой отличались боги греческой религии, рационалистически реформированные Гомером, но и то лишь в области искусства. В культе различение богов практически стиралось [3, с. 165]. Пантеистическая сущность натуралистических религий особенно проступает в учении о происхождении мира. Учение о творении с четким разведением Творца и твари – показатель теизма супранатуралистической религии.

В глубокой связи с противоположностью в вероучении находится антитетика двух типов религии в области благочестия. В натуралистических религиях религиозное чувство в той или иной степени обмирщается.

Последней типологический показатель, который формулирует Н.М. Боголюбов, это невозможность естественного перехода пантеизма в теизм, натуралистических религий – в религию супранатуралистическую. Единственная, но сверхъестественная по своей сущности связь христианской религии с до-христианской древностью – религия ветхозаветная. С другой стороны, супранатуралистическая религия может уклоняться в сторону пантеизма и натурализма [3, с. 168–171].

Теперь классификация Н.М. Боголюбова принимает свой окончательный вид. Здесь два или три типа религий: натурализм и христианство, а также исключение из общего правила в лице иудаизма и ислама.

Второй отдел своей объемной «Философии религии» проф. Н.М. Боголюбов посвящает собственно истории религии. Н.М. Боголюбов начинает с вопроса о первоначальной форме божественного откровения. Европейская наука отвечает на этот вопрос двумя теориями: натуралистической и анимистической. Сам процесс развития натуралистической религии включает в себя и ступень магической религии, и анимистические воззрения и фетишизм. Но собственно об истории натуралистической религии можно говорить с момента появления политеизма. Интересно, что в перечне религий культурных народов религия древней Греции оказывается в самом конце последнего раздела – «спиритуалистическая пантеистическая

религия», после таких религий как зороастризм, даосизм, индуизм и буддизм! Да и сама внутренняя логика развития древнегреческой религии указывает нам конечный пункт назначения: Гомер, культ Диониса, орфизм, греческая философия, эллинизм и религиозная реформа Августа, религиозный синкретизм с восточными культами. В конце автор делает следующий вывод:

«Поиски религиозной истины в греко-римском мире закончили своим новым погружением человеческого духа в область бессознательного. Очищая религиозное чувство от экстатической возбужденности, человек здесь незаметно лишил это чувство его специфических черт. Он пришел в результате к пафосу, <...> правда густому и благородному, но вовсе не религиозному, а интеллектуальному, философскому» [3, с. 454].

Помня о том, что «Философия религии» – это незавершенная работа, мы не можем договаривать за автора. В его философии религии присутствует и синтез, и критический анализ, прежде всего, европейской науки. Но, как кажется, Боголюбов как богослов и философ стремился в своем «апологетическом» подходе не противопоставлять зарубежную науку о религии сложившейся к 20-м гг. XX в. отечественной традиции.

Список литературы

1. Боголюбов Н.М. Кризис мифологического сознания в Индии и в Древней Греции. – Нежин, 1912. – 60 с.
2. Боголюбов Н.М. Теизм и пантеизм. Опыт выяснения логического взаимоотношения данных систем. – Н. Новгород, 1899.
3. Боголюбов Н.М. Философия религии. Ч. 1. Историческая. Т. 1. – Киев, 1915. 454 с.

УДК 27-335/337:128:27-184.3:17.023.361

М. А. Арефьев, А. А. Беляева

Л. Н. Толстой как религиозный реформатор

В статье рассматривается философское учение о непротивлении, которое в последующем стало идеологией такого реформаторского движения, как толстовство. Подчеркивается, что в основе толстовства лежит своеобразное, отличное от традиционно-православного понимание человека как свободной личности, ответственной лишь перед Богом.

The article considers the philosophical doctrine of non-resistance which subsequently became the ideology of the Reform movement of tolstoyism. It is pointed out that tolstoyism is based on a peculiar understanding of man as a free personality responsible only to God, which is substantially different from the traditional Russian Orthodox one.

Ключевые слова: толстовство, смысл жизни, вера, «новое жизнепонимание», «путь совершенства».

Key words: tolstoyism, the meaning of life, faith, «a new conception of life», «way of perfection».

Более 120 лет тому назад Лев Николаевич Толстой завершил работу над двумя своими программными произведениями «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1881) и «Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание» (1890–1893), получивших достаточно широкую известность в среде русской интеллигенции и послуживших толчком к появлению такого религиозного течения, как толстовство. В них Толстой выступает как религиозный реформатор и философ-моралист, осмысливая вопросы о смысле человеческой жизни, об ответственности человека за свои поступки, об отношении человека к государству и православной церкви.

Ответ на вопрос о смысле жизни человека, по Толстому, выше возможностей человеческого разума и научной логики. Говоря о своем творчестве, Толстой писал, что нельзя было искать в разумном знании ответа на этот вопрос. Приходилось признавать, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера. Иррациональное, таким образом, помогало вы-

явить смысловое содержание жизни человека. В христианской антропологии Толстого понятие веры имеет особое содержание, зачастую не совпадающее с традиционно-христианскими представлениями. «Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которая обязывает его к известным поступкам» [6, с. 264]. Понятие веры в толстовском понимании совершенно не связано с мистикой, аскетизмом и т. д. Оно вовсе не означает, будто человеческое познание имеет какой-либо иной инструментарий, помимо разума.

«Я не буду искать объяснения всего. Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необъяснимому, я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, и как обязательство поверить» [6, с. 264].

Вера как сила жизни выходит за пределы компетенции разума. В этом смысле наличие веры есть проявление честности разума, который не хочет брать на себя больше того, что может. Поэтому вопрос о смысле жизни ставится тогда, когда жизнь лишается смысла. Однако есть нечто, в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл, – это Бог. Иррационализм Толстого привел к тому, что он решительно отвергал церковные суждения о Боге, о триединстве Бога, творении им мира в шесть дней, легенды об ангелах и дьяволах, грехопадении человека, непорочном зачатии и т. п. Для Толстого понятие Бога было жизненно важным понятием, выражающим «новое жизнепонимание». Как отмечает А. Бродский, Толстой подобно Канту рассматривал веру как важнейшую духовную ценность. Как и Кант, которого Толстой считал «великим религиозным учителем», он относил человека к двум мирам – феноменальному и ноуменальному – и настаивал на невозможности вывести этику из эмпирической реальности. И Кант, и Толстой считали, что это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только миру явлений (он феномен), но и миру «вещей в себе», миру интеллигибельному, сверхчувственному. Различие между мыслителями заключалось в том, что, по Канту, феноменальный и ноуменальный миры не могли проникать друг в друга, а значит, было недопустимо морализаторское отношение к истории. Толстой как философ активно применял принципы морали к историческому

процессу, полагая, что его можно и должно остановить и перенаправить. Поэтому «кантовский критицизм Толстой переосмыслил в духе иллюзионизма и верил, что стоит только людям отказаться от иллюзий и познать истину, как осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божьим» [1, с. 509].

Признание Бога как начала, источника жизни и разума, по мнению Толстого, ставит человека в совершенно определенное отношение к нему, а именно – отношение сына к отцу или работника к хозяину. Сын не может судить отца и не способен понять полностью смысл его указаний. Он должен следовать воле отца и только по мере послушания отцовской воле постигает, что она имеет для него благотворный смысл. Хороший сын – любящий сын. Точно так же работник потому является работником, что он послушен хозяину, выполняет его распоряжения, ибо только хозяин знает, для чего нужна его работа. Хороший работник – работник, который понимает, что его жизнь и благо зависят от хозяина, и относится к хозяину с чувством самоотверженности, любви. Отношение человека к Богу должно быть таким же. Человек живет не для себя, а для Бога.

Через отношение к Богу формируется и отношение человека к другим людям. Оно, по Толстому, определяется тем, что надо любить людей как братьев, любить всех, без каких-либо изъятий, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед Богом теряют какой бы то ни было смысл все человеческие дистанции между богатством и бедностью, красотой и безобразием, молодостью и дряхлостью, силой и убожеством. Необходимо ценить в каждом человеке достоинство божественного происхождения. «Царство Бога на земле есть мир всех людей между собою», – пишет Толстой в трактате “Царство Божие внутри вас”, – а мирная, разумная и согласная жизнь возможна только тогда, когда люди связаны одинаковым пониманием смысла жизни, единой верой» [5, с. 295]. Для Толстого – это христианство, христианство первоначальное и Иисусом данное, а не исторически изменившееся своей связью с церковью и государством.

Суть нравственного идеала, как считает Толстой, наиболее полно выражена в учении Иисуса Христа. Толстой считает Христа не Богом и не сыном Бога, а реформатором, исторической великой личностью, дающей новые основы жизни. Он видит принципиальную разницу между подлинными взглядами Иисуса, изложенными в Евангелиях, и их извращением в историческом, реально сложив-

шемся христианстве православной, католической или протестантской церкви.

«То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, даосистов и др., дружелюбие, жалость, милосердие, благотворительность и вообще любовь признавалась одною из главных добродетелей» [4, с. 768].

Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни. Как высший закон жизни любовь является единственным нравственным законом. Закон любви – не заповедь, а выражение самой сущности христианства. Это вечный идеал, к которому люди будут бесконечно стремиться. Он утверждал, что «царство Божие не во времени и не в месте в каком-нибудь, оно, как молния, и здесь, и там, и везде – и нет ему ни времени, ни места, потому что вот оно где: оно внутри вас» [4, с. 191–192]. И Бог, и царство Божие, учил Толстой, – в людях, и не нужно искать особых видимых признаков их существования, их нет. Но Бог есть уже потому, что есть человеческая жизнь; это главный аргумент его бытия. «Бог – это неплотское начало, которое дает жизнь человеку» [4, с. 153].

Анафематствование русского писателя официальной православной церковью в немалой степени было вызвано именно своеобразным пониманием Толстым христианской догматики. Это понимание, с церковной точки зрения, явно граничило с ересью. Толстовство как этически-религиозное течение в отечественной культуре и философской мысли складывалось под прямым воздействием философа-моралиста. В определении Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 г. говорится, что граф Толстой посвятил свою литературную деятельность и талант «на распространение в народе учений противных Христу и церкви <...>. В своих сочинениях и письмах <...> он проповедует, с ревностью фанатика, ниспровержение всех догматов православной церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного живого Бога <...>, отрицает Господа Иисуса Христа – Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира...»¹.

Христос, по мысли Толстого, – человек. Его учение – это учение житейской мудрости и сбывшихся пророчеств, но не Божественные откровения. Церковь извратила сущность учения Христа, поскольку ввела в него начала, чуждые основателю христианства.

¹ Цит. по: [2, с. 456].

Отсюда вытекает необходимость отбросить все официальные трактовки христианского учения и каждому вчитаться и вникнуть в суть Евангелия. Тогда откроется, что наивысшим законом учения Христа является любовь к ближнему, любовь человека к себе подобным. Она, эта всечеловеческая любовь, доказывал Толстой, следует уже потому, что они люди. Это значит, что вести себя по отношению к другим следует так, как мы ведем себя по отношению к близким нам людям и действительно любимым существам. Такое поведение человека основывается, собственно говоря, не на инстинкте любви, а на требовании морального закона, который повелевает видеть во всех людях своих братьев. Толстой, писал последователь философии Соловьева С.Л. Франк, «делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве – в религиозно-мифической санкции, в присущей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон» [7, с. 48].

Всякий раз, когда Толстой говорит о Боге или о бессмертии, он подчеркивает, что ему чужд мистицизм. Неприемлема для него была и модная теософия, разрабатываемая Еленой Блаватской и рядом других мистиков. Хотя стиль языка сочинений Толстого близок к богословскому изложению, он постоянно настаивает на чисто рационалистическом толковании понятий религии. По убеждению Толстого, все, что носит общечеловеческий характер, может быть оправдано разумом и потому воспринято в равной степени как верующими, так и неверующими. Толстовская этика, ориентированная на признание равенства людей и справедливости, находит свою основу в проповеди Христа. По мнению Толстого, Христос жалел людей за то, что они не знают истинного блага, и он учил их, что блаженны те, у кого нет собственности. Нищие и угнетенные – они в воле Бога-Отца, им принадлежит вечность. Для того чтобы исполнить волю Отца, надо придерживаться пяти заповедей:

«Первая заповедь. Не обижать никого и делать так, чтобы ни в ком не возбудить зла, потому что от зла заводится зло.

Вторая заповедь. Не любезничать с женщинами, не оставлять той жены, с какой сошелся. Потому что оставление жен и перемена их производит все распутство на свете.

Третья заповедь. Ни в чем не клясться, потому что ничего нельзя обещать, так как человек весь во власти Отца, и клятвы берутся для злых дел.

Четвертая заповедь. Не противиться злу, терпеть обиду и делать еще больше того, чем то, что требуют люди: не судить и судиться, потому что человек сам полон ошибок и не может учить других. Мщением человек только учит других тому же.

Пятая заповедь. Не делать различия между своим отечеством и чужим, потому что все люди дети одного Отца. Соблюдать эти пять заповедей должно не для того, чтобы заслужить похвалу от людей, а для себя» [4, с. 839].

Заповеди Христа «все отрицательные». Они, по словам Толстого, «суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства». Они не более чем ступень, шаг на пути к совершенству. Эти заповеди составляют истины, не вызывающие сомнений, но еще не освоенные практически. По отношению к этим истинам и выявляется свобода современного человека. Возвещенные Иисусом Христом истины-заповеди являются испытанием свободы человека, они же лежат в основании толстовства как религиозно-этического учения. По мнению Толстого, главной из пяти заповедей является та, что постулирует «не противься злу», налагающая запрет на насилие. Насилие, по Толстому, несовместимо ни с буквой, ни с духом христианского учения. Доказательству этого положения он посвящает специальную главу трактата «Царства Божие внутри вас». Отрицание противоречия между идеей насилия и христианством как в теории, так и в жизни, противоречия, которое церковным христианством не признается, – это, по его словам, «обычное отношение духовенства и властей к исповеданию истинного христианства» [5, с. 295].

По Толстому, христианство, когда оно проповедует Христа прощающего и не воюющего, становится учением нравственным. Ибо отрицание насилия есть, во-первых, частный случай всеобщего закона человеческой любви и братства; во-вторых, насилие неприемлемо из-за невозможности однозначно определить, что есть зло. Он пишет:

«Вопрос ведь состоит в том: каким образом разрешать столкновения людей, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот? И потому считать, что зло есть то, что я считаю злом, несмотря на то, что противник мой считает это добром, не есть ответ. Ответов может быть только два: или тот, чтобы найти верный и неоспоримый критерий того, что есть зло, или тот, чтобы не противиться злу насилием» [5, с. 38].

Учение о непротравлении не следует понимать так, что оно будто бы запрещает борьбу со злом. Оно лишь запрещает в этой борьбе прибегать к насилию. Ведь любое насилие вновь порождает новое зло – процесс этот прервать невозможно. Ненасилие же дает возможность человечеству и человеку разорвать порочный круг зла. Характеризуя современные концепции ненасилия, А.А. Гусейнов

отмечает два важных момента. «Во-первых, ненасилие органически увязано с борьбой за справедливость. Во-вторых, ненасилие, способное преобразовать отдельного человека и межличностные отношения, способно также преобразовать общественные институты, взаимоотношения больших масс людей, классов, государств» [3, с. 73]. Ненасилие является противоположностью любви. Любить – это значит делать так, как хочет другой, подчинять свою волю воле другого, а насиловать – значит подчинять чужую волю своей. Непротивление – в этом суть отказа от закона насилия. Непротивление злу означает признание изначальной, безусловной святости человеческой жизни. Через непротивление человек признает, что вопросы жизни и смерти находятся за пределами его компетенции. Он отказывается от того, чтобы быть судьей по отношению к другому. Человеку не дано судить человека. Человек властен только над собой. Не других людей надо исправлять, а самого себя.

Человек играет свою собственную роль только тогда, когда он борется со злом в самом себе. Ставя перед собой задачу бороться со злом других, он вступает в область, ему не подконтрольную. Люди, совершающие насилие, как правило, скрывают это и от других, и от себя. В особенности это касается государственного насилия, которое структурно организовано. Толстой по своим этическим воззрениям близок не только христианской доктрине ненасилия, но и анархистскому отрицанию государственной власти и насилия [8, с. 218–233]. Непротивление, по Толстому, отличается тем, что оно является областью индивидуально ответственного поведения. Как ни трудна борьба со злом в самом себе, она зависит только от самого человека. Нет таких сил, которые могли бы помешать тому, кто решился на непротивление.

Толстой считает, что истина Христа, которая дана в Евангелиях, была в последующем сознательно искажена христианскими церквями. Искажение коснулось трех основных пунктов.

1. Каждая церковь объявила, что только она правильно понимает и исполняет учение Христа. Такие утверждения противоречат духу учения, которое нацеливает на движение к совершенству и по отношению к которому ни один из последователей, ни один человек, ни собрание людей не могут утверждать, что они его окончательно поняли.

2. Спасение было поставлено в зависимость от определенных обрядов, таинств и молитв, а церковники поставили себя в статус посредников между людьми и Богом.

3. Церкви извратили смысл самой важной, четвертой, заповеди о непротивлении злу, поставили ее под сомнение, что было равносильно отмене закона любви. Сфера действия принципа любви была сужена до личной жизни, домашнего обихода.

По мнению Толстого, церковь в угоду миру перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для индивидуальной жизни. Кончилось тем, считал Толстой, что мир стал жить жизнью, которая стала хуже языческой жизни. В результате сложилось положение, когда люди на словах исповедают то, что они на деле отрицают, когда они ненавидят порядок вещей, который сами поддерживают. Насилие получило свое логическое продолжение в обмане, который строился и строится людьми сознательно, и в первую очередь, людьми государственными, бюрократией. По мнению Толстого, противодействовать злу нужно, но не насилем, а морально-этическим совершенствованием человека. Более того, только тогда и так можно противостоять злу и насилию, если не способствуешь его размножению-расширению. Непротивление есть подлинное приложение учения Христа к общественной жизни. Это конкретный путь преобразования отношений между людьми в пользу мира и сотрудничества, против вражды.

Список литературы

1. Бродский А. Толстой Лев Николаевич // Русская философия: малый энцикл. сл. – М.: Наука, 1995.
2. Венгеров С. Толстой // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энцикл. сл. – СПб., 1901. – Т. XXXIII.
3. Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопр. философии. – 1992. – № 3.
4. Толстой Л.Н. Краткое изложение Евангелия: полн. собр. соч.: в 90 т. – М.–Л., 1928–1958. – Т. 24.
5. Толстой Л.Н. Царства Божие внутри вас // Полн. собр. соч.: в 90 т. – М.; Л., 1928–1958. – Т. 28.
6. Толстой Л.Н. Публицистические произведения 1855–1909 гг.: собр. соч. – М., 1964. – Т. 16.
7. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «Любови к дальнему»: соч. – М., 1990.
8. Философия непротивления и христианско-этические доминанты культурологии Л.Н. Толстого // Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Козлова Т.И. и др. Духовный мир человека в русской культурологии: моногр. – СПб.: ИПП, 2007.

Интеллигенция и церковь в России: прошлое и настоящее

В статье рассматривается отношение русской интеллигенции к православной церкви в условиях секуляризации европейской культуры. Рассмотрены особенности секуляризации в России. Анализируются аргументы критиков и защитников религии. Делается вывод, что полное отрицание религии может вести к утрате исторической преемственности и к духовному кризису.

The article deals with the attitude of Russian intelligentsia to Russian Orthodox Church in the period of European culture secularization, with special attention paid to specific characteristics of secularization in Russia and the pro- and counter-religion arguments. The author comes to the conclusion that total denial of religion can cause a loss of historic continuity and a spiritual crisis.

Ключевые слова: атеизм, интеллигенция, православная церковь, религия, секуляризация, софиология.

Key words: atheism, intelligentsia, Orthodox church, religion, secularization, sophiology.

Более ста лет назад видный религиозный философ С.Н. Булгаков опубликовал статью «Интеллигенция и религия», в которой с сожалением констатировал, что «ни в одной стране Европы интеллигенция не знает такого повального, массового индифферентизма к религии, как наша. <...> Масса нашей интеллигенции с необыкновенной легкостью в самый ранний период развития ума, в отроческий или юношеский возраст принимает догматику атеизма, усвая ей предикат научности» [3, с. 11]. Следует заметить, что негативное отношение к религии в среде русской образованной публики было частью общего процесса секуляризации, охватившего сначала Западную Европу, а затем пришедшего и в Россию.

История последних пяти столетий – это история нарастающей секуляризации европейской культуры. Эта тенденция проходит от «прометеевских» притязаний интеллектуалов эпохи Возрождения через парадоксы Реформации, объявившей мирскую деятельность служением Богу и тем самым обесценившей деятельность сакральную, через неистовый атеизм Мелье, Ламетри, Гольбаха, respectable критику религии Фейербаха и нигилизм Штирнера.

Расширение сферы секуляризации было связано с решением двух главных проблем. Прежде всего, это освобождение личности и обретение ею интеллектуальной и политической автономии. В обществе, функционирующем на основе священных и потому неизменных принципов, личность не может быть свободной. Лишение общественных норм статуса святости открывает перед индивидуумом возможность выбора линии поведения, а это, в свою очередь, чрезвычайно стимулирует результативность человеческой деятельности в любой сфере, будь то деятельность материально-хозяйственная, политическая или научная. Определенный динамический элемент всегда присутствовал в структурах европейской цивилизации и даже порой получал свое обоснование в религиозных доктринах. Этот своеобразный парадокс, заключающийся в том, что религия не только освящала и консервировала существующие социокультурные отношения, но и способствовала их трансформации, из всех крупных религий мира был характерен именно для христианства. Однако религиозная форма обоснования человеческой активности имела свои естественные пределы и поэтому с необходимостью была вытеснена светскими, в первую очередь, философскими мотивациями.

К середине XIX в. эта историческая задача европейской философской мыслью была в основном решена. После ряда социальных революций в главных европейских странах и в Северной Америке права человека, его политические и религиозные свободы были закреплены в конституциях. Примерно в это же время была решена и другая проблема, связанная с феноменом секуляризации. Мы имеем в виду полное освобождение естественных и точных наук от сдерживающего влияния догматического религиозного мировоззрения и от репрессивных мер со стороны церковных организаций. Эти науки обрели не только правовую самостоятельность и материальную поддержку со стороны государства и промышленных монополий, но, что особенно важно, у них сформировалась собственная методологическая и экспериментальная база. Философия в лице рационализма и эмпиризма выполнила свою историческую миссию. Естественные науки теперь могли развиваться на собственной основе, лишь в некоторых вопросах прибегая к помощи тех философских направлений, которые своей главной задачей считали служение науке.

Научное миропонимание перешло от обороны к экспансии. Огромную роль в его наступлении на религию (теперь уже не всегда в союзе с философией) сыграли такие научные направления, как

эволюционная теория в биологии, астрономия, филологические исследования древних, в том числе, священных текстов¹.

В России в середине и во второй половине XIX в. ситуация была существенно иной. Отсутствовали важнейшие гражданские свободы, в том числе и свобода научного исследования. Дело доходило даже до запрета преподавания философии. Действовала церковная цензура. Поэтому неудивительно, что значительная часть интеллигенции была настроена как против самодержавия, так и против православной церкви. Г.П. Федотов отмечал уникальность такого феномена, как русская интеллигенция. К числу ее характерных признаков он относил идейность и беспочвенность [10, с. 70]. Именно беспочвенность помешала многим русским интеллигентам увидеть конструктивную роль православия в формировании русской государственности, культуры, национального самосознания.

На этом фоне почти всеобщего отрицания отечественных религиозных и культурных традиций несколько необычно выглядит так называемый религиозно-философский ренессанс, истоки которого восходят к ранним славянофилам. Сущность религиозно-философского ренессанса состояла в том, что, несмотря на преобладание в среде интеллигенции позитивистских и материалистических установок, небольшая, но творчески одаренная ее часть открыла для себя религиозное измерение бытия и культуры.

Секуляризация, охватившая западноевропейское общество, в России того времени оказалась поверхностной и незавершенной. Основная часть населения оставалась религиозной. Религия как нормативная система еще не исчерпала свои возможности, тогда как на Западе функцию регулятора общественных отношений стала выполнять правовая система.

Русская религиозная философия по-своему отразила эту особенность своей страны. Недостаточная разработанность теоретических основ православия, а также отставание православного богословия от быстро меняющейся социальной и культурной ситуации побудила русских мыслителей создать адекватную времени религиозную теорию, и прежде всего, предложить новую интерпретацию идеи Бога. Так возник феномен «светского богословия».

¹ Примечательно, что по мере распространения секулярного миропонимания вширь, интеллектуальный авангард Европы и Америки постепенно начинает менять ориентиры, противясь дальнейшему размыванию религиозного начала. Многие европейские интеллектуалы, и прежде всего философы, начинали понимать, что полный отказ от религии может вызвать социальный хаос и моральную деградацию человека.

Начало ему положили основоположники славянофильства А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Они не имели духовного звания и образования, их богословская мысль в определенной степени была свободна от установок официального православия. Однако они не шли против Церкви и опирались на труды представителей греческой патристики. Главная заслуга первого поколения славянофилов в том, что они вплели в традиционную ткань православия элементы культуры XIX в. и открыли новые перспективы для развития православного богословия и общественной мысли. Что же касается идеи Бога, лиц Троицы, то в этом вопросе основоположники славянофильства оставались в рамках православной церковной традиции. Недаром Н.А. Бердяев назвал А.С. Хомякова «рыцарем Церкви».

Последующим поколениям русских философов было чуждо то качество, которое Г. Флоровский определил как «смирение богословского ума». Их отличают свободный полет мысли, стремление к самовыражению, использование в своих построениях наследия античной и западноевропейской философии, внеконфессиональной мистики. Русская философская и религиозная мысль выдвинула целый спектр концепций, в основе которых лежало оригинальное понимание Божественной реальности и предназначения Церкви. В их числе учение о соборности, всеединстве, софиология, богоискательство и богостроительство, «новое религиозное сознание», толстовство, имяславие и др.

Охватившее часть творческой интеллигенции религиозное брожение, попытки синтеза христианства и язычества, что было характерно, прежде всего, для движения «новое религиозное сознание», позволяет сделать вывод о том, что аналогия этого развития русской религиозно-философской и творческой мысли с западноевропейским Ренессансом вполне уместна. Можно также предположить, что эти процессы могли завершиться, как и в случае классического Возрождения, религиозной реформацией. Однако революция, Гражданская война и последующее установление атеистического режима прервали этот процесс.

Большинство представителей религиозно-философской мысли прошло через увлечение идеями социального радикализма, включающего критическое отношение к религии. Это относится к В.С. Соловьеву, С.Н. Булгакову, Н.А. Бердяеву, Д.С. Мережковскому. Обратный путь к религии у каждого был свой, как и свои, порой весьма непростые, отношения с Русской православной церковью.

Будущий создатель философии всеединства В.С. Соловьев воспитывался в религиозной семье, в детстве имел мистический опыт.

Но в подростковом возрасте под влиянием позитивизма и материализма перешел к безбожию. Примечательно, что возврат к религии у юноши Соловьева произошел в результате чтения трудов Спинозы и Шеллинга, а не православных авторов. Это обстоятельство определило направление религиозно-философских поисков будущего философа и последующие конфликты с Русской православной церковью. Уже в зрелые годы в полемике с А.И. Введенским, который причислил Спинозу к атеистам, Соловьев назвал голландского мыслителя своей первой любовью. Следует добавить, что дальнейшее становление русского философа происходило под влиянием гностицизма, каббалы и трудов западноевропейских мистиков.

Вполне закономерно, что сложившаяся философская система, названная Соловьевым «положительным всеединством», имела мало общего с православным богословием. Прежде всего, это касается соотношения Бога и мира, Бога и человека. В системе Соловьева нет классических идей о сотворении Богом мира и человека. Бог и мир рассматриваются им как два Абсолюта. Тезис о том, что мир единосущен Богу, приближает русского философа к пантеизму. По мнению П.П. Гайденко, «глубинные мотивы соловьевского учения о том, что человек совечен Богу, что Бог не может существовать без человека, диктуются его убеждением в отсутствии онтологического различия между человеком и Богом, убеждением, почерпнутым как из немецкого идеализма, особенно Гегеля и Шеллинга, так и из мистико-гностицистических учений» [6, с. 53]. Другим и, видимо, главным мотивом отхода русского философа от основных положений христианского богословия было гуманистическое стремление повысить статус человека, преодолеть взгляд на него как на тварное и греховное существо.

Немало дискуссий и обвинений вызвало учение В.С. Соловьева о Софии. Сама идея Софии, Божественной Премудрости, присутствует в православном миропонимании. Ей посвящены храмы в Константинополе, Киеве, Новгороде, Тобольске. Однако Соловьев наделяет это богословское понятие личностными чертами, допуская при этом очень широкое его толкование. София понимается им и как мировая душа, и как посредник между земной и небесной сферами бытия, и как своего рода «четвертая ипостась», дополняющая лиц Троицы, и как Вечная женственность – мистическое женское начало, проявляющееся во всех сферах бытия. Последняя трактовка вдохновляла многих поэтов Серебряного века, но, вместе с тем, вызвала обвинения Соловьева в «эротическом мистицизме». Так, по мнению Г. Флоровского, его очерк «Смысл любви» представляет

собой «какой-то жуткий оккультный проект воссоединения с Богом через разнополюю любовь» [11, с. 464].

Тем не менее, в области софиологии и всеединства у Соловьева появился целый ряд последователей. Среди них С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин. В творчестве С.Н. Булгакова понимание Софии претерпело определенную эволюцию. Так, в большом труде «Свет невечерний» русский философ трактует Софию как четвертую ипостась, уточняя при этом, что она отличается от лиц Троицы и не участвует во внутрибожественной жизни [2, с. 194]. Но в дальнейшем, стремясь максимально согласовать софиологию с учением Церкви, утверждает, что София – единая сущность лиц Троицы. Тем не менее, это не избавило софиологию в ее интерпретации Булгаковым от осуждения Русской зарубежной православной церковью (1927), а затем и Московским патриархатом (1935).

Однако наибольший резонанс вызвали не богословские идеи В.С. Соловьева, а его проекты воссоединения христианских церквей. Иерархов православной церкви и близких к ней публицистов возмутило то обстоятельство, что Соловьев предлагал произвести такое объединение на базе католицизма. Появились даже слухи о его переходе в католическую церковь. Философу было запрещено публиковать сочинения на религиозные темы.

Представитель следующего поколения религиозных философов Н.А. Бердяев высказал немало идей, выходящих за рамки православного богословия. Однако он возражал, если его называли еретиком, подчеркивая свое право на поиск религиозной истины. Он писал:

«Мне всегда казалось неуместным и нелепым, когда меня обвиняли в ересь. Еретик по-своему очень церковный человек и утверждает свою мысль как ортодоксальную, как церковную. Это совершенно не применимо ко мне. Я никогда не претендовал на церковный характер моей религиозной мысли. Я искал истину и переживал за истину то, что мне открывалось. <...> Я не еретик и менее всего сектант, я верующий вольнодумец» [1, с. 182].

В начале XX в. наметилось встречное движение религиозно настроенной интеллигенции и церковных кругов. Сначала оно происходило в форме религиозно-философских вечеров на квартире М. Морозовой, финансировавшей также деятельность издательства «Путь». Затем последовали религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., проводившиеся с разрешения Синода. В работе этих собраний принимали участие как представители светской религиоз-

ной мысли, так и видные иерархи Церкви. Руководил Собраниями будущий патриарх Сергей. Это была весьма заметная попытка представителей русской интеллигенции и Церкви найти взаимопонимание.

Тема отношения интеллигенции к религии активно обсуждалась в сборниках «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918), посвященных анализу двух русских революций. Авторы «Вех» подвергли критике идеалы и всю систему представлений леворадикальной интеллигенции, включая ее взгляды на религию. Совпадая в основном, точки зрения авторов статей различаются в деталях. Так, если П.Б. Струве называет позицию революционной интеллигенции «безрелигиозным отщепенством» [5, с. 164], то Н.А. Бердяев говорит о ее «бессознательной религиозности» [5, с. 17]. С ним отчасти согласны С.Н. Булгаков и С.Л. Франк. Последний отмечает, что «если под религиозностью разуместь фанатизм, страстную преданность излюбленной идее, ... то, конечно, русская интеллигенция религиозна в высочайшей степени» [5, с. 171]. В целом же, подводит итог С.Л. Франк, мировоззренческую установку радикальной интеллигенции следует определить как «нигилистический морализм» [5, с. 176]. Сборник «Из глубины» явился своеобразным продолжением «Вех». Авторы с горечью констатируют, что их худшие предчувствия сбылись. Революция 1917 г. приняла антихристианский характер и привела к торжеству язычества.

Таким образом, вопросы религии активно обсуждались в кругах русской дореволюционной интеллигенции, но преимущественно критически – от резкого атеистического негативизма по отношению к религии и Церкви до попыток их исправить, реформировать, упрочить теоретические основы православия. Русская религиозная философия открывала верующему человеку новые горизонты. Она была своеобразной сокровищницей идей, которые теология может отбирать по своему усмотрению. Религиозная философия, являясь особой формой свободомыслия, с одной стороны, стимулирует теологию к эволюции и обновлению, с другой – позволяет религиозному сознанию найти более четкие, более приемлемые варианты решения мировоззренческих проблем.

В настоящее время ситуация вокруг Русской православной церкви не поддается однозначной оценке. После десятилетий гонений и притеснений она обрела достаточную свободу действий. Церковь установила нормальные отношения с государством, она пользуется поддержкой значительной части интеллигенции. Однако у нее есть и серьезные противники. Часть из них выступает против

Церкви с позиций научного мировоззрения, понимаемого в материалистическом духе. Эти критики Церкви полагают, что она навязывает обществу, по существу, средневековое мировоззрение. Наиболее четко эта точка зрения выражена академиком, лауреатом нобелевской премии В.Л. Гинзбургом. Он был одним из авторов известного письма 10-ти академиков Президенту Российской Федерации (2007)¹. Непосредственным поводом для письма стали попытки ввести в школьную программу дисциплину «Основы православной культуры». Авторы обращения к президенту отмечали происходящую, по их мнению, клерикализацию общества и опасались в связи с этим возрастания конфликтов на религиозной почве. Сам Гинзбург подчеркивал, что он не является «воинствующим атеистом», однако настойчивость и пафос его критики побуждают усомниться в такой самооценке. Так, у него вызывает возмущение присутствие слова «Бог» в Государственном гимне. «Считаю это просто чудовищным», – заявляет ученый [7, с. 33]. В школе, по его мнению, «не должно быть антинаучного мракобесия» [7, с. 101]. В письме 10-ти академиков, текст которого Гинзбург включил в свою книгу, говорится о «православном шовинизме» [7, с. 131].

Безусловно, следует признать, что любое религиозное учение, в том числе и православное, не может удовлетворять критериям научности. Философия, наука и религия представляют собой разные сферы сознания, разные формы восприятия мира. «Религия, – пишет в своем фундаментальном труде “Онтология религии” Д.В. Пивоваров, – одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида» [8, с. 11].

Другая группа интеллигенции критикует православную церковь с позиций либеральной идеологии. Либерализм, отстаивающий права и свободы человека, выступает против претензий той или иной мировоззренческой системы на истину, на однозначное понимание нравственных и эстетических ценностей. Отсюда призывы либе-

¹ Примечательно, что публикация письма 10-ти академиков встретила затруднения. Ведущие газеты России отказались печатать этот материал. Как сообщает сам В.Л. Гинзбург, с протестом против его инициативы выступила группа из пяти академиков, занявших диаметрально противоположную критикам религии позицию. О том, что далеко не все члены РАН противопоставляют науку и религию, свидетельствуют также труды по богословию академика Б.В. Раушенбаха, в частности, его статья о Троице [9].

рально настроенных интеллигентов к полному отделению Церкви от государства, уходу из его институтов, и в первую очередь, из образовательной системы. О том, как это происходит в США, рассказывает в своем бестселлере «Смерть Запада» П. Бюкенен. Угрозу гибели Америки он связывает с ее «дехристианизацией» [4, с. 246]. В нашей стране либеральные критики православия тоже выступают против чрезмерных, по их мнению, претензий Церкви в области морали и воспитания. Они тщательно фиксируют и подвергают публичному осуждению те или иные прегрешения служителей церкви и ее иерархов. Усиленный акцент на негативных сторонах церковной жизни порой создает впечатление о недоброжелательном отношении не только к православной церкви, но также к традиционным ценностям и социальным институтам. С другой стороны, критика недостатков в деятельности Церкви способствует совершенствованию работы всех ее структур.

Подводя итог, отметим, что атеистическое, анархистское или нигилистическое отрицание религии, по большому счету, является неправомерным. Религия способствует сохранению совокупного опыта человечества, гармонизации индивидуальных и общественных интересов. Она размыкает границы будничного, обыденного, приземленного и подчеркивает в человеке его духовную сущность. Выделение плотского и духовного начал в человеке раскрывает сущность его внутреннего мира, создает определенную духовную направленность, что, в конечном счете, способствует формированию самосознания личности.

Культура – самообновляющаяся система, отдельные элементы которой находятся в состоянии естественного противоборства, приводящего к ее самообновлению. В этом процессе известно оправдание получает и атеистическая критика религии. Но гипертрофия этой критики, ее абсолютизация, в конечном счете, ведут к утрате исторической преемственности и духовному оскудению.

Вернемся к вопросу о православной церкви. На протяжении многих веков она определяла и формировала миропонимание предков большинства граждан современной России. Осознание своей причастности истории родной страны, вековым духовным традициям позволит интеллигенции преодолеть негативизм по отношению к православию. В свое время В.С. Соловьев призывал «оправдать веру отцов». Нынешняя задача состоит в том, чтобы, по меньшей мере, не враждовать с «верой отцов». Это способствовало бы духовному оздоровлению нашего общества.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Самосознание. – Л.: Лениздат, 1991. – 398 с.
2. Булгаков С. Н. Первообраз и образ: соч. в 2 т. Т. 1. Свет невечерний. – СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: Искусство, 1999. – 416 с.
3. Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; Сатисъ, 2010. – 304 с.
4. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 444 с.
5. Вехи. Из глубины: сб. ст. о русской интеллигенции // Сб. ст. о рус. революции. – М.: Правда, 1991. – 608 с.
6. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
7. Гинзбург В. Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме. – М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 168 с.
8. Пивоваров Д. В. Онтология религии. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 506 с.
9. Раушенбах Б. В. О логике триединства // Вопр. философии. – 1990. – № 11. – С. 166–169.
10. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. Т.1. – СПб.: София, 1991. – С. 66–101.
11. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991. – 600 с.

ИСКУССТВОЗНАНИЕ

УДК 72.032 :726.025.3/4

К. Б. Косенкова

К проблеме сохранности памятников античной архитектуры: реставрация или реконструкция?

В статье рассматриваются возможности реставрации и реконструкции памятников античной архитектуры, их историческое развитие и перспективы. На сегодняшний день 3D-реконструкции играют все возрастающую роль в сохранении архитектурного наследия, сочетая теоретическое знание и его практическое воплощение.

This author discusses the possibility of restoration and reconstruction of monuments of ancient architecture in both synchronic and diachronic perspectives. Today, 3D reconstructions combining theory and its practice, are growing more and more important in preserving architectural heritage.

Ключевые слова: античная архитектура, храм Афины, реставрация, реконструкция, 3D-реконструкция.

Key words: ancient architecture, the Temple of Athena, restoration, reconstruction, 3D reconstruction.

Реставрация – укрепление и восстановление памятников истории, культуры и искусства, поврежденных, искаженных или разрушенных временем, вредными условиями бытования, губительными или неумелыми воздействиями. Реконструкция – проведение комплексных строительных и отделочных работ с целью качественного изменения показателей здания. Для реконструкции, в отличие от реставрации, первоочередной целью является восстановление функциональных качеств здания, а не его внешнего вида.

Традиционно к реставрации относят все виды исследовательских, предпроектных, проектных, производственных, инженерных или иных работ, производимых на недвижимых памятниках исто-

рии и культуры и их территориях в различных сочетаниях и независимо от характера и объема представляющих единый процесс. В ходе реставрации укрепляется структура памятника с применением материалов, подобных первоначальному, или с применением современных средств, если они не вредят памятнику; исправляются деформированные части; восстанавливаются или удаляются химически изменившиеся элементы; (часто) устраняются позднейшие дополнения.

Реконструкция здания предусматривает проведение следующих работ: полную или частичную реорганизацию объекта с изменением конструктивно-технических характеристик; проведение дополнительных строительных работ (надстройка, пристройка); реконструкция или полная замена всех инженерных коммуникаций; усиление несущих конструкций. В законе об объектах культурного наследия понятие реконструкции отсутствует.

Попытки реставрации памятников архитектуры известны уже в античности, однако вплоть до XVIII–XIX вв. они обычно сводились к простому ремонту или подновлению объекта с актуальными в текущем периоде истории изменениями. Как самостоятельная дисциплина реставрация памятников зарождается в середине XIX в. в рамках христианского мировоззрения, в котором «время оценивается как направленный процесс, имеющий начало и конец, прошлое и будущее. Отсюда вытекает возможность безвозвратной утраты тех ценностей, которые формируют основы культуры, а значит, и требования к их безусловному сохранению» [1, с. 32]. До этого времени в основном занимались ремонтом, починкой, и именно такое значение вкладывалось в сам термин «реставрация».

В эпоху Просвещения, пропагандировавшую идею сохранения духовных и материальных ценностей человечества, их изучения и систематизации, в реставрации были выделены два основных направления: художественное и техническое, сохранившееся и до настоящего времени. Художественное направление в реставрации имело богатые традиции и опыт, накопленный за прошедшие века, поскольку в определенном смысле восполнением утраченного занимались еще со времен Античности. Однако по мере роста числа реставрированных на такой основе сооружений просвещенным обществом осознавалось, что при этом место памятника занимает, скорее, его образ, модель. Исторические документы хранят многочисленные свидетельства деятельности, которая подпадает под

определение реставрации. Например, замена египетскими фараонами голов древних статуй, восстановление храмов и светских сооружений после землетрясения в Помпеях, многовековая практика подновления икон. Техническое же направление, таким образом, оказывается сродни реконструкции, как мы ее понимаем в настоящее время.

Следует отметить, что проблема сохранения памятников прошлого в их подлинном виде является специфической проблемой европейской культуры. Для восточной культуры, стремящейся к духовному развитию и становлению, характерна в основном низкая роль материальных объектов. Это подтверждается тысячелетними традициями замены ветшавших древних пагод их точными копиями. Воссозданный храм принимал на себя все значения предшествующей постройки. В некотором роде подобную практику можно найти и в православной культуре, когда список с чудотворной иконы перенимал не только значения образца, но и его чудодейственные свойства.

Один из самых ранних известных нам документов в защиту памятников относится к правлению римского императора Майориана. В эдикте «Об общественных зданиях» 458 г. говорится, что все здания, которые были воздвигнуты в древности для общего блага и украшения города, будь то храмы или иные памятники, не должны быть никем разрушаемы, и никто не должен к ним прикасаться [8].

Однако реальное отношение к наследию складывалось под влиянием и более прагматических критериев, в первую очередь, критериев вкуса определенной эпохи, ее идеологических установок. Особенно интересна судьба построенного в античное время храма Афины в Сиракузах. Возведённый в V в. до н. э. в честь победы над Карфагеном при Имере храм был впоследствии превращён в христианскую базилику, а его архитектура претерпела существенные изменения, в которых была отражена суть тех перемен, которые характеризуют иное, нежели в Античности, восприятие человеком мира и своего места в нём, отразившиеся в приспособлении старых форм к новому контексту. Тираны и римские наместники многое изменили во внешнем облике храма, а в VII в. н. э. с приходом Византии на остров храм и был перестроен в христианскую базилику, посвященную Деве Марии. Тогда основное пространство храма было разделено на три нефа мощными аркадами из того же местного песчаника, который послужил материалом при строительстве первого храма. Для этого был использован простой метод, встречаю-

щийся в аналогичных перестроенных в христианские базилики храмах (например, храм Согласия в Агригенте). Центральный объем был переделан в центральный неф, пространства, заключенные между стенами и колоннадами, интерколумнии которых закрыли, стали боковыми нефами. Ориентация храма по сторонам света была изменена из-за необходимости обратить на восток хоры собора: вход с востока был заложен и устроен с противоположной стороны. В таком виде, несмотря на сменяющие друг друга владычества арабов и католиков, которые, как видно, отличались определенной веротерпимостью, базилика простояла десять веков, до землетрясения 1693 г.

Восстановлением собора, освященного после реставрации как собор Святой Люции, покровительницы Сиракуз, в XVIII в. занимался приверженец стиля барокко Андреа Пальма, статуи фасада исполнены скульптором Марабитти. Конструкция храма не претерпела особых изменений: были лишь удалены некоторые внутренние стены (между наосом, портиком и опистодомом), а пространства между наружными колоннами, наоборот, заложены таким образом, что колонны выступают из стен примерно на треть объема во внутреннее пространство и на $\frac{1}{8}$ – наружу. Также была увеличена высота стен над современным входным пространством, и с Соборной площади, с главного фасада, собор производит впечатление двухэтажного, что подчеркнуто поэтажной группировкой барочных элементов декора. В интерьере собора сочетаются и дополняют друг друга мраморные барочные купели, средневековые норманнские фрески и сохранившиеся архитектурные фрагменты храма Афины. Апсида собора, выполненная в византийском стиле, относится ко времени его перестройки в VII в. Древнегреческие надписи на мраморных плитах, которые также находятся в соборе, происходят из катакомб Сан-Джованни и не относятся к храму. В 1927 г. была проведена реставрация, в ходе которой были изъяты многие барочные детали, однако сохранено деревянное перекрытие собора и восстановлены фрески, созданные для базилики [7, р. 16].

Еще в начале XVI в. именно против эгоистических устремлений своих предшественников и современников, призывавших ценить в прошлом только созвучное их взглядам, выступал художник и теоретик искусства Альбрехт Дюрер, когда писал в набросках к «Четырем книгам о пропорциях»:

«Часто случается, что благородные гении угасают из-за грубых притеснителей искусства. Ибо когда последние видят изображенные линиями фигуры, они принимают это за суетное порождение дьявола, однако,

уничтожая их, они совершают неугодное богу. Ибо, рассуждая по-человечески, бог недоволен теми, кто уничтожает великое мастерство, достигнутое большим трудом и работой и затратами большого времени и исходящее только от бога» [6, с. 157].

Избирательный характер наследования всегда приводил к отрицанию некоторых, а иногда и многих, ценностей и, следовательно, их материальных носителей, унаследованных от прошлого. Такое отрицание особенно характерно на переломах эпох, что и можно наблюдать на примере храма Афины в Сиракузах, где смена исторических и религиозных режимов провоцировала кардинальные изменения в архитектуре культового сооружения.

Борис Николаевич Засыпкин (1891–1955), русский архитектор и реставратор, несколько лет занимавшийся охраной памятников архитектуры, предложил вывести реконструкцию за рамки практических реставрационных работ, за исключением тех случаев, когда «помимо чисто научных запросов, этого требует весь ансамбль» [2, с. 207]. Он окончательно сформировал идею компромисса между археологическими и художественными интересами. Методы восстановления памятника переставали быть средством воссоздания утраченного и былого и стали рассматриваться как инструмент аналитического выявления целостности произведения.

В 1931 г. Международным советом по музеям была созвана Афинская конференция по вопросам реставрации памятников культуры. Афинская хартия, разработанная и принятая на конференции, впервые ввела в употребление термин «всемирное наследие». Для своего времени Афинская хартия стала большим шагом вперед с точки зрения теоретической подготовки, анализа ситуации в Европе и мире, а также детальности проработки вопросов реставрационной методики. В том же году, чуть позднее, в Афинах впервые состоялась Международная конференция реставраторов. В решениях этой конференции есть ряд формулировок, напрямую перекликающихся с основными положениями хартии реставрации. На конференции было высказано мнение о том, что, несмотря на многообразие специфических случаев, для которых всегда требуются разработка особых решений, в целом по отношению к реставрации доминирует общая тенденция, не предполагающая полного восстановления. Однако если реставрация по той или иной причине представляется неизбежной, то к памятнику следует относиться с максимальным уважением, не искоренять стиля или наслоения эпох.

Вместе с тем в решениях Афинской конференции можно увидеть первую попытку преодолеть узость сугубо археологического

подхода к реставрации памятников архитектуры. Взгляд на реставрируемый памятник как на археологический объект способствовал формированию отношения к нему, далекого от современной жизни, как к изолированному явлению. Приоритет подобных тенденций грозил перевести реставрацию и охрану памятников в целом в область максимально неприкладную, оторванную от современных реалий и интересов, при всем совершенстве технических методов проведения работ. Такое положение дел не удовлетворяло просвещенное сообщество само по себе и не обеспечивало возможности эффективной охраны наследия.

В решениях конференции обозначены пути преодоления сложившейся тенденции. В общей форме звучит мнение о желательности использования памятников для обеспечения их жизнеспособности, призыв относиться с уважением к облику городов и особенно к окружению памятников. Одним из принципиально важных можно отметить тезис о необходимости включения пропаганды памятников в образовательные программы. Практическое значение решений Афинской конференции было ограничено исторической ситуацией обострения политических конфликтов, надвигающейся войной в Европе и мире, но они во многом предвосхищали новые тенденции, получившие развитие уже после Второй мировой войны.

В 1964 г. в Венеции прошел Второй конгресс архитекторов и специалистов по охране исторических памятников, на котором было принято 13 резолюций. Первой была принята «Венецианская хартия» – Международная хартия по вопросам сохранения и реставрации памятников и исторических мест. В рамках второй резолюции была создана организация ИКОМОС (англ. *International Council on Monuments and Sites*), главной задачей которой является осуществление доктрин Венецианской хартии.

На современном этапе развития науки и техники общая тенденция при работе с памятниками сместилась в сторону консервации. На это указывают исследования А.Ф. Лосева, Л.А. Лелекова, Ю.Г. Боброва, В.Г. Белозерова, А.А. Галышевича, Б.Т. Сизова, М.Г. Малкина и др. Современная точка зрения выражена в числе прочих Леонидом Аркадьевичем Лелековым, который пишет в своей статье «Проблемы теории и методологии реставрации» о том, что «наметился ряд принципиальных подходов в области практической реставрации. Мы наблюдаем новый взгляд на “подлинность”, методы реставрации и профилактики. Превентивная консервация становится все более актуальной и признается неотъемлемой частью

реставрационной деятельности, и тем более необходимой становится объективная обоснованность практических методов. От них зависит подлинность оригинала, в том числе самого материала, формы и ее исторической значимости» [5, с. 40].

Принцип стилистической реставрации долгие годы определял развитие реставрационного дела. В постиндустриальном обществе реставрация считается вынужденной мерой, когда исчерпаны все возможности консервации памятника архитектуры. Международные требования предписывают максимально сохранять архитектурное наследие городов, а утрата объекта культурного наследия признается необратимой потерей.

Возвращаясь к вопросу о реконструкции, необходимо отметить, что если рассматривать основную цель реконструкции как восстановление функциональных качеств здания, а не только его внешнего вида, то следует признать, что из-за неоднократной реорганизации общественных устоев это становится невозможным. И если реконструкция представляется справедливым и логичным методом сохранения относительно современных нам построек, в том, что касается ранних периодов, и тем более, античности, реконструкция оказывается если и возможной технически, то полностью несостоятельной идеологически.

Суммируя все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что сегодня в восстановлении облика многих памятников античности может помочь все чаще применяемый в последние годы способ реконструирования построек средствами компьютерной графики (автоматизированное проектирование в профессиональных программах). 3D-моделирование позволяет создавать трехмерные модели архитектурного памятника на любом этапе его существования, оставляя реальное сооружение неизменным, что позволяет применить к нему методы консервации, воспроизводя, однако, первоначальный (или иной необходимый) облик здания. Это переводит работу исследователей на новый уровень. Такое становится возможным после детального изучения и замеров всех элементов конструкции здания, т. е. по результатам традиционного архитектурно-археологического обследования. «Создание компьютерных моделей в принципе возможно для любого исторического памятника, частично сохранившегося или полностью утраченного. Для пространственного позиционирования прежде всего необходимо наличие планового решения, а дальнейшая точность 3D модели находится в прямой зависимости от полноты исторического материала, собранным исследователем» [3, с. 7].

Уровень развития современных компьютерных систем не только позволяет воссоздать общий внешний облик и интерьер здания, но и совместить реальное пространство с трехмерной моделью в режиме реального времени. Такой эффект достигается за счет трехмерной съемки места расположения памятника и последующего сопоставления опорных точек на ландшафте и в модели, хотя в настоящее время 3D-реконструкции архитектурных памятников все еще остаются довольно трудоемкими не только с точки зрения сбора материалов, но и из-за недостаточно широких возможностей техники. Постоянное развитие компьютерных технологий позволяет постепенно наращивать мощности и использовать программы трехмерного моделирования применительно к истории искусства и, в частности, к истории архитектуры. К тому же, для все большего количества программ их разработчики создают специальные модули и технологии, адаптированные к задачам исторического исследования.

«Виртуальные технологии – это развитие старой музейной традиции на новом уровне. Благодаря своей зрелищности и наглядности применяются компьютерные реконструкции отдельных утраченных либо частично разрушенных объектов, неосуществленных проектов (например, памятник III Интернационала В. Татлина – так называемая Башня Татлина, компьютерная модель которого создана специалистами Русского музея)» [4]. Появившаяся возможность сохранения объектов мирового наследия в цифровом формате, сочетающем в себе теоретическое знание и практическое воплощение, позволяет представить базу исторических сведений с помощью современных технологий, что в свою очередь обеспечит рост интереса широкой общественности к культурному наследию. Помимо этого, так как 3D-модель существует только в цифровом представлении, воспроизводимом при помощи компьютерных технологий, результаты 3D-реконструкций публикуются в сети Интернет, что позволяет миллионам людей получить доступ к данной информации в кратчайшие сроки. ЮНЕСКО, заинтересованное в популяризации научного знания, поощряет развитие 3D-реконструкций, и в настоящее время в странах Европы и в США все быстрее идет процесс развития и расширения научных центров в рамках международных проектов по сохранению культурного наследия.

Список литературы

1. Грабарь И. Э. Для чего надо охранять и собирать сокровища искусства и старины. – М.: Тип.-лит. И.Н. Кушнера и К, 1919.
2. Засыпкин Б.Н. Архитектурные памятники Средней Азии. Проблемы исследования и реставрации // Вопр. реставрации. – Вып. 2. – М: ЦГРМ, 1928.
3. Кальницкая Е. Я. Трехмерное моделирование как новый инструмент историка архитектуры. – СПб., 2005.
4. Кисель О.М., Потапенко Н. В. Виртуальные реконструкции как интерпретация художественного наследия. Тез. докл. к 11-й ежегодной междунар. конф. «EVA-2008, Москва». – М.: Пашков дом, 2008.
5. Лелеков Л.А. Проблемы теории и методологии реставрации // Реставрация памятников истории и культуры: информ. обз. Вып.2. – М.: Изд-во ГБЛ, 1986.
6. Нессельштраус Ц. Литературное наследие Дюрера // Дюрер А. Трактаты. Дневники. Письма / пер. Нессельштраус. – М.: Искусство, 1957.
7. Messineo G., Borgia E. Sicile Ancienne. – Italie. – Roma, 2005.
8. Nov III. De aedificiis publicis // Theodosiani Libri XVI, II Ed. Th. Mommsen, P. Meyer, Berlin, 1905.

К вопросу о дефиниции дизайна: философско-культурологический анализ

В статье анализируется многозначность термина «дизайн» и в историческом контексте раскрываются подходы к его пониманию. Анализ предметной определенности дизайна показывает, что только философское обобщение в рамках теории культуры позволит выявить сущность дизайна и его специфику как феномена культуры.

The author analyses the polysemantic term 'design' in the diachronic paradigm of its understanding. The analysis of design and its definite material objectivity proves that its essence and its specific characteristics cannot be understood without philosophic generalization in cultural theory perspective.

Ключевые слова: дизайн, культура, красота, польза, эстетика, философия дизайна, теория и практика дизайна.

Key words: design, culture, beauty, usefulness, aesthetics, design philosophy, design theory and practice.

Большинство терминов в процессе живого обращения меняют исходный смысл, а также области применения, и зачастую коренным образом. В полной мере это касается термина «дизайн». Ведя свое происхождение от латинского глагола *designare* (отмерять, намечать), в английском языке *design* получил множество значений. Среди них такие, как узор, украшение, проект, конструкция, план, намерение, цель, умысел, интрига и др. Такая многозначность термина, с одной стороны, и интенсивное развитие самого дизайна, с другой – сделали это слово модным, используемым практически во всех областях культуры. Интересные примеры «расхватывания» слова приводят В. Ф. Рунге и В. В. Сеньковский: «Руководители радиостанции "Эхо Москвы" рассуждают о радионном дизайне, представители Центробанка говорят о новом дизайне финансовой системы страны. Вместо ранее употреблявшегося понятия "генная инженерия" все чаще слышим "генный дизайн"» [16]. Искусствовед Е.Ю. Андреева пишет о «сценическом дизайне в опере», «сюрреалистическом дизайне Дюшана», «геометрическом дизайне живописных композиций» [1]. Сегодня говорят о дизайне нано-структур, неорганических веществ и материалов, государственного герба и ногтей. Ряд подобных примеров может быть продолжен.

Среди профессионалов сегодня нет единства в понимании дизайна. Под дизайном различные специалисты понимают: 1) внешний облик – форму вещей; 2) вещь целиком, включая ее функции; 3) процесс мысленного создания вещи – проектирование; 4) организационную деятельность; 5) профессиональную организацию – службу; 6) сферу деятельности, включающую теорию, практику, продукты и службу; 7) особый компоновочный способ мышления как мировоззрение и даже способ жизнедеятельности. Соответственно, сегодня существует множество теорий дизайна, каждая из которых видит лишь свой объект и говорит на своем языке. «Различные философии дизайна являются выражением различного отношения к миру», – писал крупнейший теоретик и практик дизайна Томас Мальдонадо. «Существуют разные виды дизайна. Многообразие этой сферы деятельности обуславливает многообразие методов, проблем и их решений» [10]. Различные авторские концепции различных «дизайнов», существующих в уровне профессиональной идеологии, уже в 1970 г. представил нашей общественности первый серьезный отечественный исследователь западного дизайна В. Л. Глазычев. Он писал: «Как только мы освободимся от гипнотического убеждения в действительном существовании одного дизайна, мы приобретем возможность рассматривать <...> действительную природу разных форм дизайнерской деятельности» [4, с. 57].

Чтобы разобраться в этом многообразии подходов к дизайну и его дефиниций¹, обратимся к истории. Обычно различают два этапа: древний (первобытный, не осознанный, ремесленный, доиндустриальный, канонический – основанный на ручном труде), и современный (проектный, индустриальный – ориентированный на машинное производство). История современного дизайна начинается в начале XX в. в Германии, целенаправленно стремившейся к совершенствованию промышленной продукции, к распространению и укреплению в обществе новых представлений о красоте предметов, эстетических идеалов, порождаемых рациональным формообразованием в промышленности. Основоположники этого движения, деятели немецкого Веркбунда Г. Мутезиус, П. Беренс, В. Гропиус и другие видели в основе новой предметности три необходимые черты: практическую полезность продукции, ее промышленное изготовление и новую эстетическую организацию объектов, а в

¹ Именно по причине множественности проявлений дизайна на очередном конгрессе ИКСИД в 1971 г. было решено отказаться от единого его определения.

конченом счете – предметной среды. Первоначально, по замыслу основателей, эта эстетическая организованность была ориентирована в духе архитектурной концепции выразительного функционализма. Наиболее яркой фигурой, воплощающей единство архитектуры и дизайна, безусловно, был Вальтер Гропиус. Он считал, что «решение любых формотворческих задач – будь то стул, здание, целый город или план района – должно быть принципиально идентичным...» [5, с. 116], ибо всякий искусственно созданный объект должен быть органичной частью предметной среды. В 1919 г. В. Гропиус основал Государственный Баухауз в Веймаре, где параллельно готовили архитекторов и дизайнеров. «Их задачей должно было стать внесение органичного упорядочения и красоты в массовое производство, архитектуру и планирование городов», – писал он впоследствии.

Дальнейшее развитие «классического» целостного дизайна определила реальная экономика. С одной стороны, начал набирать силу так называемый инженерный, преимущественно рациональный дизайн, видящий красоту изделий в их всестороннем практическом совершенстве (эффективности, удобства, конструктивности, технологичности и т. п.). С другой стороны, рыночная стихия актуализировала задачи по интенсификации сбыта продукции путем создания привлекательных для покупателя форм – коммерческий дизайн, стайлинг. В годы Великой депрессии американская промышленность, так же как и европейская, столкнулась с кризисом сбыта продукции. К проектированию подключились художники, такие как Раймонд Лоуи, Уолтер Тиг, Генри Дрейфус и др. Американская промышленность за десятилетие сделала огромный скачок. И если «академический» дизайн Баухауза носил в большей степени локальный характер, не сумев оказать массового влияния на Европу, то американская промышленность, особенно после окончания Второй мировой войны, это сделала.

После Второй мировой войны представители академического дизайна, продолжая линию Баухауза, совершенно закономерно переносят на дизайн соответствующие принципы современной архитектуры. «Идеальный дизайнер, заключает В. Л. Глазычев, ссылаясь на мнение абсолютного большинства авторов статей и монографий по западному дизайну, – должен строить решение зрительно воспринимаемой формы изделия в соответствии с его назначением, материалом и конструкцией, отказываясь от накладного декораторства. Он должен стремиться к максимальной экономичности решения, снижению стоимости его производства за счет приме-

нения наиболее выгодных в конкретном случае материалов и упрощения технологии» [4]. В сфере стафф-дизайна (проектных служб при фирмах) эти требования более или менее откровенно подчиняются целеполагающему для буржуазного общества условию – прибыльности.

Однако с 1950-х гг. начинается и развитие дизайна как художественно-новаторского проектирования – арт-дизайна, где утрачивается базовая роль практической функции, а зачастую прекращается и промышленное тиражирование. Линия чисто художественных поисков наиболее отчетливо продолжается в итальянском дизайне, распространяясь на всю Европу. В 1983 г. здесь учреждена Академия Домус как центр формирования профессионального сознания нового типа, где разрабатывается ряд авторских концепций и «поэтик» «слабой» проектности, основная генотипическая черта которой неаксиоматичность, вероятностный характер оснований, толерантность, отсутствие определенности метода, позиции, установки. Алогичность, антисистемность – характерные черты идеологии дизайна в эпоху постмодернизма.

Разумеется, разные виды дизайна порождали соответствующую теоретическую рефлексию. Однако то обстоятельство, что дизайн, включивший к середине 50-х годов в свою орбиту все отрасли промышленности, был преимущественно коммерческим, объясняет его безразличие к теории. Упоминания теории дизайна в первой половине XX в., как правило, лишь формальные или историко-концептуальные, они фрагментарны и несистематизированны.

В истории советского дизайна можно обнаружить те же тенденции. Советский дизайн имел славного предтечу – движение производственников. Все положения их концепции впервые были изложены на страницах созданной по инициативе В. Маяковского еженедельной газеты «Искусство коммуны» (декабрь 1918 – апрель 1919). Далее они развивались в сборнике «Искусство в производстве» (1921), в журнале «Леф» (1923–1924) и во многих последующих публикациях.

Главным идеологом «индустриального» искусства в общефилософском плане и одним из основоположников теории дизайна был Борис Арватов. Обращаясь к истории, он показал, во-первых, как выродилось искусство вещи, направленное на решение идеологических задач, и, во-вторых, что в докапиталистическую эпоху художник был просто ремесленником, но работавшим более совершенно. «Пролетарское искусство, – писал Б. Арватов, – будет исходить не от формы, а от факторов, которые образуют всякую форму. Факто-

ры же эти следующие: 1) материал, 2) процесс производства, 3) организационная задача, 4) условия восприятия» [2, с. 87]. Он, как и большинство производственников, чувствовал себя представителем будущего, но понимал, что «ближайшее, по крайней мере, десятилетие промышленность Советской России должна будет удовлетворяться прикладничеством как единственным методом, к которому технически и экономически приспособлены наши заводы в своем большинстве». Полная программа мыслилась им осуществимой лишь в условиях победившего социализма.

По мнению Арватора, художник-инженер должен быть наделен чрезвычайными полномочиями, так как он призван формировать общественный быт как непосредственно, так и через вещи, выступать в качестве координатора и режиссера производства и быта. Это материально-художественное творчество, сливающееся с социальным и бытовым строительством, по мысли Арватова, определяется не рынком, не экономикой, не техническими возможностями, а интересами самого творчества, интересами тотального и динамичного обновления материальных форм¹. Тем не менее теория производственников, их лабораторные эксперименты, опыт ВХУТЕМАСа-ВХУТЕИНа легли в основание современного дизайна (и не только отечественного). Что касается теории дизайна, ориентированной на реальную практику, то она в нашей стране начала формироваться лишь в 60-х годах под названием «техническая эстетика».

Восходящая к Баухаузу и «производственникам» мысль о необходимости гармонизации предметного мира в 60–70-е годы нашла отражение в постановлениях Совета Министров СССР «О внедрении в промышленность методов художественного конструирования», имевших в основе, конечно же, прежде всего экономические соображения, связанные с фактами затоваривания, с трудностями экспорта продукции. Небывалые по масштабам организационные мероприятия, начальные шаги по активизации художественной деятельности в промышленности, необходимость подготовки соответствующих кадров сразу же поставили вопрос о теоретической базе советского дизайна.

Центром серьезной работы в области теории и методики дизайна становится созданный в 1962 г. Всесоюзный научно-исследовательский институт технической эстетики (ВНИИТЭ). В рамках работы института была сформулирована концепция техни-

¹ Идея подобного творчества, стоящего над отраслевыми выгодами и ведомственными барьерами, и в наши дни развивается отдельными теоретиками дизайна. Однако и сегодня эта идея может рассматриваться лишь в качестве отдаленного идеала.

ческой эстетики¹. Конкретизируя ее, В. Ляхов писал: «Художник-конструктор должен заниматься, прежде всего, созданием и организацией формы предметов. <...> Форма – это система материальной организации предметности (объемно-пространственной, фактурно-цветовой, конструктивной и т. п.). Ведь форма аккумулирует в себе качества, связанные с ее возникновением (производственные: конструктивно-материально-технологические) и с ее жизнью и использованием (потребительские: полезность, удобство, красота и т. п.)» [9].

В 1965–1968 гг. в атмосфере «оттепели» под крышей отдела теории ВНИИТЭ работала лаборатория общетеоретических проблем, руководимая Г. П. Щедровицким. Составлявшая ее небольшая группа вольных интеллектуалов (О. И. Генисаретский, В. Л. Глазычев, В. Я. Дубровский, К. М. Кантор) дерзнула создать концепцию нового дизайна. Результатом «азартной творческой работы» явились тезисы предполагаемого обобщенного труда «Основы теории дизайна». Эта теория «должна была стать фундаментом тотального проектирования, планирования и управления всем социумом, а значит, и всей предметной средой». Авторы видели главную задачу в том, чтобы, «не рассчитывая на естественный ход событий», построить, «спроектировать» новую теорию дизайна, сам дизайн в качестве социального института и его методологию. Развивая наивные жизнестроительные мечтания В. Гропиуса и Б. Арватова, они заложили идеи средового, комплексного, программного проектирования 70–80-х годов, которые и сегодня не находят серьезной реализации. В 1975 г. после Московского конгресса ИКСИД и сделанного там доклада «Дизайн и политика» в директивном порядке эта работа была прекращена, отдел теории в головном институте ВНИИТЭ был закрыт. В последующем интерес к рассматриваемой проблематике во ВНИИТЭ основательно остыл.

Однако проблема дефиниции дизайна, его предмета и функций остается и сегодня актуальной. Анализ отечественных теоретических работ в области дизайна показывает, что ведущей тенденцией является стремление к широкому определению дизайна. В этом случае история дизайна начинается в первобытности, а сфера распространения почти беспредельна, включая мифотворчество, селекционную деятельность, научную фантастику и т. д. Разделяя эту точку зрения, в частности, Е.Н. Лазарев определяет дизайн как «гармоничное структурирование предметного и процессуального

¹ См. статью Г.Б. Минервина и М.В. Федорова «О технической эстетике» [12].

аспектов систем „человек – предмет – среда”, а также программ организации таких систем» [7, с. 6]. Столь же широкое определение дает, например, О. И. Генисаретский, который понимает дизайн как «проектирование среды обитания, выражающей образ жизни», и как «искусство индустриального общества» [3]. В. Ф. Сидоренко также рассматривает дизайн в двух ипостасях: как «проектирование, направленное на преодоление разрыва между Красотой и Пользой, и как «образ проектной культуры», «образ самой проектности» [17]. В. И. Пузанов утверждает, что «дизайн – проектная идеология, профессиональная разработка идей и концепций». По его мнению, «элементы дизайна изначально присутствуют в каждом виде человеческой деятельности, в любых целевых, проблемных и тематических полях деятельности» [14].

В рамках этой традиции и сегодня продолжают работать петербургские специалисты. Так, В.Д. Плахов понимает дизайн «как способ человеческого освоения действительности, форму познания и особый род человеческой деятельности» [13]. Подобная деятельность в силу своей универсальности не может не восходить к истокам человечества. Поэтому речь заходит об «искусстве дизайна в античном мире», об «искусных мастерах воинского дизайна» при великом князе Василии III и т. п. Г.Н. Лола понимает дизайн «в самом общем смысле как определенный способ отношений человека и вещи», который «изначально принадлежит человеческому бытию», а его проблемное поле – как «практику вживания человека в сущее», стремление «приблизить чуждый мир, найти опору в уходящей из-под ног земле». Это стремление реализуется через «акт очерчивания, ограничивания некоторого пространства, который делает возможным явление смысла» [8].

Итак, названные и многие другие философские экскурсы в сферу дизайна (в том числе зарубежные) исходят из представления его как формы созидательной активности человека, имеющей свои результаты. Специфика полученных продуктов и, соответственно, метода их получения состоит в двойственности, совмещении неких противоположных начал, называемых авторами по-разному: польза – красота, техника – искусство, материальное – духовное, утилитарное – эстетическое, практическое – художественное, природное – социокультурное, рациональное – интуитивное, инструментальное – знаковое, наличное – трансцендентное, профанное – сакральное и т. п. Все приведенные категориальные пары в

применении к дизайну выражают бифункциональность его произведений, предназначенность для воздействия одновременно на объект (материалы, природу, предметы, человеческое тело и т. п.) и на субъекта как личность, как носителя общественных идеалов. Иными словами, это означает постоянное и обязательное стремление ко всестороннему совершенству произведения, порождающему ощущение красоты. Но подобное стремление имманентно человеку, оно пронизывает все сферы деятельности.

Столь же широкие определения дизайна находим в современной учебной литературе. Например, в учебном пособии «Основы теории и методологии дизайна» В. Ф. Рунге и В. В. Сеньковский определяют дизайн как специфическую сферу «проектирования предметно-пространственной среды (в целом и отдельных ее компонентов), а также жизненных ситуаций с целью придания результатам проектирования высоких потребительских свойств, эстетических качеств». Как видим, авторы расширяют предмет дизайна, включая среду и жизненные ситуации, но исключают промышленное производство, отличающее дизайн от прикладного искусства¹. Одна из последних попыток поставить в этом вопросе точки над и принадлежит А. А. Мещанинову, определившему дизайн как «профессию по одухотворению процесса использования утилитарных материальных объектов. Дизайн наделяет их значениями, позволяющими человеку чувственно присвоить объекты своего окружения <...>, включить их в круг социального взаимодействия» [11, с. 103]. Однако следует сказать, что и в этом случае остаются открытыми по крайней мере два вопроса: всегда ли в дизайне имеют место образные характеристики объекта? И чем же он отличается от прикладного искусства?

Итак, сегодня в профессиональной литературе не существует дефиниции дизайна, убедительно раскрывающей сущность этого явления, его природу и специфику. Разобраться по существу в этом – первоочередная задача. Сделать это возможно, лишь поднявшись над эмпирическим хаосом на философский уровень теории культуры².

¹ Столь же широкие и практически лишенные обоснования дефиниции дизайна имеют место и в других учебниках и учебных пособиях. См.: В.Т. Шимко Основы дизайна и средовое проектирование [18], И.А. Розенсон Основы теории дизайна [15] и др.

² Решительный шаг в этом направлении сделан автором статьи в монографии «Предметный дизайн. Теория» [6].

Список литературы

1. Андреева Е.Ю. Постмодернизм, искусство второй половины XX века – начала XXI века. – СПб., 2007.
2. Арватов Б.И. Искусство и классы. – М., 1923.
3. Генисаретский О.И. Методические и гуманитарно-художественные проблемы дизайна: автореф. дис. ... д-ра наук. – М., 1990.
4. Глазычев В. Л. О дизайне. – М., 1970.
5. Гропиус В. Границы архитектуры. – М., 1971.
6. Коськов М.А. Предметный дизайн. Теория. – СПб., 2012.
7. Лазарев Е. Н. Дизайн как технико-эстетическая система: автореф. дис. ... д-ра наук. – М., 1984.
8. Лола Г.Н. Дизайн как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д-ра наук. – СПб., 1999.
9. Ляхов В. В чем же специфика художественного конструирования? // Техническая эстетика. – 1965. – № 11.
10. Мальдонадо Т. Актуальные проблемы дизайна // Декоративное искусство СССР. –1967. – № 7.
11. Мещанинов А. А. Дизайн. Точка над й: теоретическое обсуждение природы дизайна в общедоступном изложении. – СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2008.
12. Минервин Г.Б., Федоров М.В. О технической эстетике // Вопр. философии. – 1965. – № 7.
13. Плахов В.А., Плахова А. В. Философия дизайна. – СПб., 1995.
14. Пузанов В.И. Взаимодействие интеллекта и мастерства как проблема культурных формаций дизайна: автореф. дис. ... д-ра наук. – М., 1992.
15. Розенсон И. А. Основы теории дизайна: учеб. для вузов. – СПб.: Питер, 2008.
16. Рунге В. Ф., Сеньковский В. В. Основы теории и методологии дизайна: учеб. пособие. – М.: МЗ-Пресс, 2003.
17. Сидоренко В.Ф. Генезис проектной культуры и эстетика дизайнерского творчества: автореф. дис. ... д-ра наук. – М., 1990.
18. Шимко В. Т. Основы дизайна и средовое проектирование. – М., 2004.

О геометрических формах и организации архитектурного пространства Ар Деко

В статье анализируются вопросы стилеобразования XX века. Рассматривается ряд образно-символических моделей эпохи модернизма, выделяется четко выраженный конструктивно-геометрический диктат формы в архитектурном пространстве Ар Деко. Выявляются общие тенденции художественного развития и интеграционные процессы ведущих направлений Ар Деко.

This article is devoted to the problem of 20th century architectural styles formation. The author analyses a number of Modernism images and symbolic models highlighting the obvious constructivist-geometric prevalence of form in Art Deco architectural space and making evident general artistic tendencies and integrational processes of Art Deco major trends.

Ключевые слова: Ар Деко, модернизм, архитектурное пространство, геометрические формы, трансформация, символика, тоталитарное искусство, сталинский ампи́р.

Key words: Art Deco, Modernism, architectural space, geometric shapes, transformations, symbolism, totalitarian art, Stalin Empire.

Сегодня становится все более очевидным, что стиль Ар Деко¹ – феномен эпохи модернизма – является одним из наиболее значимых художественных явлений в искусстве не только 20–50-х гг. XX в. Этот стиль время от времени возрождается. Он пережил «вторую волну» в 50–70-е гг. XX в., и совершенно очевидно появление «третьей волны» в архитектурном пространстве Москвы и Санкт-Петербурга нашего времени. Архитекторы и дизайнеры, желающие усилить конструктивно-выразительный язык архитектуры своих проектов, вновь и вновь возвращаются к испытанным временем принципам Ар Деко.

В искусстве в целом и в архитектуре в частности всегда ощущается потребность автора выразить себя, «казаться», «представлять», «выглядеть». Архитектура «ценностно-информационно» выражает

себя в конструкции, в функции, в плане, в композиции, в материале и т. д. Архитектура всегда заключала в себе информацию о той эпохе, в которую она рождалась, поскольку архитектор был неизменно чуток в восприятии, понимании, интуитивном угадывании современного ему культурного пространства, выражая образ этого пространства своими творениями [2, с. 32].

Стиль Ар Деко формировался сообразно с установкой модернизма на созидание, интегрирование, преобразование. Уникальность этого декоративного стиля состояла в том, что различные влияния были в нем опосредованы, трансформированы и слиты с архитектурным пространством и образами современности. Благодаря восприимчивости стиля к новациям модернизма, принципам трансформации художественной образности (конструктивно-тектонической, символической, содержательной) Ар Деко приобрел универсальный характер, по праву заняв место фундаментального стиля своего времени. Он обладает собственными характерными особенностями, приверженностью определенной тематике и техникам. Использование новых промышленных материалов и технологий в сочетании с последовательным претворением в жизнь творческого кредо «эстетика через функцию» послужило в Ар Деко основой для формотворчества с его стремлением к абсолютизации формы и ее господству над декором, что способствовало развитию *геометрических* композиционных построений, переросших в дальнейшем в современный дизайн¹.

В советской архитектуре первых послереволюционных лет предпринимались попытки вернуть символике форм главную роль в сложении архитектурного образа. Большое распространение в это время получили поиски некоего общепонятного символического языка, использующего простые геометрические формы и цвет. Значительную роль в разработке такого языка сыграли художники и скульпторы. Через «символический этап» прошли в своих поисках К. Малевич, В. Татлин и другие мастера. В первые послереволюционные годы это была абстрактная символика, лишенная сюжетно-предметной конкретики или эмблематики. В качестве символов выступали цвет (красное и черное), степень массивности элемента (глухой или ажурный), динамика и устойчивость и т. д. Малевич в УНОВИСе разрабатывал систему символических знаков, стремясь

¹ Использование упрощенной геометрии форм было свойственно также Веркбунду (А. ван де Вельде, П. Беренс, В. Гропиус, Мис ван дер Роэ), венской Веркштетте (Й. Хоффманн, К. Мозер, Й. М. Ольбрих), амстердамской школе «Де стиль», американским архитекторам и советским конструктивистам.

приблизить возможности неизобразительных средств к изобразительным и придавая существенное значение отвлеченным геометрическим фигурам и цвету. С. О. Хан-Магомедов, рассматривая символику первых лет советской власти, писал: «Квадрат символизировал весь мир, круг – движение земли, треугольник – высшую силу, продолговатые четырехугольники (“супремы”) – взаимодействие сил, черный цвет – злое начало, белый – хорошее, красный – революцию, красный квадрат – мировую революцию искусств и т. д.» [7, с. 174]. Эта геометрическая и цветовая символика использовалась и при художественном оформлении города и была широко распространена в агитационном искусстве, плакатной графике первых лет советской власти. Символику простых геометрических форм использовали в монументах и те архитекторы, которые в проектах других сооружений обращались к традиционным формам (И. Фомин, Л. Руднев, А. Гегелло и др.). И. Фомин в начале 1920-х гг. проектирует ряд памятников, в которых явно ощущается влияние символики геометрических форм и эстетики кубизма.

Широкое распространение подобной символики объяснялось не только специфическим назначением самих объектов (памятники, монументальные сооружения, «дворцы»), но и тем, что придание новым формам символического смысла способствовало ускорению процесса отказа от старых форм, облегчало приобщение широких масс к новым простым геометрическим формам и осознание через символику их эстетической ценности. К символике статических форм (куб, шар, пирамида и т. д.), широко использовавшейся в прошлом, добавлялась динамика сдвигов, диагоналей и спиралей (Татлин), неустойчивость «разрушающихся» композиций, напряженность консолей и пр. «Повествовательности» символически трактованного архитектурно-художественного образа уделялось в агитационном искусстве такое большое внимание, что единая символика форм пронизывала в те годы различные стилистические концепции, и именно символика образа воспринималась в первую очередь.

Стиль был и остается, прежде всего, категорией формы. Классики фундаментальной школы прошлого века понимали стиль как завершенную, устойчивую и неизменную структуру формальных элементов, подчиненных какой-либо одной, главной закономерности художественного формообразования. Poleмика о стиле, об архитектурной форме, о художественном образе, начавшаяся благодаря «революционным» идеям футуристов и рационалистов в начале 1920-х гг., продолжалась и всю вторую половину XX в. и

не завершена до сих пор. Советские конструктивисты и лидеры рациональной архитектуры 1920–1930-х гг. предлагали навсегда освободиться от всех честолюбивых мечтаний о монументальных сооружениях и больше думать о максимально гибких и изменчивых формах и методах строительства. Однако массовое сознание почти нигде в Европе не оказалось готовым к такому восприятию взаимоотношений архитектурной функции и формы. «Новое искусство, – писал Х. Ортега-и-Гассет, – разделяет публику на два класса – тех, кто понимает, и тех, кто не понимает его, т. е. на художников и тех, которые художниками не являются» [4, с. 225].

Современный исследователь учитывает наличие в искусстве модернизма многовариантности художественного развития, исходя в стилевом анализе не из простого сходства готовых форм, а из способа их построения, характера взаимосвязи отдельных элементов. «Не пытайтесь учить формообразованию. Учите принципам», – призывал Ф. Л. Райт. Еще в 1923 г. ведущий архитектор Европы Ле Корбюзье утверждал, что «дом – машина для жилья», а главные проблемы современного искусства будут решены «на основе геометрии» (курсив мой – Н. Ф.). Многие постройки Ле Корбюзье, В. Гропиуса, Л. Миса ван дер Роэ и других архитекторов стали подтверждением этой формулы. Новая художественная идеология, возникшая в советской России, в силу социально-политических причин не смогла полноценно реализоваться в творческой практике, но дала мощный заряд ее дальнейшему развитию и осуществлению в искусстве Европы и Америки.

Дизайнеры и архитекторы Ар Деко, приверженцы классической традиции, порицавшие Ар Нуво за излишнюю сложность и вычурность, провозглашали «дух геометрии» в архитектурной форме как «выразитель математического порядка пространства», освобождающий от орнамента и многословия архитектуры XIX в. Р. Малле-Стевенс утверждал, что «архитектура – искусство геометричное по своей сути» [1, с. 182]. Язык архитектуры модерниста Малле-Стевенса («Павильон туризма», Париж, 1925) не без воздействия Й. Хоффманна основывается на принципах кубизма, отмеченных влиянием рационального модерна с использованием квадрата в качестве базисного элемента оформления и оборудования интерьеров.

Отметим, что в культуре модернизма явлено многообразие художественных моделей современного мира: в ней сложнейшим образом взаимодействовали гуманистические и «тоталитарные» установки творчества, обращенность к постижению закономерностей человеческого бытия, трансформация классических традиций и

смелые новации. Здесь произошло резкое размежевание «массовой» и «элитарной» культуры, что на уровне теоретической мысли нашло отражение в обостренном внимании к проблеме творческой индивидуальности, а нередко – в забвении проблемы вкуса.

В Италии, Германии, СССР с конца 1920-х гг. предпринимаются попытки разработать единый «фашистский» стиль. В архитектуре Италии получает распространение «*stile littorio*», основанный на сочетании футуристических концепций и национальной «классики», создателем и теоретиком которого был академик архитектуры М. Пьячентинни. Новый «*stile littorio*», который В. А. Веснин и другие советские архитекторы-современники именовали «неоромантизмом», окончательно заявил бы о себе как о новой «революционной» архитектуре, если бы все проекты Всемирной выставки в Риме 1942 г. были реализованы на практике. Как и в СССР, переход от конструктивизма к «классике» в Италии был постепенным и неокончательным [5, с. 343].

В Германии до прихода к власти нацистов рациональная архитектура также составляла основу теоретических разработок архитектурных школ (Баухауз, студия профессоров Х. Пёльцига и Г. Тессенова и др.); на смену конструктивизму и рационализму при государственном участии в их установлении также пришли неоклассические направления, одержимые «национальной» идеей. С 1930-х гг. утверждаются жесткие формы немецкой архитектуры, ориентированные на личные вкусы фюрера и его ведущих архитекторов – Р. Трооста и А. Шпеера. Одним из главных проектов первых лет нацистской Германии стало строительство грандиозной трибуны-стадиона для партийных митингов в Нюрнберге (1934, арх. А. Шпеер). Этот эффектный пропагандистский проект прославил архитектора на весь мир благодаря фильму Лины Риффеншталь «Нюрнбергский съезд». Позднее Шпеер построит новое здание Рейхсканцелярии (1938). Рейхсканцелярия занимала целую улицу и была выстроена как улица: «восхождение» к кабинету Гитлера предполагало преодоление анфилады грандиозных залов. Другой значительной работой Шпеера стало строительство резиденции Гитлера (1939). Но ни одно из упомянутых сооружений не идет ни в какое сравнение «по уровню монументальности, величественности и классичности» с проектировавшимся А. Шпеером «*Grosse Halle*» – главным зданием Третьего рейха. Так что практически все основные архитектурные идеи нацизма воплощал один архитектор – Альберт Шпеер» [3, с. 53].

В СССР, где основополагающую роль играли политические и социальные факторы, стиль, сформировавшийся в конце 1920-х гг., являл собой сложный конгломерат форм, куда входили мотивы позднего рационалистического модерна, архитектуры американских небоскребов и приемы отечественного конструктивизма. Окончательно собственный официальный стиль («сталинский ампир», «пролетарская классика» и др.) государства новой формации вместе с его теоретико-идеологической базой сложился в СССР после Второй мировой войны, отсюда он был частично экспортирован в страны Восточной Европы.

Наиболее ярко московский вариант Ар Деко проявился в работах В. А. Щуко, И. А. Фомина, Л. В. Руднева, Б. М. Иофана, Д. Ф. Фридмана, П. А. Голосова. Наряду с общекультурными трансформациями и стилевыми взаимодействиями, вызванными общностью культурных процессов, происходило непосредственное освоение советскими архитекторами и инженерами, особенно молодыми, опыта строительства за рубежом, прежде всего в Италии, Германии, США, где стажировались некоторые из них (А. К. Буров и Г. П. Гольц). В начале 1930-х гг. в СССР возвращаются и долго работавшие за рубежом в стиле, близком к Ар Деко, Б. М. Иофан и В. К. Олтаржевский [6, с. 199]. Международные контакты архитекторов в 1920-1930-е гг. были довольно активными, и далеко не случайно примерно в одно и то же время проектируются главные здания «режимов»: в СССР – Дворец Советов, в Италии – Палаццо Литторно, затем Э.У.Р., в Германии – Дворец Третьего рейха. Более того, завершить строительство всех трех планировалось в 1942 г.

Крупнейшим примером реализации приемов Ар Деко был не проект как таковой, а весь процесс проектирования Дворца Советов в Москве, оказавший огромное, возможно, еще не полностью оцененное влияние на характер художественных поисков в советской архитектуре 1930–1940-х гг. Показательно, что одна из высших премий в конкурсе была присуждена американцу Г. Гамильтону за проект в духе Ар Деко (1931), и тогда это вызвало удивление и возражение конструктивистов. Особенно широко в начале 1930-х гг. приемы Ар Деко использовались в оформлении и меблировке интерьеров новых общественных и административных зданий (дом СТО в Охотном ряду, комбинат «Правда» и др.); в строительстве первых очередей московского метрополитена (1935–1943): павильоны их надземных вестибюлей, подземные центральные и перронные залы. Анализируя отечественную версию стиля Ар Деко конца 1930-х гг. («сталинский ампир»), можно выделить сочетание ясных геометри-

ческих крупномасштабных объемов (наследие конструктивизма) с сильно трансформированными ордерными элементами и скульптурным декором.

В США «модернистик» утверждает свой стилевой статус благодаря широкому, всеобъемлющему вхождению в архитектуру. Наиболее ярким образом американских городов XX в. являются небоскребы. Базовыми принципами стиля были традиции чикагской школы, основные установки Л. Г. Салливена (структурность, функциональность, образность). Вертикаль продолжала доминировать в большинстве зданий Ар Деко. Американский «модернистик» впитал также и различные влияния европейского искусства, архитектуры, дизайна. Интересны примеры градостроительных решений, проектов зданий государственных учреждений, общественных организаций, крупных корпораций, «кинодворцов», частных домов, созданных Э. Ж. Каном, У. ван Аленом (Крайслер-билдинг, 1930), У. Ф. Лембом (Эмпайр-Стейт-билдинг, 1931), Р. Худом и другими архитекторами. Значительным было влияние Ф. Л. Райта, его умение соединять старое и новое в формах, обладающих «особой органикой», природной естественностью, вниманием к натуральным свойствам используемых материалов; все это определило своеобразие американской версии Ар Деко.

Утверждение нового стиля в архитектуре и ряд его особенностей – металлические обрамления, островерхие завершения, отсутствие ордерного декора, массивность, монументальность – сыграли свою роль в формировании облика высотных зданий «второго поколения». Эффектное оформление их фасадов, колоссальные размеры, роскошные интерьеры, изысканные дорогие материалы создавали атмосферу «всеобщего благоденствия», служили демократическим, эгалитарным идеалам массового общества. По мере возрастания влияния «машинной эстетики» в американской архитектуре все более усиливались функционалистские тенденции.

Традиции Ар Деко как «стиля небоскребов» наиболее ярко, хотя и несколько запоздало, проявились в структуре и облике некоторых из построенных в 1949–1955 гг. высотных зданий в Москве. Вероятно, наиболее четко, почти буквально эта традиция реализовалась в здании Министерства иностранных дел на Смоленской площади, откровенно напоминающем здание «Чикаго-трибюн». Очень близки американским прототипам – наиболее модернистским небоскребам Нью-Йорка конца 1920-х – начала 1930-х гг. (например, зданиям «Дейли-нюс» или Рокфеллеровского центра) были проекты и некоторых других высотных зданий Москвы (до появле-

ния требования увенчать их шпилями). Особенно это сходство очевидно в боковых фасадах высотного здания на площади Восстания (архитекторы М. В. Посохин и А. А. Мдоянц).

Нельзя забывать, что архитектура – всегда объект восприятия и оценки. Мастера Ар Деко делали все, чтобы держать в поле зрения проблематику XX в., они отражали трагические и светлые стороны современной им жизни, надежды, мечты и иллюзии человечества, пытались разрешить сложные коллизии элитарной и массовой культур, неизменно ориентируясь на главное требование эпохи – быть современными. Исследование произведений и приемов архитектуры Ар Деко, их истоков, особенностей, формально-стилевых аналогов и связей демонстрирует неизменную включенность отечественной архитектуры в контекст европейского и мирового архитектурного процесса.

Список литературы

1. Азизян И. А. Диалог искусств XX века: очерки взаимодействия искусств в культуре. – М., 2008.
2. Макарская Т.В. Синергетическое миропонимание и эстетика архитектуры // Эстетика архитектуры и дизайна: Материалы Всерос. науч.-практ. конф.: сб. ст. – М., 2010.
3. Николаева Ж.В. Архитектура в сознании тоталитарной эпохи. – СПб., 2006.
4. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М., 2003.
5. Филичева Н. В., Николаева Ж. В. Формирование «официального» стиля 1920 -1930-е гг. XX века // Дни Петербургской философии 2006 : Философия культуры и культурология: вызовы и ответы: материалы круглого стола. – СПб., 2007.
6. Хайт В. Л., Нащокина М. В. Взаимодействие авангарда и ар деко в мировом процессе развития стиля // Русский авангард 1910–1920-х годов в европейском контексте. – М., 2000.
7. Хан-Магомедов С. О. Архитектура советского авангарда. Кн. 1 : Проблемы формообразования: Мастера и течения. – М., 1996.

Неизвестные архитекторы довоенного Сталинграда

В статье рассматриваются неизвестные эпизоды из творческой жизни архитектора Е.А. Волошинова, работавшего в довоенном Сталинграде; отмечается влияние, оказанное им на процессы проектирования и строительства важнейших промышленных, общественных и жилых построек в Сталинграде.

The article is devoted to the period of the architect E.A. Voloshinov's professional life which hasn't been studied yet. The author highlights the importance of his work in pre-war Stalingrad and his influence on project making as well as on industrial and civil construction practices in the city.

Ключевые слова: земская управа, ленинградское общество архитекторов-художников, инженер-архитектор, архив, строительство Сталинграда.

Key words: Zemstvo board, Leningrad Architects and Artists Society, architect-engineer, archive, construction, Stalingrad.

Жестокая бомбардировка Сталинграда 23 августа 1942 г. стала причиной гибели десятков тысяч людей, почти полного разрушения города и привела к утрате архивных документов и других материальных свидетельств, связанных с историей и культурой города. В предвоенные годы Сталинград являлся символом индустриального города, в котором были реализованы многие амбициозные проекты молодого государства: Сталинградский тракторный завод, заводы «Красный Октябрь» и «Баррикады», СталГРЭС, химический комбинат, деревообрабатывающие комбинаты, жилые поселки при заводах, фабрики-кухни, дома-коммуны, жилые дома специалистов, дворцы культуры, набережная Волги.

Импульсом к развитию архитектурного и проектного дела стал перевод из Саратова в Сталинград центра Нижневолжского края, в связи с чем необходимо было построить значительное количество инфраструктурных объектов новой краевой столицы. В этот период в Сталинграде работали инженеры и архитекторы, приехавшие на возведение крупнейших строек сталинских пятилеток из многих регионов СССР. Значительный вклад в строительство города внесли специалисты, прибывшие из Ленинграда, Москвы, Ростова-на-Дону, Харькова, Перми. Ленинградские архитекторы из Общества архи-

текторов-художников под руководством профессора А. Белогруда в 1931–1932 гг. спроектировали центральную часть Сталинграда, выполнили четыре варианта планировки и разработали градостроительные и объемно-планировочные концепции города. В 1932 г. Общество архитекторов-художников заключило договор на проектирование еще девяти зданий; в общей сложности по этим проектам разрешалось возвести в центре города двадцать пять объектов. Эта работа явилась одним из первых примеров применения типового проектирования в Нижневолжском крае. Архитекторы-художники выполнили проекты краевой конторы Госбанка, универмага, столовой, Дворца труда, клуба для сотрудников ПП ОГПУ, жилого дома специалистов на 600 квартир. По их проектам в 1932–1938 гг. были построены жилые дома Наркомтяжпрома, Финотдела, ПП ОГПУ, административное здание ПП ОГПУ. Здания, построенные по проектам ленинградских архитекторов Ф.И. Дюженко, И.В. Ткаченко, В.В. Степанова, В.И. Кочедамова, А.В. Дроздова, М.П. Цубиковой, во многом изменили облик довоенного Сталинграда, оказали определяющее влияние на формирование нового архитектурного облика краевой столицы.

Особое место среди сталинградских архитекторов и инженеров довоенного периода занимает инженер-архитектор Е.А. Волошинов, сведения о котором удалось недавно обнаружить в Государственном архиве Волгоградской области. Волошинов внес существенный вклад в строительную и архитектурную практику Перми, Томска, Барнаула, Новороссийска и Сталинграда. Исследователям ещё предстоит работа по изучению всех аспектов его творчества, особенно работ в Томске, Барнауле и Новороссийске. Деятельность Волошинова в Перми до 1919 г. можно считать достаточно изученной, хотя существовали и неточности, связанные с авторством некоторых его работ [1]. Автору настоящей статьи удалось обнаружить в Государственном архиве Волгоградской области материалы Управления губернского инженера (УГИ), анализ которых позволяет проследить более чем пятнадцатилетнюю трудовую деятельность Волошинова в Сталинграде (1924 – конец 1930-х гг.).

Евгений Андреевич Волошинов родился в 1878 г. в г. Мариуполе Екатеринославской губернии [2, с. 8]. В 1908 г. он окончил строительное отделение Рижского политехнического института и получил специальность инженера-архитектора. Необходимо отметить, что специалисты данного профиля в то время имели глубокую подготовку по многим отраслям знаний. Кроме проектной деятельности, они могли выполнять сложные инженерные расчеты серьез-

ных построек (мостов, промышленных зданий), умели строить шоссейные и железные дороги. Еще до учебы и в период учебы в институте, в 1898–1908 гг., Волошинов начал свою трудовую деятельность как инженер-технолог, а получив диплом инженера-архитектора, следующие три года занимался частной практикой и стал помощником епархиального архитектора Екатеринославской губернии. В эти годы он приобрел необходимые практические навыки и сформировался как специалист. В 1911 г. Волошинов приехал в Пермь, где начал работать в земском управлении. Как показало время, годы работы в Перми (1911–1919) стали одними из самых плодотворных в творческой и проектной деятельности инженера-архитектора. Свидетельство тому – обширный проектный материал, хранящийся в фондах Государственного архива Пермского края. Только один перечень проектов, выполненных за восемь лет, занимает немало страниц [6].

В 1919 г. Волошинов покинул Пермь, предположительно, что после эсеровского мятежа в Москве летом 1918 г. по всей стране начались аресты интеллигенции. Волошинов тоже был арестован, но вскоре отпущен. До 1922 г. он работает в Томске, затем в 1922–1923 гг. – на восстановлении Барнаула, выгоревшего в 1916 г., 1923–1924 гг. – в Новороссийске, наконец, в 1924 г. останавливает свой выбор на Сталинграде. Именно этим годом датированы самые первые архивные документы, свидетельствующие о его деятельности в городе.

В Сталинграде Волошинов начинает работать губернским инженером. Анализ достаточно обширного архивного фонда Управления губернского инженера позволяет утверждать, что в конце 1920-х – начале 1930-х гг. Евгений Андреевич был одним из самых авторитетных и грамотных специалистов в области строительства и архитектуры. В этот период как губернский инженер он уделяет большое внимание ходу проектирования и строительства новых жилых поселков на заводах «Красный Октябрь», Сталинградском тракторном, «Баррикады», стоит у истоков разработки разрешительной документации на выделение земельных участков для проектирования и строительства Сталинградского тракторного завода.

За время работы в Сталинграде Волошинов подтвердил статус высококвалифицированного инженера-архитектора. Среди заслуг специалиста – уже в конце 1920-х годов введение в практику проектирования и строительства жилых и общественных зданий прогрессивных для того времени технологий. К этому времени в Сталинграде стала ощущаться острая нехватка строительных мате-

риалов, в частности кирпича. При рассмотрении новых проектов и реконструкции (надстройке) купеческих зданий по инициативе Волошинова предлагалось применять «теплую кладку» системы московского инженера О. Вутке. Применение системы «теплой кладки», по расчетам специалистов, давало экономию кирпича и раствора в 20–25 % и в целом на строительстве за счет экономии на фундаментах, рабочей силе, сроках строительства – до 8 %.

К этому же времени (1927 г.) относится и установление единого размерного модуля для кирпича – 250x120x65 мм. Это было сделано раньше, чем в целом по стране и позволило оптимизировать процессы проектирования и строительства зданий в Сталинграде, что привело к уменьшению сроков возведения зданий.

В качестве одного из примеров принципиального подхода губернского инженера к практике проектирования можно привести серьезную дискуссию, развернувшуюся между инженером путей сообщения Д. Венценосцевым и Волошиновым. Венценосцев стал автором проекта 4–5-этажного жилого дома губернского коммунального отдела (Губко) (рис. 1).



Рис. 1. Проект жилого дома Губко. Фасад. 1928 г. Архит. Д. Венценосцев [3]

Дом предполагалось построить в центре Сталинграда на площади Павших Борцов, однако на техническом совещании при управлении Сталинградского губернского инженера 15 марта 1928 г. было выявлено большое количество недоработок, проект был отклонен (4 – против, 1 – за, 1 воздержался) [3]. Среди серьезных замечаний – нерациональная ориентация помещений, когда кухни и уборные ориентированы на юго-восток и юго-запад, а почти все жилые комнаты – на северо-восток и северо-запад. Особые претензии были к чрезвычайно извилистому фасаду здания и расположению окон на

разной высоте. На техническом совещании отмечалось, что устройство в первом этаже магазинов и отсутствие проезда во двор со стороны площади ухудшает планировочные характеристики здания. Справедливости ради надо отметить, что в настоящее время такое планировочное решение (магазины в первом этаже) было бы положительно оценено. Серьезным замечанием было то, что автор спроектировал жилой дом на месте засыпанного оврага, что потребует сделать глубину заложения подошвы фундамента не менее 5 м, а это, безусловно, скажется на стоимости жилой площади.

Венценосцев очень активно защищал свой проект, он не согласился с выдвинутыми замечаниями и обратился в вышестоящие инстанции с просьбой рассмотреть проект другими уполномоченными комиссиями. Дело дошло до верхних эшелонов власти, однако здесь решающим явился авторитет губернского инженера Волошинова. 4 апреля он выступил на заседании Президиума Сталинградского губернского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, где представил документы: протокол технического совещания УГИ от 15 марта, особое мнение автора проекта (Венценосцева) и рапорты помощников губернского инженера (рис. 2). В своем выступлении он отметил, что место расположения будущего здания является весьма ценным в градостроительном отношении – в центре города, в районе административно-торговом, единственном незастроенном. Здесь желательно разместить здание для общественно-административных нужд (дом Советов, банк, почта, областные учреждения).

Копия с книги

Кому Губинжу
Для

20

ВЫ П И С К А

из протокола № 65 заседания Президиума Сталинградского
Губерн. Исполнит. Комитета Совета Рабоч., Крестьянск. и Красноармейск. Депут.
От 4 го апреля 1928 года.

С Л У Ш А Л И:	П О С Т А Н О В И Л И:
<p>ф-1766. Об утверждении проекта жилдома на уг. Пушкинской и площ. Павших Борцов.</p> <p>Докладчик <u>т. ВОЛОШИНОВ.</u></p> <p>В прениях выст. <u>т. ПАНКОВ.</u> д. №02/1414</p>	<p>ф-1766. Предложить Губкоммунхозу срочно переработать проект в соответствии с законоположением и замечаниями Губинжа и согласовать его с последним не позже <u>1-го мая с.г.</u></p>

Подлинный за надлежащими подписями.
Выписка верна: Управделами ГИК"а /Махнев/
Верно: Делопроизводитель УГИ *Берзина* /Берзина/

22 43-52

Рис. 2. Копия выписки из протокола заседания Сталинградского губисполкома от 4 апреля 1928 г. [5]

На Президиуме Волошинов обоснованно представил занявший четыре страницы перечень всех выявленных недостатков, в том числе и архитектурную несостоятельность здания: неудовлетворительное решение фасада с неправильной разбивкой масс и с применением так называемого ложного архитектурного решения, при котором внешний вид здания с выступами не отвечает плану здания, и т. п. В заключении губернский инженер отметил, что данный проект с технической, санитарной и противопожарной точки зрения не может быть признан удовлетворительным. Президиум Сталинградского губисполкома согласился с доводами Волошинова, предложив переработать проект до 1 мая с учетом всех замечаний [4].

В том же году переработка проекта была поручена инженеру-архитектору А. В. Дроздову. Он внес существенные изменения в проект Венценосцева, сохранив некоторые его идеи. В 1930 г. здание было выстроено и стало называться вторым домом Советов, а затем – домом летчиков (рис. 3). Однако здание простояло недолго, в период Сталинградской битвы было сильно разрушено, не восстанавливалось, а сейчас на этом месте находится Волгоградский медицинский университет.



Рис. 3. Жилой дом Губко (второй дом Советов, дом летчиков) в Сталинграде. 1930 г.

В 1932 г. Волошинова назначают инженером-консультантом Нижневолжской краевой комиссии по переводу краевого центра в Сталинград. Полномочия комиссии были очень широкими. Из Саратова в Сталинград в январе начали переезжать краевые учреждения, всего более 200 на первом этапе. Необходимо было расселять сотрудников вместе с семьями, а также предоставлять площади под размещение организаций. Только в пятнадцати основных учрежде-

ниях общее число переводимых сотрудников составило 8213 чел. Учитывая численность членов семей сотрудников, требовалось предоставить жилье для 29428 человек. В Саратове эти учреждения занимали площадь в 7204, 37 м², а занимаемая жилая площадь сотрудников и их семей составила 163867,56 м².

Волошинов занимался разрешением этих сложных вопросов, в том числе и отводом участков под строительство не только новых зданий, но и барачков для вновь прибывающих. Несмотря на сильную загруженность на основной работе, Волошинов вел курс архитектурных конструкций в Сталинградском строительном институте, здесь же работала на кафедре иностранных языков его жена, Маргарита Александровна, и учился их сын Сергей.

К середине 1930-х гг. в Сталинграде появляются квалифицированные инженерно-архитектурные кадры, имеющие опыт реального проектирования и реализации своих проектов, формируется местное отделение Союза архитекторов. Одним из самых активных членов этой организации был Волошинов: он выступал в местной печати, на архитектурных конференциях, а в 1937 г. был отправлен в Москву на I съезд советских архитекторов как делегат от Сталинграда (рис. 4).

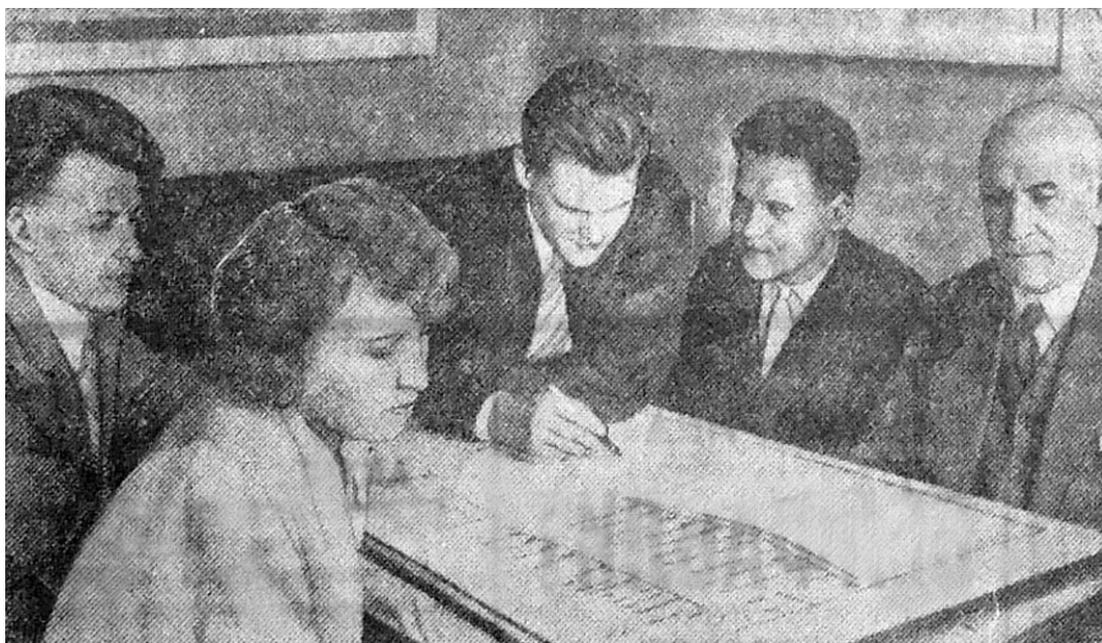


Рис. 4. Е.А. Волошинов (справа) среди делегатов I съезда архитекторов СССР. 1936 г. [7]

Недавно стало известно о трагической судьбе его сына, Сергея Евгеньевича, пошедшего по стопам отца. По воспоминаниям А. Ф. Кадильниковой, известного инженера и педагога Волгограда, С. Волошинов учился вместе с ней с 1930 г. в Сталинградском стро-

ительном институте. Выяснилось, что в 1936 г. им был спроектирован жилой дом Облпотребсоюза на площади 9 января (сейчас площадь им. В. И. Ленина), ставший через несколько лет знаменитым «домом сержанта Павлова». С. Волошинов погиб вместе с женой Юлией Олейниковой, которая ждала ребенка, 27 сентября 1942 г. во время очередной бомбежки Сталинграда, в своем доме на ул. Пугачевской. Необходимо добавить, что в его творческое наследие входят несколько крупных построек, которые были восстановлены после войны: жилой дом гидролизного завода на ул. Козловской в Ворошиловском районе, 4-этажная школа (сейчас больница № 1) и клуб СталГРЭС в Кировском районе.

В целом работа инженера-архитектора Евгения Андреевича Волошинова в Сталинграде была направлена на упорядочение градостроительной и архитектурно-строительной идеологии, в чем, на наш взгляд, он достиг больших успехов. После окончания войны архитекторы Сталинграда, имевшие опыт работы с Волошиновым (А. С. Кулев, А. В. Дроздов, Р. В. Ситчиков, А. И. Чекулаев, П. И. Бучнев, П. П. Калинин, В. Т. Литвинов, Б. А. Сиренко, А. А. Татарин) продолжили его труд.

Список литературы

1. Аленчикова Н.Д. История строительства главного корпуса Пермского педагогического университета (Сибирская, 24). Пермский дом в истории и культуре края: материалы пятой науч.-практ. конф. / сост. и ред. Т. И. Быстрых. – Пермь, 2012. – 301 с.
2. Вязьмин А.М. и др. Архитекторы Волгограда. – Волгоград: ГУ, 2003.
3. Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Ф. 278. ОП.1. ЕД.ХР. №. 119. Л. 4–5. Дело № 40/7. Проект строительства жилого 5 и 4-этажного дома по Пушкинской улице в г. Сталинграде. Начато 3 марта 1928 г. окончено 28 июня 1928 г. на 36 листах.
4. ГАВО. Ф. 278. ОП.1. ЕД.ХР. №. 119. Л. 11, 12.
5. ГАВО. Ф. 278. ОП.1. ЕД.ХР. №. 119. Л. 20.
6. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. 716. ОП. 1. Д. № 114, 267, 339, 420, 451, 506 550, 580, 586, 591, 608, 716.
7. Сталинградская правда. – 20 июня. – 1937.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ДНИ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ – 2013

Философия познания и творчество жизни



21–23 ноября 2013 г. в Санкт-Петербурге в очередной раз прошел научно-культурный форум «Дни философии в Санкт-Петербурге». Более 40 научных и культурных мероприятий – конференции, лекции, мастер-классы, семинары и круглые столы – были объединены общей темой форума – «Философия познания и творчество жизни». В течение трех дней профессиональные и самодеятельные философы России, стран

СНГ, дальнего и ближнего зарубежья на многочисленных площадках, в качестве которых выступили не только аудитории вузов, но и залы крупнейших библиотек и музеев города, обсуждали проблемы современной философии.

Открытие Дней философии состоялось 21 ноября в лектории исторического факультета. С пленарными докладами выступили **В.В. Миронов**, декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова («*Трансформация культуры в пространстве глобальной коммуникации*»); **И.Н. Мочалова**, зав. кафедрой философии ЛГУ им. А.С. Пушкина («*Философия в современном мегаполисе: топосы истины*»); **Н.А. Артеменко**, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ («*“Кризис” философии и ситуация постметафизики*»). Эти доклады определили не только тематику состоявшихся на философском факультете СПбГУ трех пленарных симпозиумов, но и ключевую проблему форума – проблему самоидентификации философии в современной России.

**Философия в современном мегаполисе: топосы истины
(обзор пленарного симпозиума)**

21 ноября 2013 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета состоялся пленарный симпозиум «Философия в современном мегаполисе: топосы истины». В его организации приняли участие *философский факультет СПбГУ* (проф. М.С. Уваров, проф. Б.В. Марков) и *факультет философии, культурологии и искусства ЛГУ им. А.С. Пушкина* (доц. И.Н. Мочалова, секретарь симпозиума ст. преподаватель О.А. Бокова).

Основная цель симпозиума – исследование философской топографии современного мегаполиса. Какая философия сегодня актуальна? В чем специфика современной философской коммуникации? Каким должен быть современный философ, чтобы быть услышанным? На эти и ряд других вопросов искали ответы основные докладчики и их слушатели, принявшие активное участие в обсуждении услышанных докладов.

Открыл работу симпозиума проф. **Борис Васильевич Марков** (СПбГУ) выступивший с докладом «*Философия и архитектура большого города*». Основным тезисом доклада стало утверждение, что архитектура современного мегаполиса – это архитектура для одиноких индивидов.

Изначально мегаполисы были «плавильными тиглями», в которых сгорали местные культуры приезжих, чьи дети становились носителями универсальной городской культуры. Все это дает повод для возникновения постмодернистских утопий мультикультурализма и плюрализма. К сожалению, сегодня мегаполисы трансформировались в своеобразные «лагеря беженцев», жители которых поселяются в изолированных пространствах, где правила поведения определяются кодами местной культуры. При этом отсутствуют каналы культурной коммуникации между сообществами. Сегодня человек идентифицируется как автономный индивид, что на практике приводит к росту эгоизма и разобщенности. По мнению Маркова, это следствие не столько индивидуалистической философии, сколько городской архитектуры, принявшей тренд на строительство жилищ для одиноких индивидов.

Проанализировав ряд примеров из современной городской жизни, Б.В. Марков убедительно показал, что городские индивидуалисты мечтают об органических целостностях прежнего типа. Понимая это, социальные дизайнеры пытаются конструировать сообщества в сфере развлечений или реализовать модель «сетевого единства», объединения, достигаемого на основе частных интересов. Эту новую реальность, по мнению Маркова, и должны осмыслить философы, ибо быть востребованными в современном обществе – значит помочь человеку реализовать его потребность в общении. По мнению докладчика, философам нужно разрабатывать не только отрицательные, но и положительные экзистенциалы, а архитекторам – продумывать новые социальные контейнеры, в которых возможно теплое межличностное общение.

Осмысление места философов и философии в современном мегаполисе продолжил проф. **Алексей Алексеевич Грякалов** (РГПУ им. А.И. Герцена), выступив с докладом *«Гетеротопии мегаполиса – места философии и философов»*. По мнению докладчика, особенность современной философской топографии состоит в том, что в гетерогенном пространстве города топосы философии и философов оказываются странно смещенными: с одной стороны, они находятся в центре-университете, а с другой – вытеснены на окраины существования. В этом смысле *гетеротопология* (М. Фуко) может быть соотнесена с темой *топологической субъективности*. Философия становится местом сборки субъективности, соединяя в топологическом единстве *вечное* и *временное*.

Размышляя о философской топографии, А.А. Грякалов предложил выделить три проблемные позиции в определении топосов философии и философов, в пределах которых реализованы различные стратегии экономики смысла: *реальная* экономика философской классики; *символическая* экономика мысли «новых сообществ»; *событийная* экономика актуальной философской мысли. В докладе Грякалов показал, что в каждой из гетерогенных позиций есть свои диагностические достоинства, необходимые для рассмотрения в потоках смысла современного мегаполиса.

Оживленное обсуждение вызвал доклад *«Нонсенсы современности: философия в мегаполисе и демократия в культуре»*, с которым выступил проф. **Александр Владимирович Перцев** (Уральский федеральный университет им. Первого Президента России Б.Н. Ельцина.)

Поставив вопрос о том, возможна ли философия в мегаполисе как порождении постиндустриальной культуры, Перцев проанализи-

зировал ее особенности. По его мнению, сложившуюся после Второй мировой войны культуру надо рассматривать как результат политики её демократизации, которая была обоснована европейскими интеллектуалами и реализована американскими эффективными менеджерами. Таким образом, в качестве основных процессов, имеющих место в культуре современного мегаполиса, Перцев выделил: 1) ликвидацию иерархий в культуре и науке как следствие отрицания множества уровней знания; 2) популяризацию дилетантизма, которая может использоваться для дезориентации высокими профессионалами; 3) обоснование тотальной художественной самодеятельности, теоретически обоснованной концепцией англосаксонского эмпиризма. По мнению докладчика, именно эти процессы определяют идущие в современной России реформы образования и науки, культурную политику и стратегию СМИ.

Вновь возвращаясь к вопросу о возможности философии в рамках тотального исчезновения профессионализма ради ликвидации всех иерархий как причины тоталитаризма, Перцев дает на него отрицательный ответ. Поэтому заканчивает свое выступление предостережением от невнимания к надвигающейся опасности – революции троечников и установления диктатуры офисного пролетариата, что, по его мнению, будет означать формализацию и учет всего и вся при помощи компьютера, введение и соблюдение стандартов во всех областях культуры, окончательную ликвидацию творческого начала.

Перцев высказал мнение, что пропаганда уравниловки в культуре является подрывной и ведется со стороны тех, кто надеется доминировать на «рынке» образования и культуры за счет упорного труда и вытекающих из него иерархий. Философ в мегаполисе должен не только думать сам, но и учить всякого специалиста подниматься к философии и самостоятельно говорить, используя метод Сократа.

Оригинальный подход к осмыслению философской топографии предложил проф. **Александр Владимирович Дьяков** (Курский государственный университет) в докладе *«Институализованная философия: система альянсов и магическая практика»*. Опираясь на теорию сетей Б. Латура, он обосновал возможность реконструкции структуры философского сообщества как системы альянсов. Такой подход, по мнению Дьякова, позволяет оценить картографирование философской дисциплины как жест, нацеленный на воспроизводство её прежнего состояния, препятствующее обретению новых перспектив развития. В этом случае институали-

зованная философия может рассматриваться как практика, сходная с магической и получающая силы от совокупного действия привлекаемых ею союзников. Предлагая сравнительную характеристику концепта «картография» в творчестве различных философов XX в., А.В. Дьяков показал перспективность программы Б. Латура и наметил пути её применения к анализу положения дел в отечественной философии.

Доклад *«Философская топография в современном мегаполисе (философия в “рабочем порядке” и “на досуге”)*» проф. **Сергея Александровича Лишаева** (Самарская гуманитарная академия) вернул слушателей к теме соотношения профессиональной и самостоятельной философии. По мнению докладчика, описание топосов философии в современном мегаполисе предполагает прежде всего рассмотрение взаимодействия двух ее полюсов – академической, профессиональной философии и философии, существующей вне институций, в свободное время.

Лишаев определил университет как хранителя философской традиции, на протяжении многих лет остающейся неизменной. Невозможно сохранить уже достигнутый уровень философской рефлексии без сохранения профессиональной подготовки философов и тех форм профессионального общения, которое обеспечивается философскими факультетами. Проанализировав современное состояние профессиональной философии, Лишаев акцентировал внимание на двух тревожащих его процессах. Это, с одной стороны, сворачивание институциональных форм практикования философии (философия в системе высшего образования), с другой – замыкание философов в стенах философских кафедр и факультетов и отказ от участия в культурной жизни мегаполиса, от освоения новых нетрадиционных площадок философского вопрошания и медитации.

Однако, подчеркнул Лишаев, говоря о философии в современном мегаполисе, нельзя забывать о втором полюсе ее бытования – о «вольной», «внеакадемической» философии, или, иначе, «философии на досуге». В отличие от академической, вольная философия обладает большей гибкостью и чутко выражает общественные настроения, интересы и интеллектуальные запросы. Когда-то (если ограничиться российским материалом) площадками для обнаружения философских запросов общества могли становиться светские салоны, домашние кружки, редакции периодических журналов и сами эти журналы, литература, философские общества. Сегодня не обремененная служебными инструкциями и государственным надзором философия находит приют в кафе, в киноклубах, иногда –

на площадках, предоставляемых музеями, библиотеками, творческими союзами, время от времени для философии и философов приоткрываются окна медиа (толстые журналы, радио, телевидение, сетевые площадки мировой паутины).

Заканчивая доклад, Лишаев призвал философов-профессионалов инициировать образование новых топосов философии и найти силы для того, чтобы представлять философию на тех площадках, где готовы общаться на философские темы и выслушивать суждения философа по далеким от академической тематики вопросам. По мнению Лишаева, именно от этого во многом зависит будущее философии.

Завершил симпозиум доц. **Максим Ростиславович Дёмин** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург), предложивший в докладе *«Философ и рассерженные горожане: зачем философия городскому обществу?»* свое видение места философии в современном мегаполисе. По мнению Дёмина, констатируемое сегодня многими, в том числе и предыдущими докладчиками, отсутствие со стороны городского сообщества интереса к философии связано прежде всего с состоянием вузовской философии: обязательные курсы по философии нередко представляют собой невостребованное сегодня, устаревшее как по содержанию, так и по форме изложения знание. Могут ли философы быть полезны молодым горожанам? Насколько профессиональные философы отвечают запросам общества на интеллектуальную экспертизу? Чтобы ответить на эти вопросы, по мнению докладчика, нужно осмыслить предшествующий советский опыт развития вузовской философии.

Согласно докладчику, в истории современных философских специальностей можно выделить три этапа. На первом – «волюнтаристском» (1940–1957) – в крупных советских университетах – Московском, Ленинградском и Киевском – были созданы философские факультеты. Обучение на них структурировалось согласно представлениям о природе и задачах философского знания времен культурного строительства. Второй – административно-централизованный (1957–1989 гг.) – характеризуется контролируемой экстраполяцией системы. Открылись философские факультеты в Свердловске и Ростове-на-Дону, выросло количество философских кафедр. Так, на философском факультете Московского университета в период с 1956 по 1989 г. открылось восемь новых кафедр (их количество выросло с 4 до 12). Третий – административно-рыночный (1989–2012 гг.) – связан с приспособлением сложившейся-

ся инфраструктуры к расширяющемуся спросу на высшее гуманитарное образование. Сейчас около 20 российских вузов имеют в своем составе философское отделение или факультет.

Обладая монополией на обучение специализированному знанию, постсоветское философское сообщество росло, масштабируя унаследованное от советской системы субдисциплинарное деление. По мнению Дёмина, феномен экспансивного самовоспроизводства ослабил внутреннюю конкуренцию и способствовал самоизоляции философов, уходу их от решения проблем меняющегося общества. Сегодня многие профессиональные философы предпочитают заниматься техническим уточнением классических вопросов, а не рефлексией над современными проблемами, что требует новых знаний и компетенций. В итоге проигрывают обе стороны: общество не получает профессиональной экспертизы по острым вопросам, а сами философы замыкаются в рамках узкой специализации, получая упреки в ненужности таких занятий.

Однако доклад Дёмина закончился на оптимистической ноте. Развитие магистерских программ, по его мнению, способствует конкуренции университетов за талантливых студентов. Новые правила формирования учебных и исследовательских стандартов позволяют разрабатывать специализированные программы, которые связаны с междисциплинарной тематикой и/или методологическим обновлением. Это, по его мнению, позволяет надеяться, что в дальнейшем пространство взаимодействия профессионалов от философии и городского сообщества будет шириться.

Подводя итоги состоявшейся дискуссии, **И.Н. Мочалова** подчеркнула, что современный мегаполис демонстрирует новые ракурсы бытия философского дискурса. Постепенный уход в прошлое советской философии вовсе не означает смерти философии, просто она меняет свои цели, свой язык, свои аргументационные модели и т. д. Задача состоит в том, чтобы найти адекватный способ понимания происходящих изменений; увидеть новые пути развития философии, осмыслить ее миссию в современном обществе.

А. А. Грякалов, С. А. Мартынова

**Творчество и субъективность: логос – эстетизис – этос
(обзор конференции)**

23 ноября 2013 г. на факультете философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена прошла всероссийская конференция с международным участием «Творчество и субъективность: логос – эстетизис – этос». Ее руководителями выступили доц. **Лев Николаевич Летягин**, декан факультета философии человека, и проф. **Алексей Алексеевич Грякалов**, секретарь – асп. **Светлана Александровна Мартынова**. Конференция продолжила традицию исследований актуальных проблем философии в рамках работы *Центра исследований философии современности РГПУ им. А.И. Герцена* (рук. А.А. Грякалов).

Цель конференции – аналитика актуальных форм творчества субъективности в топосах современной рефлексии. В соответствии с этим были определены основные проблемные блоки и секции конференции: *логос, эстетизис, этос*.

Логос и субъективность

В рамках работы первой секции *логос* был актуализирован в трех тематических планах: 1) в историческом контексте, когда концепт логоса стал доминирующим для определения субъективности; 2) в антропологическом контексте, где современная технологизированная рациональность доминирует над целостным представлением о человеке и ведёт к трансформациям представлений о существовании, субъективности и творчестве; 3) в онтологическом контексте, где рассмотрены возможности актуальной рефлексии экзистенциальных и социально-культурных процессов.

В докладе проф. **А. С. Степановой** «*Логос как смысл и образ субъективности*» было показано, как «логос» трансформировался от «логоса-образа», выражающего единый мировой принцип, к «логосу-понятию», что привело к становлению логоса как данности субъекта. Предпринятый Степановой анализ учений стоиков позволил раскрыть связь их учений с рядом концепций М. Хайдеггера.

В докладе доц. **Т. Н. Кетовой** «*Конструирование человека в поле различий и соответствий*» было показано, что кризис рационализма способствует становлению в культуре постмодерна «телоцентризма». В XX–XXI вв. идея преобразования человека, утрачивая метафизический характер и переходя в сферу практиче-

ского осуществления, приводит к выработке разнообразных стратегий «антропотехники». Человек становится объектом «медицинской политики», а этические ценности оказываются в зоне риска – возникает необходимость их осмысления в контексте интенсивного развития биомедицины. Спасительная для культуры и человека тенденция выражается в понимании жизни и телесности как дара, который следует беречь и развивать, избегая деструкций.

С докладом *«Антропология креативности: феномен и стратегии»* выступил доц. **А. А. Воскресенский**. Безусловное доминирование позитивистского подхода, по мысли докладчика, превратило «субъективность человека» в данность без четко определяемых сущностных или экзистенциальных признаков, поскольку ни в естествознании, ни в позитивизме субъективность не мыслится. Сосредоточенность новейшей философии на антропологической проблематике парадоксальным образом привела к исчезновению самой идеи субъективности, которая явилась основанием европейской культурной традиции. Результатом стала трансформация творчества в креативность как отчужденную способность позитивистски понятой субъективности. Таким образом, понятие креативности перестало быть атрибутом исключительно человеческой личности. Креативность сегодня рассматривается как свойство нелинейных высокоорганизованных систем взаимодействий, характеризующихся чрезвычайно высокой долей неопределенности.

Уточнение концептов «неопределённое» и «неопределенность» было предложено в докладе проф. **А. А. Грякалова** *«Неопределённость и субъективность: рациональность и проекции субъективности»*. По его мнению, актуализация этих концептов свидетельствует об изменении стратегий рефлексии в философии, эстетике, этике и феноменологии повседневности. Актуализация неопределенности предстает и как знак «поворота» в рефлексии субъективности – неопределенность открывает «чистую возможность» осуществления творчества, действия и поступка.

Очевидная фактичность определенности не удовлетворяет ни существование, ни мысль: недостаточным предстает поименованное видимое. Неопределенное выступает как знак разрыва между космосом и существованием – это зона деструкции, смещения, отсутствия гармонии, это экзистенциальное поражение. В таком понимании неопределенность более не выступает аналогом других характеристик существования – выявляется ее собственная экзистенциальная и эпистемологическая значимость. Таким образом, неопределенность соотносится с пониманием пределов в культуре, телесности, языке, эстетическом опыте и самой расположенности –

уместности – мысли. В «общем плане» рефлексия неопределенности будет представляться одной из форм выхода из ситуации, которую «можно было бы обозначить» как «постмодернистский релятивизм».

Оживленное обсуждение докладов показало значимость рефлексии неопределённости. По мнению проф. **С. А. Лишаева** (Самара), должна быть последовательно продумана мысль о неопределённости как удержании напряжения между «предельной безусловной неопределённостью» и умением персонально довести неопределённость до предельной ясности. Развивая мысли коллег, проф. **А. В. Дьяков** (Курск) заметил, что причиной напряжённого ощущения неопределённости оказывается *непонимание*. Существует «проблема философов», состоящая в том, что философия остаётся в стороне от жизни, идёт своим ходом; проблема может быть решена через рефлексивную неопределённость как стратегию возникновения смысла.

В контексте обсуждения способов актуализации рефлексии прозвучало выступление «*Проблемы топоса в российских гендерных исследованиях*». Доктор культурологии **Замза Кодар** (Казахстан, Алматы) показала, что основной особенностью гендерных исследований является выявление оппозиций в сфере субъективности.

Субъективность и творчество: эстезис

В докладах второй секции эстетическое было актуализировано как область интеллектуальной интуиции, в которой происходит формирование смыслов субъективности.

В докладе проф. **Н. Н. Суворова** «*Стратегии творчества: производство и разрушение истин*» было показано, что философская интуиция является «единым пробегом», схватывающим *бытие* и осуществляющим сборку смыслов. С помощью постмодернистских принципов и категорий осуществляется «заброс» интеллектуального инструментария и метода исследования в неопределённость проблемной ситуации. При этом плюрализм постмодернистских категорий не является беспредельным, но всегда находится в русле задач заданного исследования – «направленного броска». В нем обозначены точки интеллектуальных флуктуаций, как случайных, так и закономерных, фиксирующие возможность новых смыслов.

К теме полноты схождения логоса и эстезиса как особого рода метафизике обратилась докторант **О. А. Кириллова**. В докладе «*Метафизическое в декадентском житнетворчестве А. Блока*» она показала, что наиболее честной в современных условиях для гуманитария является не игровая стратегия освоения действитель-

ности и не стратегия общественной реактивной чувствительности, также перформативная по своей сути, но «обнаженная от всяких стратегий вовсе» *метафизическая чувствительность*. И в этом смысле творчество А. Блока предстает как радикальный пример того, как дистиллированная метафизика может ложиться в основу выстраивания жизни – понятия более широкого, чем жизнетворчество. Речь идёт о метафизике «прикладной», пропущенной сквозь нервную ткань субъекта. В творчестве А. Блока логос события расщеплён метафизическим косноязычием, взрывающим логоцентричность языка в своей основе. Обратившись к темам смерти и воскресения в творчестве А. Блока, Кириллова показала, что для метафизического события принципиальной оказывается деконтекстуализация *со-бытия*.

Обращение к событийному опыту творчества было представлено в выступлении доц. **Л. Е. Артамошкиной** «*Ландшафт и биография: становление топологической субъективности*». С точки зрения докладчика, топология текста и биографии есть единство жизни в «чувствовании-мышлении-выражении» внутри нерасчлененного потока данностей повседневности. Отсюда возникают структурные, графические, ритмические неоднородности или неровности текста – так «неоднородна и шероховата» сама повседневность.

Продолжил размышления об особенностях представления в художественном опыте предельного переживания жизни доц. **К. А. Ермилов**. В докладе «*Опыт столкновения с Ничто: Хайдеггер и Салтыков-Щедрин*» был представлен опыт взаимочтения «Бытия и времени» Хайдеггера и романа Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы». По мысли автора, Салтыков-Щедрин раскрывает то, что не отрицал и Хайдеггер: несмотря на «неподлинность», повседневность не лишена позитивного содержания и представляет возможность удержания «существования на поверхности».

Осмысление философии Хайдеггера продолжил главный редактор журнала «Тамыр» **Ауэзхан Кодар** (Казахстан, Алматы) в докладе «*Ложь и смех в хайдеггеровской картине мира*». Он показал, что *ложь* для Хайдеггера – «предсущностная сущность», или изменчивость, которая при выдвинутой в *ничто* проявляет себя как истина, а *смех* – взорвавшееся молчание, которое вопиет о неисчерпаемых противоречиях человеческого бытия. В этом случае изменчивость выступает как единственная абсолютная характеристика истины. Это положение делает мысль Хайдеггера чрезвычайно значимой для понимания актуальных стратегий творчества субъективности.

Завершилось обсуждение темы творчества и субъективности анализом конфликта этического и эстетического в интерпретациях художественных произведений, в частности, романа В. Набокова «Лолита» (асп. **Д. С. Ягудина**, Волгоград). По мнению асп. **С. А. Мартыновой**, такой конфликт характерен для произведений, где происходит фиксация предельных субъективных состояний. Однако и этическое, и эстетическое восприятие могут быть отвергнуты: такова критика Ж.-П. Сартром творчества Ж. Батая («Кому нужны его переживания?»).

Творчество и субъективность: этос

В докладах третьей секции конференции общей темой стали «нелинейные» (топологические, чувственные и т. д.) пути формирования субъективности, аналитика локальных форм действия этического (художественная сфера, образовательная, рыночная и т. д.).

С докладом «*Этическое и эстетическое: концепция Германа Когена в пространстве интерпретации*» выступила проф. **Т. А. Акиндинова**. В ходе анализа философских взглядов Когена Акиндинова показала, что он понимает мораль в качестве необходимого условия эстетического суждения. Завершенность формированию морального сознания придает нравственное чувство, являясь симбиозом этического и эстетического.

Тема единства этического и эстетического стала ключевой в докладе проф. **В. А. Герасимчук** (Украина, Киев) «*Творчество как поступок: Личность и художник*». Докладчица убедительно показала, что творчество-поступок художника лежит в плоскости должностования, приходящего не «извне», как предписание, а «изнутри» нравственного субъекта творческого процесса.

Центральной темой последующих докладов стал этос современного образовательного сообщества. К исследованию этической проблематики университета обратился проф. **А. И. Макаров** (Волгоград). В докладе «*Этос преподавателей и студентов университета*» он указал на то, что этос сообществ базируется на наборе пресуппозиций его членов – на мировоззренческой установке, которая, оставаясь скрытой для автора высказывания, влияет на понимание любого предмета. Одним из примеров такой пресуппозиции является выявленная у преподавателей поведенческая установка на инфантилизацию студентов. По мысли докладчика, такая установка амбивалентна: в зависимости от ситуации она может принести как

пользу, так и вред в педагогическом процессе. Однако в любом случае педагогу необходимо осознавать основание своей речи и мышления. В качестве гипотезы докладчик указал на то, что источником схематизмов сознания (пресуппозиций) могут быть глубинные структуры языка.

Заостряя проблему этоса университета, с докладом *«Этика как альтернатива рынку»* выступил проф. **А. Е. Зимбули**. По мнению докладчика, сводить богатство противоречивых взаимоотношений людей лишь к рыночным отношениям неконструктивно. С точки зрения докладчика, при разработке стратегии отечественной науки и образования следует учитывать, что духовно опустошать человека (в том числе занятого в образовании и науке) могут как бедность, так и богатство. Именно поэтому необходимо не только задавать в рамках рынка этические рамки, векторы, но и совершенствовать отношения в «параллельных» мирах – в искусстве, науке, политике, медицине, спорте, праве, религии.

Дальнейшее обсуждение показало, что сегодня особенно значим поиск локализации этического в индивидуальном жизненном пространстве и в формах социально-отчуждённого поведения. Как отметил асп. **А. Ласточкин**, сегодня актуализируются «индивидуальные аспекты гуманизма». В этом случае, однако, возникает вопрос: каким образом можно установить ценности субъективности не только для меня, но и для всех? С точки зрения докладчика, здесь важен принцип автономии – ограничение *Я* всеобщим законом, т. е. восходящий к Фихте принцип утверждения интерсубъективности в качестве необходимого условия субъективности.

В докладе *«Этос в пространстве воображаемого»* асп. **С. А. Мартынова** заострила внимание на проблеме современного обоснования этоса: как возможно этическое, если нет стремления к созданию интерсубъективного пространства? Были показаны трудности определения этического в пространстве социальной изоляции в связи с невозможностью полагать этическое как восхождение к возвышенному в «сужающемся» пространстве воображаемого (феномен социальной изоляции). В связи с этим обоснована необходимость осмысления творчества и субъективности в контексте топологического понимания *возвышенного*.

На сложность формирования этической субъективности указал асп. **В. Л. Гуренко** (Волгоград), представив анализ понятия «грех». Как правило, грех инкорпорирован в систему «норм» и «порядка»

(грех как «правонарушение», грех как причина болезни, грех как ошибка). Вместе с тем *грех* может быть понят как опыт, способствующий развитию субъекта, ориентируя в пространстве ценностей. Например, в религиозном опыте *грех* необходим для духовного роста как точка противления. Представленный анализ показал необходимость и значимость более глубокого осмысления понятия греха и его места в процессах формирования этического субъекта и субъективности.

Подводя итоги конференции, можно сказать, что затронутые на ней вопросы актуальны и требуют дальнейшего осмысления. Обсуждение темы творчества и субъективности предполагается продолжить в рамках теоретических семинаров Центра исследований философии современности РГПУ им. А.И. Герцена (материалы будут представлены на сайте факультета философии человека <http://chelovek.edu.ru>).

Ф. Фуртай

**Визуальные практики в дизайне: философия «очевидного»
(обзор конференции)**

Уже второй год Северо-Западный региональный центр культурологических и религиоведческих исследований, работающий на факультете философии, культурологии и искусства ЛГУ им. А.С. Пушкина, реализует научно-исследовательский проект «**Философия дизайна**» (рук. проф. **Ф. Фуртай**). В рамках проекта в 2012 г. прошла конференция «**Философия дизайна: арт-практика образования**», показавшая своевременность и актуальность философско-культурологического осмысления дизайна, традиции, заложенной идеологами ВХУТЕМАСА и БАУХАУСА¹.

Состоявшаяся 22 ноября 2013 г. в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге конференция «**Визуальные практики в дизайне: философия “очевидного”**» стала продолжением работы над проектом. Ее руководителями выступили член Союза художников РФ, доктор искусствоведения, проф. **Франциска Викторовна Фуртай** и председатель секции теории и педагогики дизайна Санкт-Петербургского отделения Союза дизайнеров РФ, доц. **Игорь Владимирович Ключкин**.

Целью конференции стало осмысление одной из актуальных проблем культуры – проблемы визуализации. Несмотря на интенсивность процессов визуализации в современной культуре, «наглядность прискорбно мало ценится современными учёными. <...> Упоённая самолюбованием критика явно переоценила значение языка для культуры. Она проигнорировала возбуждающую силу языка зрительных образов»². Широкое распространение визуальных форм обусловлено прежде всего присутствием машины и порождаемой ею гиперреальностью, которая по своей сути репрезентативна, а следовательно, воспринимается как очевидное. В таком социокультурном контексте дизайн, формируя предметную среду культуры, генерируемую машинными технологиями, выступает как универсальный визуализатор не только в сфере повседневности, но и в художественной сфере. Исходя из этих рассуждений и были сформулированы основные темы конференции:

¹ См. обзор конф.: Фуртай Ф. Дизайнеры и философы: причуды артизации философии // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2012. №4. Т. 2. С. 236–237.

² Палья К. Личины сексуальности. Екатеринбург: У-фактория, 2006. С. 52.

- искусство и дизайн: pro et contra;
- теория дизайна как философия предметной среды;
- «одноглазый дизайн» – фотография в современном графическом дизайне;
- явление джентрификации как эстетический приём и социально-экономическая стратегия;
- проблема художественного образа в арт-дизайне.

Кроме того, на конференции поднимались проблемы теоретических оснований и терминологии дизайна, вопросы методологии его исследования.

Работу конференции открыл доклад **Франциски Фуртай** (ЛГУ им. А.С. Пушкина) *«От эстетства мелкопоместного дворянства до эстетизации вне/образного как творческой стратегии дизайна»*. В нём была сделана попытка проследить в истории культуры явления джентрификации и эстетизации, которые дизайн воспринял и сделал частью своей творческой стратегии. По мнению докладчика, в этих явлениях можно усмотреть этапы формирования эстетических ценностей современной цивилизации, на которые решающее влияние оказала машина и генерируемая ею гиперреальность.

В выступлении **А. М. Муратова** (СПбГУ) были раскрыты истоки современных теоретических представлений о художественной форме в связи с изложением принципов формального метода в искусстве, сформулированных немецким скульптором Адольфом фон Хильденбрандом в трактате «Проблема формы в изобразительном искусстве». Этот трактат стал основой как формальной школы в искусствоведении, так и формального метода в различных видах искусства, что, в свою очередь, по мнению докладчика, способствовало становлению и развитию дизайна на протяжении второй половины XIX – начала XX в.

Несколько докладов конференции были посвящены различным аспектам взаимодействия дизайна и искусства. В частности, **Г.В. Метеличенко** (Международная школа дизайна, СПб) в своём докладе о формах и стратегиях современного искусства в пространственной среде и коммуникационном дизайне рассмотрела способы построения визуального «рассказа», предложенные куратором и дизайнером выставки «Групповой портрет с дамой» в Литературном музее Strauhof (Цюрих, Швейцария). Выставка была представлена и осмыслена не просто как коллекция музейных экспонатов, а режиссирована посредством дизайн-инсталляций, организующих путь зрителя по пространству экспозиции.

Поиски арт-дизайном новых выразительных форм, его обращение к авангардной стилистике были затронуты в докладе **Ю. Е. Музалевской** (СПбГУСЭ). Рассуждая об особенностях арт-дизайна, докладчица отметила такие его характерные особенности, как отсутствие принципов практического плана, функциональности и рациональности. В нем все направлено на воплощение художественной выразительности. Однако, по мнению Музалевской, дизайн костюма – область, в которой присутствует как практическое, так и художественное проявление дизайна.

Исторический анализ развития арт-дизайна, философская основа его появления, его современный статус – всё это стало предметом размышлений **И. В. Ключкина** (ЛГУ им. А. С. Пушкина), представившего арт-дизайн как одно из магистральных направлений современного дизайна.

В докладе доц. **Б. Ю. Анушина** (ЛГУ им. А. С. Пушкина) «*От сакральной проекции к профанной фотографии*» рассматривалась весьма интересная и редко поднимаемая тема исторической ретроспективы оптических представлений Античности и Средних веков – от сакральных проекций до бытовой фотографии. Докладчик выдвинул гипотезу о генезисе фотоизображений и значении камеры-обскуры в культуре Античности, Возрождения, Нового времени, XIX и XX веков.

Своеобразным дополнением к прозвучавшим докладам стали художественные работы участников конференции, на языке искусства раскрывавшие основную ее тему – тему визуализации как бытийственной стратегии современной цивилизации, когда дизайн выступает в качестве главного инструмента. Член Союза театральных деятелей РФ, канд. искусствоведения, доц. **М. В. Асалханова** показала работы, являющиеся частью авторской серии «*Философия дизайна*», выполненной в коллажной технике. Авторские листы представляли собой визуализацию дизайн-образов, возникающих как реакция культуры на цивилизацию, или как технологическая возможность зафиксировать новые культурные смыслы. Коллаж, на взгляд автора, позволяет визуализировать такие понятия, как *вещь и дизайн, вещь и цивилизация, дизайн и культура, дизайн и цивилизация*.

Художник, дизайнер доц. **И. В. Ключкин** познакомил участников конференции с произведениями, не вошедшими в основную экспозицию юбилейной выставки «*Шапито-13*», проходившей в Сочи, Мурманске и Санкт-Петербурге. На картинах художника нашли своё отражение различные перипетии человеческой судьбы.

Аспирант **Е. А. Савельева** продемонстрировала триптих (фото-инсталляции с элементами кино) *«Видимое время, или эстетика энтропии»*, посвящённый А. Тарковскому, представляющий собой визуализацию деконструктивных объектов в современном мегаполисе, осмысленных как эстетический процесс и художественный образ. В рамках творческой части конференции были представлены также живописные произведения **Б. Ю. Анушина**, раскрывающие конструктивно-пластические связи между человеческой телесностью и предметным миром.

В заключительной части конференции в ходе общей дискуссии была подчеркнута необходимость продолжения работы над проектом «Философия дизайна». **А. М. Муратов** (СПбГУ) и **О. А. Вуль** (Балтийский институт экологии, политики и права) отметили значимость данного проекта как проекта междисциплинарного, позволяющего объединить усилия философов, искусствоведов, культурологов, педагогов, художников и дизайнеров-практиков. По мнению выступающих, философско-теоретические проблемы современного дизайна, такие как определение его генезиса и предметной определенности, терминологического аппарата и места в культуре, могут быть решены только в рамках межпредметного синтеза.

Подводя итоги конференции, Ф. Фуртай предложила тему следующей конференции, связав ее с обсуждением теоретических проблем дизайна как основания телесных (формальных) характеристик культуры. Такой подход к дизайну позволит рассматривать его не только в контексте технико-технологической проблематики, но и осмыслить дизайн как философско-антропологический феномен.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

С. В. Никоненко

Платоновский сборник. Т. 1 (приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14, 2013) / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. – М. – СПб.: РГГУ – РХГА, 2013. – 510 с.

Платоновский сборник. Т. 2 (приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14, 2013) / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. – М. – СПб.: РГГУ – РХГА, 2013. – 499 с.



Платоновский сборник представляет собой первое в истории современной российской философской мысли серьезное коллективное исследование, в котором приняли участие ведущие отечественные и зарубежные специалисты. В издании затрагивается широкий круг проблем: современные подходы к изучению и переводам Платона, анализ ранних и элейских диалогов, риторика, учение о языке, поэтика, учение о трагедии и комедии, неоплатонизм и раннее христианство, рецепции платонизма в европейской философии и культуре. В сборнике представлены работы Дж. Пресса, Вяч. Вс. Иванова, А.В. Ахутина, И.Н. Мочаловой, И.А. Протопоповой, А.А. Россиуса, Р.В. Светлова, М.М. Шахнович, Ю.А. Шичалина и многих других

авторитетных ученых. Книга предназначена для историков философии, филологов, культурологов, аспирантов гуманитарных специальностей. Вместе с тем она написана в популярном, просветительском ключе и может быть интересна широкой образованной публике.

К несомненным достоинствам сборника можно прежде всего отнести энциклопедический охват материала и разнообразие подходов. Платоновская философия предстает как целая панорама фундаментальных проблем, своеобразный «мир» философии. Пожалуй, нет такой проблемы философии, которая не была бы отражена в этом сборнике.

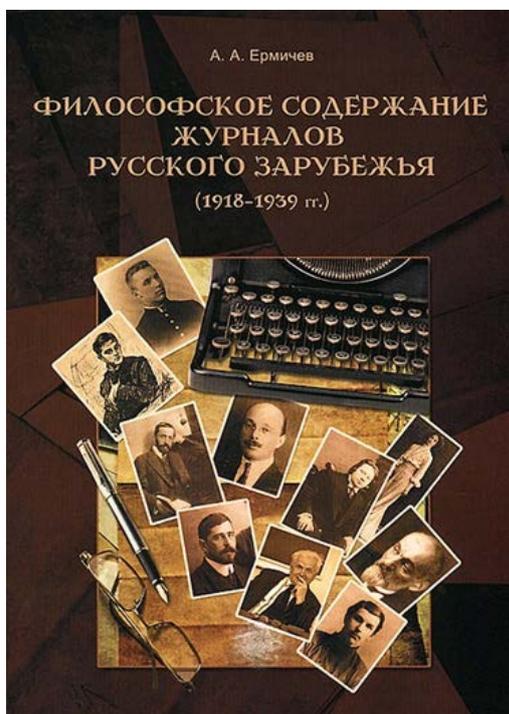
Сборник также интересен в методологическом отношении. Некоторые разделы платоноведения в нашей стране долго считались «периферийными», и интерес к ним оказывался неоправданно заниженным. Настоящее издание восстанавливает «научную справедливость», убедительно демонстрируя, что проблемы риторики, поэтики, философии языка, историцизма и т. д. не менее важны и существенны для понимания Платона, чем «классические» темы соотношения взглядов Платона и Аристотеля, теории идей, утопического государства и т. п.

Можно с уверенностью утверждать, что отечественное платоноведение стоит на пороге очередной переоценки ценностей, когда осмысливаются и активно вводятся в оборот современные исследовательские стратегии. Не могу не отметить высокое качество редакторской работы. Видно, что была задана единая и высокая «планка» в отношении качества и оформления статей. Все статьи снабжены серьезными комментариями; отрефлексированы и переданы тонкости и оттенки платоновской терминологии, главы снабжены списками литературы. Общая редакция сборника выдержана безупречно; присутствует единый стиль, который, впрочем, не затрагивает творческой индивидуальности авторов.

Конечно, даже несмотря на такой серьезный объем и фундаментальность, сборник вряд ли охватывает все проблемы современного платоноведения. Однако это ни в коей мере не недочет, а наоборот, свидетельство о перспективе для подготовки к изданию новых томов, превращению Платоновского сборника в периодический историко-философский альманах. Без сомнения, это крупное событие в отечественной историко-философской мысли. Очень радостно, что начавшееся 20 лет назад в Санкт-Петербурге платоноведческое движение приобретает настоящий всероссийский размах, и в нем отныне принимают участие ключевые академические и образовательные институты страны.

Р. Н. Дёмин

Ермичев А.А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). – СПб.: РХГА; Вестник, 2012. – 352 с.



Есть книги, которые, несмотря на всю свою уникальность и занимательность, так и не находят широкого читателя. К таким книгам, в частности, относятся работы библиографического характера. Весьма ценимые специалистами они большинство читателей оставляют равнодушными. И хотя их тиражи обычно ничтожны, немногие библиофилы спешат приобрести их. Другое дело специалисты – те, для кого чтение подобной книги представляет собой значимое занятие; те, кто с радостью и даже жадностью набрасываются на подобную книгу, зная, как способна она увеличить,

углубить, а подчас и кардинально изменить представление об изучаемом предмете. Вот о выходе в свет такого рода книги и пойдет речь.

Книга Александра Александровича Ермичева, одного из крупных современных знатоков русской философской мысли, представляет собой указатель статей, заметок и рецензий философского содержания, опубликованных в журналах русского зарубежья за 1918–1939 гг. Она продолжает ряд библиографических указателей, вышедших в издательстве Русской христианской гуманитарной академии¹.

В книге представлены семь различного объема разделов. Имеются предметный и именной указатели. В первом разделе помещены указатели к философским, религиозно-философским и

¹ Философское содержание русских журналов начала XX в. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг.: библиогр. указ. / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: РХГИ, 2001. 480 с.; то же. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах: библиогр. указ. / сост. А.А. Ермичев. СПб.: РХГА, 2006. 560 с.

религиозно-общественным изданиям. Второй раздел посвящен научным журналам, третий – четырем педагогическим журналам. Четвертый содержит указатели к литературным и литературно-общественным журналам. Пятый раздел включает в себе указатели к двум изданиям евразийцев. Шестой представляет собой роспись трех библиографических изданий. Заключает издание раздел, содержащий указатели к выходившему в Берлине в 1922-1924 гг. ежемесячному журналу «Вестник самообразования». По объему наиболее значительны первый и четвертый разделы. Таким образом, автору удалось систематически и практически в полном объеме представить сведения обо всем журнальном корпусе русского зарубежья указанного двадцатилетия. Пожалуй, для полноты картины стоило бы добавить классификацию журналов по странам, где они издавались. Кроме того, несмотря на то, что некоторые из указателей содержания периодических изданий с благодарностью упомянуты составителем в начале работы, вряд ли бы книге повредила и заняла много места библиография уже имеющихся указателей и исследовательских работ о журналах. Хорошим дополнением к работе были бы изображения обложек хотя бы некоторых журналов.

Представляется очень удачной обложка издания (художник Олег Курта). Среди живописно разбросанных фотографий русских мыслителей помещено изображение составителя указателя. На нем приложив палец к губам и пряча лукавую улыбку, всматривается в своего читателя А.А. Ермичёв, человек, столь много сделавший и делающий для изучения и популяризации истории русской философии.

Стоит отметить, что работа над библиографическими указателями требует большой эрудиции и хорошего знания материала, что, безусловно, относится к Ермичеву. Тщательность, с которой выполнена работа, включающая многообразные источники на английском, немецком, французском языках, вызывает уважение. Однако несколько опечаток имеет смысл указать, учитывая, в частности, желательность дополнительного тиража, переиздания и т. п. Например, на стр. 164 под номером 2042 в названии книги Ж. Пиаже вместо *pensie* надо *pensee*. Под номером 2043 на той же странице вместо *Le jugemnt et le raisonenment chez l' enfant* надо *Le jugement et le raisonnement chez l' enfant*. Кроме того, на стр. 267 напечатано *priscurceurs*, а надо *prescurceurs* (предшественники). На странице именного указателя *Richards Jecht* превратился в *Herausgegeben R.J.* (см. с. 62 № 766). На стр. 350 в именном указателе напечатано *Rousseay*, а из отсылки видно, что речь идет о *Rous-*

seau (см. с. 138 № 1761). На той же странице в именном указателе написано *Sagorsky*. Вместо *q* надо *g*, так как речь в данном случае идет о *Sagorsky* (см. с. 213 № 595), т. е. о работе экономиста С.О. Загорского (1882–1930). Кстати, здесь же уместен вопрос: почему рецензия С. Демосфенова на книгу С. Загорского, помещенная в «Русской мысли», включена в указатель, а рецензия на эту же книгу А.С. Орлова, помещенная в «Современных записках» под инициалами А.О., в указатель не попала (см. Современные записки. 1921. Кн. IV. С. 393–396)?

Очевидно, что создание наиболее полной библиографии русского философского зарубежья еще впереди. Ведь надо будет учитывать также статьи, заметки и рецензии, опубликованные в философских журналах тех или иных стран. Например, в болгарском философском журнале «Философски преглед» («Философское обозрение»), основанном в 1929 г., печатались такие русские философы, как Николай Бердяев, Николай Лосский, Евгений Спекторский. Или припомним статьи и обзоры научной жизни в выходящем в Берлине и Праге журнале *Slavische Rundschau*. В этом журнале публиковались С. Гессен, Д. Чижевский, Б. Яковенко. Но главное — начало этой работе положено.

Несомненна научная ценность данного издания для полноценной исследовательской работы как историков русской философии, так и историков русской культуры в целом. Книга будет полезна и литературоведам, библиографам, библиотекарям. Учитывая, что значительная часть включенных в библиографический указатель работ касается вопросов педагогики, книга также может быть полезна интересующимся развитием русской педагогической мысли.

Что еще сказать в заключение? Советую приобрести книгу. Эта не та книга, которую вы можете отложить, прочитав один раз. Уверен, вы обратитесь к ней не один раз. Небольшой тираж и быстрая распродажа предыдущих выпусков заставляют опасаться, не раскупят ли книгу раньше, чем появятся рецензии на нее.

Сведения об авторах

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Артамошкина Людмила Егоровна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: le.artspb@gmail.com

Баев Вячеслав Геннадьевич – кандидат философских наук, докторант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: vbaev@mail.ru

Беляева Анжелика Анатольевна – соискатель кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: anjelikaspb@gmail.com

Блохин Игорь Николаевич – доктор политических наук, доцент, профессор кафедры теории журналистики и массовых коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: igor.blohin@mail.ru

Букин Дмитрий Николаевич – кандидат философских наук, докторант кафедры философии, Волгоградский государственный университет; e-mail: hetfieldukin@mail.ru

Волкова Антонина Никитична – доктор философских наук, профессор кафедры общественных связей и психологии массовых коммуникаций, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: volkova.antonina@inbox.ru

Грякалов Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Санкт-Петербург); e-mail: alexagr@mail.ru

Гура Владимир Аврамович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaphphil_2005@list.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Дёмин Ростислав Николаевич – преподаватель немецкой гимназии «Петершуле» (Санкт-Петербург), e-mail: deminros@yandex.ru

Джаббехдари Марьям – кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии, Исфаганский государственный университет (Иран); e-mail: maryam_jabbehdari@yahoo.com

Желобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и истории, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Журавлева Александра Сергеевна – аспирант кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: burunduksha@gmail.com

Иойлева Галина Валентиновна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова (г. Архангельск); e-mail: ioigval@mail.ru

Косенкова Катерина Борисовна – аспирант кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: karry1985@mail.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_art@mail.ru

Курхинен Павел – магистрант факультета политических и экономических наук, Хельсинский университет (г. Хельсинки, Финляндия); e-mail: kurhinenp@mail.ru

Кузьмина Елена Викторовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии и мировых культур, Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского; e-mail: elena_kuz_omsk@mail.ru

Лисанюк Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры логики, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: elenalisanyuk@yandex.ru

Малышкин Евгений Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: malyshkin@narod.ru

Мартынова Светлана Александровна – аспирант кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Санкт-Петербург); e-mail: svetlanus.martinova@yandex.ru

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

Никоненко Сергей Витальевич – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ontolog@philosophy.spbu.ru

Обухов Валерий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: obuh@bk.ru

Олейников Петр Петрович – кандидат технических наук, доцент, профессор кафедры архитектуры, Волгоградский государственный архитектурно-строительный университет; e-mail: poleynikov@mail.ru

Перов Вадим Юрьевич – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой этики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: v.perov@spbu.ru

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: savrodion@yandex.ru

Сафронов Роман Олегович – старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; e-mail: Roman.safronov@gmail.com

Скоробогатов Виктор Андреевич – доктор философских наук, профессор Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Тантлевский Игорь Романович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой еврейской культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bibl@philosophy.spbu.ru

Тоноян Лариса Грачиковна – кандидат философских наук, доцент кафедры логики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tonoyan2003@list.ru

Филичева Надежда Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: nfilicheva@gmail.com

Фуртай Франциска – доктор искусствоведения, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.com

Хубулава Григорий Геннадьевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры этики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: grishcka@yandex.ru

Чепелева Александра Валерьевна – соискатель кафедры этики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sasha_piter@list.ru

Шевченко Ольга Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук, Южный Федеральный университет; e-mail: olgashv2007@yandex.ru

Для заметок

Для заметок

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 4

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуриштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 24.12.2013
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 18,75
Тираж 500 экз.
Заказ 996